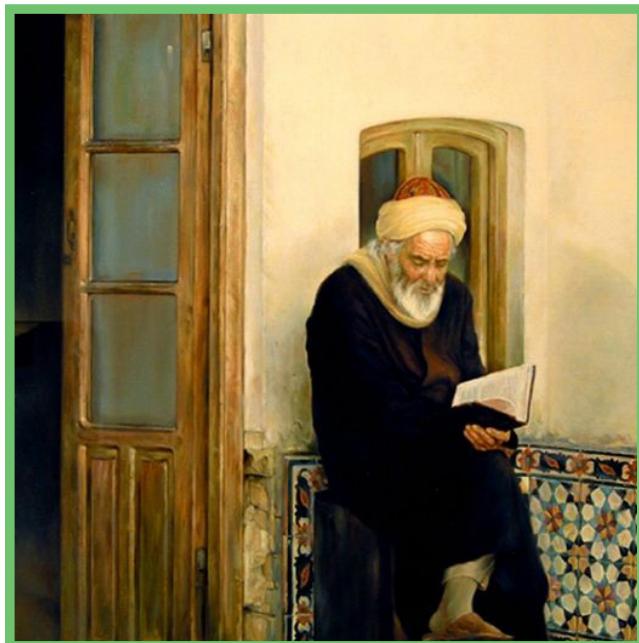


أوراق نماء



الرواية الحديثية والعلم التجريبي

جميل فريد أبو سارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرواية الحديثية

* والعلم التجريبي

هذا المبحث من أخطر المباحث على الصعيد الدراسي والصعيد الحواري، فقد كان سبباً للنزاع بين مدارس إسلامية كثيرة على مر التاريخ، ثم اتخد مناطاً لإطلاق الأوصاف والنعموت الإقصائية من التبديع والتضليل وأحياناً التكفير، رغم أن تحرير محل النزاع يرشدنا إلى أنه قد كان بالإمكان حصر الإشكالية وتضييق الخناق عليها لو لا جهالة الجاهلين، ولكنها سنة الله في خلقه.

وقد جعل الله تعالى هذا المبحث محنة في تاريخ المعرفة الإسلامية؛ فاقتضت حكمته أن تهيأ الطبيعة العلمية لتشكل هذا النوع من الإشكاليات المفاهيمية، فتغدو سبباً لحركة نقدي وسجال علمي واسعين. وهنا تخترق العقول والأفهام، كما تمحن النوايا والمقاصد. وفي ذلك يقول العلامة المعملي: «اعلم أن الناس تختلف مداركهم وأفهامهم وأراؤهم، ولا سيما في ما يتعلق بالأمور الدينية والغيبية، لقصور علم الناس في جانب علم الله تعالى وحكمته ... وبهذا يتبيّن أن استشكال النص لا يعني بطلانه، ووجود النصوص التي يستشكّل ظاهرها لم يقع في الكتاب والسنة عفواً، وإنما هو أمر مقصود شرعاً، ليبلو الله تعالى ما في النفوس، ويختبر ما في الصدور».

* فصل من كتاب أثر العلم التجريبي في كشف

نقد الحديث النبوى

تأليف: جميل فريد أبو سارة

نشر مركز نماء للبحوث و الدراسات

الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

عدد صفحات الكتاب: ٣٠٨ صفحة





ويسر للعلماء أبوابا من الجهاد يرفعهم الله به درجات^(١).

ولو مرت الدراسة النقدية للحديث في ضوء نتائج العلم التجريبي بجميع المراحل التي سبق تقريرها ل كانت -في ظني - كفيلة بإخراج أكثر ما يدعى الناس فيه التعارض من هذه الدائرة. والواقع العملي يكشف لنا عن هذه الحقيقة؛ فهذه الدراسة تعين على ذلك إن شاء الله، بحيث يجد القارئ أن من النادر أن يبلغ التعارض بين النص والحقيقة العلمية هذه المرحلة النقدية، ثم لو قدر له بلوغها فإن المعادلات والمراجعات التقريرية المنطلقة من تقدير مستويات القطع والظن لكل من الحديث والت نتيجة العلمية كفيلة بحل المعضلة.

فإذا بلغت المسألة إلى هذه المرحلة فذلك يعني أنها دخلنا نطاقا خاصا لمحققي الأصوليين في مجال الدلالات، ولهذا وجب الأخذ عنهم، وتقرير علومهم التي تقوم خلاصتها على ترجيح الأقوى على الأضعف عند التعارض. والضعف هنا يراد به الضعف النسبي مقارنا بالأقوى^(٢)، كما أن متعلق القوة هنا متفاوت، قد يكون في دلالة الحديث الشريف، أو ماهية الحقيقة العلمية، وقد يكون في طريق معرفتنا بكل منهما ووسيلة إثبات ذلك.

فأول فكرة أصلية أريد التذكير بها ما سبق بيانه في هذه الرسالة^(٢) أن مرادي بالقطع والظن المعنى الواسع الذي رجحه كثير من الأصوليين، وليس المعنى الضيق، والمعنى الواسع يُدخل في دائرة القطع ما يبقى فيه احتمال الخطأ ولكنه احتمال ضعيف يسير، فيبقى في دائرة القطع والبقاء لدى هؤلاء الأصوليين، ولا يخرج إلى الظن، على اعتبار أن الاحتمال الضعيف النادر كالمعدوم، فلا يفقد العلم درجة القطعية. وسبب اختيار هذا الاصطلاح في موضوع البحث هنا هو كثرة الحقائق العلمية أو النظريات المعتمدة التي تبقى فيها بعض الاحتمالات الضعيفة، ولكن العلماء المعاصرين يدعونها حقيقة ويبنون عليها كثيرا من التضاعي العلمية، فلن أدرجها في دائرة الظنون بسبب الاحتمالات الضعيفة.

(١) «الأنوار الكاشفة»، ص ٢٢٣.

(٢) ص ١٢.

كما لا بد من التذكير هنا بأن مرادي بالحديث القطعي (الثبوت) هو المعنى الواسع الذي ذهب إليه كثير من الأصوليين، أن كل حديث صحيح احتفت به بعض القراءن يمكن أن يكتسب صفة القطعية، كالتواتر المشهور لدى المحدثين، واتفاق الأمة عليه، وتلقيه بالقبول، أو تخرجه في الصحيحين مع تلقي العلماء له بالقبول، أو غير ذلك من القراءن التي هي محل بحث لدى علماء الأصول^(١). وإنما اخترت هذا المعنى الواسع رغم الاختلاف المشهور بين الأصوليين في حد الحديث القطعي - احتياطاً للسنة النبوية؛ وتغليباً لجانبها الذي لا يجوز لأحد تحمه من غير أنا ولا منهجية علمية منضبطة. وأما جانب التجربة العلمية فهو مصان أيضاً بالتدقيق في دلالة النص النبوي، والمعنى المراد به، والمجاز اللغوي الربح الذي يشترط انتقاده في دعوى التعارض بين الحديث والعلم. وهذا -في ظني- كاف لإيجاد التوازن النقدي بين الجانبيين، بخلاف ما إذا قصرت الحديث القطعي على الحديث المتواتر بالمصطلح الأصولي.

وبهذا يمكننا القول إن الحديث الشريف والحقيقة العلمية لا يخلوان من أن تعترهما أحوال التعارض الأربع المشهورة:

الحالة الأولى

أن يكون الحديث الشريف قطعياً من حيث الدلالة والثبوت (الصحيح المحتف

(١) يقول ابن تيمية: «جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصدق له أو عملاً به أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلا فرقه قليلة من المتأخرین، اتبعوا في ذلك طائفه من أهل الكلام أنكروا ذلك؛ ولكن كثيراً من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك، وهو قول أكثر الأشعرية، كأبي إسحاق، وابن فورك، وأما ابن البارقي فإنه الذي أنكر ذلك، وتبعه مثل أبي المعالي وأبي حامد وابن عقيل وابن الجوزي وابن الخطيب والأمدي ونحو هؤلاء، والأول هو الذي ذكره الشيخ أبو حامد، وأبو الطيب، وأبو إسحاق، وأمثاله من أئمة الشافعية، وهو الذي ذكره القاضي عبد الوهاب وأمثاله من المالكية، وهو الذي ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب وأبو الحسن بن الزاغوني وأمثالهم من الحنبلية، وهو الذي ذكره شمس الدين السرخسي وأمثاله من الحنفية». «مجموع الفتاوى»، ج ١٣، ص ٣٥٢-٣٥١.



بالقرائن)، وتعارضه الحقيقة العلمية القطعية أيضًا، وهذا وجه لا يقع، لا من جهة النظر ولا من جهة الواقع.

أما النظر فالفرض أن كلا من الحديث الشريف والتجربة العلمية قد بلغا درجة اليقين في جميع الجوانب، الشبوانية منها والدلالية، وقد صدرها من مشكاة واحدة هي مشكاة ربوبية الخالق التي يصدر عنها جميع ما في الكون من إرادة شرعية وكونية، فلا يجوز عقلاً أن يقع التعارض والفرض بهذه التفاصيل.

يقول ابن تيمية: «فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما -سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً- وهذا متفق عليه بين العقلاة؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوته مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحيثند فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما ينافق مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن يكون مدلولاً هما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدلائلين»^(١)، ومن قبله يقول الخطيب البغدادي: «لا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل»^(٢).

وأما من حيث الواقع فقد كانت هذه الرسالة محاولة لاستقراء السنة النبوية المتعلقة بالكون أو بعض مكوناته وظواهره ما أمكن، فلم يقف الباحث خالد ذلك على أي مثال يصح أن يضرب لهذه الحالة^(٣).

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ)، «درء تعارض العقل والنقل»، ط٢، ١٠، (تحقيق محمد رشاد سالم)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩١م، ج١، ص٧٩. ويقول أيضاً: «المعقول الصريح ليس مخالفاً لأخبار الأنبياء علي وجه التفصيل» «درء تعارض العقل والنقل»، ج١، ص١٣٣.

(٢) «الكافية»، ص٤٣٢.

(٣) يقول ابن تيمية: «تأملت ووجدت ما يعلم بتصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول! ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته». «درء تعارض العقل والنقل»، ج١، ص١٤٧.



الحالة الثانية

أن يكون الحديث الشريف قطعي الدلالة والثبوت (الصحيح المحقق بالقرائن)، وتعارضه المسألة العلمية المظنونة (نظيرية أو فرضية).

ولا ينكر أحد أولوية الحديث الشريف في التقديم والترجيح، ذلك أن الحديث إذا كان قطعي الثبوت، قطعي الدلالة قدم على التفسير العلمي، ليس ذلك فحسب، بل يُرد إليه ويُعتقد على ضوء الحديث الشريف الذي يجب أن يكون نبراساً يستضيء به المشغلون بالبحث العلمي.

وعلى هذه الحالة ينزل كلام العلماء السابقين الذين توافقوا في الأخذ بنتائج أبحاث الأطباء، وقدموا عليها أخبار النبي ﷺ الثابتة، كما قال المازري: «لسنا نستظير على قول النبي ﷺ بأن تصدقه الأطباء، بل لو كذبواهم لكتذبناهم وكفرنا بهم وصدقناهم ﷺ، حتى يوجدونا المشاهدة بصحبة ما قالوه، فنفتقر إلى تأويل كلامه ﷺ وتخرجه على ما يصح إذ قامت الدلالة على أنه لا يكذب»^(١). ويعمل ابن أبي جمرة سبب تقديم الحديث على قول أهل الطب والتجربة بقطعية الأول وطنية الثاني، فيقول: «إذا صدقنا أهل الطب - ومدار علمهم غالباً إنما هو على التجربة التي بناؤها على ظن غالٍ - فصدق من لا ينطق عن الهوى أولى من كلامهم»^(٢). هذا رغم تحفظ الباحث على الاستدلال بأحاديث الطب النبوية في هذا المقام، وجعلها وكأنها صادرة عن مقام



(١) المازري، محمد بن علي (ت ٥٣٦هـ)، «المعلم بفوائد مسلم»، ط١، م٣، (تحقيق محمد الشاذلي النيفر)، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩١م، ج٣، ص ١٧٠.

(٢) ابن حجر، «فتح الباري»، ج ١٠، ص ١٤٥. وفي مثل ذلك يقول سيد قطب: «لا يجوز أن نعلق هذه الحقائق النهاية - عن الكون - التي يذكرها القرآن بفرض العقل البشري ونظرياته، ولا حتى بما يسميه «حقائق علمية» مما يتنهى إليه بطريق التجربة القاطعة في نظره. إن الحقائق القرآنية حقائق نهاية قاطعة مطلقة، أما ما يصل إليه البحث الإنساني - أيًا كانت الأدوات المتاحة له - فهي حقائق غير نهاية ولا قاطعة؛ وهي مقيدة بحدود تجاربه وظروف هذه التجارب وأدواتها . . . فمن الخطأ المنهجي - بحكم المنهج العلمي الإنساني ذاته - أن نعلق الحقائق النهاية القرآنية بحقائق غير نهاية، وهي كل ما يصل إليه العلم البشري» سيد قطب (ت ١٣٨٥هـ)، «في ظلال القرآن»، ط٦، ١٧، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٢هـ، ج ١، ص ١٨٢.



التشريع، لكن المقصود هنا التمثيل بما يقرب التفصيل.

ولا يخفى أن البحث العلمي التجاربي الدقيق، سيلع في نهاية المطاف النتيجة ذاتها التي بلغتها الأدلة السمعية القطعية؛ لأن السمع والتجربة مصدر واحد.

الحالة الثالثة

أن يكون الحديث الشريف ظنياً من حيث الدلالة والثبوت (الحديث الصحيح المجرد عن القرآن)، والحقيقة العلمية ثابتة بالوجه القاطع، ونافت الحديث مناقضة تامة، كما يقول المعلماني: «تجارب العلم الثابتة إنما يعتد بها إذا كانت قطعية ونافت الخبر مناقضة محققة»^(١)

ففي مثل هذه الحالة يمكن الاستعانة بالحقيقة العلمية في التوصل إلى أحد أمرين: أولهما: التفتيش عن علل الإسناد الخفية التي يستخرجها النقاد بالمناقشة. وثانيهما: التأمل في دلالة الحديث ومحاولة فهمه وتأويله على الوجه الذي لا يتعارض مع الحقائق العلمية، كما سبق عن المازري قوله: «حتى يؤخذ بالمشاهدة بصحة ما قالوه -يعني أهل الطب والتجربة- فنفتر إلى تأويل كلامه عليه السلام، وتخرجه على ما يصح»^(٢).

ولم يقع خلاف بين العلماء -من حيث النظر- في تقديم الحقيقة العلمية القطعية على السنة الظنية؛ وإنما الاختلاف بينهم في بعض صور هذه النظرية، وحد القطعي والظني وتنزيله على الأمثلة العملية، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «إذا قدر أن يتعارض قطعياً وظنياً، لم ينزع عاقل في تقديم القطعي، لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القناد»^(٣).

ومن أظهر الأمثلة أيضاً على هذه الحالة ما سينأتي في الكلام على حديث ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً)، فقد

(١) «الأنوار الكاشفة»، ص ٩٦.

(٢) المازري، «المعلم بفوائد مسلم»، ج ٣، ص ٩٩.

(٣) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، ج ١، ص ٨٠، أي أن أدلة الكتاب والسنة يمكن أن تكون قطعية الثبوت والدلالة، خلافاً لإنكار بعض الأصوليين وقوع ذلك.

تعارضت الحقيقة العلمية التي تقرر أن الأربعين يوماً الأولى تتم فيها جميع مراحل النطفة والعلقة والمضعة، مع روایات صحيحة الأسانيد لهذا الحديث -سيأتي بيانها في الفصل الثالث- تؤكد أن النطفة تستغرق أربعين يوماً، والعلقة أربعين أخرى، والمضعة أربعين ثالثة، فقدمنا الحقيقة العلمية وأعللنا بها تلك الروایات بمخالفة الثقات.

ومن أمثلته أيضاً حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: (مَنْ حَدَّثَ حَدِيثًا فَعَطَسَ عِنْدَهُ فَهُوَ حَقٌّ) رواه أبو يعلى بإسناد حسنة بعض العلماء^(۱)، ولكن قال المحدثون: «هذا حديث باطل ولو كان إسناده كالشمس»^(۲)، وقال ابن القيم: «هذا - وإن صح بعض الناس سنده - فالحسن يشهد بوضعه؛ لأننا نشاهد العطاس والكذب يعمل عمله، ولو عطس مائة ألف رجل عند حديث يروى عن النبي ﷺ لم يحکم بصحته بالعطاس، ولو عكسوا عند شهادة زور لم تصدق»^(۳)، ونحن اليوم نجزم أيضاً بخطأ الروایة



(۱) رواه أبو يعلى في «المستند»، ج ۱۱، ص ۲۲۴ قال: حدثنا داود بن رشيد، حدثنا بقية، عن معاوية بن يحيى، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة.

قال التوسي: «كل إسناد ثقات مُقوّن إلا بقية بن الوليد فمختلف فيه، وأكثر الحفاظ والأئمة يتحجّجون برواياته عن الشاميين، وقد روى هذا الحديث عن معاوية بن يحيى الشامي». التوسي، يحيى بن شرف (ت ۶۷۶ھ)، «الأذكار»، ۱م، (تحقيق عبدالقادر الأرنؤوط)، دار الفكر، بيروت، ۱۹۹۴م، ص ۲۷۵. وقال السيوطي: «أخطأ من قال: إن الحديث باطل». ينظر: السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ۹۱۱ھ)، «الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة»، ۱م، (تحقيق محمد لطفى الصباغ)، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ص ۱۸۳.

(۲) نقله الزركشي، محمد بن عبدالله (۷۹۴ھ)، في «اللآلئ المنشورة في الأحاديث المشهورة - الذكرة في الأحاديث المشهورة»، ط ۱، ۱م، (تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۹۸۶م، ص ۲۱۱ «عن بعض المؤخرين».

(۳) يقول أبو حاتم الرازى: هذا حديث كذب انظر «العلل»، ج ۲، ص ۳۱۱، ويقول البيهقي: «معاوية بن يحيى هذا أبو مطیع الأطربالسي، فيما زعم ابن عدي، وهو منكر عن أبي الزناد» البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ۴۵۸ھ)، «شعب الإيمان»، ط ۱، ۱م، (تحقيق عبد العالى عبدالحميد)، مكتبة الرشد في الرياض بالتعاون مع الدار السلفية في الهند، ۲۰۰۳م، ج ۱۱، ص ۵۰۹.

ويقول المعلمى: «هو منكر جداً سنتاً ومتناً، ولبقية شيخان، أحدهما معاوية ابن يحيى الصدفي هالك، والآخر معاوية بن يحيى الأطربالسي ذهب الأكثر إلى أنه أحسن حالاً من الصدفي، ووثقه بعضهم، وعكس الدارقطنى، وذكر أن مناكيره أكثر من مناكير الصدفي، وأيهما الواقع في السندي؟ ذهب جماعة =



ولو كان لها إسناد مقبول؛ لمخالفتها الواقع القطعي والعلم الجازم سبب العطاس من جهة الطب، واستحالة التلازم بين العطاس وصدق الحديث.

وهكذا يصنع **نَقَادُ المُحَدِّثِينَ**، «إذا استنكروا المتن، وكان ظاهر السندي الصحة، فإنهم يتطلبون له علة، فإذا لم يجدوا علة قادحة مطلقاً حيث وقعت، أعلوه بعلة ليست بقادحة مطلقاً، ولكنهم يرونها كافية لللقد في ذاك المنكر ... وحجتهم في هذا أن عدم القدر بتلك العلة مطلقاً، إنما يبني على أن دخول الخلل من جهتها نادر، فإذا اتفق أن يكون المتن منكراً، يغلب على ظن الناقد بطلاهه، فقد تحقق وجود الخلل، وإذا لم يوجد سبب له إلا تلك العلة، فالظاهر أنها هي السبب، وأن هذا من النادر الذي يحيي الخلل فيه من جهتها»^(١). وقد صرَّح ابن الجوزي قياماً بتطبيق هذه القاعدة، فحكم ببطلان بعض الأحاديث في كتابه «الموضوعات» رغم صحة إسنادها الظاهر، وأعلها بالعنونة رغم عدم وجود أحد من المدلسين، كله بسبب استنكار المتن ومخالفته الواقع العلمي أو التاريخي، فيقول: «باب ذم المولودين بعد المائة، روى هنا عن خالد بن خداش، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن الحسن، عن صخر بن

= إلى أنه الأطربالسي لأنه قد عرف له الرواية عن أبي الزناد، وذهب آخرون إلى أنه الصدفي لأن هذا الخبر أليق به، وأنه قد عاصر أبي الزناد فلا مانع أن يكون اجتمع به، وأوضح ذلك أنه كان يشتري الصحف فتحدث بها غير مبال أسمع أم لم يسمع، ويقوى هذا أن بقية مدلس، ولا يجعل أن الأطربالسي لصرح به». ينظر: الشوكاني، محمد علي (ت ١٢٥٠هـ)، «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة»، ١م، (تحقيق عبد الرحمن المعلى)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٢٤.

(١) المعلى، «مقدمة تحقيق الفوائد المجموعة للشوكاني»، ص ٨، ثم ذكر لذلك أمثلة، أنقل هذه الأمثلة من مصادرها مع شرحها لأن المعلى أشار إليها إشارة موجزة:

- * إعلال علي بن المديني حديث (خلق الله التربة يوم السبت)، وهو حديث يرويه إسماعيل بن أبي أمية، عن أيوب بن خالد. فقال ابن المديني: «ما أرى إسماعيل بن أمية أخذ هذا إلا من إبراهيم بن أبي يحيى».
- * ومن ذلك إعلال أبي حاتم حديث «يدخل الجنّة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من مضر وبني تميم». فقيل: من هو يا رسول الله؟ قال: أويوس القرني».

فقد ذكر أبو حاتم لهذا الحديث علين؛ إحداهما: عدم تصريح الليث بن سعد فيه بالسماع من سعيد المقيربي، قال: «يحتمل أن يكون سمعه من غير ثقة، ودلسه». مع أن الليث بن سعد لا يعرف بالتدليس. * ومن ذلك إشارة البخاري إلى إعلال حديث قتيبة بن سعيد، عن الليث بن سعد في جمع التقديم، حيث قال: «قلت لقتيبة بن سعيد: مع من كتبت عن الليث بن سعد حديث يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيلي؟ فقال: مع خالد المدائني. قال البخاري: وكان خالد المدائني هذا يدخل الأحاديث على الشيوخ».

قدامة قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يولد بعد المائة مولود لله فيه حاجة)، قال أحمد ابن حنبل: ليس بصحيح. قال المصنف: فإن قيل: فإسناده صحيح؟ فالجواب: أن العنة تحتمل أن يكون أحدهم سمعه من ضعيف أو كذاب فأسقط اسمه، وذكر من رواه له عنه بلفظ (عن)، وكيف يكون صحيحاً وكثير من الأئمة والسادة ولدوا بعد المائة^(١).

هذا صنيع العلم المنهجي والموضوعي، الوقف عند العلم القطعي، ورد الظني إليه، حتى لو كان الظني من المرويات المصححة لدى بعض المحدثين، فالأخير يستحق النظر في التأويل والثبوت من وجه جديد.

ولعل الجدل الذي يدور في كل عام، في العشر الأواخر من رمضان، حول ادعاء بعضهم توقف الشهب في إحدى ليالي العشر، واحد من الأمثلة على الغياب المخرج للمنهجية العلمية التي يتعامل بها بعضهم، فقد بلغ بهم الحال إلى إنكار زخات الشهب التي تعبّر الغلاف الجوي كل ليلة، ويشاهدها عياناً الفلكيون عبر البرامج الفلكية المنتشرة اليوم، وعبر الواقع المختصة في النقل المباشر لمراقبة الشهب^(٢)، بل وادعى هؤلاء أن وكالة «ناسا» تخفي علمها عن ليلة توقف فيها الشهب، كل هذه الدعاوى المناقضة للعلم والمنهجية، سببها التشتبث بحديث عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال في ليلة القدر: (وَلَا يَحْلُّ لِكُوَكَبٍ أَنْ يُرْمَى بِهِ فِيهَا حَتَّى تُضْبَحَ)^(٣).

وقد كان المفترض في هذه الحالة أن يقدم القطعي على الظني، والقطعي هنا مشاهدات عيانية لا تخلي من شهب في ليالي الشهر الفضيل، أكد ذلك جماعة من الفلكيين المختصين في وسائل الإعلام المختلفة، بل الأمر متاح لمتابعته من قبل الجميع في موقع الإنترنت المختصة، والظني هو الخبر الوارد بإسناد محتمل للتصحيح، ولكنه احتمال ظني، مستند إلى حكم بعض المحدثين عليه بالقبول، كابن



(١) ابن الجوزي، «الم الموضوعات»، ج ٣، ص ١٩٢.

(٢) انظر مثلاً موقع «منظمة الشهب العالمية»: <http://www.imo.net/>

(٣) «مسند أحمد»، ج ٣٧، ص ٤٢٥ من طريق بقية بن الوليد، حدثني بحير بن سعد، عن خالد بن معدان، عن عبادة بن الصامت به مرفوعاً.

عبد البر^(١)، والعراتي^(٢)، والهيثمي^(٣). فقد كان الأجر أن يراجع هذا الحكم المصحح للحديث، ليكتشف أن الصواب الحكم بضعفه ورده، بسبب الانقطاع بين خالد بن معدان وعبادة بن الصامت^(٤)، ويسبب عدم تصريح بقية بن الوليد بالتحديث في جميع طبقات السندي.

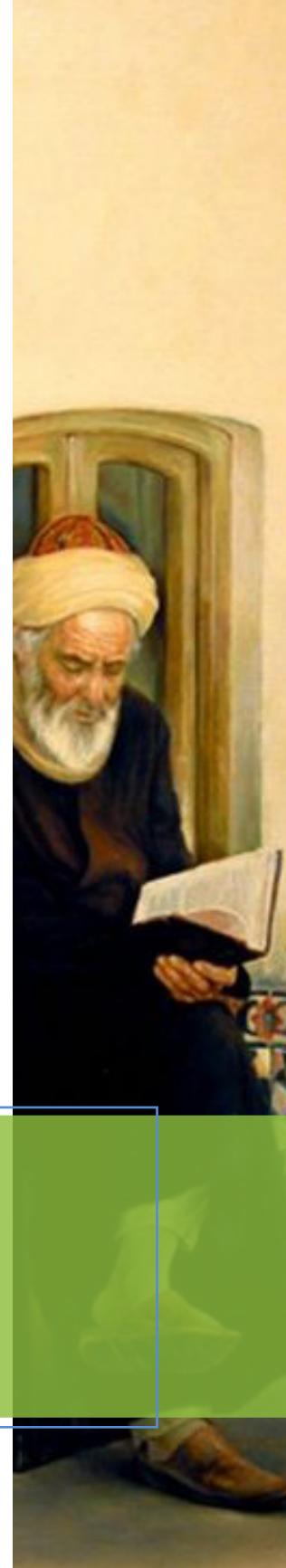
يقول ابن تيمية وهو ينبع على أولئك الذين لا يراعون منزلة العقل، وقضائه على الروايات الظنية إذا بلغت دلائله درجة العلم: «ومن ذلك أن أحدهم يحتاج بكل ما يجده من الأدلة السمعية وإن كان ضعيف المتن والدلالة، ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية، إما لعدم علمه بها وإما لنفوره عنها»^(٥)، ويقول أيضاً: «وقد يقترب من كل من الطائفتين [المخطتين] بعض أهل الحديث، تارة بعزل العقل عن محل ولايته، وتارة بمعارضه السندي به»^(٦).

وهكذا فإن التعامل المتزن مع أطراف التعارض في ضوء القواعد الأصولية المنضبطة، سبب للنجاة من التناقض، والسلامة من مصادرة العلم، وإحداث القطيعة النكدة بينه وبين الرواية والتراث.

الحالة الرابعة

أن يكون الحديث الشريف ظني الدلالة أو الثبوت (صحيحاً مجرداً عن القراءن)، وتكون النتيجة العلمية ظنية أيضاً (نظيرية).

وهذه الحالة من أدق مسالك النظر والترجيح، وأورعها طريقاً، وأصعبها مسلكاً، بها يتميز العالم الناقد الحاذق من غيره، ومن خلالها تظهر الهبات الربانية في لطائف



(١) يقول في «الاستذكار»، ج ٣، ص ٤١٧: «هذا حديث حسن حديث غريب، وهو من حديث الشاميين، رواهه كلهم ثقات، وبقية إذا روى عن الثقات فليس بحديثه بأس».

(٢) العراقي، «ليلة القدر»، ص ٥١.

(٣) «مجمع الزوائد»، ج ٣، ص ١٧٨.

(٤) قال أبو حاتم الرازبي: خالد بن معدان لم يصح سماعه من عبادة بن الصامت. «المراسيل» لابن أبي حاتم (١٨٣).

(٥) ابن تيمية، «الصفدية»، ج ١، ص ٢٩٤.

(٦) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج ٣، ص ٣٣٩.



المعرفة والفهم، فإن «عامة موارد التعارض هي من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء»^(١).

ونتائج الترجيح التي يتوصل إليها الناقد في هذه الحالة كلها ظنية أيضًا، قابلة للبحث والمناقشة، ولا يجوز لباحث أن يدعى فيها الحقيقة المطلقة، أو أن يبني عليها فصولاً من الجدال والمراء لإقناع البشرية بالنتائج التي توصل إليها، ولهذا فإن العبارة التي يجب استعمالها في هذا المقام هي العبارة الواسعة التي تنسح الطريق أمام الاحتمالات الأخرى، مع تجنب كلمات الجسم والجسم، كي لا يعود ذلك بالسلب على السنة النبوية أو النظرية العلمية على حد سواء؛ ولهذا لا مانع من تقويض العلم إلى الله بتأجيل البحث في المسألة حتى يتراجع أحد طرفي التعارض، ولكن مع ضرورة الحذر من أن ينطوي هذا التقويض على قدر من الجهالة التي تضعف الناقد في مواجهة الحقائق.

ولما كان التوسط والاعتدال سمة الناقد الموفق، فذلك يعني مراعاة جميع الأدلة المتجادبة، واستعمال الحياد عند الموازنة، ولابن تيمية كلمة رائعة في توصيف هذه الوسطية النقدية يقول فيها: «الرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقادوها حقاً وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به، والمعرضون عنه صدقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم، وقد يقترب من كل من الطائفتين بعض أهل الحديث، تارة بعزل العقل عن محل ولايته، وتارة بمعارضة السنن به»^(٢).

وقد أطال علماء الأصول في تقرير مسالك الجمع والترجح عند التعارض بما يعني عن ذكره هنا^(٣)، وإنما المراد التنبيه على منهج البحث في المسألة، والتذكير ببعض

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، ج ١، ص ١٥٠.

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج ٢، ص ٣٣٩.

(٣) يمكن مراجعة الكتب المتخصصة الآتية: .

الحقناوي، محمد إبراهيم، «التعارض والترجح عند الأصوليين»، ط ٢، ١م، دار الوفاء، القاهرة،

الأمور التي تخص النظر النقدي الحديسي منها، ولذلك حاولت أن أستجمع بعض المعايير والموازين التي تعين القارئ أو الباحث على الوصول إلى موازنة مقاربة في أمثلة «الحالة الرابعة»، فتوصلت إلى بعضها ملخصا بالفقرات الآتية:

أولاً: في مسلك التوفيق

إثبات تعدد احتمالات فهم الحديث -وبعبارة مختصرة «تأويل الحديث»- أولى من تغليط الحفاظ؛ لأن الظن الحاصل يأسناد الثقات أقوى من الظن الوارد في دلالة الحديث كما سيأتي نقله عن العلماء.

وينبغي مراعاة أن المجالات الأصلية التي تتناولها الأحاديث الشريفة ليست هي حقائق عالم الشهادة وتفاصيل العلوم الحياتية؛ وأن ورود ذلك في الحديث الشريف غالباً ما يكون على سبيل التبع والإشارة، وليس على سبيل القصد الأول، وهذا ما يمنع الناظر -في الحالة الرابعة من حالات التعارض- أداة مرجحة لتأويل الحديث بما يجنبه شائئن نتائج البحث التجريبية، وتتركه في منأى عن تلك المجاذبات.

ثم إن من أهم أركان البحث التوفيقية في حالة التعارض بين الظنين (الحديث الشريف ونتائج العلوم التجريبية) توصيف هذا التعارض على أنه «موازنة بين ظنية أداء الرواية الثقات على الوجه الصحيح الذي سمعوه، وبين ظنية النظرية العلمية»، فمراعاة هذا التوصيف ستكون خير معين للناقد على الموضوعية والاتزان في حكمه، من غير تغليب جانب على آخر. غالباً ما سيؤدي به هذا التوصيف إلى إعادة النظر في دعوى «التضارع» أصلاً، ليكتشف أن نفي التعارض بالتأويل على أي وجه من وجود اللغة والدلالة أولى من تغليط الرواية الثقات. ويحدث ذلك خاصة إذا كان الناقد من الذين يخبرون أحوال الرجال والأنساب، وأوجه الروايات والطرق، وعلم بهذا الاطلاع أن الدقة التي بلغها علماء الحديث -رغم بقائها في دائرة الظن الأصولية- أقوى بكثير من «دعوى التعارض» نفسها. وهذا -في ظني- أحد أهم أسباب اضطراب بعض الذين يكتبون في هذه القضية من غير المتخصصين في علوم الحديث الشريف، والطاعنين عليه، حيث يميلون دائماً إلى «تغليط الحفاظ» لغياب التوصيف السابق، ولغياب

= الولي، بنينس، «ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين»، ط١، ١م، أضواء السلف، الرياض، ٢٠٠٤م.





الخبرة الكافية لإدراك حقيقة ما يصنعه المحدثون في سبيل تحقيق المرويات وتوثيقها، ولو كانوا على إدراك تام بهذا التوصيف لعلموا أن ما تحتمله اللغة من مجازات ودلائل تأويلية أقرب بكثير من اقتحام باب «تغليط الثقات» والطعن في مناهج المحدثين، وللحافظ ابن حجر عبارات مباشرة يقول فيها: «عدم الاطلاع على المراد من الخبر لا يقتضي تغليط الحفاظ»^(١).

وأنهريا ينبغي على الناظر في مسلك التوفيق تجنب المبالغة في دعوى الجمع بين التفسير الغيبي المباشر والتفسير المادي للظواهر الكونية، وقد حرصت على شرح هذا التنبيه لأهميته في مطلب مستقل، سيأتي في «المطلب الثاني» مباشرة.

ثانياً: في مسلك الترجيح

والترجح هنا قد ينال جانب التجربة، وقد ينال جانب الرواية، بحسب القرائن التي تبدو للناقد، وهذا يعني بالضرورة أن ترجح جانب التجربة ليس طعنا في السنة بحد ذاته، ولا انتقادا من قدرها ومكانتها، وإنما هو تفسير وتوجيه لما روي منسوبا إليها، أو كشف لقد الإسناد وما خفي من عليه بدلالة العلم التجربى، ليس أكثر. والناظر المنصف هو الذي يطلب أسباب الترجح ويقارن بينها، ولا يغلب جانب العقل أو جانب السمع لانحياز نفسي إليها، كما يقول ابن تيمية: «وأما إن كانا -أي الدليلين العقلي والسمعي- جميعاً ظننين: فإنه يصار إلى طلب ترجح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً»^(٢).

وبغض النظر عن دقة النسبة في ترجح أحد الجانبين التي مال إليها الباحث محظي الدين بن قدرت السمرقندى، فإن الميدان العلمي، والدراسة الخاصة لكل حديث على حدة، هو الأساس في الحكم، كما يقول السمرقندى: «يقدم كل من الحديث الصحيح لذاته، والصحيح لغيره، على النظريات والفرضيات العلمية؛ لكون ما يفيدانه

(١) ابن حجر، «فتح الباري»، ج ٧، ص ٤٥ ويقول ابن القمي: «لا يسوغ تغليط الثقات لنصرة الآراء والتقليل» «زاد المعاد»، ج ٢، ص ١٦٢. ومسألة «تغليط الرواة» من القضايا المهمة في علوم اللغة أيضا، في معرض حديث اللغويين عن تقديم القواعد اللغوية العامة على أفراد ما يقله الرواة من كلام العرب مما ظاهره معارضة هذه القواعد.

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، ج ١، ص ٧٩.



من المعلومات أقوى وأرجح مما تفيده الأغلبية الساحقة من النظريات والفرضيات. ومع ذلك، وبسبب وجود الاختلاف الشاسع بين مستويات النظريات من حيث قوتها وضعف ما تفيده من المعلومات؛ فإنه يجب - في حالة التعارض - أن يحدد مستوىً لهذه النظريات أولاً، ثم على أساس المستوى الذي يثبت لها تحديد الخطوة المناسبة للحالة المعينة، وبعبارة أوضح، فإنه إذا ثبت أن مستوى النظريات المعاصرة أضعف من مستوى المعلومة التي يفيدها الصحيح لذاته والصحيح لغيره، فإن جانب الأحاديث يرجح على جانب الطرف الآخر، وهذا هو الأصل والغالب في هذه الحالة، وأما إذا ثبت أن مستوى هذه النظريات مساوٍ لمستوى هذين النوعين من الأحاديث فإن مشكلة تعارض دليلين ظاهرين متساوين تعيد نفسها، والحل الذي يرجحه الباحث هو التوقف إلى حين الحصول على مرجع جديد لصالح أحد الطرفين المتعارضين^(١).

إلا إذا كانت درجة قبول الحديث لا تتجاوز الحسن، سواء لذاته أو لغيره؛ فهذا أدعى للباحث في الثاني أكثر، ولا يتسع في رد النظريات العلمية التي لم تعارضها نظريات أخرى، ذلك أن العلل الخفية تكثر في الأحاديث الحسان، وخاصة إذا كان تحسينها بسبب كثرة طرقها؛ فالشك حينئذ يتطرق بقوّة إلى الفاظ الحديث ودقّتها على الأقل.

ومن الأمثلة التي يصلح ذكرها هنا، ويظهر بها الموقف الدقيق الذي يختار فيه الناقد، حديث وصف طول آدم عليه السلام بأنه (ستون ذراعاً في السماء)، فقد تعارضت في هذا الحديث النظرية العلمية التي لا تُسلِّم ببلوغ الإنسان الأول أو الأجيال القديمة من بني البشر هذا الطول، ولا قريباً منه، مع دلالة الحديث الظنية على هذا الأمر، وكل المتعارضين في دائرة الظن. فالعلم الحديث لم يحزم بنفي هذا الأمر، وإنما هذا ما توصلت إليه الأحادير التي وقف عليها العلماء^(٢).

(١) السمرقندى، محيي الدين بن قدرت بن شيرين (معاصر)، «نقد متن الحديث في ضوء نتائج العلوم التجريبية»، دراسة نظرية، ط١، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٢٥٣.

(٢) تجد ذلك في بحث نشرته مجلة جامعة «غازي عنتاب» للعلوم الاجتماعية، واسمها: . (Gaziantep University Journal of Social Sciences).

عنوان البحث: «تطور ارتفاع جسم الإنسان وأثره في بيئة العمل»، وأصله باللغة الإنجليزية: (Evolution of Human Body Height and its Implications in Ergonomics).



وقد استشكل بعض الإسلاميين قديماً هذا الأمر، منهم العلامة ابن خلدون حيث يقول: «ليس بين البشر في ذلك [يعني الأجسام] كبير بون كما نجد بين الهياكل والأثار [ثم ذكر قول بعض الفلاسفة بتناقص أطوال البشر عبر التاريخ ثم قال] وهذارأي لا وجه له إلا التحكم كما تراه، وليس له علة طبيعية، ولا سبب برهاني، ونحن نشاهد مساكن الأولين وأبوابهم وطرقهم فيما أحدهم من البيان والهياكل والمساكن، كديار ثمود المنحوتة في الصلد من الصخر يivotأ صغاراً، وأبوابها ضيقة»^(١) ويبدو أن ذلك كان سبب استشكال الحافظ ابن حجر أيضاً، حيث يقول -في شرح الحديث-: «ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الأمم السالفة، كديار ثمود، فإن مساكنهم تدل على أن قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق، ولا شك أن عهدهم قديم، وأن الرمان الذي بينهم وبين آدم دون الزمان الذي بينهم وبين أول هذه الأمة، ولم يظهر لي إلى الآن ما يزيل هذا الإشكال»^(٢)

وهذا كله -كما ترى- يبقى في دائرة النظرية الظنية، وليس الحقيقة العلمية القاطعة؛ فعدم الوقوف على أحافير تدل على ضخامة الإنسان الأول ليس دليلاً على عدم وجودها، بل إن بعض الباحثين يرى في هذا الحديث سبقاً علمياً، إذ قد يكون في بعض تفاصيل علم الهندسة الوراثية والجينات ما يدل على استمرار الضعف في بنية الخلية عبر التاريخ، وهذا الضعف إنما يظهر في الطول والعمر، وطول العمر من الحقائق القرآنية القطعية التي لا يجوز لأحد إنكارها»^(٣).

= كانت خلاصته -فيما يتعلق بموضوعنا- أن أعظم طول وقفت عليه الأحافير المعاصرة للإنسان القديم هو (١٧٥ سم)، وأن طول الإنسان عبر التاريخ تفاوت ما بين الزيادة والتقصان.

انظر المجلة السابقة: العدد ١، المجلد ٨، ٢٠٠٩م، يمكن الاطلاع على البحث كاملاً في موقع المجلة الإلكترونية، على الرابط الآتي:

<http://www1.gantep.edu.tr/~sbd/index.php/sbd/article/view/63>

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن (ت ٨٠٨هـ)، «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، ج ١، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، «فتح الباري»، ج ٦، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٣) يقول الدكتور زغلول النجار: «أما عن ضخامة جسم أبيينا آدم ﷺ فإن علم الوراثة تؤكد أن البشر جميعاً (الذين يملؤون جنبات الأرض اليوم، والذين عاشوا من قبل وماتوا، والذين سوف يأتون من بعدنا إلى =

وأما ظنية الحديث فتتمثل في تحقيق لفظه أولاً، وليس بالطعن في ثبوت أصله وسياقه، فقد أخرجه البخاري ومسلم من أوجه كثيرة لا تشتمل على ذكر «الستين ذراعة وتناقض الخلق»، وبيان ذلك أن هذا الوصف ذكر في ثلاثة أحاديث:

الحديث الأول ورد في وصف أول زمرة تدخل الجنة، يرويه في الصحيحين كل من (أبي زرعة بن عمرو بن جرير، وأبي صالح ذكوان السمان) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً، وفيه: (عَلَىٰ خَلْقِ رَجُلٍ وَاحِدٍ عَلَىٰ صُورَةِ أَيِّهِمْ آدَمَ، سَتُونَ ذَرَاعًا فِي السَّمَاءِ)^(١)، ولكن خالفهما كل من (الأعرج عبد الرحمن بن هرمن، وعبد الرحمن بن أبي عمرة، وهمام بن منبه، ومحمد بن سيرين، وأبو سلمة بن عبد الرحمن) -في الصحيحين أيضاً- عن أبي هريرة مرفوعاً، فليس في رواية أي منهما الجملة الأخيرة في وصف آدم عليه السلام^(٢)، كما ورد الحديث عن جماعة من الصحابة دون اللفظ محل الإشكال: عن جابر، وأبي سعيد الخدري، وابن مسعود.

والحديث الثاني حديث: (هذه تحيةك وتحية ذريتك) يرويه عبد الرزاق، عن معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة مرفوعاً، ولفظ روايته: (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَطُولُهُ سَتُونَ ذَرَاعًا، ثُمَّ قَالَ: ادْهُبْ فَسَلِّمْ عَلَىٰ أُولَئِكَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، فَاسْتَمْعْ مَا يُحَيِّنُكَ تَحِيَّتَكَ

= قيام الساعة كانوا في صلب أبينا آدم عليه السلام لحظة خلقه، وأنهم نسلوا بالتزامن عن طريق انقسام الصبغيات، وهذه تضعف بالانقسام، ومن هنا فإنه كلما تقادم عمر جيل من بنى آدم تعاظمت أحجامهم، وطالت أعمارهم، ومع تقدم الزمن لا بد وأن تناقض أحجام البشر، وتتقاصر آجالهم بصفة عامة على الرغم من التقدم العلمي والتقني المذهل الذي قد يتحققونه». «الإعجاز العلمي في السنة النبوية»، ص ١٧٦.

(١) رواية أبي زرعة في « صحيح البخاري »، باب خلق آدم عليه السلام، حديث رقم: (٣٣٢٧)، وفي « صحيح مسلم »، حديث رقم: (٢٨٣٤)، وأما رواية أبي صالح ذكوان السمان ففي « صحيح مسلم »، (رقم / ٢٨٣٤).

(٢) رواية الأعرج في « صحيح البخاري » باب ما جاء في صفة الجنة، حديث رقم: (٣٢٤٦)، ورواية عبد الرحمن بن أبي عمارة في « صحيح البخاري »، الباب السابق، حديث رقم: (٣٢٥٤)، ورواية همام بن منبه في « صحيح البخاري »، الباب السابق أيضاً، حديث رقم: (٣٢٤٥)، وفي « صحيح مسلم »، حديث رقم: (٢٨٣٤)، ورواية ابن سيرين في « صحيح مسلم » حديث رقم: (٢٨٣٤)، ورواية أبي سلمة عند أحمد في « المستند » (٣١١/١٦). ومن طريق زياد المخزومي (مجهول)، عن أبي هريرة في « مستند أحمد »، ج ١٦، ص ١٢١، ومن طريق عياض بن دينار، عن أبي هريرة في « مستند أحمد »، ج ١٢، ص ٤٥٧، بلفظ مختصر أيضاً لا يشتمل على الزيادة، وفي كتب أخرى من طرق أخرى.



وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتَكَ . فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ . فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ . فَرَأَوْهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ . فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ، فَلَمْ يَرَ الْحَلْقَ يَنْقُصُ حَتَّى الْآنَ - لَمْ تَذَكُرْ هَذِهِ الْجَمْلَةِ سُوِّيْ فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ^(١) .

ولكن رواه كل من (الشعبي، وأبوبسلمة بن عبد الرحمن، وأبو صالح ذكوان السمان، وسعيد بن أبي سعيد المقبري، ويزيد بن هرمز) جميعهم، عن أبي هريرة مرفوعاً، بلفظ لا يشتمل على «الستين ذراعاً»^(٢) .

(١) رواه الصناعي، عبدالرزاق بن همام (ت ٢١١ هـ)، في «المصنف»، ط ٢١، ١١، (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣ هـ، ج ١٠، ص ٣٨٤، وفي «صحيف البخاري» كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم^ع، حديث رقم: (٣٣٢٦) وفي كتاب الاستثنان، باب بدء السلام، حدث رقم: (٦٢٧)، «صحيف مسلم»، حديث رقم: (٢٨٤١).

(٢) ولفظ حديثهم: (خلق الله آدم بيده، وفتخ فيه من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا له، فجلس فعظس، فقال: الحمد لله، فقال له ربه: يرحمك الله ربك، إيت أولئك الملائكة فقل: السلام عليكم. فأتاهم السلام عليكم. فقالوا له: وعليك السلام ورحمة الله، ثم رجع إلى ربه تعالى فقال له: هذه تحية ذريتك بيئهم).

كلها أخرتها النسائي في «الستن الكبير»، ج ٦، ص ٦٣ قال: أخبرنا محمد بن خلف، قال: حدثنا آدم، قال: حدثنا أبو خالد سليمان بن حيان، قال: حدثني محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي^ص. قال أبو خالد: وحدثنا الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي^ص. قال أبو خالد: وحدثني داود بن أبي هند، عن الشعبي، عن أبي هريرة، عن النبي^ص. قال أبو خالد: وحدثني ابن أبي ذباب، قال: حدثني سعيد المقبري، ويزيد بن هرمز، عن أبي هريرة، عن النبي^ص. انتهى النقل عن النسائي.

قلت: ومحمد بن خلف قال فيه أبو حاتم الرازبي: صدوق، وقال النسائي: صالح، وقال في «مشيخته»: لا يأس به، وقال أبو بكر بن أبي عاصم: كان من أهل العلم، ثقة. انظر: «تهذيب التهذيب»، ج ٩، ص ١٣١.

وأما سليمان بن حيان، أبو خالد الأحمر، فقال فيه علي بن المديني: ثقة، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن سعد: كان ثقة، ولكن قال أبو أحمد بن عدي: له أحاديث صالحة، وإنما أتي من سوء حفظه فيغلط ويخطئ، وهو في الأصل كما قال ابن معين: صدوق وليس بحجة، وقال البزار: ليس من يلزم زياذه حجة؛ لاتفاق أهل العلم بالنقل أنه لم يكن حافظاً، وأنه قد روى أحاديث عن الأعمش وغيره لم يتبع عليها. انظر: «تهذيب التهذيب»، ج ٤، ص ١٥٩.

وعلى فرض التسليم بضعف أبي خالد الأحمر، فقد تابعه صفوان بن عيسى في روايته عن ابن أبي ذباب، عن سعيد المقبري، كما رواه الترمذى في «الستن»، حديث رقم: (٣٣٦٨)، والنسائي في «الستن» =

وأما الحديث الثالث ف الحديث : (يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةَ جُرْدًا، مُرْدًا، بِيَضًا، جِعَادًا، مُكَحَّلِينَ، أَبْنَاءَ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ، عَلَى خَلْقِ آدَمَ، سِتُّونَ ذِرَاعًا فِي عَرْضِ سَبْعِ أَذْرُعٍ)، فيرويه علي بن زيد بن جدعان، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة به

= الكبريٰ»، ج ٦، ص ٦٣، وابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت ٣١١هـ)، في «التوحيد»، ط ٥، م٢، تحقيق عبدالعزيز الشهوان، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٤م، ج ١، ص ١٦٠، و«ابن حبان» في «صحيحه»، ج ١٤، ص ٤٠، والحاكم في «المستدرك»، ج ١، ص ١٣٢، وعن البيهقي في «السنن الكبرى»، ج ١٠، ص ١٤٧، جميعهم من طرق عن صفوان بن عيسى، حدثنا الحارث بن عبد الرحمن ابن أبي ذباب. رواه أبو يعلى في «المستند»، ج ١١، ص ٤٥٣، قال: حدثنا عقبة بن مكرم، حدثنا عمرو عن محمد، عن إسماعيل بن رافع . كلاهما (الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب، وإسماعيل بن رافع) عن سعيد بن أبي سعيد المقبرى، عن أبي هريرة به.

قال الترمذى: «هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه. وقد روی من غير وجه عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، من رواية زيد بن أسلم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ».

وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، فقد احتاج بالحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب، وقت رواه عنه غير صفوان، وإنما خرجته من حديث صفوان لأنّي علّوت فيه، وله شاهد صحيح». وعلق عليه الذهبي في «التلخيص» بقوله: «على شرط مسلم».

ولكن قال النسائي في «السنن الكبرى»، ج ٦، ص ٦٣، «خالفه -يعنى ابن أبي ذباب- محمد بن عجلان فيه: أخبرنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا الليث عن بن عجلان عن سعيد عن أبيه عن عبد الله بن سلام قال: (خلق الله آدم في آخر ساعة من يوم الجمعة، ثم نفخ فيه من روحه، فلما تبلغ فيه الروح عطس، فقال الله ﷺ له: قل الحمد لله، فقال: الحمد لله، فقل الله: رحمك ربك، ثم قال له: اذهب إلى أهل هذا المجلس من الملائكة فسلم عليهم، ففعل فقال: هذه تحنيتك وتحية ذريتك)».

قال أبو عبد الرحمن النسائي: وهذا هو الصواب، والآخر خطأ، والذي بعده حديث محمد بن خلف، وهو منكراً. فرجح الإمام النسائي كون الحديث من كلام عبد الله بن سلام، وليس من كلام النبي ﷺ. ورواية ابن عجلان أخرجها الأجري في «الشريعة» (رقم ٤٤٠) مطولة.

وقال الدارقطنى: «هذا يرويه الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب، وإسماعيل بن رافع، عن المقبرى، عن أبي هريرة مرفوعاً».

ورواه أبو معشر، عن المقبرى، عن أبي هريرة موقوفاً. واختلف عن ابن أبي ذباب في إسناده، فرواه صفوان بن عيسى، عن الحارث، عن سعيد المقبرى، عن أبي هريرة. وخالفه أبو ضمرة أنس بن عياض، فرواه عن الحارث، عن يزيد بن هرمز، عن أبي هريرة. «ولعل كلاهما قد أصاب؛ لأنّ أبا خالد الأحمر رواه عن الحارث، عن المقبرى، ويزيد بن هرمز، جمع بينهما». «العلل»، ج ٨، ص ١٤٧.

مرفوعاً^(١)، وعلى بن زيد متفق على ضعفه، حتى قال فيه ابن حبان: «يهم

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»، ج ١٣، ص ١١٤، والإمام أحمد في «المسند»، ج ١٢، ص ٣١٥، وفي ج ١٤، ص ٢١٠، ج ١٥، ص ٢٢٠ بلفظ (سبعين ذراعاً)، والطبراني في «المعجم الأوسط»، ج ٥، ص ٣١٨ وأيضاً الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ)، في «المعجم الصغير»، ط ١، ٢، (تحقيق محمد شكور)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥ م، ج ٢، ص ٧٥، وأبو نعيم، أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠ هـ)، في «صفة الجنة»، ط ١، ٢ م، دار المأمون، دمشق، ص ٢٥٥، وابن عدي في «الكامل»، ج ٥، ص ١٨٤٢، والبيهقي في «البعث والنشور»، ط ١، ١ م، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ١٩٨٦ م، ص ٢٤٥، وأبو الشيخ في «العظمة»، ج ٣، ص ١٠٩٦، جميعهم من طريق حماد بن سلمة، عن علي بن زيد بن جدعان، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة. وأخرجه ابن سعد، محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ)، في «الطبقات الكبرى»، ط ١، ٨ م، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥ م، ج ١، ص ٣٢ من طريق يحيى بن السكن، عن حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن سعيد، عن النبي ﷺ مرسلًا.

قال ابن أبي حاتم في «العلل»، ج ٥، ص ٥٠٢ في المقارنة بين المرسل والمتصل: «سألت أبي عن حدث رواه أبو سلمة، عن حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب: أن النبي ﷺ ... قلت: ورواه آدم فقال: عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: يدخل أهل الجنة جرداً مركبلاً، على خلق آدم، أبناء ثلاثة وثلاثين. قلت لأبي: فأيهما الصحيح؟ قال: جمعاً صحيحين، فصر أبو سلمة». وعلى كل الأحوال فهذه الطريق ضعيفة بسبب علي بن زيد بن جدعان. انظر ترجمته في: ابن حجر، «تهدیب التهذیب»، ج ٧، ص ٣٢٤.

اما ما ورد في كتابي ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤ هـ) في «جامع المسانيد والسنن»، ط ٣، ٩، (تحقيق عبدالملك الدهيش)، مكتبة الأسدية، مكة المكرمة، ج ٩، ص ٤٠٩، وابن حجر، أحمد بن علي (ت ٨٥٢ هـ)، في «إطراف المسند المعتلى بأطراف المسند الحنبلي»، م ٩، دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيب، بيروت، ج ٨، ص ٣٢ معزواً إلى مسند الإمام أحمد، قال: حدثنا عفان، حدثنا حماد بن سلمة، أخبرنا محمد بن زياد، سمعت أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: (يدخل أهل الجنة جرداً مركبلاً، على خلق آدم، أبناء ثلاثة وثلاثين، على خلق آدم، سبعين ذراعاً في سبعة أذرع). فقد وقع فيه تصحيف في اسم محمد بن زياد، والصواب أنه علي بن زيد، وذلك لأدلة كثيرة.

أولها: عدم ورود الحديث في جميع نسخ مسند أحمد التي وصلتنا. ثانية: عدم ذكر أي من كتب الزواائد والتخرير الأخرى لهذه الرواية، منهم البوصيري، أحمد بن أبي بكر (ت ٨٤٠ هـ)، في «إتحاف الخيرة المهرة بروايات المسانيد العشرة»، ط ١، ٩، (تحقيق دار المشكاة بإشراف ياسر بن إبراهيم)، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٩ م، ج ٨، ص ٢٦٤، والبيهقي في «مجمع الزواائد»، ج ١٠، ص ٣٩٩.

ثالثها: قول الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن علي بن زيد إلا حماد بن سلمة، ولا يروى عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد».

ويخطئ، فكثراً ذلك منه فاستحق الترک».

والخلاصة أن ظنية ثبوت الحديث تمثل في أن اللفظ محل الإشكال لم يذكره أكثر رواة الحديث، وإن إخراج البخاري له لا يعني تصحيح اللفظ عينه، فقد يريد تصحيح أصل الحديث وليس لفظه المعين، كما هي عادته في صحيحه، فانتقل أشهر طرقه المعروفة عن أبي هريرة رض، ولكنه لم يرد ترجيح لفظها بتمامه على الألفاظ الأخرى، أو لم يقصد إلى ذلك.

= رابعها: قول الضياء المقدسي، محمد بن عبد الواحد (ت ٦٤٣هـ)، في «صفة الجنة»، ط١، م، (تحقيق صبرى سلامة)، دار بلنسية، الرياض، ٢٠٠٢م، ص ١١٨: « قبل تفرد به حماد بن سلمة عن علي بن زيد بن جدعان ».

لذلك من الخطأ تصحيح الحديث اعتماداً على هذا الإسناد كما فعل محققون «مسند أحمد في طبعة مؤسسة الرسالة»، ج ١٣، ص ٣٦٦.

وقد ورد الحديث أيضاً من طريق أخرى لا ثبات:

١ - فرواهم أبو عثمان التiban عن أبي هريرة، ولفظه: (إن الله خلق آدم على صورته) أخرجه الإمام أحمد في «المسند»، ج ١٤، ص ٤٦ قال: حدثنا أبو عامر، حدثنا المغيرة بن عبد الرحمن، عن أبي الزناد، عن موسى بن أبي عثمان، عن أبيه، عن أبي هريرة به، وموسى بن أبي عثمان عمران التبان لم أجده في ترجمته جرحاً ولا تعديلاً. انظر: «تهذيب التهذيب»، ج ١٠، ص ٣٦٠ قال عبد الله بن أحمد: وكان في كتاب أبي: (وطوله ستون ذراعاً، فلا أدرى حدثنا به ألا)، وهذه الجملة موجودة في رواية الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، في «مسند الشاميين»، ط١، م، (تحقيق حمدي السلفي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤م، ج ٤، ص ٢٩٨.

٢ - كما جاء في «اعل الحديث» لابن أبي حاتم، ج ٢، ص ٨٩: «وسائل أبي عن حديث؛ رواه إسرائيل، عن السدي، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ، في قوله ﷺ: (يوم ندعوك كل أناس بإمامهم) قال: (... وأما الكافر فيسود وجهه، ويمد له في جسمه ستون ذراعاً على صورة آدم) وذكر الحديث. قال أبي: إسرائيل يرفع هذا الحديث، والتوري لا يرفعه، والتوري أحظى».

٣ - وروى الطبراني في «مسند الشاميين»، ج ٤، ص ٢٩٧: حدثنا أبو ميمون أيوب بن أبي سليمان الصوري، ثنا كثير بن عبيد الحذاء، ثنا محمد بن حمير، عن شعيب بن أبي حمزة، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «خلق الله آدم على صورته طوله سبعون ذراعاً».

وللوقوف على الشواهد المنكرة المعرفة، أو الآثار الموقوفة عن الصحابة في وصف طول آدم، يمكن البحث بدلالة كل من كلمتي (درجلا طوالاً ... كأنه نخلة سحوق) أو (الآنخلة السحوق)، وأيضاً: (رأسه في السماء ورجلاه في الأرض)، وأيضاً (سبعين ذراعاً) لتتفق على آثار كبيرة تبالغ أكثر في وصف طول آدم، وأنه انتقض طوله لما نزل إلى الأرض حتى وصل «ستين ذراعاً!!».



وأما ظنية دلالة الحديث فذلك أنه يحتمل تقرير طول جسم آدم والقرون القديمة من البشرية، وقد يستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَزَادُوكُمْ فِي الْحَقِيقَةِ بَصَطَّةً﴾ [الأعراف: ٦٩]، فقد رووا المفسرون عند هذه الآية العديد من الآثار من أقوال الصحابة والتابعين التي تدل على عظم طول قوم عاد، «فدل القدر المشترك منها على طول قماماتهم جداً، وأي حاجة لنا إلى تلك الآثار بعد ما قد من الله عليهم بذلك، فلو كانوا أمثالنا في القامة فأي أمر امتن به عليهم، فإذا صرخ به القرآن، وصح فيه الحديث فأي حديث بعده يؤمنون، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^(١)

ولكن ينافي هذا الدليل أيضاً بأن هذه الآثار الواردة لا يصح أساساً منها، ثم إن سلمنا دعوى ثبوتها فظاهر أنها من الإسرائيليات التي تساهل بعض الصحابة والتابعين في تناقلها إذا لم تتعارض مع الشريعة، وإلا فمن أين لهم العلم بهذه الآثار. يقول ابن خلدون: «إنما هذا رأي ولع به القصاص عن قوم عاد وشهمود والعمالقة، ونجد بيوت شمود في الحجر منحوتة إلى هذا العهد، وقد ثبت في الحديث الصحيح أنها بيوتهم يمر بها الركب الحجازي أكثر السنين ويشاهدونها لا تزيد في جوها ومساحتها وسمكها على المتعاهد، وإنهم ليبالغون فيما يعتقدون من ذلك حتى إنهم ليزعمون أن عوج بن عناق من جبل العمالقة كان يتناول السمك من البحر طرياً فيشويه في الشمس»^(٢) ولا ينكر أن تكون زيادة الخلق بسطة تشمل زيادة الطول أيضاً^(٣)، ولكن الذي يحتاج إلى دليل بلوغ الطول إلى نحو الثلاثين متراً في السماء أو أكثر من ذلك.

ومع ذلك يمكن الجواب عن هذه المناقشة باحتمال أن تكون الفترة التاريخية بين أقدم أحافير عثر الإنسان عليها -سواء لكاين بشري أم كائن حيواني- وبين آدم

(١) حاشية فيض الباري، ج ٤، ص ٣٤٢.

(٢) العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج ١، ص ٣٤٤-٣٤٥.

(٣) يقول ابن كثير: أي: «زاد طولكم على الناس بسطة، أي: جعلكم أطول من أبناء جنسكم، كما قال تعالى: في قصة طالوت: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْأَعْلَوْنِ وَالْجَسْوِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤ھ)، تفسير القرآن العظيم، ط ٢، م، (تحقيق سامي سلامة)، دار طيبة، الرياض، ١٩٩٩م، ج ٣، ص ٤٣٤.



فترة طويلة سحرية في القدم، خاصة وأنه «لم يتحقق بحجة قاطعة كم مضى للجنس البشري منذ خلق آدم، وما في التوراة لا يعتمد عليه»^(١)

وتحتمل دلالة الحديث أيضًا أن آدم ﷺ خلق في الجنة طوله ستون ذراعًا، ولكنه لما أهبط إلى الأرض نقص طوله نقصًا ظاهرًا دفعه واحدة ليناسب حياته على الأرض، كما يقول المعلمي: «قد يكون خلق ستين ذراعًا، فلما أهبط إلى الأرض نقص من طوله دفعه واحدة ليناسب حال الأرض، إلا أنه بقي أطول مما عليه الناس الآن بقليل، ثم لم يزل ذاك القليل يتناقص في الجملة»^(٢). ويقول الكشميري: «يتحتمل أن يكون مراد الحديث أنه كان قدر طولهم هذا في الجنة، فإذا نزلوا عادوا إلى القصر، فإن الأحكام تتفاوت بتفاوت البلدان والأوطان، كما أن يوماً عند رب كل فناء مما تدعون، فهو يوم في العالم العلوي، وألف سنة في العالم السفلي، هكذا يمكن أن تكون قاماتهم تلك في الجنة، فإذا دخلوها عادوا إلى أصل قامتهم»^(٣) ويمكن مناقشة هذا الاحتمال بأنه:

أولاً: فيه مخالفة لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ حَلَّتَا الْإِذْنَنَ مِنْ صَلَصَلٍ مِنْ حَمْلٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦]، فكلمة (مسنون) فسرها ابن عباس وغيره بمعنى: مصوب، أو مصور، فالآية تخبر أن آدم قد صوره الله على صورة معينة، وهذا الاحتمال يفترض تغير هذه الصورة، ولم يخبرنا القرآن عن هذا التغير.

ثانيًا: لماذا يغير الله طول آدم عند خروجه من الجنة، هل ذلك على وجه العقوبة، أم أن حسن الخلقة في قصر القامة.

ثالثًا: في هذا الاحتمال شبه بنظرية داروين التي كانت -وما زالت- مثار جدال طويل بين بني البشر، فقد كانت النظرية -في طرحها القديم- تتبنى أن التطور في الكائنات يحدث على صعيد الكائن الحي نفسه بعد وجوده، وليس فقط في التحول من

(١) «الأنوار الكاشفة»، ص ١٨٧. للتوسيع يمكن مراجعة كتاب «العمالقة» لستيف كوايالي، يمكن النظر فيه في الرابط الآتي:

<http://stevequayle.com/Giants/index2.html>

(٢) المعلمي، «الأنوار الكاشفة»، ص ١٨٧.

(٣) «فيض الباري»، ج ٤، ص ٣٤٢-٣٤٣.

كائن إلى آخر أكثر تعقيداً، مثل ذلك رقبة الزرافة، فهم يدعون أنها كانت قصيرة ثم بدأت تكبر شيئاً فشيئاً وبالتالي تدريجياً. وقد ثبت في العلم الحديث أن الصفة الشكلية تابعة للصفة الجينية، وليس العكس، فلا يمكن أن يحدث التغيير في الشكل قبل أن يحدث في الجين.

كما أن الداروينية الحديثة تعتمد على حدوث الطفرات الجينية التي تؤثر في تغيير الأشكال وتعقيد الحيوانات. والقول بتغير طول آدم عليه السلام فجأة حين أهبط إلى الأرض، أو حتى تغير أطوال ذريته من بعده يقرر الافتراضيين السابقين الذين تقوم عليهم الداروينية.

ويمكن أن يناقش ذلك أيضاً بأن قوله تعالى: «فَنَحْنُ حَلَّمْنَا مَسْنُونَ»، لا ينفي حدوث أي تغيير في خلق آدم عليه السلام، كما أن هذا الاحتمال لا يدعى حصول التغيير الجوهرى في الصورة والخلقة، إنما هو تغير في الطول، والطول ليس من الجوهر المؤثر في التركيبة الأصلية، هذا فضلاً عن أن التفاسير تحمل أوجهها كثيرة لكلمة «مسنون»، منها، أي: متغير^(١).

أما عن التساؤل عن سبب هذا التغيير فقد سبق الجواب عنه عند ذكر الأدلة، فهناك بون شاسع بين الأرض والجنة، لكل واحدة منها ما يناسبها من خلق أهلها طولاً وعرضًا وتكونيناً، ولا ينفي هذا ما ذكره ابن قيم الجوزية من احتمال كون تقصير الطول عقوبة من آثار الذنوب، فقال: «أما تأثير الذنوب في الصور والخلق فقد روی . . . وذكر الحديث»^(٢)

أما عن مشابهة الداروينية القديمة والحديثة فيمكن الجواب عليه بأن أحداً من العلماء لا ينكر إمكان حدوث الطفرات الجينية والتغيرات المفاجئة، إنما الذي ينكر أن ينسب إلى هذه الطفرات تفسير أصل الخلق وتنوعه الهائل، إذ لا يقدر على ذلك سوى منظومة ذكية ومتكلمة ومتسلسلة ومحكمه من الطفرات، وهذا يناقض الافتراض الأصلي الذي سميت لأجله بأنها «طفرات»، أو تغيرات مفاجئة.

(١) الطبرى، «جامع البيان في تأويل القرآن»، ج ١٧، ص ٩٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١ هـ)، «الداء والدواء»، ط ١، م، (تحقيق: محمد الإصلاحى - زائد النشيري - إشراف د. بكر أبو زيد)، دار عالم الفوائد، الرياض، ص ١٦١.



ثم إن الداروينية لا تعترف بآدم وحواء أصلاً، وليس لهذين الاسمين أي مدلول عند الداروينيين، فلا يمكن أن يسهم هذا الاحتمال في فهم الحديث في تقرير نظرية الشوء والارتفاع^(١).

وبهذا يظهر من المباحث السابقة أن تعارض الحديث مع العلم ظني في كلا الطرفين، في المقارنة بين ألفاظ الحديث ثبوتاً دلالة، وفي العلم جزماً وأدلة، بل والظنية تطغى على علاقة التعارض المدعاة أيضاً. وما يمكنني الخلوص إليه هو التوقف في طريقة حل التعارض، والتأمل في الإشكال، كما توقف الحافظ ابن حجر، وتطلب المزيد من المراجعات والاستشارات العلمية الحديثية والعلمية التطبيقية لبلوغ درجة كافية من الاطمئنان في فهم المسألة على وجهها الصحيح، والجواب على الإشكال الوارد فيها، من غير تعجل ورد للحديث كما فعل بعض المعاصرين وألصقه بالإسرائيليات، من غير تحرير تخریجه وأوجه روایاته، ومن طلب السلامة يمكنه اللجوء إلى الحل الذي طرحته العلامة المعلمي.

وكذلك الشأن في الحديث الشريف: (مَاء الرَّجُلِ أَنْيَضُ، وَمَاء الْمَرْأَةِ أَضْفَرُ، فَإِذَا جَتَمَعَا، فَعَلَا مَنِيَ الرَّجُلِ مَنِيَ الْمَرْأَةِ، أَدْكَرَا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَإِذَا عَلَا مَنِيَ الْمَرْأَةِ مَنِيَ الرَّجُلِ، آتَاهُ بِإِذْنِ اللَّهِ). قال اليهودي: لقد صدقت، وإنك لتبغي^(٢).

فالظنية في الحديث تمثل في ثبوته ولا شك، فهو حديث آحادي، وفي دلالته أيضاً لأن «علو الماء» هنا يحمل العديد من المعاني، يتحمل السبق، والفوقيـة، والقوـة، والغلـبة، وغيرها.

وفي الوقت نفسه فإن عوامل الإذكار والإيناث في الطبع الحديث دقيقة جداً ومتعددة، نظراً لتعلقها بسلوك الحيوان المنوي، وسر اجتناب البويضة الحيوان المشتمل على شارة الذكرة (Y)، أو شارة الأنوثة (X)، فالوسط الحمضي أو القاعدي في المرأة له أثره، والشحنة التي تحملها البويضة كذلك، وغير ذلك من الأسباب التي يمكن أن تؤثر في سر التحام شارة الذكرة أو الأنوثة، الأمر الذي لم يتبيـن للباحث على وجه كافـيـقـ، ولم أعثـرـ فيه على مباحث طيبة مستقرـةـ.

(١) انظر: «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة»، ج ٢، ص ٩٢٥-٩٣٤.

(٢) « صحيح مسلم »، (Hadith رقم ٣١٥).





يقول الدكتور محمد علي البار: «إلى الآن لا ندرى مدى تأثير ماء المرأة على نشاط الحيوانات المنوية المذكورة أو المؤنثة، ولا بد من إجراء بحوث دقيقة لتبيان مدى تأثير هذه الإفرازات على الحيوانات المنوية المذكورة أو المؤنثة، ومدى تأثير علورها أو انخفاضها على نشاط هذه الحيوانات. وهناك من يقول: إن معنى العلو هو الغلبة والسيطرة، فإن كانت الغلبة للحيوانات المذكورة كان إذكار، وإن كان للمؤنثة كان إيناث ياذن الله»^(١).

ولهذا فمن الخطأ استعجال دعوى المعارضة بين هذا الحديث والعلم، كما فعل ابن تيمية -فيما نقله عنه ابن القيم- حيث قال: «كان شيخنا يتوقف في كون هذا اللفظ محفوظاً، ويقول: المحفوظ هو اللفظ الأول^(٢). والإذكار والإيناث ليس له سبب طبيعي، وإنما هو بأمر الرب تبارك وتعالى للملك أن يخلقه كما يشاء، ولهذا جعل مع الرزق والأجل والسعادة والشقاوة»^(٣)، ووجه هذا التعجل أنه نفى السبيبة الكونية عن تحديد جنس الجنين، ثم فهم من «علو الماء» معنى محدداً يتعارض مع المقدمة الأولى، واستنتج من ذلك أمارة على الوهم في لفظ الحديث، رغم أن كلا المقدمتين فاسدة، والتراجعة كذلك.

(١) البار، محمد علي (معاصر)، «خلق الإنسان بين الطب والقرآن»، ص ٣٩١.

(٢) يقصد لفظ الحديث كما أورده من قبل: (إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة كان الشبه له، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل فالشبه لها)، يعني أن سبق الماء يسبب الشبه، وليس الإذكار والإيناث.

(٣) «إعلام الموقعين»، ج ٤، ص ٢٠٧. ويقول أيضاً: «وبالجملة: فعامة الأحاديث إنما هي تأثير سبق الماء وعلوه في الشبه، وإنما جاء تأثير ذلك في الإذكار والإيناث في حديث ثوبان وحده، وهو فرد بإسناده، فيحتمل أنه اشتبه على الراوي فيه الشبه بالإذكار والإيناث، وإن كان قد قاله رسول الله ﷺ فهو الحق الذي لا شك فيه، ولا ينافي سائر الأحاديث، فإن الشبه من السبق. والإذكار والإيناث: من العلو، وبينهما فرق، وتعليقه على المشيئة لا ينافي تعليقه على السبب، كما أن الشقاوة والسعادة والرزق معلمات بالمشيئة، وحاصلة بالسبب» كما في «الطرق الحكمية»، ص ١٨٦.

ويقول في «تحفة المودود»، ص ٢٧٩: «فكون الولد ذكراً أو أنثى مستند إلى تقدير الخلاق العليم، كالشقاوة والسعادة والرزق والأجل، وأما حديث ثوبان فانفرد به مسلم وحده، والذي في صحيح البخاري إنما هو الشبه، وسببه علو ماء أحدهما أو سبقه، ولهذا قال فمن أيهما علا أو سبق يكون الشبه له». ويقول فيه أيضاً، ص ٢٨١: «وأما تفرد مسلم بحديث ثوبان فهو كذلك، والحديث صحيح لا مطعن فيه، ولكن في القلب من ذكر الإيناث والإذكار فيه شيء، هل حفظت هذه اللفظة أو هي غير محفوظة، =



= والمذكور إنما هو الشبه، كما ذكر في سائر الأحاديث المتفق على صحتها، فهذا موضع نظر كما ترى^١. ويقول أيضًا في «امتحان دار السعادة»، ج ١، ص ٢٥٩: «فهذه الأحاديث الثلاثة تدل على أن الولد يخلق من الماءين، وأن الإذكار والإيتاث يكون بغلبة أحد الماءين، وقهقهة للأخر، وعلوه عليه، وأن الشبه يكون بالسابق، فمن سبق ما ورث إلى الرحم كان الشبه له. وهذه أمور ليس عند أهل الطبيعة ما يدل عليها، ولا تعلم إلا بالوحى، وليس في صناعتهم أيضًا ما ينافيها، على أن في النفس من حديث ثواب ما فيها، وأنه يخاف أن لا يكون أحد رواته حفظه كما ينبغي، وأن يكون السؤال إنما وقع فيه عن الشبه لا عن الإذكار والإيتاث، كما سأله عبد الله بن سلام، ولذلك لم يخرجه البخاري، وفي الصحيحين من حديث عبد الله بن أبي بكر، عن أنس، عن النبي قال: (إن الله وكل بالرحم ملكا، فيقول: يا رب نطفة. يا رب علقة. يا رب مضغة. فإذا أراد أن يخلقها قال: يا رب ذكر أم أنثى، شقي أم سعيد، فما الرزق، فما الأجل. فيكتب كذلك في بطن أمه) أفالا ترى كيف أحال بالإذكار والإيتاث على مجرد المشيطة، وقرنه بما لا تأثير للطبيعة فيه من الشقاوة والسعادة والرزق والأجل».

دفع التارض بجمع التفسيرين المادي والغيبى للظاهرة الواحدة

الجمع بين التفسيرين المادى والغيبى للظاهرة الكونية جزء من الإيمان بالغيب الذى ورد في أوائل سورة البقرة حيث يقول الله ﷺ: ﴿الَّمَّا ذَلِكَ الْكِتَبُ لَا رَبَّ لَهُ هُدَىٰ لِلْمَتَّقِينَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٢-٣]، وذلك من مسلمات عقيدة المسلم، فليس المقصود هنا دفع التعارض بين الإيمان بالغيب وإثبات الأسباب المادية، وليس المراد أيضاً إنكار اجتماع التفسير المادى والتفسير الغيبى المباشر لبعض الظواهر، كالموت الذى له أسبابه المحسوسة، وله أيضاً سببه الغيبى المتمثل في ملك الموت، ولكن محل الإشكال هو المبالغة في استعمال كثير من العلماء «الجمع بين التفسيرين الغيبى والمادى» منهجاً في دفع التعارض بين الحديث النبوى الصحيح والحقيقة العلمية، وذلك - في ظني - لا يصح من حيث الفارق الموضوعى، والتطبيق العملى.

أما الفارق الموضوعى بين الأمرين فهو أن الإيمان بالغيب غالباً ما يتعلق بالأمور المطلقة العامة، ك بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره بجميع تفاصيلها، والتسليم بخلق الله وإرادته وأنه **يَعْلَمُ** المدبر لشؤون الخلق بستنه الكونية، أما في حال تعارض الحديث الشريف مع الحقائق العلمية فغالباً ما يكون تارضاً خاصاً يتعلق بظاهرة كونية معينة يفسرها الحديث تفسيراً غيبياً خاصاً زائداً على التفسير الغيبى العام الذى **يَؤْمِنُ** به كل مسلم، وهو خلق الله وإرادته.

فمثلاً ظاهرة الرعد والبرق لها تفسير غيبى عام، وهو تدبیر الخالق جل وعلا، وتفسير مادى خاص، وهو تبادل الشحنات الكهربائية المختزنة في السحاب. ولا ضير





على المسلم أن يؤمن بهذين التفسيرين، ولا تناقض بينهما. فإذا ورد في المرويات تفسير غيبي آخر، أكثر قرباً ومتقدمة من التفسير الغيبي العام السابق -كتفسير الرعد بأنه ملك معه مخاريق من نار^(١)- استدعي الأمر بحثاً ونظراً خاصين، ودراسة جادة، بعيداً عن دعوى تعدد الأسباب مطلقاً؛ لأن التفسير الغيبي الخاص قد يعارض الأسباب المادية؛ لأن خصوصه يعني أنه هو السبب المباشر للظاهرة، ولكن الإنسان يرى السبب المباشر مرتبطاً بأمور مشاهدة محسوسة، وليس بأمور غيبية خفية. وللهذا أبطل كثير من العلماء محاولة تفسير ظاهرة الزلازل بحركة حوت أو ثور بأدلة سبية مادية، رأوها أقوى من الآثار الواردة رغم صحة أسانيدها، كما فعل ابن تيمية^(٢).

والسبب في هذا الفرق هو القرآن الكريم، الذي قرر بلغة واضحة سلسلة عقيدة السبية، فأوكل الأمور إلى أسبابها المباشرة، وفسر الحوادث الكونية بالمحسوس المشاهد، وحصر الإيمان بالغيب -غالباً- بالمطلقات: القدر، المشيئة، الحكمة، أما إذا جاء التخصيص غلت الأسباب المادية.

وقد كان لهذا المنهج القرآني أثره في عقلية المسلم وتفكيره، حتى ذهب بعض علماء المسلمين إلى تعليل بعض العبادات أيضاً. هذا فضلاً عن أبواب المعاملات، والأنكحة، والأطعمة، وعادات الناس ومجرياتهم اليومية، وتفاعلاتهم مع أنفسهم ومع هذا الكون النسيج، كلها معقولة المعنى، معلومة السبب المباشر، حتى نبه ابن تيمية إلى أن إرسال العذاب لبعض الأمم السابقة -رغم أنه يمكن أن يكسر السنن الكونية- إلا أنه انتظم فيها ولم يخالفها، فقال: «كما أن تعذيب الله لمن عذبه بالريح الشديدة الباردة -كقوم عاد- كانت في الوقت المناسب، وهو آخر الشتاء كما قد ذكر ذلك أهل التفسير وقصص الأنبياء»^(٣).

(١) س يأتي تخرجه وتفصيل الكلام عليه في الفصل الثالث.

(٢) انظر: المطلب الثالث، من المبحث الثاني، من الفصل الثالث، وفيه أثر ابن عباس: (فسطت الأرض على ظهر التون، فتحركت الأرض فماتت)، يقول ابن تيمية: «أما قول بعض الناس: إن الثور يحرك رأسه فيحرك الأرض فهذا جهل، وإن نقل عن بعض الناس، وبطلاه ظاهر، فإنه لو كان كذلك لكانت الأرض كلها تزلزل، وليس الأمر كذلك» *«مجموع الفتاوى»*، ج ٢٤، ص ٢٦٤.

(٣) *«مجموع الفتاوى»*، ج ٣٥، ص ١٧٦.

فكان المسلم بهذا الإيمان رائداً في الكون، وعامل إنتاج وإبداع. كذلك فإن الفكر الإسلامي حمل في طياته عوامل النجاح والاستمرار لقدرته على استيعاب كل جديد، في حين أن الانغلاق وراء التفسيرات الغيبية المباشرة كان أحد أهم أسباب انحسار الديانتين المسيحية واليهودية في وجه المد العلمي والتكنولوجي.

يغذي ذلك كله السيرة العملية للنبي ﷺ، التي اصطبغت بالأأخذ بالأسباب المادية في كل تفاصيلها، مع التوكيل على الله، والإيمان التام به ﷺ، حتى إنه عليه الصلاة والسلام رفض التفسير الاجتهادي الخاص في حادثة كسوف الشمس، وأكده على التفسير الغيبي العام، وترك التفسير المادي المباشر لاجتهد البشر في قادم الزمان^(١).

أما من حيث التطبيق العملي فكثيراً ما يؤدي الجمع بين التفسيرين المادي والغيلي إلى الخروج عن قواعد اللغة والتفسير، فتنقلب الحقائق المشاهدة المحسوسة إلى خيال من عالم الغيب، وهذا بعيد في علوم اللغة والدلالة. فمثلاً لفظ أثر ابن عباس الصحيح الإسناد: (فبسطت الأرض على ظهر النون، فتحرّكت الأرض فماتت)^(٢)، ولننظر حديث أبي هريرة مرفوعاً - وقد صححه جماعة من العلماء - (إن الله جل ذكره أذن لي أن أحدث عن ديك قد مرت رجلاته الأرض)^(٣)، لا يجوز تأويلها إلى (حوت) لا يمكن رؤيتها، أو (ديك) لا يمكن رؤيته - كما فعل بعضهم - فالاصل في تسمية الحيوانات أنها مشاهدة محسوسة، وتأويلها بذلك خروج عن الأصل رغم وجود سبيل أفضل من ذلك. وفي هذا يقول الشيخ العلامة محمد رشيد رضا - ينقل عن الأستاذ الإمام محمد عبده في معرض رده على من قال إن الرعد ملك -: «كان الملك جسم مادي! لأن الصوت المسموع بالأذان من خصائص الأجسام، وكان السحاب حمار بليد لا يسير إلا إذا زجر بالصرخ الشديد والضرب المتتابع، وما ذكرناه هو الذي كان يفهمه العرب من اللفظين، وهو الذي يفهمه الناس اليوم، ولا يجوز صرف الألفاظ

(١) عن المغيرة بن شعيبة، قال: كُسَّبَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَمِيدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ النَّاسُ: كُسَّبَتِ الشَّمْسُ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالثَّمَرَ لَا يَنْكِسُقَانْ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاةِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ فَصَلُوا، وَادْعُوا اللَّهَ رواه البخاري في «صحيحه»، (رقم/١٠٤٣).

(٢) سياقني الحديث عن هذا الأثر بتوسيع في الفصل الثالث في الدراسة التطبيقية.

(٣) سياقني الحديث عن هذا الأثر بتوسيع في الفصل الثالث في الدراسة التطبيقية.





عن معانها الحقيقة إلا بدليل صحيح، ولا سيما إذا صرفت عن معان من عالم الشهادة الذي يعرفه الواضعون والمتكلمون إلى معان من عالم الغيب لا يعلمها إلا الله تعالى ومن أعلمهم الله تعالى إياها بالوحى»^(١).

كما إن الحمل على المجاز -مع توفر القرينة- أولى وأقرب مأخذًا ودليلًا من الجمع المتكلف، وهو أيضًا أقرب من تضعيف الحديث حيث لا مطعن إسنادياً ظاهراً، ولا ملحاً إلى الرد والتضعيف مع إمكان الحمل على المجاز. وذلك مثل حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (الْحُمَّى مِنْ فَيْحَ جَهَنَّمَ، فَأَبْرُدُوهَا بِالْمَاءِ) متفق عليه^(٢)، وحديث أبي هريرة مرفوعاً: (إِشْتَكَتِ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا فَقَالَتْ: رَبِّ أَكَلَ بَعْضِي بَعْضًا، فَأَذَنَ لَهَا بِنَسَيْنِ: نَفَسٌ فِي الشَّتَاءِ وَنَفَسٌ فِي الصَّيْفِ، فَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الْحَرَّ، وَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الرَّمَهِرِيرِ) متفق عليه، وكمثل حديث أنس بن مالك في قصة المعراج: (وَرُفِعَتْ لِي سِدْرَةُ الْمُتَنَبِّئِ، فَإِذَا نِيَقَهَا كَانَهُ قَلَّالْ هَجَرَ وَوَرَقَهَا كَانَهُ آذَانُ الْفَيُولِ فِي أَصْلِهَا أَرْبَعَةُ آنْهَارٍ نَهَرَانِ بَاطِنَانِ، وَنَهَرَانِ ظَاهِرَانِ، فَسَأَلْتُ جَبَرِيلَ، فَقَالَ: أَمَّا الْبَاطِنَانِ: فِي الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ: النَّيلُ وَالْفَرَاتُ) رواه البخاري^(٣)، فمن جمع بين الفسirين المادي والغيبى يقول إن الحمى لها سببان: سبب مادي معروف يتمثل في علة بدنية خاصة، وسبب غيبى خاص له تأثير على الجسد وهو فيح جهنم، وكذلك حر الصيف وبرد الشتاء. ويقول أيضًا إن مادة نهرى النيل والفرات من الجنّة، وإن سدرة المتنبئ أصل نبعهما^(٤)، ومن لم يقتتن بذلك قال بتکذیب الأحادیث وأنها من الإسرائلیات، ولم يتمکن من إثبات سبب الطعن الإسنادي في كل منها.

(١) رضا، محمد رشيد بن علي رضا (ت ١٣٥٤هـ)، «تفسير المنار»، ١٢، م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) رواه البخاري في «صحیحه»، (رقم/ ٣٢٦٣)، ومسلم في «صحیحه» (رقم/ ٢٢١٠).

(٣) رواه البخاري في «صحیحه» (رقم/ ٣٢٠٧).

(٤) يقول الكشميري: «وَأَمَّا أَرْيَابُ الْفَلْسَفَةِ الْجَدِيدَةِ مِنَ الْأَوْرُوبِيِّينَ فَقَالُوا: إِنَّ حَرَّ الْأَشْيَاءِ شَسِيسٌ فَنَجِيبٌ بِمَا يَفِيدُ فِي مَوَاضِعِ عَدِيدَةٍ، وَهُوَ لِلْأَشْيَاءِ أَسْبَابٌ ظَاهِرَةٌ وَبَاطِنَةٌ، وَالْبَاطِنَةُ تَذَكَّرُهَا الشَّرِيعَةُ، وَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَلَا تَنْفِيَهَا الشَّرِيعَةُ الْغَرَاءُ فَلَمَّا أَخْبَرَهَا الْمُخْبَرُ الصَّادِقُ، فَكَذَّلَكَ يَقَالُ فِي الرُّعدِ وَالْبَرَقِ وَالْمَطَرِ وَنَهَرُ جِيحَانَ وَسِيحَانَ» الكشميري، محمد أنور شاه (ت ١٣٥٣هـ)، «العرف الشذى شرح سنن الترمذى»، ط ١، م، ٥، (تصحیح الشیخ محمود شاکر)، دار التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٤م، ج ١، ص ١٧٨.



ولكن الأولى -الذي ينبغي ترجيحه في زماننا هذا وقد استقرت التفسيرات المادية بشكل يقيني لهذه الأحاديث، ولم يتمكن أحد من إثبات ضعف الإسناد- أن يقال إن المقصود بها المجاز، فمعنى (الحمى من فيح جهنم) تشبيه حر الحمى بحر جهنم، ومعنى (أشد ما تجدون من الحر) أن حر الدنيا شبيه مصعرّ بحر الآخرة، فقد جعل الله حر الدنيا مذكراً بنار جهنم، كما قال سبحانه: ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكَّرَةً وَمَتَعًا لِلْمُفْقِدِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣]^(١). ومعنى كون النيل والفرات من الجنة أنهما لعدويتهما ونفعهما الناس كأنهما يبعان من الجنة التي لا يصدر عنها إلا كل خير، وهذا المجاز نقل عن اختيار كل من البيضاوي والمزي^(٢)، ولا ينكر أن أكثر شراح الحديث من المحدثين مالوا إلى القول بحقيقة هذه الأحاديث، ومن ثم الجمع بين التفسيرين المادي والمعنوي، ولكن الذي أراه راجحاً هنا الأخذ بالمجاز، دفعاً لعارض الأسباب، وتساقوا مع النسق العام الذي تجري عليه الشريعة، منربط الأسباب بمسيراتها المشاهدة، وتغليب دائرة الغيب في المطلقات المتعلقة بأركان الإيمان وتفاصيلها وإرادة الله ومشيئته وحكمته سبحانه، خاصة مع ما وصل إليه العلم الحديث في تفسير أسباب الحمى، وكشف منابع الأنهر العظيمة على وجه الأرض^(٣)، تماماً كما رجع أكثر العلماء المجاز في

(١) يقول ابن رجب: «جعل الله تعالى ما في الدنيا من شدة الحر والبرد مذكراً بحر جهنم وبردها، ودللاً عليها، ولهذا تستحب الاستعاذه منها عند وجود ذلك». ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد (ت: ٧٩٥هـ)، «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، ط١، ٩، (تحقيق جماعة)، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٩٩٦م، ج٣، ص٧١.

(٢) يقول السيوطي: «رجح البيضاوي الثاني فقال: شكواها مجاز عن غليانها، وأكل بعضها بعضاً مجاز عن ازدحام أجزائها، ونفسها مجاز عن خروج ما يierz منها» السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، «توبير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك»، ٢م، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٦٩م، ج١، ص٢٩. ويقول القسطلاني: «فإن شدة الحر من فيح جهنم» قال المزي: (من) هنا لبيان الجنس، أي: من جنس فيح جهنم، لا للتبسيط، وذلك نحو ما روي عن عائشة بنت جيد ثابت: (من أراد أن يسمع خبر الكوثر فليجعل إصبعيه في أذنيه) أي يسمع مثل خبر الكوثر أه، وكأنه يحاول بذلك حمل الحديث على التشبيه لا الحقيقة، وهو القول الثاني، ولقول أن يقول من محملة للجنس وللتبييض على كل من القولين، أي من جنس الفبح حقيقة أو تشبيهاً، أو بعض الفبح حقيقة أو تشبيهاً» القسطلاني، أحمد بن محمد (ت: ٩٢٣هـ)، «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري»، ط٧، ١٠م، المطبعة الكبرى الأثيرة، مصر، ١٣٢٣هـ، ج٥، ص٢٨٨.

(٣) يقول العراقي: «حمله الجمهور على الحقيقة وقالوا: إن وهج الحر من فيح جهنم، ويفيده حديث =

تفسير قوله ﷺ: (مَا بَيْنَ يَتَّيِ وَمُبَرِّي رَوْضَةٌ مِّنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَمُبَرِّي عَلَى حَوْضِي)^(١) فمن باب أولى أن يتم ترجيح المجاز في هذه الأمثلة.

وقد أثبتت الأمثلة التطبيقية في هذه الدراسة أن «الجمع المتكلف بين التفسيرين المادي والغيلي الخاص» يؤول في بعض الأحيان إلى خطأ وتناقض ظاهرين، وذلك

أبي هريرة الآتي: (اشتكى النار إلى ربها ﷺ)، وقيل: إنه كلام خرج مخرج التشبيه أي كأنه نار جهنم في الحر، فاجتنبوا ضرره، قال القاضي عياض: وكلا الوجهين ظاهر، وحمله على الحقيقة أولى». العراقي، عبدالرحيم بن الحسين (ت٢٦٠٦هـ)، وأكمله ابنه أحمد بن عبد الرحيم (ت٤٢٦هـ)، «طرح التشريح شرح التقريب»، ٨، الطبعة المصرية القديمة، ج ٢، ص ١٥٧-١٥٨.

ويقول القسطلاني : «(فإن شدة الحر من فبح) أي من سعة تنفس (جهنم). حقيقة للحديث الآتي إن شاء الله تعالى ، فأذن لها بتنفسين ، ولا يمكن حمله على المجاز ، ولو حملنا شكوى النار على المجاز لأن الأذن لها في التنفس ونشأة شدة الحر عنه لا يمكن فيه التحوز . أو هو من مجاز التشبيه أي مثل نار جهنم فاحذرؤه واخشوا ضرره . والأول أولى لا سيما والنار عندنا مخلوفة» «إرشاد الساري شرح صحيح البخاري»، ج ١، ص ٤٨٦.

ويقول الحافظ ابن حجر : «واختلفت في نسبتها إلى جهنم، فقيل: حقيقة، والذهب الحاصل في جسم المحموم قطعة من جهنم، وقدر الله ظهورها بأسباب تقتضيها ليعتبر العباد بذلك، كما أن أنواع الفرج والله من نعيم الجنة أظهرها في هذه الدار عبرة ودلالة، وقد جاء في حديث آخرجه البزار من حديث عائشة بسند حسن، وفي الباب عن أبي أمامة عند أحمد، وعن أبي ريحانة عند الطبراني، وعن ابن مسعود في مسند الشهاب: (الحجمي حظ المؤمن من النار) وهذا كما تقدم في حديث الأمر بالإبراد أن شدة الحر من فبح جهنم، وأن الله أذن لها بتنفسين.

وقيل: بل الخبر ورد مورد التشبيه، والمعنى أن حر الجمى شيء بحر جهنم، تنبئه للنفوس على شدة حر النار، وأن هذه الحرارة الشديدة شبيهة بفيحها، وهو ما يصيب من قرب منها من حرها، كما قيل بذلك في حديث الإبراد. والأول أولى» «فتح الباري»، ج ١٠، ص ١٧٥. وانظر: «معالم السنن»، ج ١، ص ١٢٩.

(١) رواه البخاري في «صححه»، (رقم/١١٩٦)، ومسلم في «صححه» (رقم/١٣٩١).

يقول ابن قبيطة، عبدالله بن مسلم (ت٢٧٦هـ) في «تأويل مختلف الحديث»، ط ٢، م، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراق، ١٩٩٩، ص ١٨٩: «لم يرد أن ذلك بعينه روضة، وإنما أراد أن الصلاة في هذا الموضع، والذكر فيه، يؤدي إلى الجنة، فهو قطعة منها، (ومبri) إنما هو باب إلى الجنة». ويقول ابن حجر في «فتح الباري»، ج ٤، ص ١٠٠: «أي كروضة من رياض الجنة في نزول الرحمة، وحصول السعادة بما يحصل من ملازمة حلق الذكر، لا سيما في عهده ﷺ، فيكون تشبيهاً غير أداة، أو المعنى أن العبادة فيها تؤدي إلى الجنة فيكون مجازاً، أو هو على ظاهره، وأن المراد أنه روضة حقيقة، بأن ينتقل ذلك الموضع بعينه في الآخرة إلى الجنة، هذا محصل ما أولاه العلماء في هذا الحديث، وهي على ترتيبها هذا في القوة».

إذا كانت القرينة العلمية تشتمل على دليل ينفي احتمال الجمع أصلًا، مثل حديث (الطاعون وخز أعدائكم من الجن)^(١)، فقد استطاع الطبع الحديث محاصرة هذا المرض والتضييق عليه بحيث لم يعد يموت به سوى عدد قليل جداً من الناس بسبب إهمال العلاج، فلو كان للجن سبب غيبى لهذا المرض فلماذا اختلف حال الماضي عن الحاضر، وهل توقف الجن عن طعن الإنسان بهذا المرض؟ إلا أن يلجاً الناقد إلى تأويلات أخرى متکلفة يجيب بها عن هذه الأسئلة المنطقية.

وأخيرًا، أقول إن ما سبق ليس بقاعدة مطلقة، وإنما هو ملحوظ مهم ينبغي على الناقد مراعاته في أحکامه النقدية، وإلا ففي النصوص أمثلة على الجمع بين السبيبين المادي المباشر، والمعنوي المباشر، لا بد من استقرائهما جميًعا، وملحوظة أوجه الفرق بينها وبين الأمثلة التي سبق ذكرها، وذلك من دقائق البحث، وعمق الفكر^(٢). وكما أنه إلى أن المقارنة هنا بين منهج «التأويل المجازي»، ومنهج «الحمل على الحقيقة مع الجمع بين المادي والغيبى» لا بد فيها من النظر في أحوال التفسير المادي، وثبوت النص ودلالته من جهة القطع أو الظن. فلذلك تأثير مهم في اختيار أحد المنهجين، وفي جميع الأحوال، فليس ثمة قواعد مطلقة في هذا العلم، وإنما لكل حديث حالته التي تنظر بخصوصها. ونحن هنا إنما ننبه على الموازين التي ينبغي على الناقد مراعاتها، مع بعض الأمثلة.



(١) سيأتي تفصيل الكلام عليه في الدراسة التطبيقية في «الفصل الثالث».

(٢) من ذلك مثلاً تفسير بعض أنواع الشهب بأنها مرسلة لحماية السماء، وذلك في قوله تعالى: «وَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرَتَّبْنَا لِلنَّظَارِ ١٦٣ وَحَفَظْنَاهَا مِن كُلِّ شَيْطَنٍ رَّجِيمٍ ١٦٤ إِلَّا مَنْ أَسْرَى النَّجَنَ فَأَنْجَعَهُ شَهَابٌ مُّبِينٌ» [الحجر: ١٦-١٨].