الفصل الثالث

ضوابط الاجتهاد في الواقع المعاصر

تمهيد

تبين لنا مما سبق دور الواقع في تطبيق الأحكام، وأثر فقهه في إنزال الأحكام المناسبة، والاجتهاد مستمر إلى قيام الساعة ما دامت الحياة تنبض بالجديد، وظروف الوقائع متعددة، والسؤال الذي ينبغي الإجابة عنه: ما هي الضوابط التي تكفل اجتهاداً صحيحاً يراعي الثوابت والمتغيرات، ويكفل فهماً سليماً للنصوص، وكيفية تطبيقها في واقع متغير، وفي ظروف متغايرة؟ والإجابة عن هذا السؤال تستلزم تفكيكاً لعناصر الاجتهاد، والضوابط التي ينبغي مراعاتها لكل عنصر من هذه العناصر المتمثلة بالمجتهد نفسه، والشروط الواجب توفرها فيه. وكذا الآلية الصحيحة الضابطة للتعامل مع النصوص في الوقائع المتغايرة، وكذلك الواقعة التي يراد معرفة الحكم الشرعي لها.

إن ما نجده من تناقض سافر في كثير من الفتاوى، والتباين في النتائج مرده إلى عدم وجود المنهجية المتزنة في التعامل مع عناصر الاجتهاد التي قدمنا، ذلك أن بعضهم ينادي إلى تحييد النصوص إزاء الواقع الجديد، وبناء الأحكام على مطلق المصلحة في نظره، ومنهم من يغض الطرف عن الواقع برمته ويدعو إلى تطبيق النصوص تطبيقاً آنياً دون مراعاة المقاصد، ودون إدراك لفقه الموازنات، والأولويات؛ ليخرج عن مقصود الشارع، ولتلحق المكلف المشقة، والعنت المنهي عنه شرعاً. فما هي الضوابط الواجب مراعاتها بالنسبة للمجتهد؟ والضوابط التي يراعيها في التعامل مع النصوص الثابتة؟ وكيفية

فهمها فهماً يثمر تطبيقاً صالحاً لكل زمان ومكان في ظل واقع متغير؟ هذه الأسئلة، وغيرها نحاول أن نجيب عنها في الصفحات التالية.

أولاً: شروط المجتهد ومحل الاجتهاد

النصوص الشرعية ثابتة، والوقائع متغايرة، والأحداث متسارعة، والواقع كالنهر الجاري يحمل في كل جزء منه شيئاً جديداً، ومن ثمّ كان لا بدّ لمن يتصدّى للاجتهاد في الواقع أن يتحمل هذا العبء، وأن يكون مزوداً بآلية صحيحة مبنية على أسس من الاستدلال سليمة في التعامل مع النصوص؛ ليستخرج مكنونات النص، بما يحقق مقاصده وغاياته وأهدافه. وأول ما نبتدئ به أهلية المجتهد العلمية الذي يتحمل عبء الموازنة بين الثابت والمتغير، وإنزال أحدهما على الآخر.

1. شروط المجتهد

ذكر الشاطبي لمن أراد الاجتهاد أمرين، فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. وقد جعل الوصف الأول السبب الذي لا بد منه لمن يريد الاجتهاد، حيث قال: «فإذا بلغ مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل وصف هو السبب في تنزله منزل الخليفة للنبي في التعليم، والفتيا، والحكم بما أراه الله. وأما الثاني: فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط؛ فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود، والثاني وسيلة»[1].

نلاحظ أن الشاطبي ذكر شرطاً أساسياً لمن يريد تحصيل درجة الاجتهاد

(1) الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج4، ص478.

وهو فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وهذا الشرط لم يذكره أغلب الأصوليون في كتبهم وإنما تناولوا الشرط الثاني بالبيان والتفصيل المتعلق بالتمكن من الاستنباط، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة أي: ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة مواقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية على وجه يتيسر له فهم خطاب الله، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النـزول، وشرط المتواتر، والآحاد، والصحيح والضعيف، وحال الرواة. وهذا يتطلب أن يكون بالغاً عاقلاً فقيه النفس[2]. والشرط الأول المتعلق بفهم مقاصد الشريعة على كمالها يتطلب فهم الجزئيات في ضوء الكليات، ويوجه الاستنباط باتجاه مقاصد الشريعة بما يجلب المصلحة ويدفع المفسدة، وهذا الشرط يؤسس لمنهجية في الاستنباط لاسيما في فقه واقع النص بربط الأحكام بمقاصدها ومن ثمّ استنباط، أو تنقيح المناط تبعاً لمقصد الشارع وهو ما يوجه للاعتناء بمسلك المناسبة من مسالك العلة. هذه على الجملة الشروط المطلوب توافرها في المجتهد حتى يكون أهلاً للاجتهاد، وإلا كان ممن يقحمون أنفسهم فيما ليس لهم.

يعّرف الدريني الاجتهاد بالرأي بأنه: «بذل الجهد العقليّ من ملكة راسخة متخصصة؛ لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع»[3]. نلاحظ من

---

(2) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص343. وانظر أيضاً:
- المحلي. **شرح المحلي على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج2، ص385. وقد نقل عن السبكي والد صاحب المتن أنه يكفي في زماننا بالنسبة لحال الرواة الرجوع إلى أهل الخبرة من المحدثين مثل البخاري ومسلم وغيرهما. ومن الذين ذكروا الشرط الأول ابن السبكي في الإبهاج حيث قال: «أن يكون له منة الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعه ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به». ابن السبكي. **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج1، ص80.

(3) الدريني، محمد فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد في الرأي في التشريع الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م، ص39.

التعريف أن الاجتهاد ينبغي أن يكون من ملكة راسخة متخصصة، وهذه العبارة هي ملخّص شروط المجتهد التي بينها علماء الأصول في أبواب الاجتهاد من كتب الأصول، فلا يجوز أن يلج هذا الباب إلا من رسخت أقدامه في العلم الشرعي، وارتوى من فيض بحره، حتى يصبح شغله وهمه الفقه. ثم قوله: «والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج، فهذا شرط متفرع عن الشرط الأساس الذي ذكره الشاطبي المتعلق بفهم مقاصد الشريعة[4]، وهذا الشرط يحتاج من الفقيه أن يكون على دراية تامة في الواقع، وهو يحتاج إلى جهد معرفيّ لمعرفة المتوقع قبل إصدار الحكم .

ومن الشروط التي ينبغي توفرها في المجتهد؛ أن يعرف الناس الذين هم محل الاجتهاد بمعرفة عادتهم والتعرف على مقاصدهم من خلال الأعراف والتقاليد والنـزول إلى أرض الواقع، وهذا الشرط ذكره ابن القيم في كتابه إعلام الموقّعين[5]. يقول القرضاوي بعد أن نقل كلام ابن القيّم: «وهذا في الواقع ليس شرطاً لبلوغ مرتبة الاجتهاد، بل ليكون الاجتهاد صحيحاً واقعاً في محله، وأكثر من ذلك أن نقول: إنّ على المجتهد أن يكون ملماً بثقافة عصره؛ حتى لا يبدو منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه ويجتهد له»[6]. وقد جعل جمال الدين عطية التخصص المعرفي في كل فن شرطاً للاجتهاد فيه بقوله: «وهذا ليس كافياً لإعداد المجتهد المعاصر، وإنما هو ضروري لإعداد الداعية المعاصر. أما المجتهد المعاصر فلا يكفيه أن يدرس نتفاً من هذه العلوم، وإنما ينبغي أن يكون متخصصاً، وأن يُعدّ إعداداً خاصاً في كلٍ من هذه الفنون، وبناء عليه لا وجود في واقعنا للمجتهد المطلق، والموجود هو المجتهد الجزئي»[7].

---

(4) الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج4، ص552.

(5) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج4، ص472.

(6) القرضاوي، يوسف. **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، منشور على الإنترنت في موقعه الإلكتروني www.qaradawi.net، تاريخ النشر 11 مايو 2005م، صفحة كتب القرضاوي.

(7) عطية. **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص145.

والذي أرجحه أن التشعب المعرفي، والتطور العلمي المتزايد في شتى المجالات يحتاج إلى فقهاء متخصصين كما قال عطية، حتى يُؤتي الاجتهاد ثماره، وليس إلى مجرد فقهاء ملمين فقط في الواقع، ومن ثمّ ينبغي أن لا تصدر الأحكام إلا من مجتهد أحاط بالواقعة المنظورة لديه علماً حتى يعطيها من الأحكام ما يحقق مقصود الشارع.

2. محل الاجتهاد وما يتعلق به

من المسائل المهمة المتعلقة بالاجتهاد معرفة المحل، وهنا تبرز قاعدة: «لا اجتهاد في مورد النص»[8] ، وهذه القاعدة كانت مسرحاً للاجتهاد في فهمها، فبعض الاجتهادات عورضت بدعوى عدم قابلية المسألة للاجتهاد، لورود نص في المسألة، ومنهم من يعمل هذه القاعدة في جانب دون آخر. وعلى سبيل المثال يذهب الدريني إلى أن المقصود لا مجال للاجتهاد في النص إنما هو النص القطعي المفسر؛ لأن القطع ينافي الاحتمال، وحيث لا احتمال فلا اجتهاد؛ لأن النص الصريح القاطع يعبر عن إرادة المشرع الحقيقية، وحينئذٍ يغدو الاجتهاد بالرأي، والإتيان باحتمال آخر خروجاً على النص نفسه، لا تفسيراً له، وتغييراً لإرادة الشارع لا تبييناً لها؛ لأنها واضحة بينة في ذاتها[9].

في حين يميز محمد عمارة بين الثوابت الدينية والمتغيرات الدنيوية، فالاجتهاد عنده قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت والمتعلقة بالثوابت، لكنه في الأولى يقف عند الفهم واستنباط الفروع وتحرير الأحكام، وفي الثانية يمتد إلى حد إثمار حكم جديد وتجاوز الحكم الأول دون إلغائه[10]. وهذا التمييز من محمد عمارة عورض من قبل جمهور العلماء،

---

(8) **مجلة الأحكام العدلية**، مرجع سابق، مادة 14، ج1، ص17.

(9) الدريني، فتحي. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م، ص10.

(10) عمارة، محمد. **في المنهج الإسلامي**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م، ص66.

ومضمونه جواز الخروج على الأحكام الشرعية الثابتة القطعية الثبوت والدلالة في الأمور الدنيوية، وبذلك علل اجتهادت عمر بن الخطاب ﷺ في مسألة المؤلفة قلوبهم، وإيقاف حد السرقة في عام المجاعة وغيرها، بأنه قدم المصلحة على النص لا العكس لأن محل الاجتهاد هو في الأمور الدنيوية المتغيرة.

والحقيقة أن الاجتهاد يكون في النص، وليس معه؛ إذ أن هناك فرق كبير بينهما كما يقول القرضاوي[11]. وفي تأصيل هذا المعنى أن الاجتهاد في النص القطعي المفسر لا معه، يقول الدريني: «إن الأصوليين يرون أنه عند تطبيق الأصل على ما يندرج تحته من وقائع قد تحتف به ظروف مؤثرة في تشكيل علة الحكم، بحيث يفضي تطبيقه على جزئية من جزئياته -في ظل تلك الظروف- إلى نتائج ضرورية لا تنسجم مع الأصل العام الذي قام عليه التشريع كله، ولذا يرجح المجتهد؛ إما استثناء الواقعة من عموم الزمن، فيوقف تطبيق الحكم فترة يحدد مداها بزوال الظرف المؤثر، وإما باستثناء الجزئية من عموم أصلها ليطبق عليها أصلاً آخر هو أجدر بتحقيق المصلحة والعدل، وأقوى في درء سوء النتائج»[12].

وهنا تكمن أهمية هذا الضابط في الاجتهاد المعاصر بأن يكون الاجتهاد في النص ولو كان قطعياً مفسراً؛ وذلك بمعرفة شروط تطبيقه وظروف تنزيله على الواقع العملي بحيث يستخرج مقصده، ويحقق مأربه، وذلك يتطلب فقه الواقع المتعلق بالنصوص، وفقه مقاصدها، وعللها، ويتطلب فقه الواقع التطبيقي بمعرفة الظروف المحيطة عند التطبيق، وفقه الموازنات، والأولويات بقياس النتائج المترتبة عند التطبيق، وهو ما يعبر عنه أصولياً، النظر إلى مآلات الأفعال، وجملة ذلك من فقه الواقع. أما الخروج عن النص القطعي المفسر وتجاوزه كما يقول محمد عمارة بدعوى تحقيق المصلحة فهي دعوى

---

(11) عمارة. **في المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص100-101. وانظر أيضاً:
- شبار، سعيد. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م، ص68-71.

(12) الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص10.

إلى إقصاء الشريعة عن معالجة الواقع، والاحتكام إلى العقل في تقدير المصلحة، وهي عين دعوى العلمانية، وإن كنت أزعم أن ذلك ليس مراد محمد عمارة ولكن مضمون تعبيره يستلزم ذلك، والأسلم من ذلك تعبير يوسف القرضاوي بأن يكون الاجتهاد في النص القطعي، لا معه.

ثانياً: ضوابط يراعيها المجتهد في فقهه للنصوص في ظل الواقع المتغير

الاجتهاد إعمال للنصوص وفحواها ومقاصدها في الواقع المعاش، فكيف نثمر النصوص الثابتة لتؤتي ثمارها ضمن منهجية واضحة تراعي إعمال النصوص وتحقيق مقاصدها دون إغفال المتغيرات وظروفها، وهي المعادلة التي ينبغي تفعيلها في ظل الاجتهاد المعاصر؛ ولذلك كان لا بد من ضوابط منهجية تتعامل مع النصوص لاستثمار مقاصد النص، وإنزاله من الفقه النظري إلى الواقع التطبيقي تحقيقاً عملياً لكون الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.

1. فهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها

إذ إن من حسن الفقه للسنة النبوية؛ النظر فيما بني من الأحاديث على أسباب خاصة أو ارتبط بعلة معينة منصوص عليها في الحديث، أو مستنبطة منه، أو مفهومة من الواقع الذي سيق فيه الحديث. فالناظر المتعمّق يجد أن من الأحاديث ما بُني على رعاية ظروف زمنية خاصة؛ ليحقق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة معينة، أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت. ومعنى هذا أن الحكم الذي يحمله الحديث قد يبدو عاماً ودائماً، ولكنه عند التأمل يتبين أنه مبنيٌ على علة، ويزول بزوالها كما يبقى ببقائها. ومن ثمّ لا بدّ لفهم الحديث فهماً سليماً دقيقاً، من معرفة الملابسات التي سيق فيها النص، وجاء بياناً لها وعلاجاً لظروفها حتى يتحدد المراد من الحديث بدقة، ولا يتعرض لشطحات الظنون، أو الجري وراء ظاهر غير مقصود[13]، وما قيل بالنسبة للأحاديث ينطبق على فهم الآيات بفهم أسباب نزولها، وعلل النصوص.

(13) القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، مرجع سابق، ص148. يصدق على فهم الآيات بفهم أسباب نزولها وعلل النصوص.

يبين لنا أهمية هذا الأمر ابن عباس ﷺ ما حين قال: خلا عمر بن الخطاب ﷺ ذات يوم، فجعل يحدثّ نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد؟ فأرسل إلى ابن عباس ﷺ ما، فسأله فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيما أنزل، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لكل قوم فيه رأي، فإذا كان كذلك اختلفوا[14]. يقول الإمام الشاطبي: «معرفة أسباب التنـزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بدّ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه. والوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنـزيل موقع في الشبه والإشكاليات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النـزاع[15].

ونضرب مجموعة من الأمثلة تبين مدى أهمية فهم الآيات والأحاديث في ضوء أسباب ورودها والملابسات التي أحاطت بها:

المثال الاول: قول النبي ﷺ: «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله تعالى؛

---

(14) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص418. وما قاله ابن عباس في القرآن يصدق على السنة وسبب ورودها وملابساتها.

(15) الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج3، ص311. وقد أورد كلام ابن عباس السالف في هذا الكتاب أيضاً.

فليس له، وإن اشترط مائة شرط فهو باطل»[16]. هذا الحديث كان محوراً في اختلاف الفقهاء في سلطان الإرادة العقدية بين موسع لحرية الاشتراط في العقد كما عند الحنابلة، وبين مضيّق كما عند الجمهور[17]. وهذا الحديث يخالف في ظاهره حديث النبي ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»[18].

سبب الورود يزيل لنا التناقض الظاهري: روى البخاري مناسبة قول النبي من اشترط شرطاً... عن عائشة قالت: جاءتني بريرة، فقالت: كاتبت[19] أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية، فأعينيني، فقالت: إن أحبوا أن أعُدَّها لهم ويكون ولاؤك لي؛ فعلتُ، فذهبت بريرة إلى أهلها، فقالت لهم، فأبوا عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله جالس، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع النبي، فأخبرتْ عائشة النبي، فقال: خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق، ففعلت عائشة، ثم قام رسول الله في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق»[20]. يتبين لنا من سبب ورود الحديث أن بريرة كانت أَمَةً

---

(16) البخاري. **الصحيح**، كتاب: الشروط، باب: المكاتب وما لا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله، حديث رقم: 2735، ص526. وانظر أيضاً: مسلم. **الصحيح**، كتاب: العتق، باب: إنما الولاء لمن أعتق، حديث رقم: 1504، ص580.

(17) الزرقا. **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، ج1، ص544. وانظر مذاهب العلماء في:
- ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، ج1، ص403.
- السرخسي. **المبسوط**، مرجع سابق، ج12، ص200.
- المغربي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن. **مواهب الجليل**، بيروت: دار الفكر، 1398هـ، ج4، ص300. النووي. **المجموع**، مرجع سابق، ج9، ص346.

(18) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإجارة، باب: أجرة السمسرة، مقدمة الباب، ص424.

(19) المكاتبة: هي أن يتفق المملوك مع سيده أن يؤدي لسيده مبلغاً من المال، فإذا أداه أعتق. انظر: الرازي. **مختار الصحاح**، مرجع سابق، مادة: كتب.

(20) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الشروط، باب: الشروط في الولاء، حديث رقم: 2729، ص521.

رقيقة، فأرادت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن تشتريها وتعتقها، ومن المقرر شرعاً كما قال الرسول ﷺ: أن المولى إذا اعتق عبده يكون للمولى الذي أعتق حق الولاء -أي حق الإرث من عبده العتيق في مرتبة معينة من مراتب الميراث؛ ترغيباً في إعتاق الأرقاء- فأراد أصحاب بريرة أن يشترطوا على عائشة في البيع أن يكون ولاء بريرة لهم إذا هي أعتقتها بعد الشراء، فأخبرت عائشة بما حدث فقال عليه الصلاة والسلام الحديث.

أما بيان معنى «كتاب الله» في الحديث: فيقول الزرقا: المراد ليس في كتاب الله أي؛ الشرط الذي يتضمن مخالفة لأسس الشريعة التي قررها القرآن، فالتعاقد على ذلك واشتراطه باطل، كما يعدّ اليوم في النظريات القانونية الحقوقية التعاقد على ما يخالف النظام العام، والآداب العامة، أو يخالف النصوص القانونية باطلاً. ونظيره قول عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرّم حلالاً، أو أحلّ حراماً»[21]. فكتاب الله هنا ليس معناه القرآن، بل معناه: ما كتبه الله وأوجبه، أي شريعة الله التي شرعها، فالكتاب هنا مصدر بمعنى اسم المفعول، أي المكتوب بمعنى المفروض. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النساء: 103].

وكذلك في قوله تعالى عن عدم جواز نكاح المرأة المعتدة: ﴿وَلَا تَعۡزِمُواْ عُقۡدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡكِتَٰبُ أَجَلَهُۥۚ﴾ [البقرة: 235] ويستند الزرقا في رأيه إلى ما رواه البخاري ومسلم: «جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَقَال: يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّه.فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَال: صَدَقَ، اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّه. فَقَالَ الأَعْرَابِيُّ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفاً عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِه. فَقَالُوا لِي: عَلَى ابْنِكَ الرَّجْمُ، فَفَدَيْتُ ابْنِي مِنْهُ بِمِائَةٍ مِنْ الْغَنَم وَوَلِيدَةٍ، ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْم، فَقَالُوا: إِنَّمَا عَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ، وَتَغْرِيبُ عَامٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ

(21) الترمذي. **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: كتاب الأحكام، باب: ما ذكر عن رسول الله في الصلح بين الناس، حديث رقم: 1352، ص326. وقال عنه الترمذي: حسن صحيح. وحكم عليه الألباني بأنه صحيح، في: الألباني، **صحيح سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم: 1089-1376، ج2، ص41.

اللَّهِ، أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرَدٌّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَام، وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ لِرَجُلٍ فَاغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَارْجُمْهَا فَغَدَا عَلَيْهَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا»[22]. قال النووي: المقصود بكتاب الله أي بحكم الله وليس القرآن[23]، وقد جاء في «لسان العرب» في بيان معنى كتاب الله في هذا الحديث: أي بحكم الله الذي أنزله في كتابه أو كتبه على عباده، ولم يرد في القرآن وقيل معناه أي بفرض الله تنزيلاً أو أمراً على لسان رسوله[24].

أما وجه منافاة اشتراط الولاء لغير المعتق لمقاصد الشريعة، فهذا الشرط يتضمن اقتضاء النتائج بغير مقدماتها، ومنع ترتيب الأسباب لمسبباتها وعندها تضمن معارضة التسبب الشرعي المقرر، فكان معارضاً لما في كتاب الله، يقول الزرقا: «إنّ وجه منافاة هذا الشرط لمقاصد الشريعة أن الشرع الإسلامي يهدف إلى ترغيب الناس في إعتاق الرقاب الرقيقة، وقد فتح لذلك أبواباً إلزامية، ومنها اختيارية. ولذا جعل حق الإرث بالولاء لمن أعتق ثم لعصبة ورثته من بعده؛ ترغيباً في الإعتاق، فإذا اشترط على مشتري العبد أنه إن أعتقه فولاؤه للبائع، كان هذا الشرط مما يحمل المشتري على الاحتفاظ بملكية العبد المبيع، وعدم إعتاقه، فيختل غرض الشارع وسياسته الشرعية في موضوع وحكم لهما اتصال بمقاصد الشريعة»[25].

---

(22) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الصلح، باب: إذا اصطلحوا على جور فالصلح مردود، حديث رقم: 2695-2696، ص514. وانظر أيضاً:
- مسلم. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنا، حديث رقم: 1696/ 1698، ص673.

(23) النووي. **المنهاج بشرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، نفس الكتاب والباب، ص1306. وممن وافق النووي على هذا المعنى ابن الجوزي والسيوطي. انظر:
- ابن الجوزي. **غريب الحديث**، مرجع سابق، ج2، ص280 .
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **شرح السيوطي لسنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986م، ج8، ص241.

(24) ابن منظور. لسان العرب، مرجع سابق، مادة كتب. وانظر أيضاً:
- الباجي، أبو الوليد سليمان. **المنتقى شرح موطأ الإمام مالك**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م، ج7، ص136-137.

(25) الزرقا. **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، ج1، ص544 الحاشية.

وهكذا نرى كيف أن معرفة سبب الورود واستصحاب مقصد الشارع يعين على الفهم التكاملي، ويضع الأمور في نصابها، ويزيل ما يقع من تناقض في ظاهر الأمر وهذا من صلب فقه الواقع المتعلق بفقه واقع النص. وفي هذا المعنى يقول محمد أبو زهرة: «ومن يحاول أن يفهم الشريعة الإسلامية على أنها قوانين مجردة، ومعالجات لإصلاح طوائف من المجتمع، وتنظيم معاملاتهم من غير أن يربطها بالإسلام فلن يفهمها على وجهها الصحيح؛ لأن الفهم المستقيم ما قام على ردّ الفروع إلى أصولها، والنتائج إلى مقدماتها، والأحكام إلى غاياتها، والآراء إلى مقاصد قائليها»[26].

المثال الثاني: قول النبي ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله ولِمَ؟ قال: لا ترايا ناراهما»[27] وقد يفهم البعض من الحديث تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين بصفة عامة مع تعدد الحاجات إلى ذلك في عصرنا؛ للتعلم والتداوي والعمل والتجارة، وغيرها.

أما سبب ورود الحديث، فقد ورد في وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي لنصرته، ونص الحديث كما يرويه الترمذي عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ سَرِيَّةً إِلَى خَثْعَم، فَاعْتَصَمَ نَاسٌ بِالسُّجُودِ فَأَسْرَعَ فِيهِمْ الْقَتْل، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَ لَهُمْ بِنِصْفِ الْعَقْلِ، وَقَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِم يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلِم؟ قَال: لا تَرَايَا نَارَاهُمَا[28]. ومعنى لا ترايا ناراهما: أي؛ لا يتجاوران، ولا يتقاربان، بحيث تُرى نار كل منهما نار الآخر، وهو كناية عن بعد ما بينهما، فالرسول في هذا الحديث جعل لهؤلاء المسلمين نصف

---

(26) أبو زهرة. **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، مقدمة الكتاب ص5.

(27) الترمذي. **جامع الترمذي**، كتاب: السير عن رسول الله، باب: ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، حديث رقم: 1604، ص388. وقال عنه الألباني: صحيح، في: الألباني. **صحيح سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم: 1307-1670، ج2، ص119.

(28) المرجع السابق، ص388.

الدية وهم مسلمون؛ لأنهم أعانوا على أنفسهم، وأسقطوا نصف حقهم بإقامتهم بين المشركين المحاربين لله ولرسوله. والله تعالى يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [الأنفال: 72].

وبناء عليه يتبين لنا المعنى الصحيح لحديث النبي «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين» أي؛ بريء من دمه إذا قُتل؛ لأنه عرّض نفسه لذلك بإقامته بين هؤلاء المحاربين لدولة الإسلام ومعنى هذا أنه إذا تغيرت الظروف التي قيل فيها النص، وانتفت العلة الملحوظة من ورائه من مصلحة تُجلب، أو مفسدة تُدفع، فالمفهوم أن ينتفي الحكم الذي ثبت من قبل بهذا النص، فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً»[29].

المثال الثالث: قول النبي: «الأئمة من قريش»[30].

فهم الملابسات والواقع التنـزيلي، ودوره في فهم الحديث. ذهب ابن خلدون عند تحليله لهذا الحديث إلى أن سبب تخصيص الإمامة بقريش إنما جاء نظراً لما كانت تتمتع به قريش آنذاك من الاحترام، والإجلال في قلوب القبائل العربية الأخرى؛ لسدانتهم للبيت، وحصافة آرائهم، وشجاعتهم، وبُعد نظرهم في أمور السياسة، وقدرتهم على جمع الكلمة، وفض الخلافات والنـزاعات، مما يلمس، فعرف النبي فيهم من المؤهلات والكفاءة ما يجعلهم أقدر على تحمل تبعات الإمامة والحكومة، فجاء الحديث على هذا التوجيه تعبيراً عن مواصفات قريش وكفاءاتهم، لا تخصيصاً بذات قريش. ومن ثَمّ فإن مفهوم الحديث عند ابن خلدون هو: «الأئمة من الأكفاء»، فالعلة كما استنبطها ابن خلدون هي وجود العصبية، حيث يقول: «فيشترط في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها؛

---

(29) القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، مرجع سابق، ص150.

(30) ابن حنبل. **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم: 12307، ج 19، ص 318. وقال عنه شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح بطرقه وشواهده. وانظر صحة الحديث عند:
- الحاكم. **المستدرك**، مرجع سابق، باب فضائل القبائل، ج4، ص85.

ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية لا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية»[31].

وممن وافق ابن خلدون في تحليله واجتهاده المقاصدي محمد أبو الليث الخير آبادي وقد استدل لرأي ابن خلدون بأدلة منها قول ابن الخطاب ﷺ: «فإن أدركني أجلي، وقد توفي أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل»[32]. ومعاذ بن جبل أنصاري، وليس بقرشي، أراد عمر ذلك لمّا رأى في معاذ بن جبل من سابقة في الإسلام، وتقوى وصلاح، وبصر بأمور السياسة، وحزم في الرأي، وعلم بالحلال والحرام، إلا أن موته سنة 18 حال دون تحقق إرادة عمر بن الخطاب الذي استشهد هو الآخر في أواخر ذي الحجة عام 23وعلى هذا المفهوم أرجع الحديث أمر الإمامة إلى الكفاءة والأهلية، وهو الأمر الذي يجب أن تقوم عليه الحكومات، وهو الذي يضمن الأمن والسلامة، ويحقق معنى الاستخلاف وإعمار الأرض، ولا يترتب عليه أي محظور، ويجعله صالحاً لكل زمان ومكان، عاملاً بكل قوة واقتدار[33].

وشاهدنا في هذه المسألة فهم النصوص في ضوء مقاصدها، ذلك أن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه، وأجرينا السبر والتقسيم فيما يمكن أن يكون علة لم نجد ما نعلل به إناطة الإمامة بالقرشية إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية ودفع النزاع وهو وصف مناسب، فإن توفرت هذه العلة في غير قريش في ظل واقع متغير كانوا أحق بالإمامة.

---

(31) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: أبو مازن المصري، وكمال سعيد فهمي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ص214-217.

(32) ابن حنبل. **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم: 108، ج1، ص263. وقال عنه المحقق: حسن لغيره.

(33) الخير آبادي، محمد أبو الليث. المنهج العلمي عند المحدّثين في التعامل مع متون السنة، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد 13، (1998م)، ص39. وممن قال بهذا الرأي القرضاوي، انظر: - القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، مرجع سابق، ص150.

المثال الرابع: قول النبي ﷺ: «لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة»[34].

سبب ورود الحديث: روى البخاري في الحديث نفسه سبب ورود الحديث كما رواه أبو بكرة قال: لمّا بلغ رسول الله أن أهل فارس قد ملّكوا عليهم بنت كسرى، قال: لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة»[35]. يقول الشيخ محمد الغزالي في تصوير واقع الفرس وبيان مناسبة قول النبي للحديث: «الدين وثني، والأسرة المالكة لا تعرف شورى ولا تحترم رأياً مخالفاً، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء، قد يقتل الرجل أباه أو إخوته في سبيل مآربه، والشعب خانع منقاد، وكان في الإمكان -وقد انهزمت الجيوش الفارسية، وأخذت مساحة الدولة تتقلص- أن يتولى الأمر قائد عسكري يوقف سيل الهزائم، لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثاً لفتاة لا تدري شيئاً، فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى ذهاب، وفي التعليق على هذا قال النبي الحكيم كلمته الصادقة، فكان وصفاً دقيقاً للأوضاع كلها، ولو أن الأمر في فارس شورى؛ لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة[36].

يفهم من كلام الشيخ الغزالي أن كلام النبي ﷺ جاء تصويراً لواقع معين، ومن ثمّ لا دليل على حرمة تولي المرأة الولاية العامة ومن ضمنها الخلافة. وعند استعراض أقوال الفقهاء في مسألة ولاية المرأة نجد شبه إجماع على منع المرأة من تولي منصب الخلافة استناداً إلى هذا النص، وبيان ذلك أن الفقهاء كانوا يستثمرون دلالات النص، ومنها القرائن المعنوية فالحديث جاء بصيغة الخبر، لكن لا يمكن حمله على حقيقته؛ حتى لا يقع خبر النبي بخلاف مخبره[37] ذلك أنا وجدنا بعضاً من النساء يفلح قومها بقيادتها، فإذا حملنا

---

(34) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، حديث رقم: 4425، ص838.

(35) المرجع السابق، ص838.

(36) الغزالي، محمد. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، القاهرة: دار الشروق، 1989م، ص48-49. وممن أيده عبد الجبار سعيد. منهجية التعامل مع السنة النبوية، **مجلة إسلامية المعرفة** عدد 18، (1999م)، ص84-85.

(37) انظر: في تأصيل هذه المسالة الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **التبصرة**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، 1983م، ج1، ص289.

الكلام على الحقيقة -وهو الإخبار- تخلف الخبر عن مخبره أي كذّب الواقع الخبر، وهو كلام النبي وهذا محال؛ لأنه وحي من الله قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4] فوجب حينئذ حمل الكلام على الإنشاء وليس على الإخبار؛ صيانة لكلام النبي ﷺ عن الكذب، وعليه يفيد الكلام هنا النهي عن تولي الحكم للمرأة.

وقد ذهب ابن حزم إلى أن النهي منصرف إلى الأمر العام، وهو الخلافة بدليل قول النبي: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...والمرأة راعية على بيت زوجها وولده»[38] فالنبي عليه الصلاة والسلام أناط بها المسؤولية والولاية هنا. وقد ولى عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الشفاء -وهي امرأة من قومه- السوق، وقد أجاز لها الإسلام أن تكون وصية، ووكيلة، وهي في معنى الولاية[39] ومن ثمّ يتبين لنا من خلال سبب ورود الحديث، والنصوص الشرعية أن اللفظ الوارد في الحديث هو لفظ عام، ذلك أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، ولكن أريد به الخصوص هنا، وهو النهي عن تولي المرأة لرئاسة الدولة، وهذا أمر واقعي، ذلك أن رئاسة الدولة تتطلب حنكة ودهاء سياسياً، وسرعة بديهة وحزماً وتغليباً للعقل والمصلحة في إدارة شؤون الدولة، هذا ما يخالف طبيعة المرأة في الأغلب.

وقبل تجاوز هذه المسألة أنبّه على مسألة غاية في الأهمية، فقد يشكل على البعض علاقة المعنى الذي يتضمنه النص بالسبب الذي ورد فيه، فيقع الميل إلى تخصيص الحكم بذلك السبب أحداثاً وأشخاصاً، وفهمه أنه مقصور

---

(38) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها، حديث رقم: 5200، ص1030-1031.

(39) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري. **المحلى**، تحقيق: لجنة إحياء التراث، بيروت: دار الآفاق، د.ت، ج9، ص430. وقد ذهب إلى ذلك ابن جرير الطبري، والإمام مالك والحنفية. انظر:
- العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج2، ص57.
وقد أنكر ابن العربي ما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تولي الشفاء السوق، وقال أن هذه الرواية من وضع الكذابين انظر:
- ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص482.

عليه، وقد عالج علماؤنا هذا الإشكال بالقاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وهذه القاعدة هي الأصل إلا إذا وُجد قرينة تصرف اللفظ من العموم إلى الخصوص، ومن هذه القرائن الواقع العملي الذي يعيشه الناس، ومنها هذا الحديث فكم شاهدنا من تولى من النساء المناصب وأحسنت أيما إحسان وفاقت كثيراً من الرجال. ومن القرائن الصارفة إلى التخصيص الكليات العامة، والقواعد التشريعية المتفق عليها، فإذا وجد نص جزئي يتعارض مع كلي وجب رد الجزئي إلى الكلي، وهذا ما سنبحثه لاحقاً.

ومن خلال ما تقدم نخلص إلى نتيجة في التعامل مع النصوص مفادها أنه إذا وردت نصوص شرعية تحتاج إلى التفسير والبيان، فإن هذه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة تفسر ويحدد نطاق تطبيقها، ومجال إعمالها في ضوء المصالح التي وردت هذه النصوص لتحقيقها، والحِكم التي جاءت من أجلها، وهذا المنهج لا يلتزم التفسير الحرفي للنص الشرعي بل يستلهم الحِكم والمصالح التي جاءت النصوص لغايتها مسترشداً بما عرف من عادة الشرع في الأحكام، مستعيناً بروح الشريعة، وعللها المنصوصة، وأحكامها المستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف تلك المصلحة فسر النص في ضوئها، وحدد نطاق تطبيقه، ومجال إعماله على أساسها[40].

وأختم بكلمة جامعة في أهمية هذا الضابط في التعامل مع النصوص في ظل الواقع المتغير، يقول عمر عبيد حسنة: «إنّ البيان النبوي، أو التفسير بالمأثور الذي يشكل سبب النـزول، والورود وسيلته المعينة يشكل الإطار المرجعي، والضابط المنهجي، والنسق المعرفي لأي بيان، أو استنباط، أو تفسير بالرأي للنص، كما يعد من عواصم العقل... لكن ليس له أن يتجاوز البيان النبوي، أو يخرج عليه باسم التفسير، أو التأويل، الذي يقود إذا ما تجاوز المأثور إلى التحريف في المقاصد، والانحراف في السلوك»[41].

---

(40) حسان. **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة**، مرجع سابق، ص23.

(41) سعيد. **أسباب ورود الحديث**، مرجع سابق، مقدمة الكتاب : عمر عبيد حسنة، ص15.

2. جمع النصوص في الموضوع الواحد مع تعليلاتها
ورد الفروع إلى الأصول والجزئيات إلى الكليات

على الفقيه أن يجيل النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، ويمحصّ أمرها، فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي؛ نظر في مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة؛ فأبرز مروية في صورة تُؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد، وعليه أيضاً أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها[42]. ويقول الإمام الشاطبي: «إنّ كل دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة، حتى يتبين معناه ويظهر المراد منه، ويشترط في ذلك أن لا يعارضه أصل قطعي، فإذا لم يظهر معناه لإجمال، أو اشتراك، أو عارضه قطعي، كظهور تشبيه فليس بدليل؛ لأن حقيقة الدليل يجب أن يكون ظاهراً في نفسه، ودالاً على غيره، وإلا احتيج إلى دليل، فإن دل الدليل على عدم صحته؛ فأحرى أن لا يكون دليلاً، ولا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية؛ لأن الفروع الجزئية إن لم تقتض عملاً فهي في محل التوقف، وإن اقتضت عملاً فالرجوع إلى الأصول هو الصراط المستقيم، ويتأول الجزئيات حتى ترجع إلى الكليات[43]. ويقول في موطن آخر: «من اتباع المتشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها. وبالعمومات من غير تأمل هل لها مخصصات أم لا؟ وكذلك العكس؛ بأن يكون النص مقيداً فيطلق، أو خاصاً فيعمّ بالرأي من غير دليل سواه»[44].

إن الاجتهاد في فقه واقع النص باستخراج العلة، والوصف المؤثر -وقد يُعرف من خلال جمع الروايات المتعددة -الذي بني عليه الحكم لجلب المصلحة ودفع المفسدة يعين على فقه تطبيق النص بمعرفة المتغيرات التي قد تتشكل منها علة الحكم، أو التي لا تتحقق فيها علة الحكم مما يستدعي

---

(42) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص67.
(43) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ص170.
(44) المرجع السابق، ص174.

حكماً آخر يحقق مقصود الشارع عن طريق تحقيق المناط الخاص والاقتضاء التبعي للحكم.

ومن الأمثلة على هذا الضابط من عصر التنـزيل والذي يؤسس لمنهجية في الاجتهاد وهي: فهم الأمر الجزئي في ظل الكليات الشرعية المقررة، وقد ورد عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- أنه قال: بعث النبي ﷺ سرية فاستعمل رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه. فغضب فقال: أليس أمركم النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى. قال: فاجمعوا لي حطباً، فجمعوا. فقال: أوقدوا ناراً، فأوقدوها. فقال: ادخلوه. فهموا، وجعل بعضهم يمسك بعضاً. ويقولون: فررنا إلى النبي ﷺ من النار، فما زالوا حتى خمدت النار فسكن غضبه. فبلغ النبي ﷺ فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطاعة في المعروف»[45]. من خلال هذا الحديث يتبين لنا أن الصحابة لم ينظروا إلى الأمر الجزئي الذي يفيد وجوب طاعة الأمير بمعزل عن مقاصد التشريع وكلياته المقررة الموجبة للمحافظة على النفس؛ ولذلك رجحوا طرح هذا الأمر الجزئي؛ لمخالفته لمقصد الشارع، واعملوا الأصل المقرر وهو وجوب المحافظة على النفس لتجاوز ذلك الأمير الحق الذي منح له تعسفاً ومناقضة لمقصود الشارع[46].

وعلى هذه المنهجية سار المجتهدون بهذا الضابط المقرر، وهو إعمال النصوص في ضوء مقاصده، وفهم الجزئي في ضوء الكلي، ورد الفروع على الأصول. يقول ابن القيم: «الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها. فكل مسالة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة»[47].

---

(45) البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: سرية عبد الله بن حذافة السهمي، حديث رقم: 4340، ص820 .

(46) ضمرة، عبد الجليل. **الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية**، عمان: دار النفائس، 2006م، ص338.

(47) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص3.

ومن الأمثلة الفقهية على كيفية استخراج مقصد الشارع من خلال جمع الروايات المتعلقة في موضوع واحد واستظهار حكمة ومقصد الشارع من الحكم ما يلي:

المثال الأول: كراء الأرض، والأحاديث التي وردت بشأنها

فقد ورد عن النبي ﷺ عن ابن عمر رضي الله عنه ما: «النهي عن كراء المزارع»[48]. وذهب ابن حزم الظاهري، والحسن البصري إلى حرمة إجارة الأرض مطلقاً استدلالاً بهذا الحديث[49]. أما ابن عباس رضي الله عنه ما فقد حمل الحديث على أن الرسول لم ينه عنه بمعنى التحريم، ولكنه بمعنى الكراهة لظرف خاص، وهو مواساة الصحابة بعضهم بعضاً لا سيّما بعد الهجرة، حيث كان المهاجرون في أفقر حال، وقد فسّر هذا الحال بما ورد عن النبي عن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْهَ عَنْهُ، وَلَكِنْ قَالَ: أَنْ يَمْنَحَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْخُذَ عَلَيْهِ خَرْجًا مَعْلُوماً[50]. وحمله الإمام مالك، وابن شهاب، وابن المسّيب على تفسير أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة، والمحاقلة: كراء الأرض بالحنطة؛ ولذلك ترجم هذا الحديث مع غيره في الموطأ بترجمة المزابنة والمحاقلة[51]. وذهب جمهور الفقهاء إلى مسلك جمع الروايات الواردة مع تعليلاتها، وأسباب ورودها، وخرجوا بنتيجة أن النهي عن كراء الأرض إنما كان لسبب، لا أنه من الإجارة الممنوعة مطلقاً والنهي إنما كان لِما يعتاد من الأمور التي يدخل

---

(48) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: ما كان من أصحاب النبي يواسي بعضهم بعضاً، حديث رقم: 2344، ص440.

(49) ابن حزم. **المحلى**، مرجع سابق، ج8، ص190. وانظر أيضاً:
- ابن حجرالعسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج5، ص25.

(50) البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: ما كان من أصحاب النبي يواسي بعضهم بعضاً، حديث رقم: 2343، ص440 .

(51) مالك. **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: ما جاء في المزابنة والمحاقلة، حديث رقم: 2734، ص376، وقال عنه المحقق: حديث مرسل. والمزابنة: اشتراء التمر بالتمر، والمحاقلة: اشتراء الزرع بالحنطة، واستكراء (استئجار) الأرض بالحنطة.

فيها الغرر والجهل بالعوض؛ مما يؤدي إلى النزاع[52].

والروايات التي تشهد لهذا الفهم ما رواه الإمام مسلم عن حَنْظَلَةَ بْن قَيْسٍ الأَنْصَارِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ رَافِعَ بْنَ خَدِيجٍ، عَنْ كِرَاءِ الأَرْضِ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ؟ فَقَالَ: لا بَأْسَ بِهِ. إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ يُؤَاجِرُونَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمَاذِيَانَاتِ، وَأَقْبَالِ الْجَدَاوِلِ، وَأَشْيَاءَ مِنْ الزَّرْعِ، فَيَهْلِكُ هَذَا، وَيَسْلَمُ هَذَا، وَيَسْلَمُ هَذَا وَيَهْلِكُ هَذَا، فَلَمْ يَكُنْ لِلنَّاسِ كِرَاءٌ إِلا هَذَا؛ فَلِذَلِكَ زُجِرَ عَنْهُ، فَأَمَّا شَيْءٌ مَعْلُومٌ مَضْمُونٌ فَلا بَأْسَ بِهِ»[53]. ويزيد الأمر وضوحاً، ودلالة على هذا الفهم، ما رواه الإمام أحمد في مسنده حول سبب ورود هذا الحديث عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ: أَنَّ أَصْحَابَ الْمَزَارِعِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانُوا يُكْرُونَ مَزَارِعَهُمْ بِمَا يَكُونُ عَلَى السَّوَاقِي مِنْ الزُّرُوعِ، وَمَا سَعِدَ بِالْمَاءِ مِمَّا حَوْلَ النَّبْتِ، فَجَاءُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاخْتَصَمُوا فِي بَعْضِ ذَلِكَ فَنَهَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُكْرُوا بِذَلِكَ، وَقَالَ: أَكْرُوا بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ»[54].

المثال الثاني: النهي عما ينبذ في الدباء والنقير والحنتم والمزفت

ومن الأمثلة على فهم الأحاديث الجزئية في ضوء كليات التشريع، ومقاصد الشارع، قول النبي ﷺ عندما جاء وفد عبد قيس، حيث أمرهم النبي بأربع، ونهاهم عن أربع فقد جاء في الحديث: «... وأنهاكم عمّا ينبذ في الدباء، والنقير، والحنتم، والمزفت»[55].

---

(52) سعيد. **أسباب ورود الحديث**، مرجع سابق، ص137. وانظر رأي الجمهور مع أدلتهم عند: ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، كتاب: بيع العرية ج2، ص166.

(53) مسلم. **الصحيح**، كتاب: البيوع، باب: كراء الأرض بالذهب والورق، حديث رقم: 1536، ص597. الماذيانات: ما ينبت على حافتي مسيل الماء، اقبال الجداول: منابع النهر الصغير

(54) ابن حنبل. **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم: 1542، ج3، ص120-121، قال عنه المحقق: حسن لغيره. وانظر أيضاً: سعيد. **أسباب ورود الحديث**، مرجع سابق، ص137.

(55) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: وفد عبد قيس، حديث =

يقول الطاهر بن عاشور: «إنّ هذا النهي لأوصاف عارضة توجب تسرّع الاختمار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز، فلا يؤخذ ذلك النهي أصلاً يحرم لأجله وضع النبيذ في دباءة، أو حنتمة مثلاً لمن هو في قطر بارد، ولو قال بعض أهل العلم بذلك لعرّض الشريعة للاستخفاف[56]. يعلل ابن عاشور النهي عن الانتباذ بتلك الأصناف الواردة بسرعة الاختمار، فكان النهي سداً لذريعة السكر، وقد وجدت النووي في شرحه للحديث يرجّح أن هذا الحديث منسوخ بقول النبي: «نهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكراً»[57]، وقد نقل الأقوال في ذلك، والأرجح أنه ليس نسخاً، وإنما هو اختلاف الحكم لاختلاف موجبه؛ فإنْ كانت الأسقية يسرع إليها الاختمار فتحرم، وإلا فلا. وعلى كل حال فالشاهد هو فهم الحديث بمقصوده، والبحث عن تعليله بما يظهر حكمته، وعدم الفهم الظاهري، والتطبيق الآني له .

3. التمييز بين الجانب التشريعي من السنة النبوية والجانب غير التشريعي[58]

ليس كل ما صدر عن النبي ﷺ يتصف بصفة واحدة من ناحية وجوب

= رقم: 4368، ص825. وانظر أيضاً:
- مسلم. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله...، حديث رقم: 17، ص31. **والانتباذ**: أن يجعل في الماء حبّات من تمر أو زبيب أو نحوهما ليحلو ويشرب. **الدباء**: القرع، والمقصود إناء يصنع من القرع. **الحنتم**: إناء يصنع من طين وشعر. **النقير**: جذع يُنقر ويتخذ وعاءً. **المزفت**: إناء يُطلى بالزفت أو القار وهو نوع من أنواع الزفت، ولذلك يسمى المقيّر. انظر: النووي. **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، نفس الكتاب والباب، ص112-113.

(56) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص215.

(57) مسلم. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: استئذان النبي ربه في زيارة قبر أمه، حديث رقم: 977، ص349.

(58) أو التفريق بين ما فعله النبي ﷺ بوصفه نبياً مبلغاً، وما فعله بوصف الولاية العامة. وقد تناول الفقهاء المتقدمون والمتأخرون هذه المسالة ونبهوا على أهميتها، فقد أشار إلى التفريق ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث، والإمام القرافي في كتابيه: أنوار البروق في أنواء الفروق، والإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ص34، كما تناول ابن القيّم هذه المسألة تفصيلاً وتحليلاً في كتابيه: زاد المعاد، ومفتاح دار السعادة. =

الالتزام، فالنبي يتحدث في الأصل بصفة التبليغ والتشريع، ولكنه قد يتصرف بمقتضى الخبرة الدنيوية كما في حادثة تأبير النخل، وبصفة القضاء كونه كان يقضي بين الخصوم، وبصفة كونه قائداً عسكرياً، الخ. وقد أرجع ابن عاشور ما صدر عن النبي من أحوال إلى أثني عشر حالاً، وهي صفة التشريع، والفتوى، والقضاء، الإمارة، الهدي، الصلح، الإشارة على المستشير، النصيحة، تكميل النفوس، تعليم الحقائق العالية، التأديب، التجرد عن الإرشاد -ما يرجع إلى الجبلّة. وقد ضرب أمثلة لكل نوع، وسنورد بعضها لاحقاً .

والسؤال الذي يسبق إلى الذهن، ويحرص عليه كل مسلم غيور على الالتزام الديني، والتمسك بسنة الحبيب عليه الصلاة والسلام، كيف السبيل إلى تمييز ما قاله النبي ﷺ بوصف النبوة، أي؛ التشريع وهو الأصل. وما يقوله بتلك الأوصاف الأخرى وهي: الإمامة، والقضاء، الخ؟ يجيبنا عن هذا السؤال القرضاوي فيقول: «إنّ تحقيق ذلك وتمييزه إنما يكون بمعرفة قرائن الأحوال، وأن يكون موضوع الحديث أمراً مصلحياً يتعلق بشؤون الدولة السياسية، أو الاقتصادية، أو العسكرية، أو الإدارية، ونحوها. ومما يدل على وصف الإمامة وجود نص آخر، أو نصوص تخالف النص المذكور؛ لاختلاف مكانها، أو زمانها، أو حالها عن النص الآخر. مما يشهد أنه روعي فيه مصلحة جزئية وقتية خاصة، ولم يقصد به تشريع أبدي عام»[59]. ويوضح لنا الطاهر بن عاشور كيفية معرفة قرائن الأحوال فيقول: «لا بدّ للفقيه من استقراء الأحوال، وتوسم القرائن الحافّة بالتصرفات النبوية، فمن قرائن التشريع الاهتمام بإبلاغ النبي ﷺ الأمر إلى العامّة، والحرص على العمل به،

= وممن تناول هذه المسألة من المتأخرين: ولي الله الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة. ومحمد رشيد رضا في تفسيره المنار عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: 158]، والطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية. وكذلك محمود شلتوت في كتابه عقيدة وشريعة. وممن استوعب الموضوع وأجاد وأفاد وذكر تطبيقات جديدة يوسف القرضاوي في كتابه. **السنة مصدراً للمعرفة والحضارة**، القاهرة: دار الشروق، 1997م ص12-81، وقد أشار إلى ما تقدم من تلك المراجع تفصيلاً.

(59) القرضاوي. **السنة مصدراً للمعرفة والحضارة**، مرجع سابق، ص60.

والإعلام بالحكم، وإبرازه في صورة القضايا الكلية مثل قول رسول الله: «لا وصية لوارث»[60].

ومن علامات عدم قصد التشريع، عدم الحرص على تنفيذ الفعل مثل قول النبي ﷺ في مرض الوفاة فيما رواه البخاري عن ابن عباسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «لَمَّا حُضِرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم الأجلَ، وَفِي الْبَيْتِ رِجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ ابْنُ الْخَطَّاب. قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَاباً لا تَضِلُّوا بَعْدَه.فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجَعُ، وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ، حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ. فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْبَيْتِ فَاخْتَصَمُوا، مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: قَرِّبُوا يَكْتُبْ لَكُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَا قَالَ عُمَر، فَلَمَّا أَكْثَرُوا اللَّغْوَ وَالاخْتِلافَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: قُومُوا! قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ: فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ مِنْ اخْتِلافِهِمْ وَلَغَطِهِمْ»[61].

ونورد الآن مجموعة من الأمثلة ذكرها المتقدمون والمتأخرون:

المثال الأول: قال رسول الله ﷺ: «من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه»[62]. قال الإمام مالك: هذا تصرف من النبي ﷺ بالإمامة، فلا يجوز لأحد أن يختص بسلب إلا بإذن الإمام في ذلك قبل الحرب، والقرائن التي دفعت الإمام مالك إلى جعل هذا الحديث من باب تصرف النبي بالإمامة -كما بينّ لنا الإمام القرافي- أسباب عدة، منها: أولها: قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41] فالآية تقتضي أن السلب فيه الخمس لله وبقيته للغانمين؛

---

(60) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الوصايا، باب: لا وصية لوارث، ص528.

(61) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص223. والحديث رواه:
- البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: كراهية الخلاف، حديث رقم: 7366، ص1403.

لأن السلب من الغنيمة، والآية متواترة والحديث آحاد، والمتواتر مقدم على الآحاد. وثانيها: إن إباحة هذا يفضي إلى فساد النيات، وأن يحمل الإنسان نفسه على قربه من الكافر؛ لِما يرى عليه من السلب، فربّما قتله الكافر وهو غير مخلص في قتاله فيدخل النار فيذهب النفس والدين، وهذه منـزلة عظيمة تقتضي أن يترك لأجلها الحديث؛ لأن الآحاد قد يترك للقواعد، ولا سيّما والحديث لم يترك، وإنما حملناه على حاله، وهو أن يجعل من باب التصرف بالإمامة، فإذا قاله الإمام صحّ. وثالثها: يتبادر إلى الذهن أن ما قاله النبي هو بوصف الإمامة؛ لأن تلك الحالة كانت تقتضي ذلك ترغيباً في القتال[63].

يقول عبد الله الكيلاني: «إنّ أساليب الحرب في أيامنا تؤكد ما ذهب إليه الإمام مالك بنظره الثاقب، حيث إنّ تعميم القول بهذا الحديث يفضي إلى أن ينطلق الجندي دون التفات للخطة العسكرية بما يؤدي إلى سير الجيش دون خطة، والتحول من حرب منظمة إلى حرب عشوائية، وهذا مآل خطير، حيث تغدو الحرب حنيئذ مراحاً للفوضى»[64]. ويقول الزرقا: «والتنفيل حق الأمير أو القائد في أن يعلن للجند أن من قتل قتيلاً من الأعداء فله سلبه؛ ترغيباً للجند وتقوية لعزائمهم كما فعل النبي في غزوة حنين»[65].

المثال الثاني: بيان ابن القيم أن بعض الأحاديث المتعلقة بالطب من السنة غير التشريعية: نصّ الإمام ابن القيّم على أن من أخبار النبي ليست وحياً كما فصّل ذلك في كتابيه: زاد المعاد، ومفتاح دار السعادة، ونختار مثالاً مما ساقه فيما يتعلق بأحاديث الطب. يقول ابن القيّم: «ففي الحديث عن العدوى

---

(62) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: قول الله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾، حديث رقم: 4321، ص815.

(63) القرافي. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، مرجع سابق، ص34. ومن الأمثلة التي ساقها القرافي قول الرسول ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» رواه البخاري، كتاب: المزارعة، باب: من أحيا أرضاً مواتاً. فقد نقل عن أبي حنيفة قوله: إن هذا القول من باب التصرف بالإمامة، التي ترجع إلى تقدير الإمام، وليس من باب الفتيا.

(64) الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. **السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية**، (رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 1994م)، ص268 .

(65) الزرقا. **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، ج2، ص628.

قال عليه الصلاة والسلام «لا عدوى»، وقوله: «فمن أعدى الأول؟»[66] ثم إثباته ذلك في أحاديث أخرى، مثل قوله: «فرّ من المجذوم فرارك من الأسد»[67]، وقوله: «لا توردوا الممرض على المصح»[68]. ونهيه عن الدخول في بلدٍ وقع فيه الطاعون»[69]، وكلها من أحاديث الصحيحين، أو أحدهما. قال ابن القيّم: ومن مسالك العلماء في الخروج من التعارض بين ظواهر هذه الأحاديث. منها: أن ما يخبر به عليه الصلاة والسلام نوعان: الأول: ما يخبر به عن الوحي، فهذا خبر مطابق لمخبره من جميع الوجوه ذهناً وخارجاً، وهو الخبر المعصوم. والثاني: ما يخبر به عن ظنه من أمور الدنيا، التي هم أعلم بها منه، فهذا ليس من رتبة النوع الأول، ولا تثبت له أحكامه...، ثم ينتهي به المطاف إلى أن يجعل حديث العدوى من قبيل النوع الثاني[70].

---

(66) يشير ابن القيّم إلى حديث أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لا عَدْوَى وَلا صَفَرَ وَلا هَامَةَ، فَقَالَ أَعْرَابِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا بَالُ إِبِلِي تَكُونُ فِي الرَّمْلِ أمثال الظِّبَاءُ، فَيَأْتِيها الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ فَيُجْرِبُهَا. فَقَال: فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ. البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الطب، باب: لا عدوى، حديث رقم: 5775، ص1130. مسلم. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: السلام، باب: لا عدوى ولا طيرة...، حديث رقم: 2218، ص873. والمقصود بالصَفَرِ؛ دود في البطن، حيث كان العرب يظنون أنه ينتقل عن طريق العدوى، أما الهامة فهناك تفسيران لها عند العرب، الأول: الطائر المعروف من طير الليل، وقد كانت العرب تتشاءم منه، وقيل هو البومة، والثاني: أن العرب كانت تعتقد أن عظام الميت، وقيل روحه تنقلب هامة تطير، وقال النووي أنه تفسير أكثر العلماء. المقصود من قول النبي فمن أعدى الأول: أي؛ أن البعير الأول إنما جرب بإرادة الله، وكذلك الثاني، ولو كان الجرب بالطبائع لما جرب الأول لعدم وجود المعدي، ففي الحديث بيان بالدليل القاطع لإبطال قولهم في العدوى بطبعها. انظر: النووي، **المنهاج بشرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ص1655-1656.

(67) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الطب، باب: الجذام، حديث رقم: 5707، ص1120.

(68) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الطب، باب: لا عدوى، حديث رقم: 5774، ص1130.

(69) مسلم. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: السلام، باب: الطاعون...، حديث رقم: 2218، ص873.

(70) ابن القيّم، محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**، تحقيق أبو عبد الله الداني منير آل زهوي، بيروت: المكتبة العصرية، ص302. =

وقد يعترض معترض علينا بما ورد في زاد المعاد من قول ابن القيم: «إن طب النبي ﷺ متيقن قطعي إلهي صادر عن الوحي، ومشكاة النبوة، وكمال العقل»[71] والجواب أن كلام ابن القيم كان في معرض الكلام عن النوع الأول مما أخبر به النبي عن طريق الوحي، وبيان ذلك أن من الأمور الطبية ما كان وحياً من الله كما جاء في الرجل الذي عانى من استطلاق بطنه عن تخمة أصابته فأمره النبي ﷺ بشرب العسل روى البخاري «أن رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ، فَقَالَ: اسْقِهِ عَسَلاً، ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: اسْقِهِ عَسَلاً، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ: اسْقِهِ عَسَلاً!! ثُمَّ أَتَاهُ فَقَال: قَدْ فَعَلْتُ، فَقَال: صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ. اسْقِهِ عَسَلاً فَسَقَاهُ فَبَرأَ»[72] والقرينة التي تأكد أن ما أخبر به كان وحياً قوله: «صدق الله، وكذب بطن أخيك»، ثم إن هذا الحديث من الأحاديث المبنية على النص القرآني قال تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 69] والصنف الثاني من الأحاديث المتعلقة بالأمور الطبية هي من الخبرة البشرية، ومن أمثلة ذلك ما أخبر به من حديث العدوى كما سبق ذكره عن ابن القيم .

وبناء عليه فالأحاديث التي يخبر النبي ﷺ أنه علمها بطريق الوحي، أو

= وانظر أيضاً:

- المازري، محمد بن علي. أبو عبد الله محمد بن علي. **المُعلم بفوائد مسلم**، تحقيق: محمد الشاذلي، تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق، 1991م، ج3، ص172 .
- القاضي عياض، أبي الفضل عياض بن موسى. **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق: حسين عبد الحميد، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1995م، ج2، ص189 .
- الأشقر، محمد سليمان. **أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م، ص220 .
- القرضاوي. **السنة مصدراً للحضارة والمعرفة**، مرجع سابق، ص78.

(71) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م، ج4، ص37.

(72) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الطب، باب: الدواء بالعسل، حديث رقم: 5684، ص1116.

إخبار الملائكة، أو أن الله يحبها، أو يكرهها، ونحو ذلك فهي من الوحي[73]. وقد جعل ابن خلدون كل ما ورد من أحاديث في الطب من قبيل التجربة البشرية، وليس من قبيل الوحي. يقول ابن خلدون: «والطب المنقول إلينا في الشرعيات هو من قبيل التجارب والمورثات، وليس من الوحي في شيء[74]. وكلام ابن القيم أدق في ذلك من خلال التقسيم الذي بينه فليس كل ما ورد من الأحاديث من قبيل الخبرة البشرية[75].

المثال الثالث: توزيع الغنائم على المقاتلين: إن القرآن لم ينص على وجوب توزيع الغنائم الحربية حتى المنقولة منها على المجاهدين الفاتحين، وإنما نصّت آية الأنفال على مصاريف معينة لخمس الغنائم وتوزيع الأخماس الأربعة الباقية على الغانمين إنما جاءت به السنة، وهذا النوع من السنة يعد كما ذهب إليه الزرقا من السياسة الشرعية والتدابير المصلحية التي يفعلها النبي عليه الصلاة والسلام بصفة ولايته العامة في الحكم والإدارة، لا بصفة النبوة، والتشريع، فلا تفيد حقاً تشريعياً ثابتاً لا يتبدل، فإذا تبدلت الظروف، واقتضت الحاجة نظاماً آخر للجندية تقوم فيه حقوق الجيش المجاهد لا على اقتسام الغنيمة، بل على أساس إعاشة ووظائف مالية مرتبة للجند، وتكون الغنائم كلها للدولة، ولا حقّ فيها للمقاتلين، كما في زماننا اليوم فذلك سائغ شرعاً،

---

(73) الأشقر. **أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي**، مرجع سابق، ص239. والجدير ذكره أن الأشقر قد نقل كلام ابن القيم من زاد المعاد، وقال: إن ابن القيم ممن يجعلون الأحاديث المتعلقة بالأمور الطبية من الوحي المعصوم، والواقع أن ابن القيم يفصل في ذلك كما ذكر في كتاب مفتاح دار السعادة، وقد تبين لنا أن كلامه في زاد المعاد إنما هو في ما ورد من الأمور الطبية عن الوحي.

(74) ابن خلدون. **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص545. واستدرك ابن خلدون فقال: إذا استعمل على جهة التبرك وصدق الاعتقاد الإيماني فيكون له أثر عظيم في النفع، وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من أثار الكلمة الإيمانية، كما وقع في مداوات المبطون بالعسل

(75) انظر: الدراسة المفصلة في مدى الاحتجاج بالأحاديث النبوية في الشؤون الطبية والعلاجية في:
- محمد سليمان الأشقر. من كتاب **أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي**، مرجع سابق، ص211-250.

وهو من قبيل الاستصلاح في شؤون الإدارة العامة. غير أن نظام توزيع الغنائم كان في صدر الإسلام هو التدبير الممكن من الوجهة المالية، وهو الأصلح لسياسة الجهاد بالنسبة إلى العرب في ذلك الزمن من الوجهة العرفية[76].

نلاحظ أن المعيار الذي وضعه القرضاوي عن الدلائل التي تشير إلى أن هذا التصرف من تصرفات النبي بوصفه إماماً تنطبق على المثال الذي ذكره الزرقا؛ ذلك أن هناك أكثر من نص يبين أن النبي أختلف اجتهاده في هذه المسألة كما في فتح مكة، وفي غزوة حنين، وفتح خيبر. وكذلك اجتهاد عمر بن الخطاب عندما أبقى الأرض بيد أصحابها وأخذ الخراج من أصحابها عند فتح أراضي العراق[77].

المثال الرابع: مسلك القرضاوي في كتابه «فقه الزكاة» لحل بعض الإشكالات والتناقضات في بعض الأنصبة والمقادير: يقول القرضاوي في تعليقه على اختلاف الفقهاء في نصاب البقر[78]: ويبدو لي -والله أعلم- أن رسول الله ﷺ ترك بعض الأمور قصدًا في أنصبة الزكاة ومقاديرها، ولم يحددها قاطعًا؛ ليوّسع بذلك على أولي الأمر من المسلمين، فيختاروا لأمتهم ما يناسب المكان والزمان والحال. فقد يجد ولي الأمر في بعض البلاد وبعض الأزمنة أن البقر أعلى قيمة من الإبل، وأعظم نفعًا وأكثر درًا ونسلاً، كما في بعض أصناف البقر العالمية المعروفة في عصرنا فيستطيع أن يحدد النصاب هنا بخمس، ويوجب فيها: شاة، وفي العشر: شاتين، وفي العشرين: أربع شياه وأما إذا كان البقر في بعض البلاد أدنى قيمة وأقل نفعًا بحيث لا يعدّ مِلْك خمس، أو عشر منه غنىً يعتد به، فالمعقول أن يكون النصاب هنا ثلاثين، كما هو الرأي المشهور وهذا يفسر لنا قول الإمام الزهري في تقدير النصاب

---

(76) الزرقا. **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، ج1، ص183.

(77) الزحيلي. **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، 556-569. وقد رجح أن تقسيم الغنائم يرجع إلى الإمام بما يراه من مصلحة، وهو رأي الحنفية وابن تيمية. وانظر أيضاً:
- السرخسي. **المبسوط**، مرجع سابق، ج10 ص15 .
- ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق: لجنة إحياء التراث، بيروت: دار الجيل، 1988م، ص36.

بالثلاثين: «أن ذلك كان تخفيفًا لأهل اليمن[79]». ولو صح ما قاله الزهري، لم يكن ذلك نسخاً بالمعنى الاصطلاحي المتأخر، فإنما فعل النبي ﷺ ذلك بوصفه إماماً للمسلمين، يدير أحكامه عليهم وفقاً للمصلحة الزمنية، التي قد تتغير، فيتغير تبعاً لها حكمه وما فعله الرسول -ﷺ- أو قاله بوصف الإمامة والرياسة، غير ما يفعله أو يقوله بوصف النبوة وبينهما بون كبير»[80]. وهذا المسلك الذي انتهجه القرضاوي في تعليل الاختلافات والروايات المتعددة في نصاب البقر، سلكه أيضاً في الاختلافات الواردة في شان زكاة الخيل. فقد روى الترمذي وغيره من أصحاب السنن عن عَلِي بن أبي طالبٍ قَال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: «قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ، فَهَاتُوا صَدَقَةَ الرِّقَةِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَماً دِرْهَماً، وَلَيْسَ فِي تِسْعِينَ وَمِائَةٍ شَيْءٌ، فَإِذَا بَلَغَتْ مِائَتَيْنِ فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ»[81].

---

(78) لمعرفة الاختلاف في نصاب البقر والأقوال في ذلك انظر:
- ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج1، ص191 .
- ابن حزم. **المحلى**، مرجع سابق، ج6، ص6-16. فقد نقل جميع الأقوال مع أدلتهم، وخلاصة الأقوال في المسألة الآتي: 1) أن نصاب البقر ثلاثون بقرة، وهذا رأي الجمهور. 2) أن نصاب البقر هو نصاب الإبل مع اختلاف الأسنان، وهذا رأي الزهري وسعيد بن المسيّب. 3) أن نصاب البقر خمسون، وهو رأي الطبري وابن حزم. 4) أن نصاب البقر عشراً وقد أورد هذا الرأي ابن رشد في بداية المجتهد. وسبب الاختلاف كما يقول ابن رشد يعود إلى تصحيح حديث معاذ الذي ورد فيه نصاب البقر.

(79) قول الإمام الزهري نقله ابن حزم في **المحلى**، مرجع سابق، ج1، ص15. وقد ردّ على حديث معاذ بأنه منسوخ وحديث معاذ كما رواه الترمذي عن معاذ وابْنُ مَسْعُودٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَال: فِي ثَلاثِينَ مِنْ الْبَقَرِ تَبِيعٌ أَوْ تَبِيعَةٌ، وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مُسِنَّةٌ؛ انظر أيضاً:
- الترمذي. **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: ما جاء في زكاة البقر، حديث رقم: 622-623، ص160-161، وقال عنه الترمذي: حديث صحيح. وحكم عليه الألباني بالصحة في: الألباني. **صحيح سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم: 508-626، ج1، ص194.

(80) القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، ج1، ص189 وما بعدها.

(81) الترمذي. **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة عن رسول الله، باب: ما جاء في زكاة الذهب والورق، حديث رقم: 620، ص159-160. وقال عنه الألباني: =

قال القرضاوي: «والعفو كان لسبب من الأسباب؛ لأن الحاجة إليها ماسة في ذلك العصر للجهاد والرباط، وقد كانت هي أعظم عدة له، وربما لأنها لم تكن ثروة منتشرة في بلاد العرب»[82]. وقال علي القاري في تعليقه على الحديث: إنّ النص فيه إيماء إلى أن الأمر مفوّض إليه عليه الصلاة والسلام بقرينة قول النبي: «قد عفوت عن صدقة الخيل»[83]. ووجه الدلالة: أن العفو من صلاحيات الإمام فيما يرى من مصلحة.

وما سلكه القرضاوي في نصاب البقر، ووجوب الزكاة من عدمها في زكاة الخيل. ذهب إليه العوّا في تحديد نصاب السرقة، حيث قال: «إنّ تحديد النصاب يرجع إلى تقدير الإمام ضمن الأعراف والمتغيرات». وقال: «يجب أن يعاد تحديد نصاب السرقة من وقت لآخر حسب اختلاف قيمة النقود، وحسب تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية، ولا يجوز الوقوف عند الذي قررّته مذاهب الفقهاء دون نظر إلى مدى ملاءمته لواقع الناس اليوم، أو عدم ملاءمته له»[84]، وقد أيد ما ذهب إليه بما قاله ابن القيّم عند تحديد النبي ﷺ لربع دينار في نصاب السرقة حين بيّن ابن القيم أن ذلك المبلغ -في ذلك الزمن- يكفي المقتصد، أي؛ متوسط النفقة من غير إسراف ولا تقتير، قوته وقوت أهله في يومه وليله، ومثل هذا مما لا يتسامح فيه بين الناس[85].

وشاهدنا من كل ذلك أهمية معرفة ما صدر عن النبي ﷺ بصفة التشريع، أو بالأوصاف الأخرى، لما له من أثر عند الاجتهاد في الواقع المتغير، الذي يستدعي التطوير، والتغيير حسب المصلحة الشرعية.

= صحيح، في: الألباني. **صحيح سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم: 506-624، ج1، ص193.

(82) القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، ج1، ص233. ويخلص القرضاوي إلى النتيجة السابقة، وهي أن تقدير الزكاة من عدمه في الخيل يرجع إلى الإمام بحسب المصلحة؛ لأن قول النبي في هذه المسألة كان بصفة الإمامة وليس بصفة التشريع الدائم.

(83) القاري، علي بن سلطان. **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، باكستان: مكتبة امدادية ملتان، د.ت، ج4، ص149.

(84) العوّا. **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، مرجع سابق، ص163.

(85) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج2، ص368.

4. التمييز بين الوسائل والمقاصد في الأحكام

إن التمييز بين ما هو مقصد للحكم الشرعي مما هو وسيلة إليه له أهمية كبيرة في الاجتهاد؛ لأن المقصد يتصف بالثبات والدوام، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة، أو العصر، أو العرف، أو غير ذلك من المؤثرات[86].

أما تعريف الوسائل فهي: «المسالك المفضية إلى تحقيق المصالح الشرعية»[87]، يقول ابن عاشور: «هي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضّاً للاختلال والانحلال»[88]. وتقسم الوسائل باعتبار قربها من المقاصد: تنقسم الوسائل من حيث قربها من المقصد الشرعي إلى قسمين: وسائل المقاصد، ووسائل إلى وسائل المقاصد[89].

خصائص الوسائل المميزة لها عن المقاصد:

- **نسبية الوسائل من حيث كونها بوصفها وسيلة من جهة ومقصد من جهة أخرى**

ينبغي عند الاجتهاد التفريق بين الوسيلة والمقصد، فبعض الوسائل تعد

---

(86) لبيان أهمية ذلك انظر:
- القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، مرجع سابق، ص 160.
- جحيش، بشير بن مولود. **في الاجتهاد التنـزيلي**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، عدد: 93، سنة: 2003م، ص94.

(87) جحيش. **في الاجتهاد التنـزيلي**، مرجع سابق، ص94.

(88) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص148.

(89) ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص105. فمن وسائل المقاصد تعريف التوحيد، وصفات الإله، فإن معرفة ذلك من أفضل المقاصد والتوسل إليه من أفضل الوسائل، ومن أمثلة القسم الثاني تعليم أحكام الشرع؛ فإنه وسيلة إلى العلم الأحكام التي هي وسيلة إقامة الطاعات، الخ. وانظر أيضاً:
- ابن عبد السلام، العز. **الفوائد في اختصار المقاصد (القواعد الصغرى)**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1996م، ج1، ص45.

وسيلة من جانب ومقصداً من جانب آخر، فهذا الصنف لا يجوز إدخاله ضمن الوسائل التي تخضع للتغيير. يقول الإمام الشاطبي: «والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صحّ أن تكون مقصودة في نفسها»[90]، وذلك كالحفاظ على المال فهو وسيلة إلى الحفاظ على الكليات الأخرى، وهو مقصد يتوسل إليه بالعمل والاستثمار بشتى الطرق المشروعة. ويقول في موضع آخر: «وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجرّ الموس في الحجّ على رأس من لا شعر له، والقاعدة العامة: أن الوسيلة لا تبقى مع انتفاء المقصد، إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها... وعلى هذا يحمل إمرار الموس على شعر من لا شعر له»[91].

- الوسائل دون المقاصد رتبة

ويشهد لهذا قول العلماء «مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبداً»[92]، ولذلك حصل التساهل في حكم الوسائل دون المقاصد، وصاغ العلماء قاعدة فقهية، وهي: «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»[93]. وقد ذكر السيوطي تطبيقات لهذه القاعدة، منها: قوله: «ومن ثم جزم بمنع توقيت الضمان وجرى في الكفالة خلاف؛ لأن الضمان التزام للمقصود، وهو المال، والكفالة التزام للوسيلة، ويغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد، وكذلك لم تختلف الأمة في إيجاب النية للصلاة، واختلفوا في الوضوء»[94].

ومن القواعد المهمة في موضوعنا فيما يتعلق في حكم الوسائل، وتغيرها من زمن لآخر. القاعدة التالية: «حصول المقصود بإحدى الوسائل مسقط

---

(90) الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج1، ص58.
(91) المرجع السابق، ج2، ص333.
(92) البورنو، محمد صدّيقي. **موسوعة القواعد الفقهية**، الرياض: مكتبة التوبة، 1997م، ج1، ص330.
(93) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، القاعدة رقم: 37، ج1، ص158 .
(94) المرجع السابق، ج1، ص158.

لاعتبار التعيين فيها»[95] ومعنى القاعدة أن المقصود إذا كان يتحقق بأي وسيلة من وسائله المشروعة، فلا معنى لتعيين بعضها، والتكليف بعينها دون الوسائل الأخرى، بل يصح التوسل بكل وسيلة منها إلا لدليل؛ وذلك لأن المراد هو تحصيل المقصود، وتحقيق مصلحته، وكل تلك الوسائل تشترك في هذا المعنى، وتؤدي إليه. وأصل هذه القاعدة: أن رافع ابن خديج قال مخاطباً النبي ﷺ: «إِنَّا لَنَرْجُو أَوْ نَخَافُ أَنْ نَلْقَى الْعَدُوَّ غَداً، وَلَيْسَ مَعَنَا مُدًى، أَفَنَذْبَحُ بِالْقَصَبِ؟ فَقَالَ: مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُر. وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْهُ أَمَّا السِّنُّ: فَعَظْمٌ. وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ»[96]. فالصحابي سأل النبي عن حكم وسيلة معينة، وهي: الذبح بالقصب، فأخبره النبي بأن كل وسيلة يحصل بها المقصود، وهو: إنهار الدم يصح الذبح به إلا ما وجد فيه مانع شرعي[97].

يقول الإمام القرافي: «إذا تيسّر المقصود بدون وسيلة معينة سقط اعتبارها»[98] أي اعتبار هذه الوسيلة. يقول مصطفى مخدوم: «ولذلك يسقط الفرض الكفائي عن جميع الأمة إذا قام به بعض المكلفين؛ لأن مقصود الشرع هو حصول المصلحة، ودفع المفسدة، وهذا يتحقق بقيام أي فرد من أفراد الأمة، فلا معنى لتعيين البعض أو الجميع[99].

وإليك بعض الأمثلة الفقهية على هذا الضابط:

1. صحة العقود بكل ما يدل على مقصودها: ذهب الإمام مالك، والإمام أحمد إلى: أن العقود تصح بكل ما يدل على مقصودها من قول، أو

---

(95) مخدوم، مصطفى. **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، السعودية: دار إشبيلية، 1999م، ص275.

(96) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الذبائح والصيد، باب: التسمية على الذبيحة، ومن ترك متعمداً، حديث رقم: 5498، ص1086. والقصب: شق العصا، وأنهر: أسال وصبّ.

(97) مخدوم. **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص275.

(98) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، ج3، ص177.

(99) مخدوم. **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص275.

فعل، ولا يشترط لفظ معيّن في الإيجاب والقبول؛ لأن المقصود هو الدلالة على التراضي، وهي حاصلة بالمعاطاة ونحوها[100]. قال الإمام ابن تيمية: «وهذه القاعدة الجامعة التي ذكرناها من أن العقود تصح بكل ما دلّ على مقصودها من قول أو فعل، هي التي تدلّ عليها أصول الشريعة»[101].

وفي عصرنا الحاضر ظهر ما يسمى بالقبض الحكمي، ومن أمثلته شراء الذهب والفضة ببطاقة الائتمان؛ إذ يعدّ التقابض في البدلين متحققاً؛ لأن تسلم البائع قسيمة الدفع الموقعة من حامل البطاقة قبض حكمي لقيمتها، كقبض الشيك المصدق، الذي أفتى مجمع الفقه الإسلامي بجواز شراء الذهب والفضة به على أن يتم التقابض في المجلس[102]، بل هو اقوى منه كما أفاد الفنيون؛ لأنها ملزمة للتاجر، وتبرأ بها ذمة حامل البطاقة من الدين حالاً تجاهه، وليس له الاعتراض على الوفاء بها[103].

2. ذكر ابن القيم مجموعة من الأمثلة المتعلقة بالوسائل وجواز استحداث وسيلة تقوم بالمقصود، من ذلك: حديث ولوغ الكلب، وكيفية تطهيره[104]يقول ابن القيمّ: «فإن النص على التراب؛ لأنه أفضل الموجود لهذه الغاية في عصر النبي، والنص عليها ليس لذاتها، فتغني عنه الأشنان والصابون وكاستعمال الحجارة في الاستجمار، فذلك لنفس السبب السابق، فيغني عنه الورق والخرق وذلك أحسن»[105] ونظير ذلك ما ذكره النووي:

---

(100) الدسوقي. **حاشية الدسوقي**، مرجع سابق، ج3، ص2. وانظر أيضاً:
- ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، ج4، ص4.

(101) ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، مرجع سابق، ج29، ص13.

(102) القرار رقم 84 (1/ 9) تجارة الذهب (الدورة التاسعة - أبو ظبي، نيسان 1995م). انظر: **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي (الدورات 1-14)**. تنسيق: عبد الستار أبو غدة (المقرر العام للمجمع) قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003م.

(103) حماد، نزيه. **قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد**، دمشق: دار القلم، 2001م، ص160.

(104) يشير ابن القيّم إلى ما رواه أبو هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ، فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مِرَارٍ». رواه مسلم. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، حديث رقم: 279، ص122.

(105) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص11. والأشنان: نوع من أنواع =

«ويحصل السواك بخرقة وكل خشن مزيل»[106] ويدخل من ضمن ذلك في أيامنا فرشاة الأسنان.

3. ذهب الإمام مالك، والخطيب الشربيني إلى اعتبار العدد في آية المصابرة والثبات من باب الوسائل، وليس ذات العدد من باب المقاصد، وبيان ذلك كما يلي: قال تعالى: ﴿ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: 66] وقد بحث الفقهاء في معرض حديثهم عن جواز الفرار من القتال في حال كان الكفار أكثر عدداً من المسلمين بما يفوق الضعفين، وقد كان لهم أقوال في ذلك منها ما رجحه الخطيب الشريبيني، حيث اعتبر أن العدد لا يعد مناطاً في الجواز من عدمه؛ إذ إن المقصد من القتال هو: الغلبة، وهو دائر مع القوة والضعف، وليس مع العدد، والضابط في جواز الانصراف من عدمه أمام العدو كما قال: «أن يكون مع المسلمين من القوة ما يغلب على الظن أنهم يقاومون الزيادة على مثليهم، ويرجون الظفر بهم»[107]. وممن قال بذلك الإمام مالك كما نقل عنه ابن الماجشون قوله: «إن الضعف إنما يعتبر في القوة لا في العدد، وأنه يجوز أن يفر الواحد عن واحد إذا كان أعتق جواداً منه، وأجود سلاحاً، وأشد قوة»[108].

وشاهدنا فيما نقلنا اعتبار العدد من باب الوسائل وليس من باب المقاصد، والوسيلة تختلف باختلاف الظروف والأحوال. يقول يحيى محمد: «ليس العدد من باب المقاصد، وإنما من باب الوسائل. وتفهم الآية في سياقها الزمني، وبداءة السلاح. وعليه ليس هناك من مناص سوى الاسترشاد بحكم الآية طالما أنها من أحكام الوسيلة، فمثلها كمثل حكم آية رباط الخيل

= الشجر يستعمل هو أو رماده في غسل الثياب والأيدي. انظر: مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد حسن، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد علي. **المعجم الوسيط**، استنابول: دار الدعوة، 1989م، مادة: الأشنان.

(106) النووي. **روضة الطالبين**، مرجع سابق، ج1، ص56.

(107) الشربيني. **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج4، ص225.

(108) ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج1، ص283.

من حيث أن الأمر بإعدادها هو من الوسائل التي لا يمكن فهمها على النحو المطلق المغلق، ويظل الحكم الذي يمكن استخلاصه من مجمل الآيتين الناسخة والمنسوخة[109] معتمداً على المقصد الشرعي المستوحى فيهما، وهو وجوب الثبات وعدم الفرار ما أمكن لذلك سبيلاً، حيث يمكن تحديد العدد نسبياً في ساحات الحرب بحسب تقدير أهل الخبرة»[110].

4. وسائل الإثبات في القرآن: ذهب ابن القيم إلى أن وسائل الإثبات في القرآن هي في شأن إثبات الحقوق، فالله تعالى أرشد صاحب الحق إلى أفضل وأقوى الطرق لإثبات الحق، والشهادة التي جاءت الآيات آمرة بها. قال تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ [البقرة: 282] والمقصود بالشهادة هنا، هو: شهادة التحمل، لا الأداء. أما ما يتعلق بوسائل الإثبات في القضاء فقد جوز كل وسيلة تؤدي الغرض في الإثبات عند القضاء[111]. يقول العوا انتصاراً لما ذهب إليه ابن القيم: «طرق الإثبات في القرآن هي في شأن التصرفات القانونية لا في شأن الوقائع المادية التي هي محل الإثبات والنفي في المسائل الجنائية، والفارق ظاهر بين التصرف القانوني، وبين الواقعة المادية لا سيّما إذا كانت واقعة جنائية، فالتصرف القانوني يستعد له أطرافه، ويعُنون بالإشهاد عليه، وتوثيقه تحسباً لأي طارئ يشكك في ثبوته، أو عارض يلمّ بأطرافه، أو إنكار من بعضهم، أو من غيرهم لوقوعه؛ لذلك ناسب أن يطلب له التوثيق، وأن يرشد القرآن إلى كيفيته. لكن الواقعة المادية لا سيّما ما كان يشكل منها جريمة جنائية ليست كذلك، فإنّ صاحبها يحتاط عادة؛ لئلا يتهم بها، أو تثبت عليه، وهو يستخفي بها عن الناس، ولا يتصور أن يقدم شخص عاقل على ارتكاب الجريمة في حضور الشهود العدول الذين يثبتون

---

(109) يشير الباحث إلى الآية 65 من سورة الأنفال وهي الآية المنسوخة في اجتهاد بعض العلماء، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ﴾ [الأنفال: 65] أمّا الآية الناسخة فهي الآية 66، والتي ذكرت في المتن.

(110) يحيى. الفقه ومقتضيات الزمان، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، مرجع سابق، عدد7، (1999م)، ص210 وما بعدها.

(111) ابن القيم. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ج1، ص219.

عليه ارتكابها بشهادتهم. ولذلك كان الواجب -منطقاً وعدلاً- أن يوسّع في إثبات الوقائع المادية التي هي في صالح المتهم، أو التي تؤدي إلى نفي التهمة، بإجازة إثباتها بكل طريق يؤدي إليه يقيناً، أو قريباً من اليقين. وأن يضيّق بإثبات التصرفات القانونية التي يترتب عليها حقوق للغير في ماله وملكه، أو في زواجه وطلاقه، أو التي يترتب عليها استحقاقه للعقاب أيّاً كان نوعه»[112].

والآن نختم بقضيتين في غاية الأهمية، قديماً وحديثاً، وثار حولهما الجدل:

القضية الأولى: تقسيم العالم إلى دارين: دار إسلام، ودار الحرب: درج على ألسنة الفقهاء مصطلح دار الإسلام ودار الحرب، فهل هذان المصطلحان شرعيان بحيث لا يمكن استبدالهما؟ والتغاضي عن هذه القسمة التي تأجج الصراع، وتجعل غير المسلمين ينظرون إلينا نظرة خوف وريبة. يقول عمر عبيد حسنة: «إنّ تسمية المصطلحات التي تخص الجغرافيا السياسية -إن صحّ التعبير- هي اجتهادات بشرية، اقتضتها ظروف الحال والواقع الدولي في ذلك الوقت، فهي غير ملزمة، فقد يقتضي تطور العصر، وتغير طبيعة المجتمعات، وتقدم القوانين الدولية وقيام المعاهدات والمؤسسات الدولية المشتركة توليد مصطلحات أخرى، ذات دلالة أكثر دقة ومعاصرة»[113]. ومن هذا المنطلق كان تقسيم الفقهاء باعتبارات متعددة منها ما يتعلق بالأمان والحرب، أو ممارسة الشعائر التعبدية، أو تطبيق أحكام الدين، فالتقسيمات القديمة كانت مستندة أساساً للواقع، لا على أساس الشرع فهي من محض صنيع الفقهاء. والهدف من تلك التقسيمات كان من أجل ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المعاملات ونحوها، وحالة الحرب هي السبب في ذلك التقسيم[114]. وعلى

---

(112) العوا. **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، مرجع سابق، ص181.

(113) عبد القادر، خالد محمد. **من فقه الأقليات المسلمة**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، عدد61، (1997م)، مقدمة الكتاب بقلم عمر عبيد حسنة. ص3.

(114) انظر تفصيل التقسيمات عند الفقهاء وأسبابها عند: =

هذا الأساس لا حرج من إيجاد تقسيمات جديدة تناسب الواقع الدولي ضمن إطار الكليات والثوابت الشرعية؛ لأن هذه التقسيمات تعدّ من باب الوسائل .

أما القضية الثانية فهي: إثبات دخول وخروج الشهر القمري بالحساب الفلكي:

إنّ مما يدخل في موضوعنا مسالة إثبات دخول الشهر القمري أو خروجه، ولاسيما دخول شهر رمضان؛ لِما يترتب عليه من عبادة تعد الركن الرابع من أركان الإسلام، ولقد كانت هذه المسألة مثار بحث عند المتقدمين والمتأخرين، لاسيما بعد التقدّم العلمي في وسائل علم الفلك. وممن تناول هذه المسالة بدراسة مستوعبة وجمع بين النقل والعقل أحمد محمد شاكر في كتابه «أوائل الشهور العربية».

وإليك نظرة المتقدمين في إثبات دخول الشهر وخروجه بالحساب الفلكي، ومن ضمن من بحث المسألة الإمام القرافي، فقال: «الفرق بين قاعدة أوقات الصلوات: يجوز إثباتها بالحساب والآلات وكل ما دلّ عليها، وبين قاعدة الأهلة في الرمضانات لا يجوز إثباتها بالحساب. إذا دلّ حساب تسيير الكواكب على خروج الهلال من جهة علم الهيئة لا يجب الصوم، والعلة في ذلك: أن الشارع لم ينصّب خروجها من الشعاع سبباً للصوم، بل رؤية الهلال خارجاً من شعاع الشمس هو السبب، فإذا لم تحصل الرؤية لم يحصل السبب الشرعي، فلا يثبت الحكم. ويدلّ على أن صاحب الشرع لم ينصّب خروج الهلال عن شعاع الشمس سبباً للصوم قول النبي ﷺ: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته»[115]، ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس[116]، كما في قوله

= – الزحيلي. **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص194 وما بعدها.
– زيدان. **أحكام الذميين والمستأمنين**، مرجع سابق، ص18.
– رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م، ج10، ص384.

(115) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: قول النبي إذا رأيتم الهلال فصوموا، حديث رقم: 1909، ص362.

(116) القرافي. **الفروق**، (الفرق 202).

تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: 78] هكذا كانت رؤية السابقين تتجه إلى أن علة إثبات الشهور كما جاء بالأحاديث منوطة بالرؤية البصرية.

يحلل لنا محمود شاكر سبب إناطة الإثبات في عهد النبي بالرؤية فيقول: «ولم يكن مما يوافق حكمة الشارع أن يجعل مناط الإثبات في الأهلة الحساب والفلك، وهم -أي الصحابة- لا يعرفون شيئاً من ذلك في حواضرهم، وكثير منهم بادون لا تصل إليهم أنباء الحواضر إلا في فترات متقاربة حيناً ومتباعدة أحياناً، فلو جعله لهم بالحساب والفلك لأعنتهم، ولم يعرفه منهم إلا الشاذ والنادر في البوادي عن سماعٍ إن وصل إليهم[117]. ثم إنّ الأمر باعتماد الرؤية وحدها جاء معللاً بعلة منصوصة، وهي أن «الأمة أمية لا تكتب ولا تحسب»[118]، والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فإذا خرجت الأمة من أميّتها وصارت تكتب وتحسب، أعني صارت في مجموعها ممن يعرف هذه العلوم، وأمكن الناس -عامتهم وخاصتهم- أن يصلوا إلى اليقين والقطع في حساب أول الشهر، وأمكن أن يثقوا بهذا الحساب ثقتهم بالرؤية أو أقوى، إذا صار هذا شأنهم في جماعتهم، وزالت علة الأمية؛ وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت، وأن يأخذوا في إثبات الأهلة بالحساب وحده، وأن لا يرجعوا إلى الرؤية إلا حين يستعصي عليهم العلم به، كما إذا كان أناسٌ في بادية أو قرية، لا تصل إليهم الأخبار الصحيحة الثابتة عن أهل الحساب[119].

---

(117) شاكر، أحمد محمد. **أوائل الشهور العربية**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1939م، ص8. وأنوّه إلى أن أحد الباحثين المعاصرين وهو محمد هيثم الخياط قال: إن الرؤية من الألفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من وجه، فكان لا بدّ لمعرفة المراد بها من قرينة توضّح ذلك، يقول: والقرينة موجودة بفضل الله في آية الصوم وهي: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ﴾ [فصلت: 53]، والتبيّن معناه: التثبيت الذي يصل بالمرء إلى درجة اليقين، أو ما يشبه اليقين. ولا فرق بين تحديد بداية شهر الصوم، وبين تحديد بداية يوم الصوم، أما مجرّد الإبصار بالعين فقد يكون توهماً كما في قوله تعالى: ﴿يَرَوۡنَهُم مِّثۡلَيۡهِمۡ رَأۡيَ ٱلۡعَيۡنِ﴾ [آل عمران: 13]. انظر: العوا. **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، مرجع سابق، ص249.

(118) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: قول النبي: «لا نكتب ولا نحسب»، حديث رقم: 1913، ص363.

(119) شاكر. **أوائل الشهور العربية**، مرجع سابق، ص14. وقد ذكر عن الفقيه الشافعي =

ذكر السبكي في الفتاوى فيما إذا دلّ الحساب على عدم إمكانية الرؤية وشهد شهود برؤية الهلال فقال: «لو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما؛ لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع فضلاً عن أن يقدم عليه. والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حساً، وعقلاً، وشرعاً، فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الإمكان، استحال القبول شرعا لاستحالة المشهود به، والشرع لا يأتي بالمستحيلات، ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحاً، أو باطلاً، ولا يترتب وجوب الصوم، وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة حتى أنّا نقول: العمدة قول الشارع صوموا إذا أخبركم مخبر، فإنّه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين، لكن ذلك لم يأت قط في الشرع، بل وجب علينا التبيّن في قبول الخبر؛ حتى نعلم حقيقته أولاً، ولا شك أن بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه، ويشتبه عليه، أو يرى ما يظنه هلالاً، وليس بهلال، أو تريه عينه ما لم ير، أو يؤدي الشهادة بعد أيام ويحصل الغلط في الليلة التي رأى فيها، أو يكون جهله عظيماً يحمله على أن يعتقد في حمله الناس على الصيام أجراً، أو يكون ممن يقصد إثبات عدالته، فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يزكى ويصير مقبولاً عند الحكام، وكل هذه الأنواع قد رأيناها وسمعناها، فيجب على الحاكم إذا جرّب مثل ذلك وعرف من نفسه، أو بخبر من يثق به، أن دلالة الحساب على عدم إمكان الرؤية أن لا يقبل هذه الشهادة، ولا يثبت بها، ولا يحكم بها»[120].

ونظراً لأن هذه المسألة تشغل المسلمين كل عام، ولأنها تمثل في الواقع حاجة للفصل في حكمها استطرد فيما تناوله أحمد شاكر، حيث أعطى في

= أبي العباس ابن سريج تعليل لقول النبي في رواية فقدروا له: معناه قدّروه بحسب المنازل، وأنه خطاب لمن خصّه الله بهذا العلم. وأن رواية «فأكملوا العدة» هي خطاب للعامة. انظر: رأي ابن سريج ومناقشة هذا الرأي عند الحافظ العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين. **طرح التثريب في شرح التقريب**، بيروت: دار الفكر العربي، د.ت، ج4، ص100.

(120) السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. **فتاوى السبكي**، القاهرة: مكتبة القدسي، 1937م، ج1، ص219.

نهاية بحثه حلاً واقعياً. ويقول في تحليل حجة من قال إن اختلاف المطالع معتبر، وأن لكل بلد رؤيتهم: لقد كانوا منطقيين جداً مع الحكم بالرؤية؛ لأن هذا هو المستطاع إذ ذاك، ولأن اعتبار اختلاف المطالع ليس مرجعه إلى اعتبارها في أوائل الشهور، وإنما هو -فيما نفهم- باعتبار تعلّق خطاب التكليف بالمكلفين، فمن وصل إليه العلم بما كُلف به بالطريق الذي جعله الشارع سبباً للعلم، وهو الرؤية في أمة أمية، تعلق به الخطاب، وصار مطلوباً منه العمل المؤقت بوقته. والذين أهدروا اختلاف المطالع، وحكموا بسريان الرؤية في بلدٍ على جميع أقطار الأرض، كانوا ناظرين إلى الحقيقة المجردة، وهي أن أول الشهر يجب أن يكون في هذه الكرة الأرضية يوماً واحداً، وهو الحقّ الذي لا مرية فيه. والسؤال الذي يحتاج إلى إجابة، كيف يعدّ أول الشهر؟ هل يعدّ بأول نقطة غاب فيها القمر بعد الشمس، أم بنقطة معينة يرجع إليها العَالَم؟

رجح أحمد شاكر أنه يجب الرجوع إلى نقطة واحدة معينة، وهي مكة المكرمة، واستدل على ذلك بجملة من الأدلة منها: قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 189] ووجه الدلالة: أن الأهلة للتوقيت لهم في كل شؤونهم، ولتوقيت أيام الحجّ، وأن تخصيص الحجّ في هذا المقام بعد العموم؛ إنما هو إشارة دقيقة إلى اعتبار أصل التوقيت الزماني متصلاً بمكان واحد، مكان الحجّ وهو مكة المكرمة. وأمّا ما يشهد لهذا الترجيح من السنة: قول النبي ﷺ فيما رواه أبو داود عن أبي هريرة ذكر النبي ﷺ فيه قال: «وَفِطْرُكُمْ يَوْمَ تُفْطِرُونَ، وَأَضْحَاكُمْ يَوْمَ تُضَحُّونَ، وَكُلُّ عَرَفَةَ مَوْقِفٌ، وَكُلُّ مِنىً مَنْحَرٌ، وَكُلُّ فِجَاجِ مَكَّةَ مَنْحَرٌ، وَكُلُّ جَمْعٍ مَوْقِفٌ»[121]. وقوله كذلك فيما رواه الترمذي عن أبي هريرة أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «الصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ، وَالْفِطْرُ يَوْمَ تُفْطِرُونَ، وَالأَضْحَى يَوْمَ تُضَحُّونَ»[122]. وجه الدلالة:

(121) أبو داود. **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: إذا أخطأ القوم الهلال، حديث رقم: 2324، ص480، وقال عنه المحقق: صحيح.

(122) الترمذي. **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الصوم عن رسول الله، باب: ما جاء أن الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، حديث رقم: 697، ص177-178، =

أنّ الخطاب في الحديثين الشريفين لأهل الحج في مكان الحجّ في حجة الوداع، ويفهم منه أن الصوم يوم صوم أهل مكة وما حولها، وأن الفطر يوم يفطرون، وأن الأضحى يوم يضحون، وأن عرفة يوم يعرفون[123].

وفي رأيي أن هذا الاجتهاد سديد، وفيه الحكمة التي توحّد الأمة الإسلامية في إقامة شعائرها، وتقلل الخلاف الذي يعصف بها في كل سنة، والله تعالى أعلم.

وقد أفتى المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثالثة المنعقد في العاصمة الأردنية عمان بوجوب الاعتماد على الرؤية، والاستعانة بالحساب الفلكي، والمراصد مراعاة للأحاديث النبوية، والحقائق العلمية[124].

5. فهم النصوص في ضوء بعدها الدلالي اللغوي والشرعي والعرفي

إن كثيراً من الألفاظ والمصطلحات تغير مفهومها ومدلولاتها حالياً عما كانت عليه إبان تشريعها وتنزيلها، ولذلك ينبغي للمجتهد فهم النصوص في ظل مدلولها إبان التشريع؛ حتى لا تحرّف الأحاديث والآيات عن مقاصدها وغاياتها. يبين ذلك ابن عاشور بقوله: «وإنما حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمى أصالة أيام التشريع، وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع، من حيث أنهما طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع؛ لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع. . .ولذلك فإنّ الأسماء الشرعية إنما تعدّ باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعاً في مسمياتها عند وضع المصطلحات

= وقال عنه الترمذي: حديث حسن غريب، وقال عنه الألباني صحيح، في: الألباني. **صحيح سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم: 561-701، ج1، ص213. وقال أحمد شاكر عن هذا الحديث والذي سبقه أنهما صحيحان، وساق أدلة تصحيحهما. انظر: **أوائل الشهور العربية**، مرجع سابق، ص22-23. وقال عنه الألباني: صحيح.

(123) شاكر. **أوائل الشهور العربية**، مرجع سابق، ص26.

(124) مجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة الثالثة، قرار رقم: (6)، 3/ 7/ 86، عدد: 2، ج2، ص1085.

الشرعية، فإذا تغير المسمى لم يكن لوجود الاسم اعتبار. وبعبارة أشمل، لا تكون التسمية مناط الأحكام، ولكنها تدل على مسمى ذي أوصاف، وتلك الأوصاف هي مناط الأحكام، فالمنظور إليه هو الأوصاف الخاصة»[125].

يقول الشاطبي: «إن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطَلَبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة... فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[126]، وقال: «إن العرب فيما فطرت عليه من لسانها، تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه، والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر... وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل ذلك معروف عندها، لا ترتاب في شيء منه هي، ولا من تعلق بعلم كلامها. فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه، وأساليبه على هذا الترتيب»[127]، وكذلك السنة. فعلى المجتهد أن يعرف ما إذا كان لألفاظ الحديث دلالة خاصة في عصر، ثم تغيرت دلالتها في عصر آخر مع تطور الحياة الاجتماعية، في ضوء تبدل المكان والزمان، كي لا يقع في الغلط، وسوء الفهم غير المقصود. وحري بنا أن نؤكد على أهمية فهم الدلالة اللغوية مع الالتفات إلى مقاصد التشريع عند التطبيق. فلا نقف عند حرفية النص متجاوزين مقصده، ولا نتجاوز دلالته اللغوية باقتناص معنى منه يؤدي إلى إلغاءه[128].

ومن أمثلة الفهم المقاصدي دون تجاوز الدلالة اللغوية مسالك العلة التي تظهر مقصد الشارع من خلال اللغة، ومن أمثلة ذلك الإيماء للعلة في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60] فكلمة «ترهبون» تعد إكسير النص، كما يقول

(125) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص348.
(126) الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص377.
(127) المرجع السابق، ج2، ص377.
(128) الكيلاني، عبد الله. أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النصوص الشرعية، **مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون**، عدد1، مجلد: 33، (2006)، ص104 .

الدريني المتضمن لحكمة النص وغايته، فالسلاح الذي يردع العدو هو المحقق لحكمة المشرع من الأمر بإعداد القوة، ورباط الخيل[129]. ومن المعلوم بداهة أن التوقف عند المعنى القاموسي لكلمة «الخيل» الواردة في الآية مجردة عن حكمة التشريع يقود إلى نقيض مقصود المشرع؛ لأن القوة، والسلاح العسكري إذا لم يحقق غايته من الردع، وإرهاب العدو، كان عبئاً على الدولة، وإرهاقاً لميزانية الدولة المالية من غير جدوى، وهذا نوع من العبث المنهي عنه، وهذا ما يكشف عن أهمية النظر المقاصدي للأحكام وفهم غاياتها، إذ التوقف عند المعنى القاموسي قد يوهم تضارب الأحكام، وهذا ما نفاه الله عن شرعه ودينه فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82][130] ونذكر جملة من الأمثلة تبين أهمية هذا الضابط:

المثال الأول: مصطلح التصوير

كلمة «الصورة، أو التصوير» التي جاءت في صحاح الأحاديث، وتوعدت المصورين بأشد العذاب[131]، فما المراد بالصورة والتصوير في تلك الأحاديث؟ الصورة في عصر النبوة، وما بعدها من العصور هي: «ما له ظل» أي؛ التمثال، وعمل التمثال، أي؛ نحته. إذ كان يسمى «تصويراً» وهو الذي فهمه علماء السلف، وحرموه في غير لعب الأطفال. فقد روى البخاري عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «أَخْبَرَنِي أَبُو طَلْحَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -وَكَانَ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- أَنَّهُ قَالَ: لا تَدْخُلُ الْمَلائِكَةُ بَيْتاً فِيهِ كَلْبٌ وَلا صُورَةٌ

---

(129) الدريني، محمد فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982م، ص172.

(130) الكيلاني. أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النصوص الشرعية، **مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون**، مرجع سابق، ص103.

(131) من هذه الأحاديث قول رسول الله: «إن أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة المصورون» البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب اللباس، باب: عذاب المصورين يوم القيامة، حديث رقم: 5950، ص1155.

تماثيل[132]» فقد فسر ابن عباس ﷺ ما المقصود بالصورة، وهي التماثيل المعروفة الآن. وأما الشكل الذي يلتقط بالكاميرا، ويسمى «صورة»، وعمل التقاطه «تصويراً» فهو وإن أخذ اسم الصورة، والتصوير لغة، لكنه يختلف عن التصوير المحرم المتوعد عليه بالعذاب في الأحاديث[133]؛ لأن التصوير الفوتوغرافي الآن لم يكن موجوداً أيام النبي ﷺ، ولا تتحقق فيه علة مضاهاة خلق الله الموجودة في التماثيل، ومن ثمّ لا يأخذ حكمه.

المثال الثاني: نهي النبي عن تلقي الركبان

والمقصود بنهي النبي عن تلقي الركبان[134]: إن كلمة تلقي الركبان لغةً، إنما هي استقبالهم مطلقاً على أي حال من الأحوال، وفي أي مكان من الأمكنة، سواء أكان لغرض التجارة، أو لغيرها، وسواء كان ذلك في سوق داخل المدينة، أو في صحراء خارجها، فهذا هو المدلول اللغوي لكلمة تلقي الركبان الواردة بهذا الإطلاق في الحديث. غير أن هذا ليس المقصود قطعاً بنهيه ﷺ، وإنما الكلمة منصرفة إلى معنىً اصطلاحي خاص، دلّ عليه العرف السائد بين الناس عند إطلاقها في صدد التجارة والبيع، شأنها في ذلك كشأن بيع الحصاة، والملامسة، وما أشبه ذلك. فالمعنى المتعارف عليه لكلمة «تلقي الركبان» هو أن يستقبل آحاد التجار الباعة الوافدين، على مشارف المدينة، قبل دخولهم أسواقها، واطلاعهم على الأسعار، ليتمكنوا من شراء ما معهم بأقل من نسبة سعر السوق. وعلة النهي عن هذا الشكل من الشراء هو ما ينطوي عليه من تغرير بالبائع، بدليل أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أثبت له حقّ الخيار عند اطلاعه على حال السوق، كما روى مسلم عن أبي هريرة إن رسول الله ﷺ قَالَ: «لا تَلَقَّوْا الْجَلَبَ، فَمَنْ تَلَقَّاهُ فَاشْتَرَى مِنْهُ فَإِذَا أَتَى سَيِّدُهُ السُّوقَ، فَهُوَ

---

(132) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: بدء الخلق، باب: إذا قال أحدكم: آمين، حديث رقم: 3225، ص620.

(133) القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، مرجع سابق، ص198.

(134) البخاري. **الصحيح**، كتاب: البيوع، باب: النهي عن تلقي الركبان، حديث رقم: 2162، ص405.

بِالخِيَارِ»[135]. فلا يدخل في المنهي عنه تلقي الركبان الذين يعلمون حال السوق، ولا يخفى عليهم أسعار السلع، ولا يدخل فيه تلقي الركبان الذين يفضلون بيع بضائعهم في ضواحي المدينة غير عابئين بأسواقها[136]

المثال الثالث: المقصود بما يصل إلى الجوف في كلام الفقهاء بالنسبة للمفطرات

وردت في كتب الفقه الإشارة إلى «الجوف» فاعتبر المفطر ما يصل إليه. وعند تتبع معنى الجوف في كتب لغة الفقهاء وجدت تبايناً في معنى الجوف عندهم، فعند الحنفية والشافعية يأخذون بالمعنى اللغوي للجوف، وهو: الخلاء أو الفراغ داخل الجسم، ولذلك توسعوا في المفطرات إذا دخل شيء إلى التجويف الداخلي للجسم[137]. فالحنفية يعدّون كل ما دخل الجوف، واستقر به مفسداً للصيام[138]. والشافعية يعدّون مجرد دخول شيء إلى مطلق الجوف مفسداً للصوم، ولو لم يستقر في التجويف الداخلي، وقد عدّوا مجرد إدخال عود في الأذن مبطلاً للصوم[139]! بينما المالكية والحنابلة يطلقون الجوف على المعدة[140] فالمالكية يعدون ما دخل إلى جوف المعدة من الطريق الأعلى مفسداً للصيام، والحنابلة يعدون ما دخل إلى جوف المعدة من أي طريق مفسد للصيام[141].

---

(135) مسلم. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: تحريم بيع الحاضر لبادي، حديث رقم: 1521، ص857.

(136) البوطي. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص184. بتصرف.

(137) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، مادة جوف.

(138) الحصكفي. **الدر المختار**، مرجع سابق، ج2، ص397.

(139) الشربيني. **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج1، ص525.

(140) الرصاع، أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري. **الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق ابن عرفة الوافية المشهور بشرح حدود ابن عرفة**، د.م، المكتبة العلمية، د.ت، ص84. وانظر أيضاً:

- البهوتي. **شرح منتهى الإرادات**، مرجع سابق، ج1، ص483.

(141) الدسوقي. **حاشية الدسوقي**، مرجع سابق، ج1، ص525. وانظر أيضاً: =

وبناء عليه يتبين لنا أن معنى الجوف لدى الفقهاء ليس له حقيقة واحدة، ومن ثمّ ليس له معنىً شرعيّاً، وقد ورد في القرآن، وليس له علاقة بالمعنى المراد[142]. وكذلك ورد في السنة، لكن ليس له صلة بالصيام، والإفطار[143]. ولا يعرف أطباء اليوم شيئاً يقال له: «الجوف» هكذا معرفاً بالألف واللام، ولكنهم يعرفون أجوافاً معرّفة بالإضافة، مثل جوف الصدر؛ يشمل: الرئتين، والقلب، الخ. وهكذا. والصواب في معنى الجوف بالنظر إلى حقيقة الصيام، ومقصوده هو ما ذهب إليه المالكية. وهو اعتبار المفطر ما يدخل إلى جوف المعدة من الطريق العلوي. وقد قرر المجمع الفقهي أن ما يدخل الجسم من منظار، أو الأنابيب التي تستخدم للتصوير، أو لإجراء عملية جراحية أنها لا تفطر الصائم[144]. وشاهدنا في هذه المسألة التأكد من دلالات الألفاظ اللغوية، والعرفية، والشرعية عند الاجتهاد. وقد ذهب محمد سليم العوا إلى أن مقصود الفقهاء للجوف واحد، هو جوف المعدة، وليس مطلق الجوف الذي هو بمعنى الخلاء[145]. وقد تبين لنا مما تقدم عدم دقة ما ذهب إليه، ذلك أن الحنفية، والشافعية يعنون بالجوف مطلقه، بينما المالكية، والحنابلة يعنون بالجوف عند حديثهم عن المفطرات، جوف المعدة.

المثال الرابع: ما يختص بزينة المرأة

ذهب ابن عاشور عند حديثه عن الأحاديث التي بنيت على العرف إلى أن بعض الألفاظ لها دلالة عرفية مقدمة على الدلالة اللغوية، ومن هذه الأمثلة:

= - البهوتي. **شرح منتهى الإرادات**، مرجع سابق، ج1، ص483.

(142) ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: 4] فالجوف هنا يقصد به التجويف الصدري.

(143) مثل حديث النبي ﷺ: «...لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب». البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الرقاق، باب: ما يتقى من فتنة المال، حديث رقم: 6436، ص1235-1236.

(144) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة العاشرة قرار رقم 93 (1/ 10) سنة 1997م. انظر **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي (الدورات 1-14)**. تنسيق: عبد الستار أبو غدة (المقرر العام للمجمع) قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003م.

(145) العوا. **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، مرجع سابق، ص254.

حديث ابن مسعود قال: «لعن الله الواشمات، والمستوشمات، والنامصات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله»[146]. وفي رواية ابن عمر: «أنّ رسول الله لعن الواصلة والمستوصلة..»[147]. قال ابن عاشور في معرض حديثه عن العوائد: «إنّ تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم في حديث ابن مسعود من هذا القبيل، فإن الفهم يكاد يضل في هذا، إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير، والخلوق، والسواك. فيتعجب من النهي الغليظ عنه». ثم قال: «ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها، أو عن التعرض لهتك العرض بسببها»[148]. يرى ابن عاشور أن وصل الشعر، والوشم، وتفليج الأسنان، والتنمص مما تنـزين به المرأة، فهو عنده مثل ما تتزين به الزوجة لزوجها من أحمر الشفاه، والعطر، والسواك وما إلى ذلك، ثم فسّر هذا الحديث في ضوء العرف القائم آنذاك بأن هذه الأشياء كانت تمارسها الفواجر اللاتي ليست لهن الحصانة، فأصبحت هذه الأشياء أمارات لهن، فنهيت النساء المحصنات عن ذلك؛ منعاً لتعريض أعراضهن للهتك، واستأنس لما ذهب إليه بقول بعض الحنابلة: «إن كان النمص أشهر شعاراً للفواجر امتنع، وإلا فيكون تنـزيهاً»[149]. وهذا الذي ذهب إليه ابن عاشور في حمل حرمة الوشم، والنمص، والتفلج على العرف السائد وافقه عليه محمد أبو الليث الخير آبادي[150]، واستأنس له بما ورد عن بعض أقوال

---

(146) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: المتفلجات للحسن، حديث رقم: 5933، ص1153.

(147) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: الموصولة، حديث رقم: 5940، ص1153.

(148) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص91. والخلوق: بكسر الخاء أو ضمها نوع من أنواع الطيب أعظم أجزائه الزعفران. انظر: مصطفى، إبراهيم وأخرون. **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، مادة: خلق.

(149) ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج10، ص378.

(150) آبادي. المنهج العلمي عند المحدّثين في التعامل مع متون السنة، **مجلة إسلامية المعرفة**، =

الفقهاء، ومنها ما ذكره النووي: «النامصة: ... التي تزيل الشعر من الوجه... وهذا الفعل حرام إلا إذا نبت للمرأة لحية، أو شوارب فلا تحرم إزالتها بل يستحب»[151]، وقد نقل النووي عن بعض الفقهاء قولهم: «أما تحمير الوجه، والخضاب بالسواد، وتطريف الأصابع، فإن لم يكن لها زوج ولا سيد، أو كان وفعلته بغير إذنه؛ فحرام، وإن أذن جاز على الصحيح»[152].

والذي يظهر لي أن ما قال به ابن عاشور يحتاج إلى دليل، أو قرائن قوية، لا سيّما أن الحديث جاء معللاً بقوله المغيّرات خلق الله، المتفلجات للحسن. فكأن هذه الأصناف تعترض على خلقتها بأن تحاول تغيير هيئتها، ولعل هذا السبب في الوعيد، وهو الاعتراض على خلق رب العالمين. أما ما تناوله العلماء -والذي استدل له الآبادي- من إزالة اللحية، والشارب، وغيرها. إذ إنه لا يدخل ضمن النهي؛ لأن الشارب، واللحية من خصوصيات الرجال، ووجوده في المرأة يخالف الفطرة، فيدخل في باب إزالة الأذى عنهن. والضابط في ذلك أن ما يعدّ أذى للمرأة في عرف النساء من ثخانة الحاجب، ويسبب لها الضيق فلا حرج في تسويته إلى الوضع الطبيعي، وما لا يعدّ أذى للمرأة في العرف فلا يجوز إزالته أو ترقيقه؛ لأنه يدخل في علة النهي الواردة، وهي المغيرات لخلق الله. والله تعالى أعلم.

وقبل أن نتجاوز هذا الضابط أقول يجب على المجتهد أن يفرّق بين النصوص التي قُصد بها المجاز من النصوص التي قُصد بها الحقيقة، وسبيل معرفة ذلك القرائن فإن تبيّن أن اللفظ قُصد به المجاز، فعليه التفريق في الأحكام بين ما بُني على الحقيقة وما بُني على المجاز. ومن أمثلة ذلك: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن

= مرجع سابق، عدد 13، (1998م)، ص44-45. وانظر: الأقوال التي نقلها عند ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج10، ص378.

(151) النووي. **المنهاج بشرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ص1602.

(152) المرجع السابق، ص1600 .

شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 28] فقد ذهب الجمهور إلى أن النجاسة معنوية، وذهب ابن حزم على أن النجاسة حقيقية[153]. ورأي الجمهور أقوى للاعتبارات الآتية[154]: أن الله تعالى أباح نكاح الكتابيات للمسلمين، وإباحة طعام أهل الكفر قاطبة إلا الذبائح. وما قيل في نجاسة المشركين ينسحب على نجاسة الخمر، فالجمهور على أن الخمر لا يعدّ نجساً نجاسة حقيقية[155]. ولا نريد أن ندخل في التفاصيل وشاهدنا أهمية التفريق بين ما قصد به الحقيقة، وما قصد به المجاز، والتفريق فيما يبنى من الأحكام على الاعتبارين.

6. نماذج لبعض الاجتهادات التي لم تراعِ الضوابط المتقدمة

تبين لنا مما سبق أن الاجتهاد حتى يكون صحيحاً، يجب أن يصدر من أهله، وأن يقع في محله، وأن يضبط بضوابط تقوم على الاستدلال، والفهم السليم. وهذا ما تمّ تفصيله في المبحثين السابقين. فإذا لم تراعَ هذه الضوابط المتعلقة بالجوانب الثلاثة، كأن يصدر الاجتهاد من غير أهله، أو يقع في غير محله كما في الاجتهاد مع النص القطعي الدلالة القطعي الثبوت، أو الحكم المجمع عليه، أو يتجاوز الاجتهاد الضوابط التي تقدمت، فالنتيجة التناقض

---

(153) انظر: رأي الجمهور عند:
- ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص468 .
- الزيلعي. **تبيين الحقائق**، مرجع سابق، ج6، ص30 .
- وانظر: الشربيني. **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج1، ص78.
- البهوتي. **كشّاف القناع**، مرجع سابق، ج1، ص53.
- البهوتي. **شرح منتهى الإرادات**، مرجع سابق، ج3، ص422.
- ابن حزم. **المحلّى**، مرجع سابق، ج1، ص130.
- القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، ج1، ص163. إلّا أن المالكية مع أنهم عدّوا النجاسة في الآية معنوية إلا أنهم أعطوا المشركين حكم النجاسة الحقيقية، فتوسعوا في الأحكام حيث منعوا دخول المشرك جميع المساجد، ولم يقصروا ذلك على المسجد الحرام كما عند الجمهور .

(154) عبد القادر. **من فقه الأقليات المسلمة**، مرجع سابق، ص87.

(155) انظر تفصيل المسألة والأقوال التي فيها في المرجع السابق.

الصارخ، والاختلاف المذموم، وعدم المواءمة بين ثوابت الشرع، ومقتضيات العصر. وعلى هذا الأساس سنعطي مثالاً على كل جانب من هذه الجوانب غفل عنها الاجتهاد المعاصر.

أ. عدم الأهلية الاجتهادية لمن يتصدى للاجتهاد:

إن كثيراً مما يخرج علينا بين الفينة والأخرى بآراء جديدة وغريبة ممن يقحم نفسه في دائرة الاجتهاد، وهو لا يملك أبجديات العلم الشرعي، فترى الواحد منهم يستخدم القياس في غير موضعه، كأن يقيس على نصٍ غير ثابت، أو على نصٍ ثابت ولكن لم تتضح علته، أو اتضحت علته، ولكن وجد فارق معتبر بين الأصل والفرع[156]. ومنهم من يقدّم المصلحة المصادمة للنص القطعي الدلالة القطعي الثبوت، وهذا الصنف سمّاهم القرضاوي المعطلة الجدد. الذين يعطلون النصوص عن فاعليتها وتوجيهها، ويقدمون عقولهم القاصرة على الوحي الإلهي. ومن عجيب أقوالهم جعل صلاة الجمعة يوم الأحد في الغرب لكي يتمكن أكبر عدد من المصلين من الصلاة؛ لأن العطلة الأسبوعية في البلاد الغربية في هذا اليوم. ومن عجيب اجتهاداتهم ما نقله القرضاوي عن نور فرحات، وملخص كلامه في الحدود أنها كانت تناسب بيئة النبي الزراعية، أما في وقتنا الحاضر، ومع التطور الصناعي فعقوبة قطع اليد لا تناسب هذا الزمن![157] والواقع أن المصلحة المصادمة للنصوص، لا تكون عند التأمل العميق، والتحليل الدقيق مصلحة حقيقية، بل هي مصلحة

---

(156) انظر: ما نقله القرضاوي في مجموعة من كتبه عن هؤلاء، فبعضهم أجاز للحكومة أن تستقرض من الشعب بالفوائد الربوية مستدلاً بالقياس على أنه (لا ربا بين الوالد وولده) فكذلك لا ربا بين الحكومة والشعب! وانظر أيضاً:
- القرضاوي. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، مرجع سابق، ص68.
- القرضاوي. **الفتوى بين الانضباط والتسيّب**، مرجع سابق.
- القرضاوي. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ص230، 245 وما بعده

(157) القرضاوي. **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص249 وما بعدها. ورد القرضاوي على هذه الاجتهادات.

موهومة، زينها لصاحبها القصور العلمي، أو الغفلة، أو الهوى، أو التقليد الأعمى. ومن الأمثلة على ذلك إباحة الربا بحجة مصلحة الأطراف جميعاً، وأن مقصود التحريم الذي وردت فيه النصوص هو ربا الاستهلاك، وليس ربا الإنتاج![158] ومن أمثلة هذا الصنف من يجعل للواقع سلطاناً على العقل في فهم النصوص القطعية. يقول حسن حنفي في كتابه التراث والتجديد: «لا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع[159] ويقول: «الواقع أساس النقل، والعقل على السواء[160]»، وانظر الردّ المحكم عليه من قبل عبد المجيد النجار في كتابه خلافة الإنسان بين الوحي والعقل[161]، ومن هؤلاء محمد النويهي الذي دعا إلى إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. ومن جملة هؤلاء الذين أثاروا زوبعة في الآونة الأخيرة نصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وجمال البنا[162]. والقاسم المشترك بين كل هؤلاء عدم الأهلية في الاجتهاد؛ لعدم التخصص.

ب. مثال على كون الاجتهاد في غير محله

نذكر من الأمثلة ما يتعلق بالإعراض عن الإجماع المتيقّن: الزكاة في أموال النفط الحكومية، فقد ذهب شوقي إسماعيل شحاته، ومحمد شوقي الفنجري إلى وجوب الزكاة في أموال النفط مما تملكه الحكومات الإسلامية، وهو بمقدار الخمس على أنه ركاز[163]. وكان مستندهم في ذلك تجزؤ المسلمين في دول ذات سيادة مستقلة عن بقية الدول الإسلامية الأخرى،

---

(158) القرضاوي. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، مرجع سابق، ص75.

(159) حنفي، حسن. **التراث والتجديد**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1981م، ص57.

(160) المرجع السابق، ص372.

(161) النجار. **خلافة الإنسان**، مرجع سابق، ص112 وما بعدها. وانظر أيضاً:
- لؤي صافي. **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، دمشق: دار الفكر، 1998م، ص36.

(162) البنا، جمال. **هل يمكن تطبيق الشريعة**، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2006م، ص3. كما أنه يقول: إن السنة لا تستقل بالتحريم والتحليل.

(163) شحاته، شوقي إسماعيل. **التطبيق المعاصر للزكاة**، جدة: دار الشروق، 1977م، ص200 وما بعده. وانظر أيضاً:

فاعدّوا كل دولة تمثل شخصية اعتبارية ذات ذمة مالية مستقلة، وعليه إن وجد في الدولة ثروة معدنية، فتجب فيها الخمس على أنها ركاز[164].

وقد رُد على هذا الاجتهاد بأن أموال الدولة لا زكاة فيها بالإجماع، وسرّ ذلك يعود إلى أمور عدة: أن الزكاة فرع الملك، ولهذا أضيفت الأموال إلى مالكيها قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: 103] وقول الرسول ﷺ: «أدوا زكاة أموالكم»[165]، ومال الدولة ليس ملك لفرد فيها، ولا لوزير المالية، حتى يطالب بتزكيته ويطهرّ نفسه. ومن شروط الزكاة المتفق عليها الملك التام[166]، وهذا الشرط غير متحقق في من يمسك بزمام الأمور في الدولة؛ لأن ملك هذه الثروة للأمة وليس لفرد. وإن من أخرج الزكاة من ماله -ربع العشر، أو نصف العشر، أو العشر، أو الخمس- طاب له الاستمتاع بالباقي، ولا حرج عليه. ولا يجوز للحكومة أفراداً أن تستمتع بالباقي، بل يجب صرف المال في حاجة المواطنين. وكذلك فإن الدولة هي المأمورة بأخذ الزكاة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[167] فكيف تأخذ من نفسها، وتصبح آخذاً ومأخوذاً منه في وقت واحد[168].

- الفنجري، محمد شوقي. **المذهب الاقتصادي في الإسلام**، مصر: طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص189.
- الفنجري، محمد شوقي. **الإسلام والضمان الاجتماعي**، الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف، 1980م، ص58.

(164) وممن أيد هذا الرأي جمال أبو شريعة في رسالته زكاة البترول والثروة المعدنية بعد أن نقل رأي الفنجري علماً أن الفنجري كان كلامه منصباً على النفط، أما أبو شريعة فعمم الركاز في كل الثروة المعدنية. انظر: أبو شريعة، جمال. **زكاة البترول والثروة المعدنية**، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1986م)، ص121 .

(165) الترمذي. **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: ما ذكر في فضل الصلاة، حديث رقم: 616، ص158، وقال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح، وقال عنه الألباني: صحيح، في: الألباني. **صحيح سنن الترمذي**، مرجع سابق، حديث رقم: 502-619، ج1، ص190.

(166) ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج1، ص178.

(167) الخطاب للنبي بحكم أنه إمام المسلمين، والحكومة هي نائبة عن الإمام في التصرف.

(168) القرضاوي. **الاجتهاد المعاصر**، مرجع سابق، ص66.

إنّ ما دفع هؤلاء العلماء لهذا الاجتهاد، هو محاولة التغلب على أوضاع التجزئة الحالية التي تعانيها الأمة الإسلامية، أو بعبارة أخرى ضغط الواقع فبعض الدول الصغيرة الحجم، القليلة السكان، التي منّ الله عليها بالنفط في أرضها تملك المليارات من الأموال، على حين ترى بلاداً إسلامية أخرى كثيفة السكان، قليلة الموارد، تهددها المجاعات، وينتشر الفقر فيها. فأراد هؤلاء الباحثون في الاقتصاد الإسلامي أن يحتالوا على هذه الأوضاع القائمة التي لا يقرها الإسلام، ويبحثوا عن سند شرعي لإيجاب الزكاة على هذه الدول كي تتحرك لنصرة المسلمين الضعفاء والفقراء، فذهبوا إلى وجوب الزكاة في النفط بوصفه ركازاً، وفي الركاز الخمس، وما دامت هذه زكاة فإنها تردّ على فقراء الإقليم ومصالحه أولاً، وفق المنهج الإسلامي في التوزيع المحلي، وما زاد عن حاجة الإقليم يوزّع على الأقاليم الإسلامية الأخرى الأقرب فالأقرب، أو الأحوج فالأحوج.

يقول الباحث جمال أبو شريعة بعد أن خلص إلى وجوب إخراج الخمس على الدول التي فيها ثروة معدنية معللاً هذا الاجتهاد «إن هذا كله بحسب الواقع الذي لا يستطاع الآن تغييره، فيما إذا سلمنا بأن ما يظهر في هذه الدول الإسلامية المجزأة المنفصلة عن دول الإسلام الواحدة يكون مالاً لها عملاً بالأمر الواقع، الذي لا يمكن الآن تبديله، ولكنّ الحكم الشرعي الأصلي أن ما يظهر من هذه الثروات المعدنية في أي جزء من دار الإسلام هو ملك لجميع المسلمين في العالم، ولا يختص، أو يستأثر به من يظهر في أرضه خاصة»[169].

والأمر الذي ينبغي أن يفعل بدلاً من التخريجات الشرعية لهذه الآراء هو تفعيل دور منظمة المؤتمر الإسلامي في التضامن والتكافل بين دول العالم الإسلامي، وإنشاء صندوق تعاوني تنموي مشترك لأعضاء هذه الدول. وفي ذلك يقول القرضاوي: «والأولى من هذا الاجتهاد أن تعلن الحقائق الإسلامية الأساسية الواضحة، وهي أن المسلمين- مهما اختلفت أوطانهم- هم أمة

(169) أبو شريعة. **زكاة البترول والثروة المعدنية**، مرجع سابق، ص133.

واحدة، يسعى بذمتهم أدناهم. وهم يد على من سواهم، يكفل غنيهم فقيرهم، ويأخذ قويّهم بيد ضعيفهم، وهم متضامنون في العسر واليسر، ولا يجوز أن يعاني بلد إسلامي الفقر والمرض والجوع، وهناك بلد أو بلاد إسلامية تنفق على الكماليات آلاف الملايين، ولديها من الاحتياطي مئات البلايين![170]»

ج. ما يتعلق بالضوابط التي يراعيها المجتهد في الواقع المتغير

نختار من هذه الضوابط ما سبق تفصيله من الضابط الخامس، وهو فهم النصوص في ضوء بعدها الدلالي اللغوي، والشرعي، والعرفي. اجتهاد عبد الحميد أبو سليمان في معنى الضرب في قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: 34]، يقول: بعد أن استقصى معاني كلمة «الضرب» في القرآن ومشتقاتها في ستة عشر موضعاً: إنّ استخدام هذه الكلمة جاءت في جملتها بالمعاني المجازية، وهي بمعنى: العزل، والمفارقة، والإبعاد، والترك، الخ. ثم استطرد في بيان هذه المعاني في القرآن إلى أن قال: «ضرب المرأة في بيتها أجدر أن يفهم في -سياق ترشيد العلاقة الزوجية، ووضع أطرافها أمام مسؤولياتهم، والعودة عن الشقاق والنزاع غير المقصود- على أنه الترك، والمفارقة، والاعتزال. أي؛ ترك منزل الزوجية ومفارقة دار المرأة واعتزالها، وتلك خطوة ابعد، ودرس للمرأة أعمق، وأبلغ من الهجر في الفراش، الخ. وقد أيّد ما ذهب إليه بفعل النبي حين فارق رسول صلى الله عليه وسلّم بيوت أزواجه حين نشب بينه وبينهن الخلاف، ولم يتعظن، وأصررن على عصيانهن، وتمردهن رغبة في شيء من رغد العيش، فلجأ رسول اللّه إلى «المشربة»[171] شهراً كاملاً تاركاً، ومفارقاً لزوجاته ومنازلهن،

---

(170) القرضاوي. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، مرجع سابق، ص67.

(171) المشربة: هي الغرفة المرتفعة. والحديث يرويه النسائي عن أَنَسٍ قَالَ: آلَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نِسَائِهِ شَهْراً فِي مَشْرَبَةٍ لَهُ فَمَكَثَ تِسْعاً وَعِشْرِينَ لَيْلَةً ثُمَّ نَزَلَ فَقِيلَ =

مخيراً إياهن بين طاعته، والرضى بالعيش معه على ما يرتضيه من العيش، وإلا انصرف عنهن، وطلقهن بإحسان كما قال تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التحريم: 5] وهو عليه أفضل الصلاة والسلام لم يتعرض لأي واحدة منهن خلال ذلك بأي لون من ألوان الأذى الجسدي، أو الظلم، أو المهانة. بأي صورة من الصور، ولو كان الضرب بمعنى الأذى الجسدي، والنفسي أمراً إلهياً، ودواءً ناجعاً لكان عليه السلام أول من يمتثله، ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يضرب، ولم يأمر بالضرب ولم يأذن به[172].

إنّ ما تقدم من كلام عبد الحميد أبو سليمان هو فهم جديد لمدلول كلمة الضرب في الآية الكريمة في ضوء السياق القرآني، ولعل منشأ هذا الاجتهاد هو الحرص على إظهار صورة الإسلام السمحة للآخرين، وسوء فهم المسلمين لهذه الآية، مما كان للواقع المعاش أثر في اجتهاده، وتأثره بالواقع. لكن الاجتهاد كما تقّدم في فهم النصوص في الواقع المتغير يجب أن ينضبط بضوابط، ومنها فهم مدلولات الألفاظ في سياقها اللغوي، والشرعي، والعرفي. فلو استعرضنا ما جاء في السنة؛ لتبينّ لنا أن الضرب هو على الحقيقة كما جاء في حديث النبي في حجة الوداع كما يرويه عمرو بن الأحوص عن أبيه: «أَنَّهُ شَهِدَ حَجَّةَ الْوَدَاعِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَذَكَّرَ وَوَعَظَ فَذَكَرَ فِي الْحَدِيثِ قِصَّةً فَقَالَ: أَلا وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْراً، فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٍ -جمع عانية وهي الأسيرة- عِنْدَكُمْ، لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئاً غَيْرَ ذَلِكَ إِلا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ، فَإِنْ فَعَلْن، فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ، وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْباً غَيْرَ مُبَرِّحٍ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً، أَلا إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقّاً، وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقّاً؛ فَأَمَّا

= يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ آلَيْتَ عَلَى شَهْرٍ قَالَ الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ. انظر: النسائي. **سنن النسائي**، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: الإيلاء، حديث رقم: 3456، ص365. وقال عنه الالباني: صحيح الإسناد، في: الألباني. **صحيح سنن النسائي**، مرجع سابق، حديث رقم: 3233، ج2، ص729.

(172) أبو سليمان. ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية رؤية منهجية، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، عدد: 24، (2001)، ص153.

حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ، فَلا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكْرَهُونَ، وَلا يَأْذَنَّ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُونَ أَلا وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِن، قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَمَعْنَى قَوْلِهِ عَوَانٍ عِنْدَكُمْ يَعْنِي أَسْرَى فِي أَيْدِيكُمْ»[173]. فالحديث يصرّح بالضرب غير المبرح. فلو كان معنى الضرب كما قال أبو سليمان لما قال النبي غير المبرح.

ويرد على اجتهاد أبو سليمان في تفسير معنى الضرب: وهو ترك المنزل ومغادرته والاعتزال، ما ورد عن النبي من النهي عن الهجر إلا في البيت. قال رسول الله في الحديث الذي يرويه حكيم بن معاوية الْقُشَيْرِيُّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا حَقُّ زَوْجَةِ أَحَدِنَا عَلَيْهِ؟ قَالَ: أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ، وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ أَوْ اكْتَسَبْتَ، وَلا تَضْرِبْ الْوَجْهَ، وَلا تُقَبِّحْ، وَلا تَهْجُرْ إِلا فِي الْبَيْتِ». قَالَ أَبُو دَاوُد وَلا تُقَبِّحْ أَنْ تَقُولَ قَبَّحَكِ اللَّهُ[174].

ومن ثمّ يتبيّن لنا أن المقصود بالضرب المعنى الحقيقي، وليس المجازي، والسؤال ما هي حدود الضرب؟ وهل الضرب مباح أو مكروه؟ ومتى يجوز الضرب؟ وهل يحرم الضرب في ظروف معينة؟؟ كل هذه الأسئلة يجيبنا عليها ابن العربي في بيان الأحكام المتعلقة بهذه الآية. يقول ابن العربي: «قال عطاء: لا يضربها وإن أمرها ونهاها فلم تطعه، ولكن يغضب عليها. قال القاضي: هذا من فقه عطاء فإنه من فهمه بالشريعة، ووقوفه على مظان الاجتهاد، علم أن الأمر بالضرب هاهنا أمر إباحة، ووقف على الكراهية من طريق أخرى في قول النبي ﷺ في حديث عبد الله بن زمعة: «لا يجلد أحدكم

---

(173) الترمذي. **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: أبواب الرضاع، باب: ما جاء في حق المرأة على زوجها، حديث رقم: 1163، ص282. قال عنه الألباني: حديث حسن، في: الألباني. **صحيح سنن الترمذي**، حديث رقم: 929-1179، ج1، ص341. والمقصود بالفاحشة في الحديث: البذاء، وليس الزنا كما في قول العلماء. انظر: ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص536.

(174) أبو داود. **السنن**، كتاب: النكاح، باب: في حق المرأة على زوجها، حديث رقم: 2142، قال عنه المحقق: صحيح.

امرأته جلد العبد، ثم يجامعها في آخر اليوم»[175].

والذي عندي[176] أن الرجال والنساء لا يستوون في ذلك؛ فإن العبد يقرع بالعصا، والحر تكفيه الإشارة. ومن النساء، بل من الرجال من لا يقيمه إلا الأدب، فإذا علم ذلك الرجل فله أن يؤدب، وإن ترك فهو أفضل[177]. والأحرى والأولى من هذا الاجتهاد هو ربط الدلالة اللغوية بمقصدها، فقد بينت الآية أن ولاية الزوج على زوجته تأديبية، وهذا الحق ثابت بنص الآية، وقد حددت الآية موضع استعمال هذا الحق، وهو النشوز والمعني به الترفع عن الطاعة، كما حددت الوسيلة والغاية. وغاية التأديب هو تهذيب الزوجة وحملها على الطاعة، وإصلاح نشوزها، فولاية التأديب وضعها الشارع حقاً في يد الزوج. على أن الوسيلة إذا غلب على الظن عدم إفضائها إلى الثمرة المرجوة منها لم تشرع، لأن استعمالها حنيئذٍ يصبح ضرباً من العبث أو الإضرار، وكلاهما لا يشرع لمناقضته لقصد الشارع، إذ الأصل أن المصالح معتبرة في الأحكام، وهذا الأصل يرد قيداً على استعمال الحق، والإباحة بإطلاق[178]. يقول صاحب منح الجليل: إذا تحقق الزوج، أو ظن عدم إفادة الضرب، أو شك فيها فلا يضربها؛ لأنها وسيلة إلى إصلاح حالها، والوسيلة لا تشرع عند ظن عدم ترتب المقصود عليها[179]. على أن سلطة التأديب هذه

---

(175) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: ما يكره من ضرب النساء، حديث رقم: 5204، ص1031. وانظر أيضاً:
- مسلم. **الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون...، حديث رقم: 2855، ص1095. ورواية الإمام مسلم للحديث نقلت الحديث بصيغة الاستنكار، حيث يقول النبي ﷺ «إلام يجلد أحدكم امرأته جلد الأمة». وهنا يلاحظ دقة فهم الامام مسلم عند تبويبه النار يدخلها الجبارون، فكأن هذا الذي يجلد امرأته، ولا يأخذ بيدها من الجبابرة العتاة. ومناسبة الحديث أن النبي ذكّر الرجال بالنساء فوعظ فيهن.

(176) المقصود ابن العربي.

(177) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص536.

(178) الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص240.

(179) عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **منح الجليل شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج2، ص176.

ليست إباحة، وإنما هي حق بالمعنى الدقيق؛ لأن الزوج يستأثر بما يخوله هذا الحق من سلطة، فهو قاصر عليه من دون الناس لأنه أقدر على استعماله. ونظرية التعسف تقيد الفعل الذي يخوله الحق بكونه لازماً وملائماً كما يقول الدريني[180]. ألا ترى انه لا يجوز التأديب بالأغلظ إذا حصل بالأخف، وأنه لا يجوز استعمال وسيلة إذا لم تكن ملائمة، بأن غلب على الظن عدم ترتب المقصود عليها، ولو كانت في الحدود الموضوعية المرسومة لها شرعاً .

يتبين لنا مما سبق أن الضرب آخر وسيلة يمكن أن يلجأ لها الزوج إن شعر أن ذلك قد يجعل المرأة الناشز تعود إلى رشدها، وفي الغالب إذا اتبع الزوج التسلسل الذي جاءت به آية معالجة نشوز المرأة، فلن يصل إلى المرحلة الأخيرة؛ لأن هجر المرأة في الفراش يجعلها تعيد النظر في تصرفاتها، وهذا ما نلمسه في الواقع المعاش، ثم إنّ الضرب هو أشبه ما يكون بالرسالة إلى الزوجة أنك قد تجاوزت الحدّ، فمضمونه تهديد. ولذلك ورد عن الصحابة أن الضرب كان لا يجاوز السواك، وأي ألم قد يحدثه السواك؟! إلا إذا كان الألم ألماً معنوياً، ولعل هذا ما قصدته الآيات، وفسره النبي بقوله ضرباً غير مبرح، وكما فعل الصحابة رضوان الله عليه أجمعين.

هذه جملة من النماذج تبين أهمية مراعاة الضوابط التي تقدمت في بداية هذا الفصل، وفي الختام أسأل الله تعالى أن يلهمنا الرشد في القول والعمل، وأن ينفع بهذا الجهد، وأن يجعل له القبول، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(180) الدريني. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مرجع سابق، ص240.