

الفصل الثالث

التعدد في ظل النصوص

وتحت هذا الفصل ثلاثة مباحث، وهي:

- ١ - التعدد في ظل النصوص القطعية الثبوت الظنية الدلالة.
 - ٢ - التعدد في ظل النصوص الظنية الثبوت والدلالة.
 - ٣ - التعدد في ظل النصوص المتعارضة.
- وعلى هذا المنهج نستأنف الحديث ومن الله وبالله التوفيق.

المبحث الأول

التعدد في ظل النصوص القطعية الثبوت الظنية الدلالة

هذا المبحث يشمل نوعين من أدلة الأحكام، وهما:

الأول: آيات الأحكام القرآنية.

الثاني: السنة التي توفرت فيها شروط القبول^(٥٤).

(٥٤) سنعرض لنماذج من هذين النوعين لتعذر الحديث عن كل صورهما في مثل هذه الدراسة الموجزة.

النماذج القرآنية

التعدد الناشئ عن اللفظ المفرد

(١) قال تعالى:

﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء...﴾^(٥٥).

هذه الآية الحكيمة نزلت تبيناً لعدة المطلقة من ذوات المحيض وقد حددت عدتها بـ «ثلاثة قروء».

وهذا الدليل قطعي الثبوت لأنه قرآن، أما من حيث الدلالة فقد جمع بين الدلالة القطعية، والدلالة الاجتماعية الظنية، فمن حيث العدد «ثلاثة» كان قطعياً، ومن حيث المراد من «قروء» كان ظنياً.

فقروء جمع قرء بضم القاف وفتحها اسم مشترك بين الحيض والطمهر وبكلا المعنيين ورد في صحيح الاستعمال اللغوي:

فمن استعمال القرء بمعنى الحيض جاء قوله ﷺ لامرأة حائض:

«دعي الصلاة أيام أقرائك»^(٥٦).

ومن استعماله بمعنى الطهر جاء قول الأعشى من قصيدة يمدح بها هوزة:

مورثة مالاً وفي المجد رفعة
لما ضاع فيها من قروء نسائك^(٥٧)

(٥٥) البقرة: ٢٢٨.

(٥٦) رواه أبو داود والنسائي عن عائشة رضي الله عنهم.

(٥٧) حاشية الشهاب علي البيضاوي (٢ / ٣١١).

أي من ترك الاستمتاع بنسائه (زوجاته) في أيام أطهارهن هذا التردد للقرء بين معنى الحيض ومعنى الطهر في الدلالة اللغوية واستعمالاتها مهَّد الطريق للفقهاء في تعدد الحكم الفقهي الاجتهادي على النحو الآتي:

ذهب الإمامان الجليلان الشافعي ومالك وآخرون إلى أن المراد من «القرء» في الآية هو الطهر.

وعلى هذا المذهب فإن المطلقة من ذوات الحيض تحسب عدتها بالأطهار لا بالحيضات، تبدأ عدتها بالطهر الأول، وتنتهي بالطهر الثالث ويترتب على هذا أثران شرعيان:

أولهما: انتهاء علاقة الزوج المطلق لها فلا يجوز له مراجعتها.

والآخر: صلاحية المرأة للزواج من غيره.

وذهب الإمام أبو حنيفة والثوري والأوزاعي وابن أبي ليلى وغيرهم إلى أن المراد من «القرء» هو الحيض. وعلى هذا المذهب فإن عدة المطلقة من ذوات الحيض ثلاثة حيضات تنتهي بتمام الحيضة الثالثة ويترتب على هذا ما ترتب على المذهب الأول.

أدلة المذهب الأول:

استدل أصحاب المذهب الأول على صحة مذهبهم بدليلين:

أحدهما: أن اسم العدد ثلاثة جاء في الآية مذكراً، حيث إن العرب يلحقون التاء بالعدد إذا كان مذكراً، ويحذفون التاء (ثلاث) إذا كان

المعدود مؤثناً. فوجود التاء في العدد (ثلاثة) دليل على أن المعدود مذكر: هو الطهر، لا الحيضة.

والآخر: أن كلمة قرء إذا أريد منها الحيضة جمعت على « أقرأ » كما جاء في الحديث المتقدم ذكره، وإن أريد منها الطهر جمعت على « قروء » كما جاء في الآية « ثلاثة قروء ».

فهذان الدليلان يقويان ما ذهبوا إليه من أن المراد من القرء الطهر وليس الحيضة.

أدلة المذهب الثاني:

وأيد أصحاب المذهب الثاني رأيهم بأدلة منها:

١ - أن العدة شرعت للتأكد من براءة الرحم من الحمل من الزوج المطلق والذي يدل على خلو الرحم من الحمل: الحيض وليس الطهر.

٢ - وبما رواه الشعبي عن ثلاثة عشر من أصحاب رسول الله ﷺ أنه قال: « الرجل أحق بامرأته ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة »^(٥٨).

ولهم أدلة أخرى لاداعي للإطالة بذكرها.

أما الإمام أحمد بن حنبل فروى عنه قولان: في أحدهما وافق مذهب الشافعي ومالك. وفي الآخر وافق مذهب أبي حنيفة؛ لأنه - أي أحمد -

(٥٨) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: (٢ / ٨٩) لابن رشد.

وقف على قول لابن مسعود وعلي رضي الله عنهما ذهباً فيه إلى أن المراد من القرء هو الحيض^(٥٩).

هذه خلاصة وجيزة لاجتهادات الفقهاء في هذه المسألة. وإذا وضعنا في الاعتبار أن حكمة التشريع من العدة هي التأكد من خلو الرحم من حمل سابق، لئلا تختلط الأنساب إذا لم تكن بين الزواج السابق والزواج اللاحق مدة كافية للتأكد من براءة الرحم، إذا وضعنا هذا في الاعتبار ظهر لنا جلياً أن كلا المذهبين يؤديان إلى المطلوب وهو خلو الرحم من الحمل من الزوج الأول.

أما عن المذهب الثاني - الحيضات الثلاث - فتدل على خلو الرحم يقيناً وأما المذهب الأول - الطهران وبعض الثالث - فيدل على الخلو دلالة قوية؛ لأن هذه المدة تقع فيها حيضتان يقيناً، والحيضتان اعتبرهما الشرع دلالة على خلو الرحم في الإمام.

ويتبين لنا مما تقدم أمور:

١ - أن كل مجتهد لا يئني حكمه على هواه، وإنما يلتمس له دليلاً يجعل اجتهاده صواباً أو أقرب إلى الصواب.

٢ - أن أدلة المذهب الثاني أرجح من أدلة المذهب الأول، وكلا المذهبين صحيح مع التفاوت تبعاً لتفاوت الأدلة.

(٥٩) المصدر السابق.

٣ - أن الفرق بين المذهبين - كما ذكر ابن رشد في بداية المجتهد - أن على المذهب الأول إذا دخلت المطلقة في بداية الطهر الثالث حرمت على الزوج الأول وحلت لغيره، وعلى المذهب الثاني لا تحرم عليه ولا تحل لغيره إلا بانقضاء الحيضة الثالثة^(٦٠).

٤ - وفي هذا التعدد تيسير على المكلفين، فبأي المذهبين عملوا كان صواباً. وكفى بذلك ميزة ومرونة سببها هذا التعدد في المذاهب والاجتهادات.

(ب) وقال جل شأنه:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ..﴾^(٦١).

هذه الآية الحكيمة، وردت في معرض بيان المحرمات من النساء تحريماً مؤقتاً أو مؤبداً، وهي من قسم التحريم المؤبد: يحرم على الأبناء ما نكح آبائهم من النساء تحريماً مؤبداً.

فهذا النص - كما ترى - قطعي الثبوت، لأنه قرآن. ولكنه اشتمل على كلمة مفردة دلالتها ظنية، وليست قطعية، وهي كلمة: «نكح».

وإنما كانت ظنية في الدلالة على المقصود منها، لأن معناها في لغة العرب النازل بها القرآن يتوارد على أمرين:

(٦٠) (٢/ ٨٨).

(٦١) النساء (٢٢).

أحدهما: العقد، والآخر: الوطء. وقد جاءت الكلمة في اللغة وفي القرآن للدلالة على هذا، وعلى ذاك. لذلك تعددت مذاهب العلماء في المراد منها في هذه الآية: ^(٦١)

هل المراد العقد؟ أم الوطء؟

إن كان المراد العقد فإن الأب إذا عقد على امرأة حرمت على أبنائه تحريمًا مؤبدًا، سواء دخل بها ووطأها، أو لم يدخل ولم يوطأ.

وإذا كان المراد منها هو الوطء دون العقد. فإن الأب إذا عقد على امرأة ولم يدخل بها ولم يوطأها وطلقها قبل الدخول أو مات عنها فإن المرأة تحل لأبنائه بعد الطلاق أو الموت.

هذا هو حاصل الاجتهاد في هذه المسألة. ويترتب عليه مسألة فرعية أخرى، وهي:

إذا زنى الأب بامرأة فهل تحرم على أبنائه؟ وفي هذا مذهبان:

فمن قال: إن المراد من النكاح هو العقد قال: يجوز للابن أن يتزوج من زنى بها أبوه؛ لأن النكاح الذي تنعقد به الحرمة هو النكاح الصحيح لا الزنى. ومن قال إن المراد به الوطء قال: لا يجوز للابن أن يتزوج التي سبق لأبيه أن زنى بها.

(٦٢) سبب اختلافهم أن فريقاً منهم قال: إن النكاح حقيقة في العقد، مجاز في الوطء. وفريق قال: إنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد انظر المصباح المنير. مادة: نكح.

فقد ذهب الإمام الشافعي والإمام مالك في الموطأ إلى أن الزنى لا تنعقد به حرمة بين الأصول والفروع - الآباء والأبناء -، وذهب الإمام أبو حنيفة والثوري والأوزاعي إلى أن الزنى تنعقد به الحرمة كما تنعقد بالنكاح الصحيح^(١٣).

ثمرة الخلاف:

هكذا قلب الأئمة: وجوه القول في هذه المسألة الاجتهادية كما ترى ولم يتركوا فيها مقالاً لقائل.

وتظهر ثمرة الخلاف فيما إذا تزوج رجل بامرأة، وبعد ولادة الأولاد منهما ظهر له - بأى وسيلة - أن أباه كان قد زنى بها، فهل يفسخ الزواج وهما قد أنجبا أولاداً؟ أم يمضي ولا يفسخ؟

لو لم يكن لدينا في المذاهب الاجتهادية إلا ما ذهب إليه أبو حنيفة والثوري والأوزاعي فلا مناص أبداً من الفسخ. وفي هذا هدم لصرح أسرة قائمة.

ولكن وجود ما ذهب إليه الإمامان الشافعي ومالك يجعلنا في سعة من الأمر، فلا حرج في إقرار هذا الزواج وحماية الأسرة من الشتات ودين الله يسر.

(٦٣) انظر في هذا المنقول: بداية المجتهد (٢ / ٢٣٤) لابن رشد وأحكام القرآن (١ / ٣٧٠) لابن العربي. والقبس: شرح الموطأ (٢ / ٧٠٢) لابن العربي. والمدونة: (٣ / ٢٠٢) والتحرير والتنوير (٤ / ٢٩١) لابن عاشور.

وهذا - بدوره - يكشف لنا عن المزايا التي يتمتع بها التعدد في الفقه الاجتهادي. وهذا طابعه العام الذي لا ينفك عنه، وصدق الذي قال: إن اختلاف الأئمة رحمة. إي ورب السموات والأرض إنه لرحمة.

(ج) قوله تعالى في بعض عقوبات المفسدين:

﴿ أَوْ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ .. ﴾^(٦٤).

وردت هذه العبارة: « أَوْ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ » رابعة عقوبات ثلاث ذكرت قبلها في الآية - وسيأتي حديث آخر عنها - ولما كان النفي في اللغة متردداً بين معنيين:

الإبعاد، والإخفا - أي الحبس « كان موضع اختلاف بين الفقهاء المجتهدين حول: أي المعنيين هو المراد من هذه العقوبة ؟

فذهب جمهور العلماء إلى أن المراد هو: الإبعاد. أي أن إمام المسلمين يُقْضَى المجرم الذي اعتاد الإجرام وترويع الآمنين، يُقْصِيه عن البلد الذي اعتاد الإجرام على أهله إلى بلدٍ آخر يشعر فيها بالذل والضعف فينتهي عن الإجرام.

ومن حكمة هذا التشريع أن هذا المجرم الذي يُقْضَى عليه بالإخراج من البلد ينتمي إلى جماعة آئمة أذن الله لنا بأن نحاربهم، ونقضي على فسادهم

(٦٤) المائدة (٣٣).

فلو بقي في البلد الذي حاربه أهلها لحدثته نفسه بالاعتداء عليهم ثأراً لنفسه فكان من الحكمة إبعاده ليعيش غريباً بين قوم لا ثأر له عليهم.
هذا هو مذهب الجمهور.

وذهب أبو حنيفة - وآخرون - أن المراد بالنفي هو: الحبس، وردوا مذهب الجمهور بأن الإبعاد يكون وسيلة لنقل فساد المبعّد إلى البلد الذي يُبعّد إليه، وإشاعة اعتدائه وضرره على أهل ذلك البلد، أما الحبس فلا يترتب عليه أي ضرر يقع منه على أحد.

ورد الجمهور بأن الحبس معنى مجازي للنفي، واللفظ لا يحمل على معناه المجازي إلا إذا اقتضت ضرورة تمنع من إرادة معناه الحقيقي، ولا ضرورة هنا^(٦٥).

ورد الحنفية بأن الضرورة الحاملة على المجاز موجودة، وهي استحالة نفيه من جميع الأرض إلا بالقتل. وهو أي القتل - غير مراد هنا، لتقدم ذكره علي النفي في الآية نفسها.

على هذا المنهج الجلي سلك الأئمة المجتهدون في فهم المراد من النفي باعتباره عقوبة منصوبة عليها في الذكر الحكيم. وكل مجتهد حرص أن يبنى اجتهاده على دليل سواء تكافأت أدلة الفريقين أم تفاوتت. ولم يرد أي

(٦٥) انظر: الإسلام عقيدة وشرعة (٥١١) للشيخ شلتوت. والتحرير والتنوير (٦ / ١٨٤) والمصباح المنير: مادة: نفي.

منهما أي يسير على هوى نفسه، أو تعصب لمذهبه، بل كانوا جادين مخلصين لله ورسوله، باذلين جهد طاقتهم في الوصول إلى المراد من هذه العقوبة..

ثمرة الخلاف

مزاي هذا التعدد تظهر في التطبيق العملي في الحياة. وخلافهم هذا له ثمار هي طوع أيدي ولاة أمور المسلمين. فأبي المذهبين يجري عليه العمل كان حقاً وصواباً.

فإذا كان المجتمع الإسلامي - في أي بلد - يعاني من أزمت مالية، وكان في إبعاد المجرمين إلى بلد غير البلد التي عاثوا فيها فساداً يحمل ميزانية الدولة أموالاً هي عاجزة عنها، أو تحتاجها للإنفاق منها على مرافق حيوية تنفع الناس فإن العمل بمذهب الإمام أبي حنيفة هو الملائم. وفي الحبس من تقييد حرية المجرم، ما ليس في الإبعاد، لأنه يكون حراً طليقاً في البلد المبعد إليها. وقد يرى في ذلك نزهة وسياحة محبوبة. والذي تميل إليه النفس هو المذهب القاضي بالحبس لما بيّن من مناسبتة لردع المجرم، وتهيئته للإقلاع عن الإجرام.

فأي غضاظة - إذن - في هذا التعدد المرن في الفقه الاجتهادي؟!

حتى يشن بعض الناس حملة عليه، ويرون محاسنه مساوئ؟! وجماله

قبحاً؟!!

أَقْصَرَ فَهَمَّهُمْ عَنْ إِدْرَاكِ هَذِهِ الْمَزَايَا وَالْمَحَاسِنِ، فَعَذَّرَهُمْ لِسُوءِ الْفَهْمِ أَمْ هُمْ قَوْمٌ عَادُونَ؟^(٦٦) .

(د) قوله تعالى في بيان موجبات الغسل والوضوء أو التيمم:

﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ..﴾^(٦٧) .

عَدَّدَ اللَّهُ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ اللَّتَيْنِ وَرَدَتْ فِيهِمَا الْعِبَارَةُ الْمَذْكُورَةُ الْأَسْبَابُ الَّتِي تَوْجِبُ الطَّهَارَةَ الشَّرْعِيَّةَ: الْكِبْرَى وَالصَّغْرَى، أَوْ بَدَلَهُمَا وَهُوَ التَّيْمُمُ، ثُمَّ عَطَفَ عَلَيْهَا ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾، فَلَمْ تَجْدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...﴾.

وقد اختلف الأئمة المجتهدون حول المراد من اللمس المدلول عليه بالفعل «لامستم» هل هو: اللمس باليد؟

أم هو الجماع؟

فذهب الإمام الشافعي ومالك إلى أن المراد هو اللمس باليد لا الجماع لذلك أوجبا الوضوء على مَنْ لَمَسَ امْرَأَةً بِيَدِهِ بِلَا حَائِلٍ. والشافعية لم يشترطوا في نقض الوضوء باللمس وجود لذة تنشأ عن اللمس. والمراد باللذة ما يشعر به الرجل من سحابة خفيفة تسري في منطقة الجسم الوسطى أما المالكية فيتشربون وجود اللذة أو قصدها لدى اللامس.

(٦٦) راجع - إن شئت - تفاصيل بعض طعونهم في الفقه الاجتهادي في كتاب «أوروبا في مواجهة الإسلام» بعنوان فصل: أحدث النماذج نشر مكتبة وهبة.

(٦٧) وردت هذه العبارة في سورتين كريمتين: في النساء من الآية (٤٣) وفي المائدة من الآية (٦).

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن اللمس باليد لا ينقض الوضوء؛ لأنه فهم من الآية أن المراد باللمس هو الجماع. فاللمس باليد لا تأثير له على الطهارة الصغرى: الوضوء.

ومنشأ الخلاف هو استعمال العرب لهذه الكلمة. فقد كانوا يطلقونها على اللمس باليد حقيقة، وعلى الجماع مجازاً. وبالثاني تمسك أبو حنيفة متابعاً لفهم بعض الصحابة. وبالأول تمسك الشافعي ومالك. ولهم - كما يقول ابن رشد - سلف من أصحاب رسول الله ﷺ فهموا من الآية هذا الفهم^(٦٨).

واعترض على مذهب الحنفية بأنه لو كان المراد منه الجماع لكان مكرراً مع ما ذكره قبله في الآيتين وهو قوله تعالى:

﴿وَلَا جُنَا إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ...﴾.

وأجاب الحنفية بأنه لا تكرار؛ لأن الأول ورد في معرض وجوب الاغتسال بالماء. وهذا ورد في معرض إزالة الحدث بالتييم عند فقد الماء أو عدم القدرة على استعماله.

ثمرة الخلاف:

من البديه أن أدلة كل فريق في هذه المسألة تبدو متكافئة مع أدلة الفريق

(٦٨) بداية المجتهد (١ / ٣٨).

الآخر، وتبعاً لتكافؤ الأدلة يقف المذهبان اللذان تقدما على أسس متساوية
فلا راجح ولا مرجوح. بيد أن مصير هذا غير مصير هذا.

وتظهر ثمرة الخلاف القائم بين المذهبيين عند التطبيق العملي لدى
المكلفين:

فعلى مذهب الحنفية يجوز للجنب إذا فقد الماء أن يزيل الحدثين الأكبر
والأصغر بالتيمم. ويكون هذا الجواز ناشئاً عن فقه الكتاب العزيز.

أما على ماذهب إليه الإمامان الشافعي ومالك فليس في فقه الكتاب
دليل على جواز التيمم لمن كان جنباً.

وهذا لون آخر من ألوان المرونة في الفقه الاجتهادي كما ترى فالضيق
الذي نراه في مذهب الشافعية، ومذهب المالكية يقابله السعة واليسر الذي
نراه في مذهب الحنفية. فمن كان جنباً وقد فقد الماء حقيقة بأن لم يجده،
أو وجده ولم يستطع الاغتسال به كأن يكون في بئر وليس معه مايرفع به
الماء. فلبجأ إلى التيمم وصلى فصلاته صحيحة على المذهب الحنفي. وذلك
من رحمة الله بالناس.

النماذج السنية

(هـ) قوله ﷺ: « بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة »^(٦٩).

(٦٩) صحيح مسلم بشرح النووي (٢ / ٧٠) وفي رواية: « بين الرجل والشرك والكفر ترك الصلاة ».

عقوبة تارك الصلاة

كان هذا الحديث مثار اختلاف بين الفقهاء المجتهدين في حكم تارك الصلاة والعقوبة الدنيوية التي توقع عليه. وسبب اختلافهم هو فهم المراد من كلمة الكفر الواردة في الحديث. ولهم في هذا كلام طويل نكتفى بإيجازه فيما يأتي^(٧٠).

لم يُجمع المجتهدون على أن تارك الصلاة كافر كُفراً حقيقياً مخرجاً من ملة الإسلام، بل لهم فيه تفصيل حاصله:

أن تارك الصلاة إذا تركها جاحداً لفرضيتها فهو كافر كُفراً مخرجاً من الملة، فيقتل كُفراً ولا يغسل ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن في مدافن المسلمين.

أما إذا تركها تهاوئاً وكسلاً فإنه يُدعى للتوبة والإتيان بها فإن امتنع قتل حداً كالزاني المحصن المسلم، ولا يكون كُفراً مخرجاً من الملة، بل هو فاسق، وتجري عليه أحكام المسلمين ويرثه ورثته الشرعيون.

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء سلفاً وخلفاً، ومنهم الإمامان مالك والشافعي وغيرهم.

وذهب أبو حنيفة وآخرون إلى أنه - مع بقاءه على الإسلام - لا يقتل،

(٧٠) من يرد التوسع فلينظر شرح النووي على صحيح مسلم، والمغني (٢ / ٤٤٢) وما بعدها لابن

بل يؤدب ويسجن، لأن النبي ﷺ قال: « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير حق »^(٧١) فلم يجعل ترك الصلاة كسلاً من أسباب القتل.

هؤلاء جميعاً لم يحملوا « الكفر » الوارد في الحديث على معناه الحقيقي، بل حملوه على الزجر والتغليظ والتشبيه بالكفار.

أما الخنابلة فقد تمسكوا بظاهر الحديث وحملوا الكفر على معناه الحقيقي - أعني المخرج من الملة - ولا يكاد يوجد عندهم فارق بين حالتي الجحد والتكاسل. وعندهم روايتان عن الإمام أحمد مؤسس المذهب:

أحدهما تقتضي قتله بتركه صلاة واحدة، والأخرى يقتل إذا ترك ثلاث صلوات.

واختلفوا فيما بينهم - أعني الخنابلة - هل يقتل كفراً أو حداً؟

فمنهم من قال يقتل كفراً وتجري عليه أحكام الكفار فلا يغسل ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن مع المسلمين ولا يرثه ورثته ولا يرث هو أحداً مات قبله من مورثيه.

أما الرأي الثاني فإنه يقتل حداً وتجري عليه أحكام المسلمين ويرثه ورثته الشرعيون من أبناء وزوجه ...

(٧١) متفق عليه.

وذكر ابن قدامة في المغني المتقدم ذكره وهو من أعلام المذهب الحنبلي
كلاماً في غاية الإنصاف قال في تأييد الرأي القاضي بعدم كفر تارك
الصلاة المقر بالشهادتين:

« ولأن ذلك إجماع المسلمين، فإننا لا نعلم في عصر من الأعصار
أحداً من تاركي الصلاة ترك تغسيله والصلاة عليه، ودفنه في مقابر
المسلمين ولا منع ورثته ميراثه، ولا منع هو ميراث مورثه، ولا فرق بين
زوجين لترك الصلاة مع أحدهما، لكثرة تاركي الصلاة » (٧٢).

وبعد أن ذكر كلاماً طويلاً من هذا القبيل قال في مثل هذا الحديث
الذي جعل الفرق بين الكفر والإيمان ترك الصلاة.

« وأشباه هذا مما أريد به التشديد في الوعيد، وهو أصوب القولين والله
أعلم » (٧٣).

وهذا الكلام الطيب هو الذي يليق بسماحة الإسلام؛ لأن من يترك
الصلاة مع إيمانه بوجوبها وتصديقه بالإسلام إنما هو مسلم عاص فاسق فإذا
قتل حداً كما هو رأي الجمهور فما أحوجه لرحمة الله وإجراء أحكام
المسلمين عليه. وتوريث ورثته فيه خير من حرمانهم مما ترك، ولا ذنب لهم
في فسق مورثهم. فالتعدد الفقهي في هذه المسألة - حتى بين الحنابلة
أنفسهم - وضع الحق في نصابه. ولو لم يكن لدينا من مذاهب المجتهدين

(٧٢) المغني (٢/ ٤٤٧) وما قبلها.

فيها إلا مذهب التشديد الذي أشرنا إليه لضاقت أمامنا السبل. على أن مذهب التشديد لا يخلو من الفائدة، لأن فيه ترويعاً بالغاً لتاركي الصلاة تهاوناً، وزجراً لهم عما هم فيه، عملاً بظاهر الحديث. أما من حيث التطبيق والعمل فلا مناص من الأخذ بمذهب الجمهور لأنه - كما قال - أقرب إلى الصواب.

تعقيب:

الصور التي تقدمت من التعدد الفقهي كان يحكمها أمران:

أحدهما: أن منشأ الخلاف فيها كان مصدره الدلالة اللغوية.

والآخر: أنها كانت مقصورة على دلالة اللفظ المفرد دون المركب ولا غرابة في ذلك لأن اللغة بما فيها من مفردات وتراكيب هي أوعية المعاني والأحكام الشرعية معنى من المعاني.

ومع هذا فإن كل مجتهد كان يلتمس لاجتهاده سنداً شرعياً، وهو المعول عليه في كل اجتهاد أما اللغة فلم تزد على كونها منبهاً ومثيراً للعقل ليتجاوز دلالة اللغة الظاهرة إلى ما وراءها من دلالات وأسرار، وما أكثر ماتحملة مفردات اللغة من دلالات متنوعة في اللفظ الواحد، مثل أن يكون اللفظ مشتركاً بين معنيين بأصل الوضع.

أو يتوارد عليه معنيان، أحدهما حقيقي وضعي، والثاني مجازي أو كنائي.

الأول مثل « قرء » ومعنياه الحقيقيان: الطهر، والحيض.

والثاني مثل النفي ومعناه الحقيقي الإزالة، والإبعاد، والمجازي: الحبس
ومثل اللمس، ومعناه الحقيقي ملاصقة اليد لجسم آخر، والمعنى الكائن أن
يكون عبارة عن الجماع. وهكذا

وقد حرصنا في التمثيل لتعدد الفقه الاجتهادي الناشئ عن الخلاف
حول دلالة اللفظ المفرد أن نجمع بين أدلة الأحكام من القرآن والسنة، وهما
المصدران الأولان للتشريع الإسلامي كله: أصولاً وفروعاً.

أما حديثنا في المبحث الآتي فسيكون - كذلك - عن التعدد الناشئ
عن دلالات اللغة، ولكن في تراكيبها لا في مفرداتها. وعلى هذا المنهج ندير
الحديث.

التعدد الناشئ عن التراكيب اللغوية

النماذج القرآنية:

(١) قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا : أَنْ يُقَتَّلُوا، أَوْ يُصَلَّبُوا، أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ... ﴾ (٧٣).

هذه الآية الحكيمة تمس جانباً مهماً من جوانب التشريع الجنائي في الإسلام. وهو التشريع الذي يواجه جريمة:

« الحرابسة » وهي: محاربة الله ورسوله، والسعي في الأرض فساداً. أو عصابات قطع الطرق لترويع الناس والاعتداء على أعراضهم وأرواحهم واستلاب أموالهم. هذه الجريمة من أشنع الجرائم الاجتماعية، وقد تفشت في العصر الحديث في جميع بلدان العالم، ومواجهة التشريع الإسلامي لهذه الجريمة تجمع بين عنصري الشدة والمرونة كما تبدو من ظاهر هذه الآية. فقد اشتملت على أربع عقوبات:

القتل - الصلب - قطع الأطراف - النفي. جاءت هذه العقوبات معطوفاً بعضها على بعض بأداة العطف « أو » دون أدوات العطف الأخرى كالفاء أو ثم، أو الواو.

(٧٣) المائدة (٣٣).

مذاهب المجتهدين فيها:

مجيء هذه العقوبات منسوقة بـ «أو» وضع أمام المجتهدين الضوء الأخضر للإيدان بالسير في فهمها حسبما يرجحه كل مجتهد في ضوء هذه المرونة اللغوية؛ لأن «أو» لها عدة معان حين يعطف بها. ومن أظهر معانيها - هنا - معنيان: أن تكون للتنويع، أو تكون للتخيير^(٧٤).

وقد تباينت وجهات نظرهم في هذا الشأن وهي في إيجاز:

ذهب جمهور الفقهاء المجتهدين، وبعض الصحابة أن «أو» هنا للتنويع والتوزيع، وليست للتخيير. وتفصيل أنها للتنويع والتوزيع جاء فيما رواه الإمام الشافعي عن ابن عباس أنه قال:

«إذا أخذوا المال وقتلوا قُتلوا وصلُّبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يُصلَّبوا، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا - ولم يقتلوا - نفوا من الأرض»^(٧٥).

ومعنى هذا أن الله شرع لجرائم الحرابة أربعة أنواع من العقوبات، كل عقوبة تناسب جريمة معينة على ما قال ابن عباس، وأغلظ هذه العقوبات اجتماع القتل والصلب، وتكون على أفظع جرائمهم، وهي قتلهم المارة

(٧٤) إذا كانت للتنويع تقابل كل عقوبة نوعاً من جرائم الخاربين - كما سيأتي - وإذا كانت للتخيير

فإن للإمام اختيار العقوبة المناسبة منها مراعاة للمصلحة العامة.

(٧٥) العقوبة (١٥١) للإمام أبي زهرة.

وأخذ أموالهم معاً. تليها عقوبة القتل، وتكون على القتل غير المقترن بأخذ المال. وتليها عقبة القطع، وتكون على أخذ المال فحسب، وأخفها عقوبة النفي - التي سبق الحديث عنها - وتكون إذا اقتصروا على الإضافة والترويع ولم يقتلوا ولم يأخذوا مالاً.

هذا مذهب الجمهور، وهو مذهب وجيه كما ترى يراعى أن يكون بين الجريمة والعقاب عليها مماثلة : الأغلظ للأغلظ . والوسط للوسط، والخفيف للخفيف ، ومن ذهب هذا المذهب الشافعي وأبو جنيفة ، وأحمد في أصح ما نقل عنه أصحابه من روايات : (٧٦)

واستدل الجمهور على صواب مذهبهم بأن « أو » تكون للتخيير إذا كان الموجب واحداً كما في كفارة اليمين في قوله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان . فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ، أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ (٧٧)

فـ « أو » هنا للتخيير حقيقة ، لأن موجب الكفارة واحد ، هو : اليمين. أما في آية الحراة فإن موجب العقوبة مختلف من القتل إلى أخذ المال، إلى الجمع بينهما ، إلى التخويف المجرد.

كما استدلوا بما ذكرناه من رواية الشافعي عن ابن عباس .

(٧٦) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٢٩٦/١٠) للمرداوى.

(٧٧) المائدة (٨٩)

وذهب الإمام مالك وبعض كبار التابعين، منهم سعيد بن المسيب ، ومجاهد ، وعطاء ، والحسن البصري ، والمنخعي أن « أو » للتخيير لا للتنويع كما يرى الجمهور :

فالإمام - عندهم - مخير في اتباع أي العقوبات الأربع ، غير مقيد بنوع من الإجماع وعقوبة عليه ؛ لأن ما ذكره الله في الآية حد لقطع الطريق في ذاته ، لا الجريمة من جرائمه . والإمام مخير في تطبيق ما يراه حاسماً للفساد ، وليس الفساد في نوع دون نوع من الجرائم ، وإنما هو في قطع الطريق في ذاته ، وقد وقع ذلك القطع .

واستدلوا بأن « أو » « للتخيير » أصالة ، ولا يُعدل عن هذا التخيير إلا لداع ، والله تعالى جعل هذا العقاب على المحاربة و قطع الطريق من غير نظر إلى نوع الجريمة التي تقع ... ولا يقال إن سبب العقوبة مختلف - كما قال الجمهور - بل سببها واحد هو الحاربة والإفساد في الأرض ، فهو مثل كفارات اليمين المنصوص عليها قرآنًا ^(٧٨)

حكينا هذين المذهبين في إيجاز لغرضين :

الأول : لتأكيد معنى الحرية الواسعة التي كان يتمتع بها المجتهدون في فهم النصوص الظنية الدلالة . وأن كل مجتهد منهم لم يجعل المعنى اللغوي هو كل سنده في تصويب مذهبه ، بل جهد أن يضم إليه أمراً شرعياً يساند

(٧٨) ظاهر الآية يؤيد مذهب الإمام مالك ؛ وبعض التابعين المتفقين معه . والآية على مذهبهم باقية على ظاهرها . أما على مذهب الجمهور فهي مجملة لا بد لها من تفصيل وهو الذي ذكروه مروياً عن ابن عباس .

فهو للدلالة اللغوية وأن عمل المجتهد كان عملاً عقلياً في إطار الكتاب والسنة ومقاصد الإسلام.

الثاني : أن في هذا التعدد مندوحة لولادة أمور المسلمين عند العمل والتطبيق توسع لهم المجال ، وتنأى بهم عن الضيق والخرج . وهذه ميزة الميزات في الفقه الإجتهادي .

ثمرة الخلاف :

في مذهب الجمهور الإمام مقيد بتوزيع العقوبات على الجرائم التي ذكرها أصحاب هذا المذهب . فإذا قتل المحاربين الذين لم يقتلوا أحداً ، ولم يتمكنوا من أخذ أموال المارة يكون الإمام حينئذ مخالفاً لأحكام الشريعة؛ لأنه أوقع حداً لم تستوجبه جريمة أما على مذهب الإمام مالك الذي يعتبر العقوبات ناشئة عن مجرد الخرابة وقطع الطريق فإن الإمام إذا أوقع عليهم أقصى العقوبات لا يكون مخالفاً لأحكام الشريعة ، إذا دعت ضرورة لإيقاع هذه العقوبة كاستفحال خطرهم وتهديدهم للأمن العام . المهم أن يكون الباعث له على نوع العقاب المختار بين العقوبات الأربع هو حماية الأمن العام ، لا هوى عند الحاكم .

هذا ، وللأئمة تفاصيل أخرى دقيقة في الموضوع أغفلناها خشية الإطالة.

اجتهادات أخرى :

وللفقهاء المجتهدين اجتهادات أخرى في هذه المسألة تتكون بإضافتها إلى ما ذكرناه نظرية فقهية رائعة شملت كل ما يمكن أن يتوقعه رجال القانون الجنائي بل وأربت عما يمكن أن يتوقعوه. وهذا يتضح من التساؤلات الآتية:

أ (ما هي الحراية. وبم تتحقق ؟.

ب) من هو المحارب الذي توقع عليه عقوبة الحراية ؟.

التساؤلات الثلاثة الأولى تتلخص تكييفاتها الفقهية فيما يأتي :

١ - تعريف الحراية :

عرفها الحنفية بأنها : « الخروج على المارة لأخذ أموالهم على سبيل المغالبة، على وجه يمنع المارة من المرور » .

وعند المالكية : « الحراية إخافة الطريق » أي أهل الطريق .

وقال الظاهرية : « إن المحارب هو المكابر الخيف لأهل الطريق المفسد في سبيل الأرض »^(٧٩)

وترجع هذه التعريفات إلى معان متقاربة . فالحراية هي إشاعة الذعر بين الناس والترصد لهم بالطريق العام لإرهابهم وأخذ أموالهم . وهذا هو الفساد المشار إليه في الآية الكريمة : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ﴾ .

(٧٩) العقوبة (١٤٣ - ١٤٤) مرجع سبق ذكره.

٢ - بم تتحقق الحراية :

مع تفاوت إجابات الفقهاء المجتهدين على هذا السؤال ، فإنهم كادوا يجمعون على أن الحراية تتحقق بإخافة المارة وقطع الطريق عليهم والتهيو لأخذ أموالهم والاعتداء على أنفسهم مع تعذر طلب الإغاثة .

ثم اختلفوا بعد ذلك في :

أ (أين تكون الحراية؟

ب) وبم تكون؟

ح) ومتى تكون؟

أما متى تكون فأبو يوسف من الحنفية يفرق بين الإخافة والاعتداء نهراً وليلاً . فعنده أن الاعتداء نهراً إن كان بسلاح ماض كانت حراية . وإن كان بسلاح غير ماض كالخشب أو بلا سلاح كالأيدى فلا يعد حراية ، ولا يقام عليه حدها إذا ظفر به .

والظاهر أنه يعتبر الخروج ليلاً للاعتداء والإخافة حراية تستوجب توقيع الحدود المنصوص عليها قرآناً ولو قاتلوا بالخشب .

ويرى كثير من الفقهاء إن الإخافة متى حصلت بسلاح أو غير سلاح كانت حراية وهذا جواب على : بم تكون الحراية؟ ، بعد جواب متى تكون؟

وأما أين تكون الحراية ففيه مذهبان رئيسان :

فأبو حنيفة يشترط : أن تكون في موضع بعيد عن العمران، كالصحراء، حتى يتحقق تعذر الإغاثة . فإذا وقع الاعتداء في مدينة عامرة، أو قرية فلا حراة. وقد نظر الإمام أبو حنيفة إلى أن قدرة المحاربين إنما تتحقق ببعدهم عن متناول يد السلطان (رجال الأمن) وهذا لا يكون داخل المدن أو القرى إلا إذا كان السلطان ضعيفاً .

بينما ذهب الإمام مالك وآخرون أن الإخافة وأخذ المال بالمدن والقرى مثل الإخافة والاعتداء خارجهما ، فكلاهما حراة، ويطبق على القائمين بها الحد المنصوص عليه قرآناً . وهو مذهب الشافعي والأوزاعي والثوري كذلك.

وكذلك ذهب الحنابلة . فالحراة تكون في المصر - المدينة العامرة - كما تكون في الصحاري والطرق النائية .

ويمكن القول بأن التسوية بين الأماكن في اعتبار الحراة هو مذهب الجمهور إلا الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه .

بل إن بعض الفقهاء اعتبر الاعتداء على أهل بيت وهم آمنون فيه حراة إذا اقتحمه عليهم لص وأخافهم وسلب أموالهم ومنعهم من طلب النجدة والغوث حتى نجا .

ومن هو المحارب؟ :

المحارب عند الفقهاء المجتهدين هو البالغ العاقل سواء كانوا جماعة

أو كان فرداً واحداً . ثم اختلفوا في فرعين :

الأول : هل تعتبر المرأة محاربة؟ فمنهم من قال تعامل معاملة المحاربين إذا زاولت الحاربة بمفردها أو مع جماعة ؛ لأن المرأة لها قدرة على ذلك وقد كانت النساء يقاتلن مع الخوارج.

وروى عن أبي حنيفة قولان : في أحدهما قال لا تعتبر محاربة لضعفها، وفي الثاني قال: هي محاربة وهذا رأي الجمهور كذلك؛ لأنهم لا يشترطون في المحارب أن يكون ذكراً .

الفرع الثاني : إذا كان في المحاربين من اعتدى على ذي محرم من محارمه هل يكون محارباً ويقام عليه حد الحاربة ؟

ذهب الجمهور إلى عدم إقامة الحد عليه ، كأن يعتدي ابن على أبيه؛ لأن الشأن في الأقارب من هذه الدرجة أن يكون المال بينهم خلطة.

هذه خلاصة أمانة لأراء ومذاهب الفقهاء المجتهدين في هذه القضية البالغة الخطورة ، وبعد الذي عرضناه يهجم في خاطرنا هاجس بأن فقهاءنا العظام استوعبوا القول في هذه القضية، ولم يتركوا فيها مقالاً لغيرهم، ومن استيعاب القول أنهم عرضوا لمسألة حديثة كانوا هم أسبق إلى تصورها وتكييفها وهي :

هل يعتبر المخطط والمدير لقطاع الطريق المحاربين لله ورسوله الساعين في الأرض فساداً، هل يعتبر محارباً مثلهم يقام عليه حد الحاربة ، مع أنه

مجرد سبب وليس مباشراً؟

جمهور الفقهاء سوّوا بين المتسبب والمباشرة فكلهم محاربون:
فالمتسبب في نظرهم مثل المباشرة، ولم يخالف في هذا الرأي إلا الحنفية.

ثمرة الخلاف :

الأمن العام، وحماية الحرمات من نفس ومال وعرض مقاصد عظيمة
لشريعة الإسلام ما جاءت إلا لحفظها ورعايتها بعد تحصيل أصول الإيمان
المنجى، ولذلك فإن أي مذهب فقهي يناصر هذه المقاصد فهو أولى بالعمل
مما يتراخى في هذا المجال. وبناء على هذا فإن الأخذ بما ذهب إليه الجمهور
أولى بالتطبيق في الأمور الآتية :

أولاً : التسوية بين الأماكن التي يحدث فيها الترويع والاعتداء على الأنفس
والأموال.

ثانياً: اعتبار المرأة محاربة إذا اشتركت بالفعل في حوادث الاعتداء ، أو
بالتخطيط والتدبير، ما لم تُكره على ذلك من ذى ولاية عليها.

ثالثاً: اعتبار المخطط المدبر محارباً كمن باشر أعمال الخرابه، وقد يكون هذا
التخطيط والتدبير أفعال للفساد من المباشرة.

ومبدأ سد الذرائع والمصالح المرسله يصلحان - هنا - لإضافة كل ما
يساعد على حسم الفساد والإفساد في الأرض.

رابعاً : ما ذهب إليه مالك وبعض كبار التابعين من أن الإمام مخير في

إيقاع ما يراه مناسباً لدرء الفساد وحماية الحرمات أكثر مرونة وأشبه بحكمة التشريع في الإسلام، وأجدى في حسم مادة الفساد . فالأولى الأخذ به وبخاصة أن ظاهر الآية - كما تقدم - يناصر هذا المذهب بكل وضوح.

ولا نمل أن نكرر القول : هذا هو الفقه الاجتهادي بأسانيده ومزايه فما الذى يعيبه منه الكارهون لما أنزل الله ؟

(ب) قوله تعالى : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه، وأعد له عذاباً عظيماً ﴾ ^(٨٠)

تحدث هذه الآية الحكيمة عن الجزاء الأخروي لمن يقتل مؤمناً متعمداً وهو - كما نصت الآية :

الخلود في جهنم، مع حلول غضب الله ، ولعنته، وإعداد العذاب العظيم له هذا هو ظاهر نظم الآية وتركيبها.

هل للقاتل المتعمد توبة ؟

ومع هذا الظاهر الواضح للآية الكريمة، وما تحمله من وعيد شديد لقاتل المؤمن متعمداً . فإن بعض العلماء من الصحابة وغيرهم اجتهدوا فيها، ونتج عن اجتهادهم مذهبان في توبة القاتل المتعمد:

(٨٠) النساء (٩٣).

المذهب الأول :

بعض العلماء تمسك بظاهر الآية فقال : ليس لقاتل المؤمن عمداً توبة وهو مغلل في النار ، سواء كان قاتله مؤمناً مثله أو كان كافراً ، ويُعزى هذا القول إلى ابن عباس ، وهو أحد قولين له في المسألة . وسواء تاب هذا القاتل أو لم يتب . فتوبته غير مقبولة ، ومصيره الخلود في النار ، ومن ذهب هذا المذهب يروون أن أهل العلم كانوا إذا سئلوا عن قاتل المؤمن عمداً أنه توبة؟ ، يقولون : لا توبة له ، ومن هؤلاء القائلين بأنه لا توبة لقاتل المؤمن عمداً : الخوارج والمعتزلة ، بيد أن المعتزلة يقولون هذا في شأن من لم يتب كما يفهم من كلام صاحب الكشاف^(٨١)

المذهب الثاني :

وذهب جمهور العلماء بأن قاتل المؤمن عمداً إذا تاب وأخلص في توبته قبلت توبته . وتأولوا هذه الآية القاضية بخلوده في النار فقالوا :

أولاً : إن الآية - كما يدل سبب النزول - خاصة بمن قتل مؤمناً متعمداً مستحلاً قتله .^(٨٢)

ثانياً : إن المراد بالخلود - إذا كان المؤمن القاتل داخلاً في وعيدها - هو المكث الطويل لا البقاء الأبدي .

(٨١) الكشاف (٥٥٤/١) وقد شنع الزمخشري على من يقول : إن الله قد يغفر لقاتل المؤمن عمداً وإن لم يتب . وهم أهل السنة والجماعة .

(٨٢) انظر : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٢١٣/٤) وما بعدها لمعرفة سبب نزول الآية وتأويل ابن عباس لها في بعض أقواله .

ثالثاً : إن الآية محمولة على التخليط والتشديد في الإنذار ، وظاهرها غير مراد ، ثم قالوا :

وإن قول أهل العلم بأنه لا توبة له جارٍ على سنة الله من التخليط والتشديد في الإنذار.

أما قول ابن عباس بأنه لا توبة له، فقد قاله زجراً لسائل عرف ابن عباس أنه يريد أن يقتل مؤمناً فخوفه بما قال لئلا يقتله. ثم استدلوا بما يأتي:

١ - أن معنا ثلاث آيات في القرآن الكريم : الأولى هي قوله تعالى : ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾.

والثانية هي قوله تعالى : ﴿يضاعف له العذاب يوم القيامة، ويخلد فيه مهاناً﴾ ^(٨٣)

والثالثة هي قوله تعالى : ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء...﴾ ^(٨٤)

وقد عرفنا أن الآية الأولى نزلت في شأن المشركين، وسبب النزول صالح لتخصيص الوعيد فيها بالمشركين.

(٨٣) الفرقان (٦٩).

(٨٤) النساء (٤٨).

والآية الثانية في شأن المشركين كذلك بدليل الآية التي قبلها مباشرة ، وهي :

﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر، ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ولا يزنون ، ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً ﴾ .

فقوله تعالى ﴿ ومن يفعل ذلك ﴾ إشارة إلى ما تقدم في الآية التي قبلها، وهو :

* الشرك بالله - سبحانه - المدلول عليه بقوله تعالى : ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ﴾ .

* قتل النفس التي حرم الله.

* الزنا . فليست الآية وعيداً على مجرد المعاصي ، بل هي مع الشرك، وهو المعصية العظمى أما الآية الثالثة وهي ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ فهي عامة في جميع الناس.

٢ - وما دام الأمر - كذلك - فلا علاقة بين آية النساء الثانية ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ... ﴾ وبين الآية الأولى من النساء : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً ... ﴾ حتى تكون آية النساء ﴿ ومن يقتل مؤمناً ... ﴾ مخصصة لآية النساء ﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ ^(٨٥)

(٨٥) كان الذين قالوا لا توبة لقاتل المؤمن عمداً قد قالوا : إن آية : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ خصصت العموم في آية : ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء .. ﴾ أي إلا قاتل المؤمن عمداً .

وبناء على هذا تكون آية النساء : ﴿ وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾^(٨٦) باقية على عمومها لم يدخلها تخصيص ، فيكون القتل العمد من الذنوب التي تغفر بالتوبة ، أو بمشيئة الله ولو لم تحدث توبة ، كما ذهب أهل العلم وهذا موكل إلى مشيئة الله .

٣ - إن الله صرح في كتابه العزيز بمحو ذنب الشرك إذا تاب المشرك فقال : ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ... ﴾^(٨٦)

فما بالك بالذنوب التي هي دون الشرك؟

هذا حاصل مذهب أهل السنة صغناه في عبارات من عندنا تيسيراً للفهم ، ولن تجده مرتباً بهذا الترتيب في غير هذه الدراسة. هذا وقد تحصل عندنا الآن ثلاثة أقوال في توبة القاتل عمداً إذا كان المقتول مؤمناً ، والقتل عدواناً ، وهي :

أولاً : أنه لا توبة له ، وهو مذهب الخوارج والمعتزلة إلا قليلاً منهم .

ثانياً : أن باب التوبة أمامه مفتوح عملاً بالعموم الواردة في قوله تعالى : ﴿ وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾^(٨٦) وهذان هما المذهبان الرئيسان .

ثالثاً : وقد يغفر الله له وإن لم يتب إذا تعلق بذلك مشيئة الله وهذا القول معزوه لأهل السنة ، وهو قول صحيح .

ونضيف : قد يقتل مؤمن مؤمناً عدواناً تحت أى مؤثر يفقده صوابه فإذا

(٨٦) الأنفال (٣٨).

ثاب وتاب وندم على ما فعل ، وأدرك أنه قد ارتكب ذنباً عظيماً بإقدامه على قتل أخيه المؤمن ، وظل يستغفر الله ويعمل صالحاً بقية حياته فإن رحمة الله واسعة، والله - كما جاء في كتابه العزيز ﴿ يغفر الذنوب جميعاً ﴾ فليس من الحكمة إقنات القتال وتأسيسه من رحمة الله ، وفي الحديث القدسي يقول الله لعبده :

« لو أتيتني بقراب الأرض خطايا، ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً غفرت لك ما كان منك ولا أبالي »

ثم إن الخلود في النار لا يكون إلا للكافر والمؤمن القاتل عمداً عدواناً ليس بكافر .

على أننا نؤكد أن قتل المؤمن عدواناً وظلماً من أكبر الكبائر، فحرى بالمؤمن أن يصون أخاه المؤمن : دمه ، وعرضه، وماله . وإلا فلا أمن من مكر الله . ولربط هذه المسألة بما نحن فيه من دراسة التعدد في الفقه الاجتهادي نشير إلى أن هذا التعدد بين أهل السنة وغيرهم يقف بالملكف بين فضيلتي الخوف والرجاء ، وهما عنصران لا مثيل لهما في العمل والسلوك ^(٨٧)

(٨٧) هذه المسألة من قضايا الأصول (علم الكلام) وليست من الفروع ، ولذلك لم يفصل أئمة المذاهب الفقهية القول فيها . لأنها عقوبة أخروية وهم يهتمون بفقه الحياة الدنيا .

نماذج من السنة

(ح) قوله ﷺ : « من أحيأ أرضاً ميتة فهي له » ^(٨٨)

هذا الحديث من الصحاح ، فهو من حيث الثبوت يبعث على الطمأنينة والوثوق . أما الدلالة فاحتمالية ، لذلك ذهب فيها الفقهاء مذهبين: أحدهما لجمهور العلماء ، وهو أن مَنْ أحيأ أرضاً مواتاً لم يسبق ملك لأحد عليها، فاستصلحها للزراع وهياً لها الأسباب ، أو أقام عليها بيوتاً للسكن ، فقد صارت ملكاً له بهذا العمل ، ولا يتوقف ذلك على إذن الإمام.

وبعض من ذهب هذا المذهب اشترط أن لا تكون هذه الأرض ذات منافع عامة للمسلمين ، كأن تكون مجامع لماء المطر ، تُملأ به حيناً، وتُجف أحياناً ، وهذا - فيما نرى - اجتهد وجيه. وعلى هذا فإن الأرض التي يمتلكها الإنسان بما يبذله فيها من إصلاح هي الأرض الموات حقاً ، التي لم تَقُمْ بها منفعة لعامة الناس ، كالصحارى القفر والأودية المهجورة ، يقول الإمام الشافعي : الموات ما ليس بعامر ولا حريماً لعامر. أما الأراضي المجاورة للعمران، فقد استبعدها الفقهاء المجتهدون من الشيوع واعتبروها حريماً للعمران المجاورة له.

هذا هو مذهب الجمهور الذي نصت عليه مصادر الفقه الاجتهادي

(٨٨) رواه البخاري وأصحاب السنن بألفاظ مختلفة اخترنا منها الرواية المذكورة

أما المذهب الثاني : فهو للإمام أبي حنيفة النعمان ، وهو أن إحياء الأرض الموات لا يكسب الملكية إلا بإذن الإمام^(٨٩)

أبو حنيفة - هنا - يخرج بالمسألة من مصطلح : « إحياء الموات » إلى مصطلح آخر عند الفقهاء هو : الإقطاع ، وهو ما يقوم به الإمام من تمكين الناس من أراض لإحيائها واستثمارها ، وهو عندهم نوعان :

أ - إقطاع تَمْلُك .

ب - وإقطاع استغلال . أي استثمار مع بقاء ملكية الأرض المقطعة للدولة ، ولكل من النوعين ضوابط وشروط شرعية .^(٩٠)

وللفقهاء بعد هذا اجتهادات كثيرة في تفاصيل مسألة إحياء الموات تدل دلالة واضحة على أنهم حسموا الموضوع من كل جوانبه ، ولا يملك المطلع على أقوالهم فيها إلا أن يشهد لهم بسعة الأفق وحسن تقديرهم للأمر ، ولو أن مقنناً حديثاً استبعد ما قالوه ثم حاول وضع تقنين مخالف في أحكام قضية إحياء الموات لما ظفر بحاجته ، ولعاد بخفي حنين كما يقول المثل القديم ، لقد سبقوا عصورهم - رضي الله عنهم - وأبدوا عبقرية منقطعة النذير في فهم الإسلام والسير على هداة في القول والعمل .

(٨٩) يقصد الفقهاء من كلمة الإمام : السلطان أو الدولة حسب التعبير المعاصر ، وهو الجاري الآن في النظم الحديثة.

(٩٠) انظر الأحكام السلطانية (٦٤) للماوردي .

ثمره الخلاف :

مبدأ إحياء الموات في حد ذاته ، تشريع حكيم ، ودعامة قوية في تنمية الموارد القومية، وتسخير الطاقات البشرية والطبيعية لخدمة الاقتصاد القومي. وهو حافز على العمل المثمر ، وضعه الإسلام قبل أن تعرفه النظم الاقتصادية الحديثة بمئات القرون.

وما قاله الفقهاء المجتهدون في هذا المبدأ ذو مزايا طيبة لا يخفى أثرها على ذي بصيرة ، وتتلخص ثمره الخلاف بينهم في الآتي:

* مذهب الجمهور يحلر العزائم والطاقات الخاصة (فردية أو جماعية) من كل القيود ، ويفتح أمامهم مجالات واسعة للعمل الجاد المثمر.

* ومذهب الإمام أبى حنيفة أدعى للنظام، وأحسم للمنازعات أيّا كان نوعها . ولا ريب أن من يستصلح أرضاً بإذن السلطان أقوى مركزاً وأرسخ قدماً ممن يفعل ذلك من تلقاء نفسه ، وقد يعرض ماله وجهده للبوار . وفي كل خير إن شاء الله.

* * *

المبحث الثالث

التعدد في ظل النصوص الظنية ثبوتاً ودلالة

يندرج تحت هذا الضابط : ظنية الثبوت والدلالة نوعان من أدلة التشريع في المصدر الثاني - السنة - وهما :

أ - أحاديث الآحاد عند من لم يعمل بها من الفقهاء المجتهدين.

ب- الأحاديث الضعيفة . ومواقف العلماء منها مختلفة، فالإمام أحمد - مثلاً - يعمل بها إذا لم يكن في المسألة غيرها، ويقدمها على القياس.

والإمام أبو حنيفة - مثلاً آخر - يقدم القياس على الحديث الضعيف وهناك صورة أخرى :

قد يهمل أحد الأئمة حديثاً ، لأنه وصل إليه من طريق ضعيف، ويعمل به آخر ، لأن الحديث نفسه الذي أهمله غيره، وصل إليه من طريق صحيح. ويمكن القول بأن اختلاف أحكام الفقه الاجتهادي التي ترتبت على هذه الاعتبارات تحتل جانباً كبيراً من صور التعدد الفقهي. وليس من اليسير التمثيل لكل هذه الحالات ، لذا سنكتفي منها بعرض الصورة الآتية

تمثيلاً لدورها في تضخم الفقه الاجتهادي، وتعددده من مذهب إلى مذهب :

(أ) قراءة أم الكتاب في كل ركعة :

قال ﷺ : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ^(٩١)

هذا حديث صحيح ، ولكنه خبر آحاد لم يسمعه من النبي ﷺ إلا عبادة بن الصامت . فهو ظني الثبوت ظني الدلالة ؛ لأنه قابل للتأويل والصرف عن الظاهر ، ولذلك وقع الخلاف بين الفقهاء المجتهدين فيه . وحاصل ما ذهبوا إليه هو الآتي :

* فريق منهم أخذ بظاهر الحديث فقال بوجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة من الصلوات المفروضة وغير المفروضة ، وهم الشافعية ، والمالكية ، والحنابلة . قال مالك في الموطأ بشرح ابن العربي : القبس . « من لم يقرأ الفاتحة في صلاته بطلت » ^(٩٢)

وفريق منهم لم ير وجوبها في كل ركعة . فمنهم من قال إذا قرأها في ركعة واحدة صحت صلاته ، وقال أبو حنيفة : إذا قرأها في ركعتين صحت ، وروى عن مالك أن قراءتها في ثلاث ركعات فحسب جائزة والصلاة صحيحة ^(٩٣)

والسبب في هذا الخلاف هو النفي في قوله ﷺ : « لا صلاة ... »

(٩١) حديث متفق عليه رواه أصحاب السنن وغيرهم من طريق عبادة بن الصامت .

(٩٢) (١ / ٢٢٠) .

(٩٣) انظر المغني (١ / ٤٨٥) مرجع سبق ذكره .

فبعضهم ، وهم الأولون ، أبَقُوا النفي على ظاهره ، وهو عدم الاعتداد بالصلاة التي لم يقرأ فيها صاحبها الفاتحة : أي صلاته معدومة من الأصل .

والآخرون قالوا : إن النفي مسلط على الكمال : أي لا صلاة كاملة لمن لم يقرأ في صلاته بأم الكتاب أي الفاتحة ، فالصلاة عندهم صحيحة مع النقصان .^(٩٤)

ثمرة الخلاف :

لا نزاع في اعتبار كل هذه الاجتهادات ؛ لأن كل مذهب استند إلى دليل صحَّ عنده . وصياغة الحديث مؤذنة بمثل هذا الخلاف ، وهم جميعاً متفقون على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة ، وإنما وقع الخلاف بينهم في :

هل تجب قراءتها في كل ركعة؟ وهو الصحيح في مذهب الحنابلة كما حكى ابن قدامة في المغنى ، وقد عزا إلى إمام المذهب أحمد بن حنبل بأن قراءتها في ركعتين مجزية .

أم تجب في ركعة واحدة أو ثلاث ؟ كل هذا قد ورد في أقوالهم . وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو قرأ مصل الفاتحة في ركعتين فحسب ، فصلاته صحيحة عند اثنين من الأئمة أبي حنيفة وأحمد . فإن قرأها في ثلاث صحت صلاته عند ثلاثة المذكورين آنفاً ثم مالك ، بيد أن الأحوط قراءتها في كل الركعات للخروج من الخلاف مادام المصلي قادراً على القراءة .

(٩٤) الموطأ (١/٢٢٠) بشرح ابن العربي .

(ب) : قتل الوالد بابنه :

قال عليه السلام : « لا يقاد الأب من ابنه » ^(٩٥)

وهذا الحديث صحيح في بعض طرقه، وهو - كذلك - حديث آحاد، ومفاده أن الأب إذا قتل ابنه عمداً فلا قصاص على الأب، وهذا مختلف فيه بين الأئمة المجتهدين . وحاصل ما قالوه هو الآتي :

ذهب جمهور الفقهاء - أخذاً بظاهر هذا الحديث - أن الوالد إذا قتل ابنه فلا يقتص من الوالد، وإن قتله عمداً، وفسروا علة هذا الحكم الوارد في الحديث بأن الوالد لما كان سبباً في وجود ابنه لا يكون الولد سبباً في إعدام أبيه.

وذهب الإمام مالك إلى أن الوالد إذا تعمد قتل ابنه بأن ذبحه مثلاً قاصداً قتله فإنه يُقتل به قصاصاً، أما إذا ضربه بقصد آخر غير إرادة قتله فإنه لا يُقتل به. ويلحق بما ذكره من الذبح - الآن - كل وسيلة يغلب عليها إحداث القتل كطلق نار في مقتل : صدر أو رأس أو بطن، أو إلقائه من جبل عال أو سطح منزل مرتفع.

ولعل الإمام مالكا - هنا - نظر إلى قصد الوالد وإصراره على إزهاق روح ابنه فغلظ عليه العقوبة.

(٩٥) رواه أصحاب السنن إلا الشيخان، وقد روى من أربع طرق عن عمر بن الخطاب وابن عباس وسراقة بن مالك وعمرو بن شعيب . ولم يسلم طريق من تجريح بعض رواته إلا طريق عمر بن الخطاب فقد قال البيهقي : إن إسناده صحيح .

انظر نصب الراية للزيلعي (٣٣٩/٤) .

ويقوي مذهب مالك عموم وجوب القصاص في آيات القرآن العظيم ، فقد قال عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ... ﴾ (٩٦)

فلم يفرق القرآن بين قاتل وقاتل ، ولا بين مقتول ومقتول ، أما على مذهب الجمهور فيكون الحديث الذي استدلوا به : « لا يقاد الأب من ابنه » مخصصاً للعموم المستفاد من الآية . وهذا مقبول من حيث المبدأ .

وذهب الشيخ محمود شلتوت - حديثاً - إلى وجوب القصاص إذا كان القتل عدواناً ظلماً؛ عملاً بالآية القاضية بعدم التفرقة بين الجناة والمجنني عليهم، ولعله استند إلى ما قاله شيخ الإسلام أبو بكر الشاش فيما نقله عنه ابن العربي في كتابه أحكام القرآن . (٩٧)

قال الشاش : في النظر : « لا يقتل الأب بابنه ، لأنه سبب وجوده ، فكيف يكون هو سبب عدمه؟ وهذا يبطل بما إذا زنى - يعني الأب - بابنته، فإنه يُرجم، وكان سبب وجودها. ثم أي فقه تحت هذا - أي تحت كان سبب وجوده - ولم لا يكون الولد سبباً في عدم أبيه إذا عصى الله تعالى فيه ؟ »

ثمرة الخلاف :

تبين مما تقدم أن قتل الوالد بولده تعددت فيه مذاهب المجتهدين

(٩٦) البقرة (١٧٨).

(٩٧) (٦٥/١).

فالجمهور أنه لا يقتل الوالد بولده مطلقاً ، ومالك يوافقهم على هذا المذهب، ولكنه يستثنى منه حالة ما إذا كان القتل عدواناً ظلماً، وتبين أن مقصد الوالد هو القتل ، فإنه في هذه الحالة يقتل الوالد بالولد ، ويؤيده في هذا فخر الإسلام الشاش ، ويرد على الجمهور تعليلهم عدم قتل الوالد بالولد بأن الوالد كان سبب وجوده فلا يكون الولد سبب عدمه، ويقول - ومعه الحق - أي فقه في هذا التعليل ، ثم يقيس القتل على زنى الوالد بابتته ، فالحكم أنه يُرَجَمُ، ولم يمنع من رجمه أنه كان سبب وجودها، فصارت سبب عدمه.

وفي هذا الخلاف توسعة على القضاء ، وتمكين لهم من مراعاة ظروف الجريمة فإن كان طبع الوالد هو الإجماع فلا بأس من العمل بمذهب الإمام مالك وفخر الإسلام الشاش . وإن اقترنت الجريمة بظروف مخففة ، ولم يكن طبع الوالد الإجماع ، فالأولى العمل بمذهب الجمهور.

على أننا نرى - رأياً شخصياً - أن مذهب الإمام مالك أقوى استناداً إلى الشرع من مذهب الجمهور. فالجمهور اعتمد على حديث آحاد ، وهم متفقون أن أحاديث الآحاد لا يعمل بها في الأصول - كالعقائد - فكذلك ينبغي أن لا يعمل بها في الجنايات على النفس؛ لأن أدلة الإدانة أو البراءة في الجنايات يشترط القطع لتنفيذ اليقين. فأحرى أن نعمل بأخبار الآحاد في الفروع الخفيفة كصحة عبادة أو بطلانها. أما أن تكون دليلاً على براءة القاتل عدواناً وظلماً فهذا خلاف الأولى . وبخاصة في هذا الزمن الذي

فسدت فيه طبائع كثير من الآباء ، وفي أثناء إعداد الدراسة قرأت خبراً مزعجاً : أب باليمن حصر أبناءه الستة في غرفة، وسكب فيها الكيروسين وأشعل النار عليهم ، ثم أغلق باب الغرفة لمنع أن يغيشهم أحد، ولم يهدأ حتى أحالتهم النار إلى كتل فحمية هامدة. ثم أسلم نفسه للشرطة. وقبل هذا وقعت جرائم كثيرة من هذا النوع - أعني اعتداء الآباء على أبنائهم بالقتل؟

لذلك فإن العمل بمذهب الإمام مالك هو الأولى . حسماً لهذا الفساد المستطير. والعدوان الغاشم .

(ج) قتل المسلم بالذمي:

قال رسول الله ﷺ : « لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ » ^(٩٨) .

الذمي هو الذي يعيش في ديار المسلمين عيشة دائمة، وإن خرج منها عاد إليها.

وهذا الحديث وإن كان صحيحاً فإنه حديث آحاد لم يبلغ درجة التواتر، وهو يقضي بأن المسلم إذا قتل كافراً - وأهل الذمة نوع من الكفار - فإن المسلم لا يقتل به قصاصاً. هذا هو ظاهر الحديث. بيد أن الفقهاء ذهبوا في هذه المسألة مذهبين:

الأول: مذهب الجمهور، وقد تمسكوا بهذا الحديث - فقالوا: إن المسلم لا يقتل إذا قتل الكافر الذمي. وعللوا هذا الحكم بأن الكفر حط من

(٩٨) أخرجه البخاري وغيره عن علي بن أبي طالب.

منزلة الكافر، والقصاص تجب فيه المماثلة.

الثاني: مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه إلى أن المسلم إذا قتل ذمياً عدواناً ظلماً قُتل به قصاصاً. واستدلوا بما يأتي:

أولاً: بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ لأن الآية عامة في جميع القتلى، ولم تفرق بين مسلم وذمي أو حر وعبد، أو ذكر وأنثى.

ثانياً: بقوله تعالى: ﴿أَنْ النَّفْسَ بِالْنَفْسِ ...﴾^(٩٩).

ثالثاً: بقوله ﷺ: « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث :
الثيب الزاني، والنفس بالنفس ... »^(١٠٠).
فسوّت السنة بين جميع النفوس.

رابعاً: إن المسلم إذا سرق مال الذمي قطعت يده فيه، وهذا باتفاق، وحرمة المال ناشئة عن حرمة مالكه. ثم كيف يكون المال أشد حرمة من النفس؟

ولذلك قالوا: الذمي مع المسلم متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص، وهي حرمة الدم الثابتة على التأييد، وأن الذمي محقون الدم على التأييد، والمسلم كذلك، وكلاهما صار من أهل دار الإسلام^(١٠١).

(٩٩) المائدة (٤٥).

(١٠٠) سبل السلام (٣ / ١١٨٢) وما بعدها للضنعاني.

(١٠١) أحكام القرآن (٢ / ٢٤٦) للإمام القرطبي.

ولم يقفوا عند حد قتل المسلم بالذمي، بل ساووا بين الحر والعبد، فإن كليهما يُقتل بالآخر إذا قتله عدوانا ظلما.

والحق الذي لامرأ فيه أن مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه أقرب إلى عدالة الإسلام. وأدلتهم أقوى من دليل الجمهور إذ لم يصح لهم دليل إلا حديث البخاري، وهو - كما سلف - حديث آحاد، ومعارض بالعموم الذي أشرنا إليه في الآيتين المتقدمتين وفي الحديث المذكور بعدها. فضلاً عن قياس حرمة دم الذمي على حرمة ماله الذي تقطع فيه يد المسلم إذا سرق منه نصاباً.

وفي مذهب الحنيفة مصلحة أخرى تنسق - تماماً - مع مقاصد الإسلام ومبادئه الكلية، وهي حسم الفساد المتوقع من بعض الحمقى إذا عرفوا أنهم إذا قتلوا ذمياً لا يُقتلون فيه، فيقدمون على هذه الجرائم لأتفه الأسباب. ومعلوم أن سد الذرائع أصل من أصول الاجتهاد الفقهي في الإسلام، فإذا كان المباح ذريعة للحرام اكتسب ذلك المباح وصف الحرمة بالسرايا من الحرام المترتب عليه^(١٠١).

ولا يضير مذهب الحنفية أنه يقف وحده أمام المذاهب الاجتهادية الأخرى. فإن رجاحة الأدلة التي استند إليها تجبر ذلك الضعف. وهذا هو الذي يطمئن إليه القلب، ويقطع وساوس الشيطان.

(١٠١) تقدم أن الوسيلة تأخذ حكم الغاية الناتجة عنها. فوسيلة الحرام حرام مثله، ووسيلة المكروه مكروهة، أما وسيلة الحلال الطيب فحلال مثله كذلك.

(د) قتل الجماعة بالواحد:

وهذه قضية أخرى من قضايا الفقه الجنائي التي تعددت فيها مذاهب الأئمة المجتهدين، ونتج عن اجتهادهم مذهبان.

الأول: مذهب الجمهور، وخلاصته: أن الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد عدوانا ظلماً، فإنه يُقتلون به جميعاً.

الثاني: مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وخلاصته: أن الجماعة لا تقتل بقتل الواحد. وقد استدل أحمد بآية القصاص: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقصاصُ فِي الْقَتْلِ: الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ، وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى ..﴾ وقال: «لأن الله سبحانه شرط المساواة، ولا مساواة بين الجماعة والواحد» (١٠٢).

وأحمد ليس أوحدياً في هذا، بل رأى مثل رأيه ابن المنذر والزهري وابن سيرين وحبيب بن أبي ثابت. قالوا: لاحجة مع من أباح قتل جماعة بواحد» (١٠٣).

ورد الجمهور فقالوا: إن المراد بالقصاص في الآية: قتل من قتل كائناً من كان - يعني سواء كان القاتل واحداً أو أكثر - وهذا كلام وجيه فيما نرى. ثم استدل الجمهور بما يأتي:

١ - أن عمر رضي الله عنه قتل سبعة من أهل صنعاء بقتل رجل

(١٠٢) أحكام القرآن للقرطبي (٢ / ٢٥٠).

(١٠٣) نفس المصدر.

واحد وقال: « لو تمألاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم به جميعاً ».

٢ - أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قتل جماعة من
الحرورية؛ لأنهم ذبحوا عبد الله بن خباب. ولما طلب منهم
أن يخبروه بقاتله قالوا: كلنا قتلناه فقال علي لرجاله: دونكم
القوم فاقتلوهم^(١٠٤).

٣ - لو علمت الجماعة أنهم إذا قتلوا الواحد لم يقتلوا به لاتخذوا
هذه الطريقة وسلة لمن شاءوا من الأفراد ليدرأوا عن أنفسهم
القصاص.

تعقيب:

هذا ما انتهى إليه الفقه الاجتهادي في هذه المسألة البالغة الخطورة. بيد
أن المقارنة بين المذاهبين تنتج - لا محالة - أرجحية مذهب الجمهور على
ماذهب إليه الإمام أحمد ومن نحوا نحوه من قبل وقد رأينا أن الإمام أحمد
ليس له دليل سوى التمسك بظاهر الآية التي في سورة البقرة: ﴿كتب
عليكم القصاص ..﴾ وآية المائدة: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس
بالنفس...﴾.

والتمسك بالظاهر - عموماً - مشروط فيه أن يخلو المقام من دواعي
الصراف والتأويل. وليس المقام - هنا - كذلك.

(١٠٤) خرّج الحديثين الدار قطني في سننه.

أما الجمهور فقد استدلو بعمل خليفتين راشدين. ثم عوّلوا كثيراً على تعليل الحكم وحكمة مشروعيته، وهو سد الذرائع المفضية إلى الفساد والظلم.

ولو كان المذهب الاجتهادي في هذه القضية محصوراً في مذهب إليه أحمد لاتخذ الأشرار هذا المذهب وسيلة للتشفي من خصومهم فيستعين الشرير على قتل خصمه بآخرين لينجوا من القصاص مادام الجماعة لا يقتلون بالواحد.

لذلك نرى أن الأحوط – إن لم يكن المتعين – هو العمل بمذهب الجمهور لعدة أسباب، منها:

١ – قوة الأدلة التي استندوا إليها.

٢ – قربه من حكمة التشريع في الإسلام عموماً.

٣ – لمواجهة جرائم الاعتداء الجماعي على الأمنين في منازلهم وفي خارج منازلهم. وما أكثر الجرائم التي يقوم بها المجرمون الآن متعاونين فيقتحمون المنازل، ويشتركون في قتل مَنْ بها ثم يستلبون أموالهم وكذلك الزوجات اللاتي يشتركن مع أصدقائهن في قتل أزواجهن بدوافع دنيئة. وهذا التعدد الفقهي في المسائل التي ذكرناها، والتي لم نذكرها يؤكد لنا – في كل مرة – أن الفقه الاجتهادي صالح لكل زمان ومكان، لتعدد الحلول فيه لكل المشكلات.

المبحث الثالث

التعدد في ظل النصوص المتعارضة

وتحت هذا المبحث ثلاثة أفرع:

الأول: التعارض بين نصين قرآنيين.

الثاني: التعارض بين نصين نبويين.

الثالث: التعارض بين نصين مختلفين.

وعلى هذا المنهج ندير الحديث مستعينين بالله الهادي إلى أقوم سبيل.

التعارض بين نصين قرآنيين:

التعارض بين النصوص ظاهرة كثيرة الشيوخ في التشريع الإسلامي وبخاصة في فقه السنة. وهذه الظاهرة أسهمت إلى حد كبير في مجال تضخم الفقه الاجتهادي، وقد تصدى لها العلماء الأفذاذ من أصوليين، وفقهاء، ومفسرين، ومحدثين، ووضعوا لها منهجاً دقيقاً للغاية، ليسبروا غورها، ويحسنوا السير في مضايقتها، ويضبطوا مسالكها، ويستنبطوا الأحكام من أكامها. ونضع بين يدي القارئ العناصر البارزة لهذا المنهج الحكيم.

إذا تعارض نصان - أيأ كانا - فإن أول مسلك يسلكه الفقهاء المجتهدون أمامهما هو:

١ - التوفيق بين النصين المتعارضين، بحيث يزول التعارض الذي بينهما فإذا لم يمكن التوفيق عدلوا عنه إلى:

٢ - الترجيح، فيقدمون أقوى النصين على الآخر، ولهم في هذا قواعد حكيمة يضيق المقام عن ذكرها. وإذا تعذر الترجيح لتساوي النصين في القوة عدلوا عنه - كذلك - إلى.

٣ - مسلك الناسخ والمنسوخ بمعرفة المتقدم زمنًا والمتأخر، ويكون المتأخر ناسخًا للمتقدم. وبهذه المسالك - وغيرها - خاض الفقهاء المجتهدون - رضي الله عنهم - معركة التعارض بين النصوص بكل مهارة ونجاح. وها نحن أولاء نعرض - في إيجاز - صوراً من التعارض النصي، وموقف المجتهدين منه، بادئين بالقرآن الحكيم، لأنه أصل الأصول في التشريع الإسلامي:

(أ) عدة المتوفي عنها زوجها:

ورد في عدة المتوفي عنها زوجها نصان قرآنيان، وهما:

﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾^(١٠٥).

ثم: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾^(١٠٦).

(١٠٥) الطلاق: (٤).

(١٠٦) البقرة: (٢٣٤) وفي البقرة آية أخرى (٢٤٠) تحدد عدة المتوفي عنها زوجها حولاً كاملاً، لكن أرجح الأقوال أنها منسوخة حكماً بالآية (٢٣٤) لذلك لم نذكرها.

الآية الأولى حددت عدة النساء الحوامل بوضع الحمل. ولفظها عام يشمل نوعين من النساء باعتبار السبب الموجب لزوال العصمة الزوجية، وهما:

الأول: المطلقات: وهن ما كان أزواجهن أحياء.

الثاني: المتوفى عنهن أزواجهن. فسبب زوال العصمة في هذا النوع هو الموت. أما في النوع الأول فهو الطلاق.

أما الآية الثانية فقد حددت عدة المتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشر ليال.

ولما كانت المتوفى عنها زوجها داخلة في عموم الآية الأولى:

﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ نشأ التعارض بين الآيتين الكريميتين. ونشأ عن هذا التعارض سؤال مؤداه:

بم تعتد الحامل التي توفي زوجها؟ بوضع الحمل، كما في الآية الأولى أم تعتد بالأشهر والليالي كما في الآية الثانية؟

وبناء على هذا اختلف المجتهدون في عدة المتوفى عنها زوجها ولهم في ذلك مذهبان مشهوران:

الأول: مذهب الجمهور، وفيه يقولون: إن عدة الوفاة هي وضع الحمل - عملاً بنص آية الطلاق: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ وعندهم: إذا بلغت الحامل بعد وفاة زوجها أربعة أشهر وعشراً،

ولم تضع حملها انتظرت حتى تضع الحمل، فلا يجوز أن يعقد عليها زوج آخر، لأنها ما تزال في العدة والعقد في العدة محظور. فالمتوفي عنها زوجها مثل المطلقة الحامل في أن عدتها هي وضع الحمل.

الثاني: وذهب غير الجمهور، ومنهم علي بن أبي طالب، وابن عباس أن عدة المتوفي عنها زوجها هو أبعد الأجلين: يعني إذا وضعت الحمل قبل أربعة أشهر وعشر انتظرت حتى تكمل المدة، وإذا بلغت المدة قبل وضع الحمل انتظرت حتى وضع الحمل. فعدتها عندهم هي أقصى الأجلين.

واستدل الجمهور بالآتي:

أولاً: أن عبد الله بن مسعود قال: « من شاء باهله - أي لاعتته - أن سورة النساء القصص - أي سورة الطلاق - نزلت بعد التي في سورة البقرة »^(١٠٧) ولهذا معنى سنذكره بعد قليل.

ثانياً: ما روي من أن النبي ﷺ قال لسبيعة الأسلمية التي وضعت حملها بعد وفاة زوجها بليال: « قد حللت فانكحي من شئت » وفي رواية: « إن بدا لك »^(١٠٨).

ثالثاً: إن العدة شرعت لبراءة الرحم من ماء زوج سابق، ووضع الحمل دليل قاطع على خلو الرحم، فلا معنى لإكمال المدة، وقد حصل المطلوب.

(١٠٧) رواية البخاري وأصحاب السنن.

(١٠٨) رواية الشيخان.

رابعاً: روي عن عمر بن الخطاب أنه قال في المرأة تضع حملها بعد وفاة زوجها. « لو وضعت وزوجها على سريريه لم يدفن لانقضت عدتها وحل لها أن تتزوج ».

خامساً: أن قصة سبيعة الأسلمية، مثل آية « الطلاق » وقعت بعد نزول آية البقرة.

أما غير الجمهور فاستدلوا بأن الآيتين متعارضتان، إحداهما جعلت العدة وضع الحمل، والأخرى أربعة أشهر وعشراً. وهما دليلان متساويان في قطعية الثبوت ووضوح الدلالة فالجمع بينهما أولى من إهمال أحدهما احتياطاً^(١٠٩).

الأداة:

ولعلك تدرك من هذا العرض الموجز أن الجمهور استخدموا أداتين لإزالة هذا التعارض بين الدليلين. فكلام ابن مسعود الناص على أن آية وضع الحمل نزلت بعد آية الأشهر والعشر ليال يفهم منه أن آية وضع الحمل نسخت آية الأشهر والعشر ليال وقد صرح بهذا بعضهم، لكن بعضاً آخر لم يرتضه - ومعه الحق - واستخدم في إزالة التعارض أداة أخرى هي: التخصيص يعني أن آية البقرة لما نزلت قبل آية الطلاق وحددت عدة المتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشر ليال - سواء كانت حاملاً أم غير حامل -

(١٠٩) شرح فتح القدير (٤ / ٣١٤).

ثم نزلت بعدها آية الطلاق وبينت أن عدة الحامل هي وضع حملها فخصصت العموم الذي في سورة البقرة. وهذا كلام في غاية الحسن^(١١٠) أما غير الجمهور فإن الأداة أو المسلك الذي سلكوه في إزالة التعارض هو الجمع في العمل بين الدليلين. فأَي الأجلين كان أبعد وضع الحمل أو المدة فهو عدة الوفاة.

تعقيب:

مما تقدم يظهر بجلاء رجاحة مذهب الجمهور لقوة الأدلة التي استندوا إليها، وسلامة مذهبهم مما توقعه المخالفون لهم من إهمال أحد الدليلين؛ لأن قولهم أن آية وضع الحمل خصصت العموم الوارد في المدة في سورة البقرة، كلام شديد للغاية، والدليل إذا خصص دليلاً آخر لا يترتب على هذا التخصيص إهمال لأحد الدليلين، لأن كليهما معمول به في محله.

فإذا كانت زوجة المتوفي عنها زوجها غير حامل فالمتعين إعمال الآية التي في سورة البقرة، وتكون عدتها ﴿أربعة أشهر وعشراً﴾ لا محالة وإذا كانت حاملاً فالواجب إعماله هو آية «الطلاق» ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ فكلا الدليلين معمول به على مذهب الجمهور وبهذا لا حاجة تبقى لمخالفتي الجمهور تحملهم على المخالفة.

(١١٠) قال ابن العربي في القبس (٢ / ٧٩٢) أن آية البقرة خُصِّصَتْ بحديث سبيعة الأسلمية ومعنى هذا جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد. والحق أن آية البقرة خصصت بآية الطلاق وليس بحديث سبيعة. فليس له دليل فيما ذكر.

ومع هذا فإن من ميزة التعدد الفقهي هنا جواز العمل بالمذهبين مع ما بينهما من التفاوت في الأرجحية كما أشرنا آنفاً.

والمذهبان قد استقصيا القول في هذه القضية، فهي - إذن - من القضايا المحسومة اجتهاداً، ولا تحتل إعادة نظر فيها - كما يدعي نقدة الفقه الاجتهادي - وهب أنهم كانوا أهلاً لإعادة النظر في مسائل الفقه الاجتهادي كله، فما عساهم يضيفون إلى ما قاله السلف في هذه المسألة، وما كان على غرارها وهو كثير؟!

هذا وقد اقتصرنا على هذا القدر من الاختلاف حول هذا الموضوع توخياً للإيجاز. وإلا فإن لهم اجتهادات أخرى، وإضافات كثيرة جُلّوا بها كل غامض، وعالجوا كل مشكلة تتصل بعدة المتوفى عنها زوجها والمطلقة. فرحم الله سلف الأمة الأبرار، فقد كانوا حقاً أنجماً تبدد كل ظلام.

ب - التعارض بين نصين نبويين:

حكم تذكّر المأموم صلاة فائتة

إذا تذكّر المأموم صلاة قد نسيها وهو يصلي خلف الإمام، فماذا يفعل؟ ورد في هذه المسألة حديثان نبويان متعارضان، وهما:

الحديث الأول:

« من نسي صلاة وهو مع الإمام في أخرى، فليصل مع الإمام فإذا فرغ

من صلاته، فليعد الصلاة التي نسي، ثم ليعد الصلاة التي صلى مع الإمام».

الحديث الثاني:

«إذا نسي أحدكم صلاة، فذكرها وهو في صلاة مكتوبة، فليتم التي هو فيها، فإذا فرغ منها قضى التي نسي»^(١١١).

كان لهذين الحديثين أثر واضح بين الأئمة في ترتيب قضاء الصلوات المنسيات.

فذهب مالك وأبو حنيفة والثوري إلى وجوب الترتيب بين المنسيات ثم ذهبوا في ذلك مذهبين:

فالإمام مالك قال بوجوب الترتيب إذا كان المنسي خمس صلوات فأقل فمن نسي من الصبح إلى المغرب مثلاً، ثم تذكر وهو في صلاة العشاء بطلت عليه. ثم يبدأ بالصبح فالظهر فالعصر فالمغرب ثم العشاء. كما يرى أنه يصلي المنسيات حسب ترتيبها الشرعي ولو خرج العشاء. وإذا ذكر المنسيات بعد فراغه من صلاة العشاء - مثلاً - صلى المنسيات وأعاد العشاء وجوباً.

أما الإمام أبو حنيفة والثوري فيريان وجوب الترتيب إذا اتسع الوقت لصلاة الحاضرة في وقتها. أما إذا ضاق الوقت فلا يجب الترتيب. ومعنى هذا أنه يصلي الحاضرة، ثم يقضي ما نسيه ولا يعيد الحاضرة بعد قضاء المنسيات.

(١١١) رواية ابن عباس ورضي الله عنه .

ودليلهم على وجوب الترتيب مطلقاً أو مع اتساع الوقت الحديث الأول الذي تقدم ذكره.

وذهب أصحاب الإمام الشافعي رضي الله عنه إلى القول بعدم وجوب الإعادة واستدلوا بالحديث الثاني من الحديثين المتعارضين اللذين تقدم ذكرهما وسلكوا فيهما مسلك الترجيح، حيث حكموا بضعف الحديث الأول الذي استند إليه مالك وأبو حنيفة، وحكموا بصحة الحديث الثاني الذي رواه ابن عباس رضي الله عنهما. وفيه اكتفى صاحب الدعوة بقضاء المنسية دون إعادة ما قبلها، كما هو ظاهر الحديث.

ثمرة الخلاف:

يبدو - والله أعلم - أن مذهب الشافعية أرجح مما ذهب إليه مالك وأبو حنيفة. ويقوى مذهب الشافعية حديث صحيح لانزاع في صحته، وهو قوله ﷺ:

« إذا نام أحدكم عن الصلاة أو نسيها فليصلها متى ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك » (١١٢).

وفي هذا الحديث لم يذكر ﷺ إلا قضاء الصلاة وقت تذكره لها. وليس فيه إعادة للصلاة التي قبلها.

وإياً كان الأمر ففي هذا التعدد رحمة بالناس، فمن شاء أن يأخذ

(١١٢) البخاري.

بمذهب الإمامين مالك وأبي حنيفة، فقد احتاط لعبادته وخرج من الخلاف. ومن عمل بمذهب الشافعية، فله سند وحجة وبخاصة إذا ضاق الوقت. والشافعية وإن لم يقولوا بوجوب الترتيب في الفوائت اليسيرة فإنهم يرون ذلك مستحسنًا مرغوبًا فيه، وكفى بذلك سماحة ويسرًا.

(ج) التعارض بين نصين مختلفين:

حلية جميع البيوع، وتحريم أنواع منها:

النص الأول: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا ..﴾ ^(١١٣).

النص الثاني: «إن الله ورسوله حرما بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام» حديث شريف ^(١١٤).

بين الآية الكريمة والحديث الشريف تعارض من حيث الظاهر، فالآية أطلقت حلية البيع من كل قيد، وظاهرها يدل على حلية كل أنواع البيوع؛ لأن «أل» في «البيع» للجنس، فيشمل كل أنواعه.

وفي الحديث نص صريح على تحريم أربعة أنواع من البيوع، وهي:

بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام. وقد وردت أحاديث أخرى بتحريم أنواع أخرى من البيوع، وسميت في الفقه بـ: البيوع الربوية، كبيع الذهب بالذهب مع التفاضل، ومثله الفضة بالفضة، والقمح بالقمح،

(١١٣) البقرة (٢٧٥).

(١١٤) البخاري ومسلم.

والشعير بالشعير، والحنطة بالحنطة، والملح بالملح، وكتحريم بيع العينة، وما فيه غرر وجهالة ... إلخ.

فالدليلان: الآية والحديث - بينهما تعارض ظاهر، ولكن الفقهاء رضي الله عنهم أزالوا هذا التعارض، وقطعوا الطريق أمام كل عابث أو طاعن.

وكانت الأداة التي استخدموها في هذا الموضوع هي التوفيق بين الدليلين، فقالوا:

إن الأحاديث التي نصت على تحريم بعض البيوع، جاءت مخصصة للعموم المستفاد من ظاهر الآية. وهذا توجيه في نهاية السداد لأن منزلة السنة من القرآن عند علماء الأمة تأتي على ثلاثة أقسام:

* فقسم منها يقرر ويؤكد ما في القرآن.

* وقسم ثان يبين ما أجمل فيه، أو يخصصه إن كان عاماً، أو يقيد به إن كان مطلقاً.

* وقسم ينشئ أحكاماً لم ترد في القرآن، كفرض زكاة الفطر، وتحريم الحمر الأهلية، ونكاح المتعة، وتحريم الجمع في وقت واحد بين البنت وعمتها، والبنت وخالتها في عصمة النكاح.

ونحن مأمورون بطاعة الله، وطاعة رسوله، وأقطع الأدلة على قبول ما يصدر عن صاحب الدعوة ﷺ قوله تعالى:

﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾^(١١٥).

وبهذا نكون قد فرغنا من درس التعدد في الفقه الاجتهادي في ظل النصوص بمباحثه الأربعة. وتبين لنا أن الأئمة لم يقصروا في البحث والاجتهاد وأن كلاً منهم كان يطلب الحق من مظانه. وكل مجتهد يلتمس لاجتهاده سنداً ودليلاً من الكتاب أو السنة، أو اللغة. وأن الأدلة التي اجتهدوا في فهمها كل على ماظهر له من أمارات الحق والصواب، هذه الأدلة كانت هي المؤذنة بهذه الاجتهادات إما لأنها قطعية الثبوت ظنية الدلالة، وإما لأنها ظنية الثبوت قطعية الدلالة، وإما لأنها ظنية الثبوت والدلالة معاً، أو لأنها متعارضة في دلالاتها، كما ظهر لنا أن ذلك التعدد سمة من سمات المرونة والرحمة في الفقه الإسلامي، وليس عيباً أو مأخذاً يؤخذ عليه. ولم يبق علينا - بعد هذا - إلا الحديث عن التعدد الفقهي في ظل غيبة النصوص. وهو ما سنراه في الصفحات الآتية بعون الله وتوفيقه.

* * *

(١١٥) الحشر (٧).