بسم الله الرحمن الرحيم

أثر العرف في فهم النصوص
(قضايا المرأة نموذجا)

إعداد

رقية طه جابر

بحث تكميلي قدم لنيل درجة الدكتوراه في علوم الوحي والتراث

(الفقه وأصول الفقه)

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

الجامعة الإسلامية العالمية

ماليزيا

مايو ٢٠٠٠

ملخص البحث

يتناول هذا البحث قضية الكشف عن أثر العرف في فهم المجتهد للنصوص الشرعية المتعلقة بالمرأة نموذجا. حيث أن تأثر المجتهد بالأعراف السائدة في بيئته قد يصل في بعض الأحيان حدّ منازلة مقاصد النصوص وتعاليم الشرع. كما يتناول محاولة وضع إطار منهجي لفهم تلك النصوص من خلال استنباط بعض الضوابط والمعالم التي يمكن أن تحدد كيفية تعامل المجتهد مع النصوص دون الإخلال بمقاصدها وغاياتها. ويوظّف البحث المنهج التحليلي التاريخي في استقراء تأويلات المجتهدين في مختلف العصور لبعض النصوص المتعلقة بقضايا المرأة من الميراث، الدية، الشهادة، وولاية القضاء في محاولة للكشف عن كيفية تأثر المجتهد بالأعراف السائدة. ولا يروم البحث سلوك سبيل الترجيح عند عرض التأويلات والآراء المختلفة بقدر ما يتم التركيز فيه على تتبع وتقصي الظروف الاجتماعية المقارنة لتلك التأويلات والاجتهادات. ومن أهم النتائج التي كشف عنها البحث، أثر الأعراف والظروف الاجتماعية الهام في تأويلات المجتهدين للنصوص، المتمثل في إقبالهم غالبا على النصوص الشرعية برؤى مسبقة وتأويلات جاهزة مناقضة في بعض الأحيان لمقاصدها. كما أوضحت الدراسة خطورة إغفال التقيد ببعض المعالم الضرورية للتمييز بين النصوص الشرعية المطلقة والتأويلات والاجتهادات البشرية النسبية. ومن أبرز المعالم التي كشف البحث عنها: شهادة المركز من خلال فهم النصوص وفق قواعد اللغة العربية مع الاستعانة بقواعد علوم اللسانيات الحديث، وردّ المتشابه من النصوص إلى المحكم، مع مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها، وتحديد موقع العقل من النص، وتوظيف مختلف الإمكانيات المتوافرة لتحقيق الفهم السليم للنصوص مع مراعاة عدم التكلف في التوغل فيها. كما تبين أهمية توظيف التحليل المقارن في الفكر الديني لتجاوز العديد من الإشكاليات الناجمة عن عدم الإفادة من عثرات الآخر مع استحضار الفوارق والحيثيات المتوقعة. كما تمّ الكشف عن أهمية مراجعة وتصحيح المواقف الاجتهادية القائمة على منهجيات التبرير والاعتذار، في محاولة لتجاوز تحديات الفكر الغربي، ووقف الاسترسال في الخوض في القضايا المطروحة من قِبله، التي أضحت ديدن العديد من الأقلام المسلمة في العصور الراهنة خاصة فيما يتعلق بقضايا المرأة.

ABSTRACT

The study is concerned with the influence of social mores on legal opinions, and the predetermined conceptions related to the *Mujtahid's* environment, culture, mores and other factors related to his social circumstances. A lot has been written about *'urf* and its position in Islamic jurisprudence and the regulative principles related to it. However, previous studies have not addressed the role of cultural background or prevailing mores in this area. This study is unique in that it addresses the issue of *'urf* and its influence on the interpretation of texts and hitherto the *fatawa* of the *Mujtahid* during the various eras. While recognizing that the *Mujtahid* is closely tied to the prevailing *'urf*, and the impact of his environment and era, this should, however, be viewed within the context of the absolute authority of the Text. The study is particularly concerned that the mores supercede the text by diverting its interpretation beyond what is acceptable, as it is clearly the case in issues related to women. Leaving this tendency unchecked will result in an ever-increasing divergence between the text and the various interpretations of its meaning. These interpretations will always be quoted to hinder a return to the true objectives of the text as evidenced by certain issues related to women. The study is based on an innovative approach adopting a multi disciplinary methodology. The study concludes that it is necessary to differentiate between the absolute authority of the Text which is not liable to change, and the human interpretations of the Text, which are liable to change and transcend Time and Space relations. There is a need to appreciate the impact that crucial social, cultural and historical factors have on the emergence of interpretations. The Criteria of the Center, which must be observed and taken into consideration in this respect, necessitate that every interpretation must be based on several references. For example, Syntactic and semantic indicators ought to be consulted within the context of situation as well as reference of *mutashābih* (not of well-established meaning) to the *muḥkam* (basic or fundamental) text. Awareness of the purposes of the text is of great importance and the study further presents rules for its observance. These include an awareness of the need to regulate the concepts of worship and causality, attention to the determination of the purposes of the text and the tools to be implemented. There is also a focus on the relative position of Reason to the text with a demarcation of the zones of reason and a consciousness of not encroaching on what are obviously divinely ordained aspects of the Texts when interpreting them. The utilization of currently available tools to understand texts properly, without distorting them in any way, since absolute Texts were sent dawn to change adverse practices and mores, not vice versa. We appreciate the merits of our precedent scholars and recognize that this is a human activity, which is consequently prone to error. The advantage of implementing the comparative approach in the understanding of contemporary interpretations of texts, particularly to women, becomes clear in this study.

APPROVAL PAGE

The thesis of Ruqaia Taha Jabir has been examined and is approved by the following;

Irfan H. Fatah (Supervisor)

Fikret Karcic

Muhammad Amanullah

Mahmood Zuhdi (External Examiner)

Jamil Osman (Chairman)

DECLARATION

I hereby declare that this thesis is the result of my own investigations, except where otherwise stated. Other sources are acknowledged by footnoted giving explicit references and a bibliography is appended.

Name.....

Signature.....Date .....

حقوق الطبع محفوظة ل (رقية طه جابر)
والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

شكر وتقدير

أتقدم بأسمى معاني الشكر والتقدير للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا على كل ما منحته لي خلال سنوات الدراسة التي قضيتها في ربوعها، داعية المولى القدير أن يجعلها صرحا شامخا من صروح العلم والمعرفة في العالم الإسلامي، ومنارا يهتدي به كل السائرين على طريق العلم والخير. كما أقدم شكري للقائمين عليها وأخص منهم قسم الدراسات العليا والمكتبة بما أبدوه من إرشادات وتوجيهات ومعونة. وأتقدم بالشكر والتقدير إلى سعادة الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، الذي تولى الإشراف على هذه الرسالة وعلى ما منحه لي من جهده ووقته وخبراته في سبيل إنجاز هذا العمل وإتمامه على هذا الوجه فجزاه الله خير الجزاء. وأقدم شكري الجزيل للأستاذ الدكتور فكرت كارجيتش على ما بذله من نصح خالص وما أبداه من ملاحظات قيمة، ساهمت في إثراء الرسالة. وأقدم شكري وامتناني الخالص لجميع أساتذتي الذين لم يألوا جهدا في إبداء النصح والعون لي في مختلف مراحل وسنوات الدراسة التي أمضيتها في قسم الفقه وأصوله في الجامعة فجزى الله الجميع خير الجزاء وجعلهم ذخرا لرفعة الإسلام والمسلمين.

فهرس المحتويات

ملخص البحث.....ب

ملخص البحث باللغة الإنكليزية.....ج

صفحة القبول.....د

الإقرار.....ه

شكر وتقدير.....ز

مقدمة ١

الباب الأول: العرف في الدراسات الأصولية والاجتماعية.....٢٤

الفصل الأول: أركان العرف.....٢٥

الفصل الثاني: تقسيمات العرف وأنواعه.....٢٨

التقسيم الأول: باعتبار الموضوع.....٢٨

التقسيم الثاني: من حيث اعتبار الشارع له.....٣٠

التقسيم الثالث: من حيث استمراره وتغيره.....٣٥

الفصل الثالث: حجية العرف بين العلماء.....٣٧

المبحث الأول: أدلة المكثرين من الاعتماد على العرف.....٣٨

المبحث الثاني: نماذج لبعض القواعد الفقهية المبنية على اعتبار العرف..٥٦

المبحث الثالث: تداخل العرف وعلاقته بغيره من الأدلة.....٧٢

الفصل الرابع: مفهوم العرف في الدراسات الاجتماعية.....٨٤

الباب الثاني: توصيف الحالة الاجتماعية والأعراف المتعلقة بالمرأة في العصور الإسلامية المختلفة.....٩٥

تمهيد.....٩٦

الفصل الأول: العصر الجاهلي.....٩٨

الفصل الثاني: عصر الرسالة والتشريع.....١٠٤

الفصل الثالث: العصر الراشد.....١٠٧

الفصل الرابع: عصر الأئمة المجتهدين والمذاهب الفقهية (عصر التنوع في الفهم والتفسير)..... ١١١
الفصل الخامس: عصر التقليد والركود الفكري (عصر النظرة الأحادية المذهبية واستعادة وحدة الفهم والتأويل)..... ١٢٩
الفصل السادس: عصور التقليد المتأخرة (عصر التنوع الثاني).....١٣٩
الباب الثالث: نماذج وأمثلة للكشف عن أثر العرف في فهم النصوص المتعلقة بقضايا المرأة.....١٦٨
تمهيد.....١٦٩
الفصل الأول: نموذج ميراث المرأة في الإسلام.....١٧٠
تمهيد ١٧١
المبحث الأول: الميراث عند العرب قبل الإسلام.....١٧٣
المبحث الثاني: فلسفة قانون الميراث في الشريعة الإسلامية.....١٧٥
المبحث الثالث: أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تأويل نصوص ميراث المرأة.....١٧٩
الفصل الثاني: نموذج قصاص ودية المرأة في الإسلام.....١٩٢
تمهيد.....١٩٣
المبحث الأول: القصاص في النفس.....١٩٤
المبحث الثاني: فلسفة القصاص في الشريعة الإسلامية.....١٩٦
المبحث الثالث: أثر العرف في فهم بعض العلماء لمسألة قصاص المرأة ١٩٨
المبحث الرابع: القصاص في الأطراف (فيما دون النفس).....٢٠٤
المبحث الخامس: أثر العرف في فهم بعض العلماء لمسألة القصاص في الأطراف.....٢٠٦
المبحث السادس: دية المرأة.....٢١٠
المبحث السابع: أثر العرف في فهم بعض العلماء للنصوص الواردة في دية المرأة.....٢١٢

الفصل الثالث: نموذج شهادة المرأة في الإسلام.....٢٢٢
تمهيد.....٢٢٣
المبحث الأول: مفهوم الشهادة.....٢٢٤
المبحث الثاني: شروط الشهادة.....٢٢٧
المبحث الثالث: أثر العرف في فهم النصوص في شهادة المرأة ٢٢٩
الفصل الرابع: نموذج ولاية المرأة القضاء.....٢٤٣
تمهيد.....٢٤٤
المبحث الأول: مفهوم ولاية القضاء.....٢٤٥
المبحث الثاني: حكم تولي القضاء وشروطه.....٢٤٧
المبحث الثالث: أثر العرف والظروف الاجتماعية في فهم المجتهدين لمسألة قضاء المرأة.....٢٤٩
الباب الرابع: معالم وضوابط في فهم النصوص.....٢٥٩
الفصل الأول: تاريخية التأويل في الأديان.....٢٦٠
الفصل الثاني: إشكالية التأويل في الفكر الديني في الإسلام.....٢٦٩
الفصل الثالث: ضوابط فهم النصوص.....٢٨١
الضابط الأول: شهادة المركز.....٢٨١
الضابط الثاني: مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها.....٢٩٥
الضابط الثالث: مراعاة ضبط موقع العقل من النص.....٣٠٥
الخاتمة والنتائج.....٣١٠
الفهارس والملاحق.....٣١٣
فهرس الأعلام.....٣١٤
فهرس الآيات القرآنية.....٣٣٥
فهرس الأحاديث.....٣٣٩
فهرس المراجع.....٣٤٠
ملحق الملاحظات العامة.....٣٨٥

ملحق المصطلحات..... ٣٩١

مقدمة

تحتل الأعراف والعادات حيزا واسع النطاق في مجال القوانين والتنظيمات البشرية. فبمرور الزمن ومضي الوقت تتخذ الأعراف قوة ملزمة في التعامل الاجتماعي، الذي سرعان ما يصطبغ بمسحة القانون الإلزامي. بل إنّ ما يتعارف الناس عليه فيما بينهم يُعتبر من أوائل القوانين التي عرفها البشر، فقد كان العرف بمنزلة القانون المكتوب لدى الأمم والشعوب المختلفة. ومن هنا فقد اتخذت أعراف الناس مكانة مرموقة على المستويين الاجتماعي والقانوني.

إلا أن بعض هذه الأعراف قد تشتمل بطريقة أو بأخرى على أنواع من التجاوزات على تعاليم الشرع وآدابه. وبرغم ذلك التجاوز والانحراف فيها عن غايات الشارع ومقاصده، إلا أن كثرة تكرارها وممارستها ومن ثم الاعتياد على التعامل بمقتضاها، يولّد لدى المجتمع شعورا عاما بإمكانية تقبلها وإضفاء الشرعية عليها. والشريعة الإسلامية جاءت والكثير من تلك الأعراف قد تأصل في النفوس، ومن ذلك العديد من الممارسات الخاطئة التي تعارف عليها المجتمع الجاهلي آنذاك. وهنا سلك الشارع الحكيم مسلكا يتسم بالتدرج وعمق المعالجة لما تأصل واستقر في النفوس من عادات وأعراف منافية لما جاء به الشرع، كما حدد الشارع الإطار العام الذي لا ينبغي أن تتجاوزه الأعراف البشرية مهما بلغت درجة قوتها في النفوس، فأبقى على الأعراف الموافقة لتعاليمه وابتنى على بعضها الكثير من الأحكام، وأتى على ما خالف الشرع بحكمة وروية. كما ترك للناس الحرية في الحكم على الكثير من عاداتهم وأعرافهم في إطار ما وضع الشارع من ضوابط وشروط لقبول أي عرف أو ردّه، ومن هذا ما تعارف عليه العلماء فيما بينهم من الشروط العامة لقبول الأعراف من عدم مخالفتها للنصوص الشرعية القطعية، وأن تكون مُنشئة قبل ورود حكم الشارع...الخ ذلك من شروط بسطها العلماء في مؤلفاتهم عن العرف.

وقد وقع الكثير من محاور الخلاف بين العلماء فيما يتعلق بالعرف. **فقد اختلف العلماء في حجّيته وصلاحيته ليكون دليلاً تُستقى منه الأحكام الشرعية**، وأصلاً من أصول الاستنباط حيث لا يوجد نص من كتاب أو سنة، كما **اختلفوا في جواز**

التخصيص به إلى غير ذلك من مواضع حدث فيها الخلاف. وأشبع العلماء قديماً وحديثاً من الأصوليين والفقهاء تلك المباحث تأليفاً وتصنيفاً. و لم يردعن أحدهم إنكار أهمية العرف وأثره، و قد تمت مراعاته في مختلف الأحكام الفقهية المبنية عليه، على اختلاف فيما بينهم في كثرة الاعتماد عليه.

بيدَ أن الجانب الذي خلت منه تلك المؤلفات والدراسات، هو بيان أثر العرف في تشكيل تصور معين لدى المجتهد حال تناول نصوص الأحكام – النصوص المتعلقة بقضايا المرأة نموذجا- بالتأويل والفهم ومن ثم أثر ذلك في عملية استنباط الأحكام وتطبيقها.

مشكلة البحث

تهدف هذه الدراسة الكشف عن أثر العرف في طريقة تناول المجتهدين لنصوص الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة على وجه التحديد وتأويلاتهم لتلك النصوص، وذلك من خلال تتبع الظروف الاجتماعية والتاريخية المزامنة لتلك التأويلات والاجتهادات. وتظهر أهمية ذلك من خلال ظهور عدد من الاجتهادات والتأويلات للنصوص – المتعلقة بقضايا المرأة- في القديم والحديث متأثرة بالظروف الاجتماعية والأعراف السائدة المصاحبة لها. الأمر الذي يمكن أن يسوق حد منازلة تلك الاجتهادات النسبية، النصوص المطلقة المفارقة للزمان والمكان والأعراف.

أهمية الدراسة وهدفها

تتميز هذه الدراسة عن غيرها من دراسات اهتمت بموضوع العرف، بمحاولة المساهمة في تقديم إضافة نوعية في دراسة العرف، من خلال البحث والكشف عن أثر العرف في كيفية فهم المجتهد وطريقة تناوله لنصوص الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة ومن ثمّ بناء بعض الأحكام الفقهية على أساس تلك الاجتهادات التي غالبا ما أثرّت فيها الأعراف والبيئات المختلفة. وتبرز أهمية تناول هذه الدراسة في العصر الحاضر على وجه الخصوص، حيث تضافرت محاولات الكثير من المؤلفين والكُتّاب لتقديم فهم جديد في تناول النصوص المتعلقة بقضايا المرأة بشكل خاص، في إطار تتضح فيه – في بعض الأحيان- أثر أعرافهم السائدة، التي تصل في بعض الأحيان حدّ تمرير الكثير من الأعراف الجائرة والمنافية

لأساسيات الدين وتعاليمه. وللوقوف على أثر العرف والبيئة على اجتهاد العلماء في تفسيراتهم للنصوص المتعلقة بالمرأة خاصة، أهمية واضحة تتجلى في نقطتين:

الأولى: إن عدم إدراك الناظر لأثر الواقع والبيئة على طريقة تناول المجتهدين في الماضي والحاضر للنصوص يمكن أن يؤدي إلى نوع من الخلط واللبس وعدم التفرقة بين طبيعة العرف والبيئة التي ساهمت بشكل أو بآخر في إفراز مختلف الاجتهادات البشرية المحدودة التي يجري عليها الخطأ والصواب، وبين النصوص الدينية المطلقة التي تمثل المرجعية العليا للمسلم في مختلف العصور والأزمان والبيئات من جهة أخرى. فإدراك الناظر لدور العرف في كيفية فهم المجتهد للنصوص، يمكن أن يحفظ للنصوص إطلاقيتها ومفارقتها للزمان والمكان والبيئة، تلك الإطلاقية التي لا ينبغي أن تُنازل مطلقا. كما يساعد في إدراك طبيعة وعوامل ظهور الاجتهادات المتعددة للعلماء في تفسيراتهم وبيانهم للنصوص.

الثانية: تسليط الضوء على بعض الجوانب التي لم يتناولها الباحثون في موضوع العرف من قبل، والتأكيد على أهمية الإحاطة بالحالة الاجتماعية العامة في البيئات التي برزت فيها الاجتهادات المختلفة.

ولعل من بديهيات القول، التأكيد على ما تروم الدراسة الوصول إليه من ضبط وتقعيد لعملية الاجتهاد المعاصر، والبعد به عن مظان التحيز والتعصب، من خلال محاولة رسم إطار عام لبعض الضوابط التي يمكن لها أن تساهم في الحفاظ على حيدة المجتهد تجاه أعرافه وعاداته أثناء تعامله مع النصوص واستقاء الأحكام منها خاصة فيما يتعلق بقضايا المرأة التي باتت الكثير من قضاياها محكومة بأعراف الناس وتقاليدهم. ولا يخفى أثر ذلك في إمكانية تقليل آثار حدة الخلاف القائم في كثير من الأحيان على إغفال الحيثيات والعوامل المؤثرة في ظهور الاجتهادات والآراء المختلفة.

أسئلة الدراسة

تطرح هذه الدراسة العديد من الأسئلة في محاولة للإجابة عنها أو بعضها:

ما هو أثر العرف في تناول المجتهدين لنصوص الأحكام المتعلقة بالمرأة وطرائق استنباطهم عبر المسار التاريخي؟ وهل يمكن ضبط هذا التأثير لإبراز عنصر الحيدة العلمية وضمان

موضوعية المجتهد أثناء عملية تناول النصوص؟ وما هي الضوابط التي يمكن أن تعين المجتهد المعاصر للحيلولة دون إحداث بعض التجاوزات الناجمة عن التأثر بالأعراف المختلفة؟

منهج الدراسة

تقوم هذه الدراسة على توظيف منهج **الاستنباط والتحليل** في محاولة لتلمس دور العرف ومعالمه في اجتهادات وتأويلات العلماء من خلال محاولة تلمس معالم البيئة التي عاشها العلماء والأعراف السائدة آنذاك، وتتبع الأوضاع الاجتماعية فيها. وتقف الدراسة على آراء المعاصرين حول تلك النصوص وكيفية استنباطهم للأحكام بناءا على نظرتهم وتأويلاتهم لتلك النصوص. والواقع أن القيام بهذا التحليل والتتبع يمكن أن يساهم في فرز العديد من الأحكام الأصيلة الواردة في الكتاب والسنة عما علق بها من تعليقات وتفسيرات وتأويلات للكثير من العلماء في العصور المختلفة، اختلطت في الغالب بعاداتهم وأعرافهم. ولا ضير في ذلك فالمجتهد ابن بيئته وعصره، إلا أن تلك الأعراف والإسقاطات البيئية لا ينبغي لها أن تنازل أو تجاوز كليات الشريعة ومقاصد القرآن والسنة من خلال تأويل بعيد أو تفسير شاذ.

كما تستدعي الدراسة منهج **المقارنة بين دوائر الفكر الديني** في الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام كلما دعت الحاجة إلى ذلك. **ولا تروم** الدراسة من خلال استدعاء منهج المقارنة، تلمس أوجه الشبه والتقارب فيما وقع من توجهات فكرية في ساحات تلك الأديان، ومن ثم القول بتأثر اللاحق بالسابق[1]، بل تتلمس من خلال ذلك

---

[1] – نظرية تأثير دين على آخر بناءا على عامل التسلسل التاريخي **نظرية مرفوضة في فلسفة القرآن** التي تؤكد أن ظاهرة النبوة والوحي ظاهرة متماثلة عند جميع الأنبياء وأن مصدرها واحد وغايتها واحدة. أنظر في ذلك: مالك بن نبي، *الظاهرة القرآنية*، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م،ص٨٧. ثمّ إن القرآن الكريم قد أشار إلى حالتين له بالنسبة إلى ما قبله من الكتب، فهو مؤيد لبعض ما في الشرائع مقرر له في كل حكم كانت مصلحته كلية لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف مصدق ومقرر. وهو أيضا مبطل لبعض ما في الشرائع السابقة وناسخ لأحكام كثيرة من كل ما كانت مصالحه جزئية مؤقتة مراع فيها أحوال أمم خاصة. أنظر: محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م، ج٦، ٢٢١. فلا ينبغي عزو كل اتفاق بينها إلى تأثير السابق في اللاحق، فوجود أوجه تشابه بين بعض الفروع والجزئيات لا يعني الاقتباس والتقليد. فالمنهج الظاهري التاريخي رغم ما فيه من جدية، إلا أنه ينطوي أحيانا كثيرة على المصادرة وإلحاق اللاحق بالسابق عليه وفقا لقانون العلية وكأن العلاقات البشرية بكل تعقيداتها شبيهة بالظواهر الطبيعية المادية التي تخضع للعلية الحتمية.

النهج استحضار الدروس واستنباط العبر منها مغبة الوقوع فيما حدث في بعض دوائر الفكر الديني، خاصة وأن الفكر الديني على وجه العموم له خصائص وسمات مشتركة. والمتتبع لنشأة علم المقارنة بين الأديان، يلحظ أصالته لدى العلماء المسلمين وإسهاماتهم المبكرة فيه. ولا تنحصر أهداف المقارنة في الدراسة عند هذا الهدف بل تتعداه إلى توظيفها لفهم الآخر ومن ثم التقليل من السقوط في المصادرات الفكرية الناجمة عن التمركز حول الذات وإغفال جذور توجهات الآخر ومعاييره.

ولا تروم الدراسة التركيز والتعمق في محاولات الترجيح والموازنة بين الآراء المعروضة في القضايا والنماذج المساقة فيها، بقدر ما توجه الاهتمام نحو تلمس آثار الأعراف والبيئات في تشكيل تلك الآراء والتأويلات. وتنتهج الدراسة محاولة التركيز على العودة إلى نصوص القرآن الكريم والسنة في القضايا والنماذج المطروحة، مع عدم إغفال أهمية التوسل إلى ذلك بالاطلاع على اجتهادات العلماء السابقين رحمهم الله والعوامل التي ساهمت في توليد تلك الاجتهادات.

الدراسات السابقة

احتل العرف مكانة بارزة في المباحث الفقهية والأصولية قديماً وحديثاً، وتجلى اهتمام علماء الأصول بالعرف من ناحية موقعه كدليل من الأدلة التبعية المختلف فيها. وتناولت المباحث الفقهية العديد من القواعد المبتناة على اعتبار الشارع للعرف، والتفريعات عليه. كما تناول بعض الأصوليين في السابق موضوع العرف ضمن مباحث التخصيص كذلك. ومن ذلك ما جاء في كتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي، الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام. القرافي في كتابه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ابن تيمية في مجموع الفتاوى. صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري في التنقيح في أصول الفقه مع شرح التلويح على التوضيح. ابن عابدين في مجموعة رسائل ابن عابدين[٢].

---

[٢] – من أمثلة هذه الدراسات حسب ترتيبها الزمني: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ)، *المستصفى*، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٢ هـ، ج١، ص ٣٢٥. سيف الدين الآمدي (٦٣١هـ)، *الإحكام في أصول الأحكام*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج٢، ص٤٨٧. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤)، *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*،

أما الدراسات المعاصرة للعرف فقد قامت بدور بارز في إعادة صياغة مـــا كتبـــه السابقون رحمهم الله تأصيلا وتفريعا، كما أفرد البعض منهم موضوع العرف في دراســات مستقلة لم تتجاوز في فحواها في الغالب عما كتبه العلماء السابقون.

ومن الكتابات التي أفردت العرف بالتأليف، ما كتبه الخياط (١٩٧٧م) في كتابه نظريـــة العرف. وحسنين (١٩٨٨م) في العرف والعادة وجعيط (١٩٨٨م) في بحثـــه العـــرف ، والتركي (١٩٩٠م) في كتابه الاجتهاد وقضايا العصر. فقد قام هؤلاء الكُتّاب باســتعراض لأهم ما كُتب في باب العرف، وتعرضوا في مؤلفاتهم لتعاريف العلماء للعرف وتقسيماته. ومن ثمّ إبراز موقع العرف واعتباره في الفقه من خلال عرض القواعد الفقهية المبنية علـــى اعتبار العرف[٣]. ولم تخل تلك المؤلفات من تتبع علمي لكثير من المواطن المبنية على أســاس اعتبار العرف وموقعه في الفقه. إلا أن غالب تلك الكتابات لم تشكل إضافة نوعية عمـــا تناوله العلماء في السابق، إلا ما كان من أسلوب العرض والصياغـــة في البـــاب وبعـــض الإضافات في مجال التطبيق على الفروع الفقهية كما في دراسة الأستاذ التركي مثلا. فقـــد قام الكاتب بنوع من التمييز الدقيق لما قام من أحكام فقهية بناءا علـــى أعـــراف النـــاس وعاداتهم في مسائل محددة كالأحوال الشخصية، والمعاملات المالية، و الأقضية والشـــهادات وغيرها[٤]. والمتأمل في جُل تلك المحاولات على أهميتها في التصنيف الدقيق والترتيب الجيـــد، لا يخفى عليه بروز سمة التكرار وإعادة الصياغة لغالب ما كُتب حول العرف.

وثمة دراسات أخرى لم تفرد العرف بالبحث في دراسة مستقلة، بل تناولته ضمـــن المباحث الأصولية والأدلة المختلف فيها، وهي على كثرتها وتنوعها، إلا أنها لم تتجـــاوز في

تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، سوريا، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ص ٢٣٤. أحمد بن عبد الحليـــم ابـــن تيميـــة(٧٢٨هـ)، *مجموع فتاوى شيخ الإسلام*، جمع وترتيب: ابن قاسم، الرياض، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ج٧. ص ٩٦. صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري (٧٤٧هـ)، *التنقيح في أصول الفقه مع شرح التلويح على التوضيح*، مطبعة صبيح، مصر، بدون تـــاريخ، ج١، ص ٤٢. محمد أمين أفندي ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، *مجموعة رسائل ابن عابدين*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، رســـالة نشـــر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف.

[٣] – حسنين محمود حسنين، *العرف والعادة*، دار القلم، دبي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. كمال جعيط، *العرف*، مجمـــع الفقـــه الإسلامي، الدورة الخامسة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م. عبد العزيز الخياط، *نظرية العرف*، مكتبة الأقصى، الأردن، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

[٤] – محمد بن إبراهيم التركي، *الاجتهاد وقضايا العصر*، دار التركي للنشر، تونس، ١٩٩٠م، ١٧١– ٢٨٧.

الأعم الأغلب ما سبق طرحه في الدراسات السابقة. ومن ذلك ما كتبه أبو زهرة في كتابه أصول الفقه. شعبان إسماعيل في مصادر التشريع الإسلامي وموقف العلماء منها. عبد الوهاب خلاف في كتابه علم أصول الفقه. أحمد محمود الشافعي في كتابه أصول الفقه الإسلامي. زكي الدين شعبان في أصول الفقه الإسلامي[٥].

كما نحت بعض الدراسات المعاصرة منحى المقارنة بين موقع العرف في الفقه الإسلامي والقانون، ومنها ما كتبه الأستاذ دونمز (١٩٨٨م) ، والدكتور القاسم (١٩٩٠م). تناول الدكتور دونمز في بحثه موضوع العرف والعادة بدقة وموضوعية وتسلسل تاريخي متناسق مبينا مكانة العرف والعادة في أدبيات الفقه الإسلامي ومنهجية القانون، وتطبيقه، كما نوه بدور العرف والعادة في مجال قانون المرافعات كنموذج تطبيقي.

والبحث - الواقع في ٦٣ صفحة- امتاز عن غيره بحسن الترتيب والتتبع التاريخي للأدبيات التي تناولت موضوع العرف بتحليل نقدي دقيق، إضافة إلى نهجه المقارن لموقع العرف بين الفقه والقانون. حدد الكاتب مكانة العرف في تلك الأدبيات باستعمال مصطلحات حديثة كالاجتهاد البياني، القياسي، الاستصلاحي...مع التأصيل لمفاهيمها[٦].

أما الدكتور القاسم فقد تناول في بحثه نظرية العرف كمصدر للأحكام، العرف من الناحية القانونية وقد اعتمد في عرضه اعتمادا شبه كلي على المراجع الأجنبية، وعليه فقد جاءت محاولته لبيان موقع العرف من هذه الزاوية، ناقلة لوجهة النظر الغربية البحتة دون إجراء أي نوع من المقارنة أو النقد. إلا أن الكاتب كان موفقا إلى حد كبير في استقاء المعلومات من المصادر الأصلية دون توسط في الترجمة مخل بالمعنى أو مضيع لبعض جزئيات

---

[٥] - من أمثلة هذه الدراسات: محمد أبو زهرة، *أصول الفقه*، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٥٤- ٢٥٨. شعبان إسماعيل، مصادر *التشريع الإسلامي وموقف العلماء منها*، دار المريخ، الرياض، بدون تاريخ، ٢٥٨- ٢٦٢. عبد الوهاب خلاف، *علم أصول الفقه*، دار القلم، كويت، بدون تاريخ، ص ٩٤- ٩٦. أحمد محمود الشافعي، *أصول الفقه الإسلامي*، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، ١٩٨٣م، ١٨٠- ١٨٦. زكي الدين شعبان، *أصول الفقه الإسلامي*، منشورات جامعة بنغازي، بنغازي، ص ١٩١- ١٩٤.

[٦] - إبراهيم كافي دونمز، *العرف في الفقه الإسلامي*، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

الموضوع. وخلص الكاتب إلى أن دور العرف في القانون الغربي آيل إلى التضاؤل على اعتبار أن الأنظمة الوضعية لم تترك للعرف دورا يلعبه كما كان في سابق عهده.

وتناول المؤلف في المبحث الثاني موقع العرف في أدبيات الفقه الإسلامي. وقد تعرض المؤلف فيه لما تعرض له غيره من تعريف العرف وأركانه وشروط اعتباره عند الفقهاء وأنواعه وأهميته وقوته في الفقه والقانون الإسلامي سواء في المجال النظري أو التطبيقي. وذهب الكاتب إلى أهمية دور العرف في الدائرة التي لا نص فيها في المعاملات الجارية بين الناس في شئون حياتهم المالية والاجتماعية والأسرية بشكل خاص. ويخلص الكاتب في الخاتمة إلى التكهن ببروز دور العرف وازدهاره من جديد في ظل ظروف الأمة الإسلامية اليوم، ويعلل هذا كله بتباين الاجتهادات الفقهية التي تصل إلى حد التناقض والتضارب في بعض الأحيان نتيجة لاختلاف البيئات والمجتمعات بل وظروف الفقيه كذلك، فالفتوى تتغير بتغير ظروف الفقيه على حد قول الكاتب. إضافة إلى فقدان السلطة الرئيسية التي تستطيع فرض المناسب والملائم من الأحكام الفقهية على جميع شعوب المسلمين، وظهور التقليد والجمود على المنقول عن الأئمة والعلماء من اجتهادات مبنية على أعرافهم وزمانهم وبيئتهم. والخاتمة التي خلص إليها المؤلف لم يمهد لها أو يحاول الوقوف عليها بتفصيل أكثر أثناء عرضه، مما يجعلها بحاجة إلى المزيد من التوضيح والتفصيل[٧].

والإرهاصات المتزايدة حول بروز العرف ودوره في التشريع والمجتمع فكرة تراود الكثيرين من المؤلفين المعاصرين الغيورين على أحكام الشرع وتعاليمه، ومنهم الشيخ الأشقر (١٩٨٨م). فالفكرة الأساسية لبحثه العرف الواقع في ٤٦ صفحة، تدور حول أهمية إعطاء العرف حجمه الحقيقي في التشريع والواقع الاجتماعي. فالعرف ليس مصدرا مستقلا من مصادر الفقه الإسلامي ويجب تغييره عند ظهور مخالفته للنص الشرعي دون أدنى تحفظ. وعلى هذا ذهب الكاتب إلى حجم التجاوز القانوني الحاصل في غالبية البلدان العربية التي قدّمت العرف كمصدر احتياطي يُرجع إليه قبل الشريعة الإسلامية والتي تأتي في

---

[٧] – عبد الرحمن بن عبد العزيز القاسم، *نظرية العرف كمصدر للأحكام*، بمجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

منزلة متأخرة عن العرف في قوانينهم الوضعية. وقد تناول الكاتب في مقدمته موقع العرف ومكانته عند الأمم الماضية، ثم أوضح آفات العرف وآثاره السلبية في الصدّ عن إتباع الحق واستدل على ذلك بالآيات القرآنية الكثيرة التي أشارت إلى أن أعراف الجاهلية كانت من الأسباب الهامة في صدهم عن إتباع الدعوة الإسلامية في بداياتها. كما بحث الكاتب حجية العرف ومنزلته في التشريع الإسلامي وشروط اعتباره. واعتنى بمسألة تغير الأحكام والفتاوى بتغير العرف، كما تعرض لبعض الأسباب التي تدعو إلى تغير العرف والعوائد من تغير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية... واختتم البحث ببعض الأمثلة التطبيقية التي بناها الفقهاء السابقون على اعتبار هذه القاعدة[٨].

وتبرز أهمية هذا البحث من خلال إشاراته إلى الكثير من التجاوزات الناجمة عن اعتبار الأعراف والعوائد المصادمة في كثير من الأحيان لنصوص الشارع الحكيم. إلا أن الكاتب ركّز على أهمية ذلك من الناحية القانونية أكثر من تركيزه عليها من الناحية الاجتماعية، في الوقت الذي لا تقل فيه أهميتها في هذا المجال عن المضمار القانوني بحال. بل إن اعتبار المجتمع لهذا الأمر عرفا مقبولا هو الذي يعطي في أغلب الأحيان السمة الإلزامية له.

وتأتي دراسة الأستاذ الجيدي[٩] في واحدة من أهم الدراسات المعاصرة - على حد علمي المتواضع- في باب العرف. فقد تناول المؤلف في كتابه الموسوم العرف والعمل في المذهب المالكي، جُلّ ما تناوله العلماء في الباب، وأضاف إليه دراسة جادة مفصلة لتبيان نشأة الأعراف القبلية المغربية ودورها في التنظيم القضائي المغربي في مرحلة ما قبل الاستقلال وبعده. كما أوضح الكاتب موقف السلطات المتعاقبة على المغرب من العرف البربري ومحاولاتها المتواصلة في ترسيخ جذوره وتعميقها، لما فيه من تجاوز ومصادرة لبعض الأحكام الشرعية خاصة ما يتعلق بالمرأة. كما أبرز الكاتب في رسالته مبدأ ما جرى عليه العمل، وأوضح مدى الصلة والارتباط الوثيق بين مفهومه ومفهوم العرف. واستعرض المؤلف مواقف العلماء المختلفة تجاه العمل مع الوقوف على بعض التطبيقات عليه. وتمتاز

---

[٨] - عمر سليمان الأشقر، *العرف*، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

[٩] - عمر بن عبد الكريم الجيدي، *العرف والعمل في المذهب المالكي*، مطبعة فضالة، المغرب، ١٩٨٢م.

هذه الدراسة عن غيرها بما ألحقه الكاتب بها من دراسة يمكن اعتبارها ميدانية للأعـــراف المغربية، حاول فيها تحليل ونقد تلك الأعراف السائدة وتبيان مخالفتها للشرع في كثير مـــن المواضع. وتستحث هذه الدراسة في نهجها المتميز جهود الباحثين إلى المزيد من التفصيـــل والبحث في اختبار الأعراف العملية السائدة في مختلف البلدان والمجتمعات المسلمة.

يتبين من خلال العرض السابق لبعض ما تناوله المعاصرون في موضـــوع العـــرف، غياب الاهتمام بدور العرف في فهم النصوص بشكل عام، وفي مجال المرأة بشكل خـــاص، مما يوضح أهمية هذه الدراسة ودورها من خلال تناول جانبٍ لم يحظ باهتمام واضح لـــدى المؤلفين والعلماء الذين تناولوا مباحث العرف. ومن هنا فالدراسة تتجه إلى البحـــث في مؤلفات أخرى، يمكن أن يُستقى منها كيفية فهم العلماء وتأويلاتهم لتلـــك النصـــوص- المتعلقة بالمرأة- و ما بنوا عليها من أحكام في مجالات الفقه المختلفة من أسرة وجنايـــات ونحوهما .... التي نجدها غالبا متناثرة في مباحث الفقهاء والمفسرين وشروحهم.

أما الدراسات المعاصرة فقد أفردت الكثير منها، قضايا المرأة بالتصنيف وعالجتها مـــن زاوية فقهية بحتة، تعرضت فيها لأراء العلماء السابقين رحمهم الله، كما رجّحت بين تلـــك الآراء في بعض المسائل. ويأتي في مقدمة تلك الدراسات كتاب المفصّل في أحكـــام المـــرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية[١٠]. يقع هذا السفر في عدة مجلدات تناول فيها المؤلـــف جل ما يتعلق بالمرأة من أحكام فقهية في مختلف الأبواب، وساق الكـــاتب آراء المذاهـــب الفقهية المختلفة ووازن بينها. كما قام بالترجيح فيما بينها كذلك بأسلوب امتـــاز بحســـن الصياغة والترتيب، مما يجعل القضايا الفقهية في متناول الباحثين والدارسين بيسر وسهولة قـــل نظيرها في الكتب والمؤلفات الأخرى في الفقه. إلا أن الكاتب لم يتعرض فيها لأبعـــد مـــن الناحية الفقهية البحتة بمعزل عن البيئة التي أفرزت السؤال الفقهي، فهو مرجع فقهي بحـــت. كما أن الكاتب تعرض لمذاهب العلماء السابقين رحمهم الله في المسائل المختلفة دون إشـــارة - ولو عابرة- لأراء المعاصرين، على الرغم مما حوى الكثير منها من أراء مخالفة للســـابقين. ومما تجدر الإشارة إليه كذلك أن المؤلف نحى منحى المقارنة في جمعه لأراء الفقهاء، إلا أنـــه لم

---

[١٠] - عبد الكريم زيدان، *المفصل في أحكام المرأة و البيت المسلم*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

يتعرض- كما هو الحال في غالب الدراسات الفقهية المقارنة- لأسباب اختلاف الفقهاء في المسائل المذكورة على الرغم من استدعاء السياق ذلك..

ولم تتجاوز الكثير من الدراسات المعاصرة في تناولها وطرحها للقضايا المتعلقة بالمرأة، محاولات التجميع الفقهي لأراء العلماء السابقين رحمهم الله دون محاولة الوقوف على الأسباب والدوافع الكامنة وراء تلك الآراء التي تصل في بعض المسائل حدّ التعارض والتضارب. كما تعرض البعض منهم لآراء المعاصرين وحاول التوفيق والترجيح، ووفق في بعضها. ومن ذلك ما كتبه الدكتور القضاة في كتاب الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي. تناول المؤلف العديد من القضايا المتعلقة بالمرأة والتي تمت إثارة النقاش حولها من قِبل الكثيرين في العصر الراهن، من عمل المرأة السياسي إلى توليها الإدارات العامة والوزارات ...[11] إلخ. إلا أن الكاتب في خضم دفاعه عن بعض الآراء الفقهية في المسائل المختلفة، ومحاولته الجادة في تعليل بعض الأحكام الواردة في القرآن الكريم كشهادة المرأة وغيرها من مسائل، وقع في أدبيات المقارنة والمقاربة التي باتت سمة واضحة في الكتابات المعاصرة[12]. كما لا تغفل الدراسة أهمية الوقوف على بعض البحوث و الدراسات المعاصرة التي طرحتها بعض أقلام التيار النسوي المعبرة عن وجهات نظر أصحاب هذا الاتجاه في محاولة لتبين معالم الأعراف والبيئة الراهنة التي باتت تشكل مصدر إلحاح معرفي على الساحة الفكرية من خلال تركيزها على طرح قضايا المرأة وتناولها. فالفكر الإسلامي لا يعرف الاحتجاز ولا يمكن أن يبقى بمنأى عن التأثر بالتيارات الفكرية المعاصرة وتحدياتها المتصاعدة للتوصل إلى صياغة وتقديم الأنموذج الإسلامي الواعي القادر على الاستجابة.

يتضح من العرض السابق لبعض الدراسات التي تعرضت لقضايا المرأة، أن القضية التي ستحاول هذه الدراسة خوض غمارها لم تُعالج من قِبل تلك الدراسات، على الرغم من الحاجة الملحة إليها في الوقت الحاضر.

---

[11] -محمد طعمة سليمان القضاة، *الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي*، دار النفائس، الأردن، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

[12] - من أمثال تلك الدراسات: مصطفى عيد الصياصنة، *دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة*، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٥م. حسني الجندي، *أحكام المرأة في التشريع الجنائي الإسلامي*، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. محمد عبد الجواد، *بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون*، منشأة المعارف، مصر، ١٩٧٧م.

تقسيم الدراسة

تنقسم هذه الدراسة إلى أربعة أبواب بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة والفهارس والملاحق. تمّ في المقدمة تناول مشكلة الدراسة وأهميتها، والأسئلة التي تحاول الدراسة الإجابة عليها، والمنهج المتبع في سبيل التوصل إلى ذلك، والدراسات السابقة في الموضوع، وتحديد أهم المصطلحات الخاصة بالدراسة.

أما الباب الأول، فقد تمّ تخصيصه للبحث في موقع العرف في الدراسات الأصولية والاجتماعية. كما تم تقسيمه إلى أربعة فصول. يبحث الأول في أركان العرف وشروطه. ويركز الفصل الثاني على تقسيمات العرف وأنواعه المختلفة في أربعة مباحث. أما الثالث الواقع في أربعة مباحث، فقد تمّ فيه مناقشة موقع العرف في الكتابات الأصولية من خلال عرض أهم الأدلة التي احتج بها المكثرون من الاعتماد على العرف ومناقشتها، وشرح نماذج لأهم القواعد الفقهية المبتناة على اعتبار العلماء للعرف. وطرح مسألة تداخل العرف مع غيره من أدلة: إجماع أهل المدينة، ما جرى عليه العمل. أما الفصل الرابع فقد تم فيه طرح مفهوم العرف في الدراسات الاجتماعية.

الباب الثاني تم تخصيصه للبحث في محاولة توصيف الأعراف والحالة الاجتماعية للمرأة عبر العصور المختلفة. وقد تمّ التمهيد له بالبحث في أهميته لموضوع الدراسة، وأهم المراجع المعتمدة فيه. وقد تمّ تقسيمه إلى ستة فصول حسب تقسيم العصور المختلفة الذي سارت الدراسة عليه: الفصل الأول للعصر الجاهلي، الثاني لعصر الرسالة والتشريع، الثالث للعصر الراشد، الرابع عصر الأئمة المجتهدين والمذاهب الفقهية، الخامس عصر التقليد والركود الفكري، الخامس، عصور التقليد المتأخرة.

الباب الثالث تمّ فيه عرض لبعض النماذج والأمثلة لأهم القضايا المطروحة والمتعلقة بالمرأة في الوقت الراهن، وذلك في محاولة للكشف عن أثر الأعراف في تشكيل الآراء والاجتهادات المختلفة الدائرة حول النصوص المتعلقة بتلك القضايا.

وقد تم تقسيم هذا الباب إلى أربعة فصول: الفصل الأول قضية ميراث المرأة في الإسلام وقد مهد له بلمحة عن نظام الميراث. أما المبحث الأول فقد تم فيه توضيح مفهوم الميراث

عند العرب قبل الإسلام. أما الثاني فقد تم تخصيصه للبحث في فلسفة الميراث في الشريعة الإسلامية. أما المبحث الثالث فقد تم تخصيصه للكشف عن أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تأويل النصوص المتعلقة بميراث المرأة.

أما الفصل الثاني فقد خصص للبحث في قضية قصاص ودية المرأة، ويقع في ثلاثة مباحث أساسية: القصاص في النفس ويشتمل على: فلسفة القصاص في الشريعة الإسلامية. أثر العرف في تأويلات بعض العلماء لقصاص المرأة. القصاص في الأطراف (فيما دون النفس) ويشتمل على: أثر العرف في فهم بعض العلماء لمسألة القصاص في الأطراف. أما المبحث الثالث فقد تم تخصيصه للبحث في دية المرأة، ويشتمل على: نظام الدية قبل الإسلام، النصوص الواردة في دية المرأة، أثر العرف في فهم بعض العلماء لمسألة دية المرأة.

أما الفصل الثالث فقد تم تخصيصه للبحث في شهادة المرأة من خلال تمهيد لذلك مع مباحث ثلاث رئيسية. تم في الأول تحديد مفهوم الشهادة، والثاني خصص للحديث عن شروط الشهادة. أما الثالث فقد تم فيه عرض لأثر العرف في فهم النصوص الواردة في شهادة المرأة.

أما الفصل الرابع فقد تم فيه البحث في ولاية المرأة القضاء من خلال التمهيد له. أما المبحث الأول فقد تم فيه تناول مفهوم ولاية القضاء، أما الثاني فقد خصص للبحث في حكم تولي القضاء. أما الثالث فقد تم فيه تبيان أثر العرف والظروف الاجتماعية في طريقة طرح المجتهدين قديما وحديثا لمسألة قضاء المرأة.

أما الباب الرابع والأخير فقد خصص للبحث في محاولة التوصل إلى قانون لتأويل النصوص وفهمها وكيفية التعامل معها من خلال عرض بعض الضوابط والمعالم المستنبطة. ويقع الباب في ثلاثة فصول، أما الأول فقد تم فيه عرض تاريخية التأويل في الأديان. أما الثاني فقد تمّ فيه عرض إشكالية التأويل في الفكر الديني في الإسلام. والثالث خصص للبحث في الضوابط الثلاث التي وقفت الدراسة على أهميتها، وهي: شهادة المركز الواقعة في ثلاثة مباحث: فهم النصوص وفق قواعد اللغة العربية والاستعانة بعلم قواعد اللسانيات الحديث، دلالة السياق، ردّ المتشابه من النصوص إلى المحكم. أما الضابط الثاني فيكمن في

مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها، ويتم توضيحها في مبحثين: مراعاة ضبط مفـــــهومي التعبد والتعليل، والاهتمام بتقعيد المقاصد وتحديد الوسائل. أما الضابط الثالث فهو مراعـــاة موقع العقل من النص. وتضمنت الدراسة في الخاتمة أهم النتائج والتوصيات.

مصطلحات الدراسة

يعتبر مصطلح العرف من أبرز المصطلحات المستعملة في الدراسة وأهمها.

ومدار العرف في لغة العرب على أمرين : تتابع الشيء متصلا بعضه ببعـــض، والســـكون والطمأنينة. فالعين والراء والفاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على تتابع الشيء متصـــــلا بعضه ببعض، والآخر يدل على السكون والطمأنينة[١٣].

كما يطلق العرف في اللغة على معان أخرى، منها:

أعلى الشيء ومنه قوله تعالى: ﴿ وعلى الأعراف رجال﴾[١٤] أي أعالي السور بـــين الجنـــة والنار[١٥].

التتابع ومنه قوله تعالى:﴿ والمرسلات عرفا﴾[١٦]، أي الملائكة المرسلات متتابعة أو الريـــاح المتتابعة ومنه أيضا عرف الفرس أي شعر عنقه المتتابع.

المألوف الحسن، الجميل بالإحسان ومنه قول الشاعر:

وليس يضيع عند الله عرف إذا ما العرف عند الناس ضاعا

اسم من الاعتراف، تقول: له عليّ مائة عرفا، أي اعترف به اعترافا.

الصبر، وقد سمي الصبر عرفا لدلالته على السكون والاستقرار ومنه قول الشاعر:

قل لابن قيس أخي الرقيات ما أحسن العرف في المصيبات

والعرف: المعروف، سمي بذلك لأن النفوس تسكن إليه ومنه:

---

[١٣] -أبو الحسين أحمد بن فارس (٣٩٥)، معجم *مقاييس اللغة*، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، بـــدون تـــاريخ، ج٤، ص٢٨١.

[١٤] – القرآن الكريم، سورة الأعراف ٧: ٤٧

[١٥] – أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، *أساس البلاغة*، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تـــاريخ، ص ٢٩٨.

[١٦] – القرآن الكريم، سورة المرسلات ٧٧: ١

أبى الله عدله ووفاءه فلا النكر معروف والعرف ضائع

والعرف والعارفة والمعروف- في لغة العرب- واحد وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه[١٧]. وعليه يمكننا القول بأن تحديد معنى العرف بالتعريف الأخير إنما هو نوع من تقييده بمعنى واحد من معانيه اللغوية، فالعرف يأتي - كما ورد ذكره أنفا- في عدة معان، واحد منها ما تعرفه النفس من الخير، فتقييده به لا وجه له من جهة اللغة.

وقد فسر الراغب الأصفهاني العرف: بالمعروف من الإحسان، و ذكر أن هذا هو معنى العرف في قوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾[١٨].[١٩]

ويقول الفيروز آبادي : العرف اسم لكل فعل يعرف بالشرع والعقل حسنه، والعرف : المعروف من الإحسان[٢٠].

ومن معانيه كذلك **الظهور والوضوح** سواء أكان في المحسوسات أم في المعاني ، ومن استخدامهم في المحسوسات: عرف الرمل والجبل، يعنون به ظهره وأعاليه[٢١].

وعلى هذا فللعرف معان متعددة في اللغة إلا أن أبرزها وأرجحها - والله أعلم- **التتابع والمألوف غير المنكر من الأفعال**. وليس ثمة مرجح في حصر العرف في معناه اللغوي في ما تعارفت عليه النفوس من الخير أو الإحسان، ذاك أن النفس قد تألف شيئا بالرغم من قبحه، إلا أنها بمجرد الاعتياد عليه تتجاوز القبح فيه لتغلب عنصر العادة والألفة فيه، حتى يصبح بمرور الزمن حسنا، لا لحسنه الذاتي بل لاعتيادها عليه.

---

[١٧] - أبو منصور أحمد الأزهري، *تهذيب اللغة*، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ج٢، ٣٤٤.

[١٨] - القرآن الكريم، سورة الأعراف ٧: ١٩٩.

[١٩] - انظر: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٣٢.

[٢٠] - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي(٨١٧هـ)، *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ، ج٤، ٥٧. وفي تعريف العرف في اللغة انظر كذلك للمؤلف: *القاموس المحيط*، مطبعة الحلبي وأولاده، مصر، بدون تاريخ، مادة العرف، ج٣، ١٧٣.

[٢١] - جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور(٧١١هـ)، لسان العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، مصر، بدون تاريخ، ج١، ١٤٤.

وعرفه من المعاصرين الأستاذ القاسم بأنه: مجموعة الأحكام أو القواعد التي درج النـــاس عليها في تعاملهم، دون أن تفرض عليهم من أية سلطة عليا[٢٢]. إلا أنه مما يمكن أن يوجـــه إلى هذا التعريف من نقد، ذلك الاحتراز الذي لا يبدو له ما يبرره من اشتراط عدم فـرض سلطة عليا للعرف على مجموع الناس. فقد يكون منشأ العرف مفروضا من قبـــل ســـلطة عليا، ثم بمرور الزمن يسير الناس عليه حتى يصبح عندهم عرفا يلـــتزموه وإن لم يســـتمر الفرض عليهم من قبل السلطة. بل إن بعض المؤلفين المعاصرين أشار إلى أن فرض الســـلطة العليا بعض الأعراف على الناس، يمكن اعتباره من أهم العوامل الـــتي تـــؤدي إلى تغيـــير الأعراف. ولا يظهر ثمة تعريف متفق عليه بين العلماء، فغالبها- إن لم نقل كلها- يمكن أن يوجه إليه نقد من جهة أو أخرى.

وقد استعمل الكثير من العلماء والمؤلفين لفظ العادة مرادفا للفظ العرف، والواقـــع أن إدراك الفارق بينهما يقتضي معرفة المعنى اللغوي والاصطلاحي لكل منـــهما ومـــن ثم التفريق بينهما إن لزم الأمر.

فالعادة في اللغة لفظ مفرد يجمع على عادات وعوائد وهي الدأب والاستمرار فكل مـــا اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد فهو عادة، وسميت بذلك الاسم لأن صاحبها يعاودهـــا أي يرجع إليها مرة بعد أخرى. ومن هذا المعنى قوله تعالى﴿ ثم يعودون لما قالوا فتحريـــر رقبة من قبل أن يتماسا﴾[٢٣]، وقوله تعالى:﴿ ألم تر إلى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه﴾[٢٤]، فالعادة هي الديدن أي الدأب والاستمرار[٢٥]. والعادة ما استمر الناس عليـــه على حكم المعقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى، وقال بعضهم كل ما تكرر[٢٦].

---

[٢٢] – عبد الرحمن بن عبد العزيز القاسم، مرجع سابق، ص٣٦.

[٢٣] –القرآن الكريم، سورة المجادلة ٥٨: ٣

[٢٤] – القرآن الكريم، سورة المجادلة٥٨ : ٨

[٢٥] – ابن منظور، مرجع سابق، ج٤، ٣٠٩.

[٢٦] – محمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، *التوقيف على مهمات التعاريف*، تحقيق: محمد رضـــوان الدايـــة، دار الفكـــر المعاصر، دمشق، بدون تاريخ، ج٢، ٤٩٥. وأنظر كذلك: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (٨٩٢٦هـ)، *الحدود الأنيقة والتعريفـــات الدقيقة*، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، دمشق، بدون تاريخ، ج٢، ٧٢.

العرف والعادة في الاصطلاح

اختلفت عبارات وتعاريف الأصوليين للعرف والعادة على اتجاهات متعددة، يمكن إيجازها فيما يلي:

أولا: القول بوقوع الترادف بينهما، فالعرف والعادة شيء واحد ، وهذا القول ينسب إلى المتقدمين من الأصوليين. بل إن المتأمل في كتابات المتقدمين منهم وخاصة المتكلمين يتبين له أنهم استعملوا لفظ العادة أكثر بكثير من استعمالهم للفظ العرف، ومن ذلك ما بوبه أبو الحسين البصري المعتزلي في كتابه المعتمد:" في تخصيص العموم بالعادات، وقد قسمها إلى عادة في الفعل وعادة في الاستعمال"[٢٧]. والغزالي في المستصفى يتناول التخصيص بعادة المخاطبين[٢٨]. والآمدي يتناوله بلفظ العادة في قوله: إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص[٢٩].

بيد أن استعمال العرف ظهر واضحا في كتابات العديد من المتأخرين. **والعرف والعادة عندهم جميعا ما استقر في النفوس من قول أو فعل وتلقته الطباع السليمة بالقبول،** ويعطفون العرف على العادة والعادة على العرف لاعتبار الترادف بينهما[٣٠]. والمتأمل في هذا التعريف يلحظ أن التقييد بتلقي الطباع السليمة للعرف بالقبول، لا يبدو له ما يبرره. فالأعراف عادات وعوائد قد تكون قبيحة مرذولة وقد تكون سليمة من وجهة نظر الشارع، وهي مخزونات تاريخية تتراكم في الوعي العام المتغير والمتبدل من حال إلى حال ومن هنا الاختلاف الواسع والكبير بين عادات الأمم عموما وما استقرت عليه من أعراف. بل إن الأعراف في بعض الأحيان تحولت لدى الأقوام إلى عقائد دينية تصل حد التقديس لدى أصحابها، مثل الفحش المقدس كانت عادة ولا تزال وكذا الزواج بأكثر من رجل،

---

[٢٧] – أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، *المعتمد في أصول الفقه*، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ج١، ٢٧٨.

[٢٨] – أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى* ، مرجع سابق، ج٢، ١١١.

[٢٩] – سيف الدين الآمدي(٦٣١هـ)، *الإحكام في أصول الأحكام*، مرجع سابق، ج٢، ٤٨٧. وأنظر كذلك: صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري، مرجع سابق، ج١، ٤٢.

[٣٠] – من أصحاب هذا القول بترادف العرف والعادة ابن نجيم (٩٧٠هـ)، وابن عابدين (١٢٥٢هـ)، ومن المحدثين علي حيدر في شرح مجلة الأحكام العدلية.

وحصر اليهودية الزنا بالمخطوبة والمتزوجة فقط، وانتحال المسيحية على يد بولص جملة من الأعراف الرومانية الوثنية حتى قال العلماء ترومت المسيحية[٣١]. فهل هذه الأعراف والعادات كانت محل تقبل الطباع السليمة لها على مر العصور؟. فإن لم تكن كذلك فما هو القيد الذي جعلها عادة وعرفا معمولا به بين الناس في المجتمعات والأمم المختلفة؟. فالقيد يخرج العرف الفاسد من الدائرة، ويجعل العرف المقبول وحده عرفا دونما سواه.

كما أن هذا التعريف فيه نوع من الإطلاق لحكم الطبع والعقل مما يسوق في النهاية إلى القول بالتحسين والتقبيح المبنيين على حكم الطبع والعقل معا. وحرز السلامة لا يمنع من دخول الفاسد إلى دائرة التعريف، فسلامة الطبع والعقل أمر لا يضبطه إلا حكم الشارع ودليل اعتباره، ولا تستأثر العقول بالحكم عليه مطلقا. فسلامة الطبع والعقل لا معيار لها إلا حكم الشرع. وعلى هذا فالدراسة تقف على تعريف العرف بأنه **ما استقر في النفوس من قول أو فعل بإطلاق**. وبهذا يدخل في التعريف الفاسد من الأعراف والصالح والمتوقف فيه كذلك.

وقد اختار الجيدي القول بأن **العرف:" ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول بشرط ألا يخالف نصا شرعيا"**[٣٢]. واعتبر هذه الإضافة تحقيق فائدة خروج العرف الفاسد من التعريف على اعتبار أن العقل لا يستقل بإدراك الخير والشر مطلقا فقد يبدو الشيء صالحا للعقل وهو في حقيقته ليس كذلك، أو العكس وهذا القيد لا يبدو له ما يبرره مطلقا، فالتعريف بهذا يصبح للعرف الصالح المقبول المعتبر فقط، فتخرج به الأعراف المخالفة لنص الشارع أو تلك التي لم يرد فيها نص أصلا.

ثانيا: هناك من يقول بأن العادة أعم من العرف في شمولها كل أمر متكرر سواء أكان ذلك على مستوى الفرد كعادة الإنسان في أكله وشربه ونومه، وهي العادة الفردية وهذه لا

---

[٣١] – ومن ذلك أيضا عبادة الأصنام لدى مشركي العرب، فقد نشأت عادة حتى استقرت عرفا وباتت دينا وعقيدة. أنظر: أحمد بن يعقوب بن جعفر (٢٩٢هـ)، *تاريخ اليعقوبي*، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م، ج١، ٢٥٤ وما بعدها.

[٣٢] – عمر بن عبد الكريم الجيدي، مرجع سابق، ٣٤.

تسمى عرفا. أو كان ذلك على مستوى الجماعة ويكون ناشئا عن سبب طبيعي كإسواع بلوغ الأشخاص في الأقاليم الحارة عنها في الباردة وهذا لا يعتبر عرفا كذلك.

أما العرف فهو ما استقر في النفوس وألفته الطباع قولا كان أو فعلا، بينما تختص العادة بالعرف العملي فقط، ومن هنا يمكن القول بالعموم والخصوص بينهما. فالعادة أعم لشمولها العادة الفردية والناشئة عن عامل طبيعي، وعادة الناس التي هي العرف.

والعادة يمكن أن تكون مرحلة أولية نحو العرف، فأعراف الناس في مرحلة تشكلها تكون عادات إلى أن تستقر في النفوس وتتلقاها العقول السليمة بالقبول ومن ثم تتخذ شكل العرف الذي له إلى حد ما صفة الإلزام.[٣٣]

أما العرف في الاصطلاح فلم يرد عن الأصوليين في مؤلفاتهم تعريف محدد له، إلا ما تلقفه الكثيرون من تعريف أبي بركات حافظ الدين النسفي في كتابه المستصفى المتعلق بفروع الفقه. وقد نقل أغلب المحدثين التعريف عن ابن عابدين الذي ذكر تعريف النسفي دونما إشارة إليه بطريقة واضحة. حيث يقول في ذلك:

"وعن المستصفى العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول، والعادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية فالعادة والعرف بمعنى واحد"[٣٤].

وسار الجرجاني علي فحوى ذلك التعريف، فقال: "العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول وهو حجة أيضا لكنه أسرع إلى الفهم وكذا العادة هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة أخرى"[٣٥].

وعليه سار أغلب المعاصرين من أمثال الشيخ البرديسي وغيره في أن العرف كل ما اعتاده الناس من عادات وألفوها وساروا عليها في أمورهم[٣٦]. وهذه التعاريف- كما سبقت

---

[٣٣] – انظر في هذا المعنى: إبراهيم كافي دونمز، مرجع سابق، ٣٣٠٥ وما بعدها.

[٣٤] – محمد أمين أفندي ابن عابدين، مرجع سابق، رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ص ١١٢.

[٣٥] – علي بن محمد الجرجاني، *التعريفات*، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٢، ١٩٣.

[٣٦] – محمد زكريا البرديسي، *أصول الفقه الإسلامي*، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١م،ص ٢٤٤.

الإشارة- لا تعبر عن حقيقة العرف ومعناه الشائع الاستعمال، وعليه فالدراسة تقف على أن **العرف ما استقر الناس عليه من قول أو فعل مطلقا.**

ومن أهم مصطلحات الدراسة كذلك، مصطلح النصوص.

والنصوص في اللغة: جمع نص والنص هو الرفع والظهور فنص الشيء بمعنى أظهره، فكل ما أظهر فقد نص، يقال نصت الضبية جيدها بمعنى رفعته فظهر، وكل شيء أظهرته فقد نصصته. وتستعمل كلمة النص في اللغة أيضا للدلالة على سرعة السير والحركة، فالنص والنصيص السير الشديد والحث ولهذا قيل نصصت الشيء رفعته ومنه منصة العروس وأصل النص أقصى الشيء وغايته . وتستخدم كلمة النص في اللغة كذلك بمعنى الإسناد إلى الرئيس وعلى تعيين شيء ما وعلى التوقيف كذلك[٣٧].

أما في اصطلاح الأصوليين فقد **مر مصطلح النصوص بمراحل متعددة تنوعت فيها استعمالاته حتى بات من باب المشترك في عرف الأصوليين.**

يقول الغزالي[٣٨] رحمه الله في ذلك:

" **النص اسم مشترك** يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه **الأول** ما أطلقه الشافعي[٣٩] رحمه الله فإنه سمى الظاهر نصا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته وسمي الكرسي منصة إذ تظهر عليه العروس وفي الحديث كان رسول الله ﷺ إذا وجد فرجة نص فعلى هذا حده حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.**الثاني** وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت

---

[٣٧] - ابن منظور، مرجع سابق، ج٨، ٣٦٦--٣٦٧. محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروزآبادي ، *القاموس المحيط*، ج٢،ص٣٢١. أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقريء (٧٧٠هـ)، *المصباح المنير*، تحقيق عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ص ٦٠٨.

[٣٨] - أنظر ترجمته في ملحق الأعلام تحت اسم الغزالي.

[٣٩] -أنظر ملحق الأعلام.

دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصا في طرفي الإثبات والنفي أعني في إثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا مجملا لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد. **الثالث** التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد **بدليل ولا حجر في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة** لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن الاشتباه بالظاهر أبعد"[٤٠].

وفي هذا إشارة إلى أن أولى المراحل التي مر بها مصطلح النص، ابتدأت مع الإمام الشافعي رحمه الله. فقد استعمل مصطلح النص وأطلقه على نصوص القرآن الكريم والسنة وجعلها في مقابل الاستنباط، حيث يقول:

" فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به لما مضى من حكمه- جل ثناؤه- من وجوه: فمنها: ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصا."[٤١]

ونجد استخدام مصطلح النص في فترة لاحقة لا يختلف كثيرا عما قال به الإمام الشافعي فقد تبنى بعض العلماء هذا المعنى للمصطلح، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني[٤٢] والجويني[٤٣] أيضا حيث يقول في البرهان:" فأما الشافعي فإنه يسمى الظواهر نصوصا في مجاري كلامه وكذلك القاضي أبو بكر وهو صحيح في أصل وضع اللغة فإن النص معناه

---

[٤٠] - أبو حامد الغزالي، المستصفى، مرجع سابق،١٩٦.

[٤١] - محمد بن إدريس الشافعي (٨٢٠٤)، *الرسالة*، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الفكر للطباعة والنشر، مصر، بدون تاريخ، ص٢١.

[٤٢] - ترجمته في ملحق الأعلام

[٤٣] - راجع ملحق الأعلام.

الظهور ..."[٤٤]. وممن تبنى هذا المعنى كذلك، أبو الحسين البصري (٤٣٦) إذ يقول:" وأما النص فقد حده الشافعي بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه أو علم المراد به بغيره..."[٤٥].

ويمكننا القول بأن مفهوم النص في هذه المرحلة كان لا يختلف كثيرا عن معناه اللغوي واستعماله في اللغة، كما يتضح أن الإمام الشافعي وسار على نهجه العديد من العلماء في تلك المرحلة- ممن ذكرنا- **أطلقوا النص على خطاب القرآن الكريم أو السنة النبوية بالتحديد.** إلا أن ثمة اتجاه أخر بدأ بالظهور عند الإمام الغزالي حيث أطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، ولكنه عقب على أن النص يطلق على معان أخرى.[٤٦]

فالاتجاه السائد في تلك المرحلة أن النص يطلق على **ما لا يتطرق إليه احتمال، فهو قطعي في الدلالة**، وقد شاع هذه الاصطلاح عند المتكلمين من الأصوليين بعد أن بدأت المصطلحات تتمايز وتأخذ نوعا من الخصوصية، فسار على نهج الإمام الغزالي في تحديده لهذا المعنى المراد بالنص العديد من العلماء كالقاضي عبد الجبار وأبي إسحاق الشيرازي.

وعلى هذا يمكننا القول بأن النص لفظ مشترك بين معاني ثلاثة: متن الخطاب نفسه قرآنا وسنة وهو مسلك الإمام الشافعي ومن تابعه. أو إطلاقه على ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا وهو مسلك المتكلمين غالبا. أو إطلاقه على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل بمعنى الدال على معناه دلالة قطعية، وقد ظهر المعنى الأخير عند الإمام الغزالي ومن تبعه، وهو الشائع عند الأصوليين[٤٧].

---

[٤٤] - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني(٤٧٨)، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق عبد العظيم محمود الديب ، مطبعة الوفاء، مصر، ط٤، ١٤١٨هـ، ج١، ص٢٧٩.

[٤٥] - أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٤-٢٩٥.

[٤٦] - الغزالي، مرجع سابق، ١٩٦.

[٤٧] - يقول الإمام القرافي في تنقيح الفصول:" والنص فيه ثلاثة اصطلاحات: قيل ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا، كأسماء الأعداد وقيل ما دل على معنى قطعا وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعا وتحتمل الاستغراق، وقيل ما دل على معنى كيفما كان وهو غالب استعمال الفقهاء..". أنظر تفصيل ذلك في القرافي(٦٨٤هـ)، *شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول*، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٣هـ ، ص ٣٦. وفي تعريفات الأصوليين للنص، أنظر على سبيل المثال: السرخسي، *أصول السرخسي*، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت، ١٩٧٣م، ج١، ١٦٤. أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (٣٤٤هـ)، *أصول الشاشي*، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، بيروت، ٩٩. أبو المعالي عبد الملك

والمراد بالنصوص في هذه الدراسة أحاد نصوص الكتاب والسنة، وقد استعمل الأصوليون هذا المعنى واهتموا به وعلى أساس هذا الاعتبار، عرفوا أصول الفقه بأنه: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. فالأدلة التفصيلية عندهم ما هي إلا أحاد النصوص في الكتاب والسنة، كما أن سائر الأدلة الشرعية تعود في جملتها إلى نصوص الكتاب والسنة، وكل ما سواهما يؤول إليهما[٤٨].

وقد أشار الكاتب نصر أبو زيد إلى وقوع نوع من التضارب والتناقض في تعاريف الأصوليين فيما يخص النص[٤٩]. إلا أن القول بذلك لا يعدو كونه محض توهم. فالمصطلحات على وجه العموم قابلة للتغير والتطور حسب وضع اللغة وعرف الاستعمال، فما يظن فيه لأول وهلة أنه تعارض بين العلماء حول تحديد المعنى، ما هو إلا نوع من التبدل والتغير والتخصص في المفاهيم، وهو أمر لا مندوحة عنه. فالمفاهيم والمصطلحات في مراحلها المختلفة تمر بجملة تغيرات، وقد حدث هذا التغير في العديد من المصطلحات الأصولية التي قد يتوهم وقوع التعارض بينها في حين أنه نوع من التخصص والتدرج والتغير.

بن عبد الله الجويني، مرجع سابق، ج١، ٢٧٧ وما بعدها. أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٧٠هـ)، *الفصول في الأصول*، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كويت، ١٤٠٥هـ، ج١، ٥٩. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، *اللمع في أصول الفقه*، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥بيروت،هـ/١٩٨٥م، ص ٤٨. محمد بن عمر بن حسين الرازي(٦٠٦)، *المحصول في علم الأصول*، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٠هـ، ج٣، ٢٢٨. عبد القادر بن بدران الدمشقي (١٣٤٦هـ)، *المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل*، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ، ٢١٧. أبو الحسين البصري، مرجع سابق، ج١، ٢٩٤. أبو حامد الغزالي، *المنخول في تعليقات الأصول*، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ، ص ١٦٥.

[٤٨] – استعمل العديد من المعاصرين النص بهذا المعنى الذي تسير الدراسة عليه، ومنهم على سبيل المثال: خليفة بابكر الحسن، *تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين*، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص ٥ وما بعدها، وقد فصل المراحل التي مر بها النص على النحو الذي أشارت إليه الدراسة. وأنظر كذلك: محمد أديب صالح، *تفسير النصوص في الفقه الإسلامي*، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج١، ص ٥٠.

[٤٩] – نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، سينا للنشر، مصر، ١٩٩٢م، ٨٢ وما بعدها.

الباب الأول: العرف في الدراسات الأصولية والاجتماعية

الفصل الأول: أركان العرف

الفصل الثاني: تقسيمات العرف وأنواعه

الفصل الثالث: حجية العرف بين العلماء

الفصل الرابع: مفهوم العرف في الدراسات الاجتماعية

الفصل الأول: أركان العرف

ركن الشيء أساسه وما يقوم عليه، فيوجد بوجوده وينعدم بانعدامه. وقد يعبر عنه البعض بمصطلح شروط اعتبار العرف، وللعرف بهذا الاعتبار ركنان: ركن مادي، وركن معنوي. فالركن المادي يتمثل في تكرار العادة واطراد سلوك الناس واستمرارهم على التعامل بموجبها، باتفاق صريح قولي أو عملي، مكتوب أو غير مكتوب. وهذا ما يعبر عنه الأصوليون **باستقرار العرف أواطراده واستمراريته**. ومن هنا اشترطوا في قبول العرف أن يكون مطردا غالبا، بمعنى يكون عمل الذين تعارفوه مستمرا به في جميع الحوادث أو يغلب استعمالهم له في أكثرها بحيث يكون عرفا عاما بينهم شائعا بمعنى أن العادة تعتبر إذا اطردت، فإن اضطربت فلا وإن تعارضت الظنون في اعتبارها فخلاف[٥٠]. يقول الشاطبي في الاستدلال على اطراد العادات:

" لما كان التكليف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين، وجب أن ينظر في أحكام العوائد لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف، فمن ذلك مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، وأعني في الكليات لا في خصوص الجزئيات. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك ولنعتبر بشريعتنا فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد،ومقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر. وذلك واضح الدلالة على أن موضوعات التكاليف وهي أفعال المكلفين كذلك. وأفعال المكلفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقيا على ترتيبه. ولو اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب. فلا تكون الشريعة على ما هي عليه وذلك باطل.

---

٥٠ – جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الأشباه والنظائر في الفروع*، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ٦٥. و زين الدين إبراهيم ابن نجيم، الأشباه *والنظائر*، مطبعة الحلبي، مصر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م، ص ٩٢.

والثاني: أن الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة إلى قيام الساعة، كالإخبار عن السماوات والأرض وما بينهما وما فيهما من المنافع والتصاريف والأحوال، وأن سنة الله لا تبديل لها، وأن لا تبديل لخلق الله، كما جاء بإلزام الشرائع على ذلك الوزان أيضا. والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبَره بحال فإن الخلاف بينهما محال.

والثالث: أنه لولا اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلا عن تعرف فروعه، لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله. فإذا وقع مقترنا بالدعوة خارقا للعادة، عُلم أنه لم يقع كذلك مخالفا لما اطرد إلا والداعي صادق. فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطرارا، لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعي بدون اقتران الدعوة والتحدي، لكن العلم حاصل، فدل على ما انبنى عليه العلم معلوم أيضا وهو المطلوب"[٥١].

والمتأمل في كلام الشاطبي يتضح له أن ما يرمي إليه بالعادات جاء بمعنى السنن والقوانين الكونية كشروق الشمس وغروبها ونحو ذلك ولا يختص بما يعتاده الناس من تصرفات وأقوال وإن أطلق عليها الشاطبي العوائد تجوزا. وإطلاق الشاطبي عليها، يعود إلى أن الأشاعرة يسمون السنن والقوانين الطبيعية جريان العادة، لإنكار أن تكون قوانين مادية طبيعية لا خلق فيها، لإثبات إمكان المعجزة، فدليلهم في إثبات المعجزة نفي العملية المادية الطبيعية وتسميتها جريان العادة ومن ثم جواز خرقها، إذ لو كانت قانونا ماديا طبيعيا لاطرد بلا خلف.

---

[٥١] – الشاطبي، *الموافقات في أصول الفقه*، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ج٢،ص ٢٧٩.

ولم يتعرض أغلب المعاصرين للبحث في أهمية هذا الركن والتفصيل فيه، إلا ما كان من ذكر له تحت باب شروط اعتبار العرف على الرغم من أهميته وأثره في تشكل العرف ذاته وتكونه. إلا أن القاسم ألمح إلى هذا بقوله:

" لا يوجد معيار يحدد الزمن اللازم لخلق العرف بالممارسة العملية والتكرار حتى تكون بمثابة نظام. إن الركن المادي للعرف يعتمد على الاستعمال وهذا يعني أكثر من معنى، فقد يكون معنى عقائديا عندما يدل على حدث مختار للتنفيذ برغبة وحرية. كما قد يعني أيضا المعاني اليومية عندما يدل على تكرار مثل ذلك الحدث أو بمعنى أوضح عندما يدل على تكرار متماثل لحدث مماثل بحرية وباحترام متماثل"[٥٢].

أما الركن المعنوي للعرف فيراد به شعور الجماعة بضرورة اتباعه وإحساسهم داخليا بوجوب احترامه، واعتقادهم بخطأ من يخالفه من الناحية السلوكية في التعامل مع الآخرين، وهذا الركن هو مصدر احترام العرف وذلك بازدراء الناس لمن يخالفه[٥٣].

والناظر في الكتابات الأصولية لا يكاد يجد فيها أثرا للركن المعنوي للعرف ولعلهم وجدوا في القول باطراد العادة وغلبتها كفاية عن القول بهذا الركن، علاوة على أنهم لم يذكروا للعرف أركانا ولكنه تقسيم أضافه بعض المعاصرين الذي جمعوا بين الدراسة القانونية والفقهية للعرف.

---

[٥٢] – القاسم، مرجع سابق، ٢٠.

[٥٣] – القاسم، المرجع نفسه، ص ٣٨.

الفصل الثاني:تقسيمات العرف وأنواعه

ينقسم العرف إلى أقسام متعددة باعتبارات كثيرة منها ما يلي:

التقسيم الأول باعتبار الموضوع

ينقسم العرف من جهة سببه أو موضوعه إلى: عرف قولي وعملي. وكل منهما ينقسم إلى عام وخاص، كما ينقسم من حيث الصحة إلى صحيح وفاسد.

العرف القولي (الحقيقة العرفية)

اصطلح الأصوليون على تسمية العرف القولي بالحقيقة العرفية، وقد عرفه العلماء بتعاريف متنوعة تلتقي فيما يجري عرف الناس على استعماله، كاستعمال بعض الألفاظ والتراكيب في معان غير معانيها التي وضعت لها في أصل اللغة بحيث يصبح ذلك المعنى العرفي متبادرا إلى الذهن دون الحاجة إلى قرينة أو تفسير عقلي نظرا لتعارف الناس عليه واعتيادهم عليه.

وقد عرفه ابن تيمية رحمه الله: " الحقيقة العرفية هي ما صار اللفظ دالا فيها على المعنى بالعرف لا باللغة، وذلك المعنى يكون تارة أعم من اللغوي وتارة أخص وتارة مباينا له. ومثل للأول بلفظ الرقبة والرأس فقد كان يستعمل في العضو المخصوص، ثم صار يستعمل في جميع البدن"[٥٤]. وقد يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أنها وضعت في الأصل لكل ما يدب على الأرض. ومثله اختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم وكذا اختصاص الفقيه ببعض العلماء وبعض المتعلمين[٥٥].

وقد يصير الاسم شائعا في غير ما وضع له أولا، بل فيما هو فيه مجاز. ومثل ابن تيمية رحمه الله بلفظ الضعينة وهي اسم الدابة ثم سموا المرأة التي تركبها بها، وكذا إطلاق الناس الولد على الذكر دون الأنثى مع أن الشريعة تطلقه على الولد والبنت. قال تعالى﴿ يوصيكم الله

---

[٥٤] – أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، مرجع سابق، ج٧، ٩٦.

[٥٥] – للمزيد من الأمثلة:

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى*، مرجع سابق، ج١، ٣٢٥.

في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾.[٥٦] كما مثل رحمه الله (ابن تيمية) للعرف القولي بأمثلة أخرى جرى استعمالها بين العامة[٥٧].

أما القرافي (٦٤٨) فقد عرف العرف القولي بأنه العادة في اللفظ: أن يغلب إطلاق لفظ أو استعماله في معنى حتى يصير هو المتبادر من ذلك اللفظ عند الإطلاق مع أن اللغة لا تقتضيه، فهذا هو معنى العادة في اللفظ، وهو الحقيقة العرفية، وهو المجاز الراجح في **الأغلب وهو معنى كلام الفقهاء أن العرف يقدم على اللغة عند التعارض**[٥٨]. يقول القرافي رحمه الله في ذلك:" إن من له عرف وعادة في لفظه إنما يحمل لفظه على عرفه"[٥٩].

العرف العملي

هو ما جرى عليه عمل الناس وتعارفوه في معاملاتهم كتعارف قوم على أكل السبر ولحم الضأن[٦٠]. بمعنى أن يكون هذا هو الطعام الغالب عندهم ، ومثله تعارف الناس على البيع بالتعاطي دون صيغة لفظية محددة. ومن أمثلته تعارف الناس على عدم دفع أجرة الخيوط والإبر للخياط. فهو غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها[٦١].

ولا يظهر في كتابات الأصوليين ثمة اهتمام واضح بتوصيف العرف العملي مقارنة بالعرف القولي على الرغم من أهميته، ولعل السبب في تركيز جل اهتمامهم على العرف القولي، تعلقه بالعقود والمعاملات التجارية ونحوها. إضافة إلى أن العرف القولي يمكن تتبعه ومعرفة شيوعه بين الناس عن طريق الاستعمال المتواصل، أما العملي فلا يكاد ينضبط على هذا النحو.

التقسيم الثاني باعتبار الشيوع

ينقسم العرف بحسب شيوعه وانتشاره إلى عرف عام وعرف خاص.

---

[٥٦] – القرآن الكريم، سورة النساء ص: ١١

[٥٧] – ابن تيمية، مرجع سابق، ج٧، ٩٧. الغزالي، المرجع السابق، ج١، ٣٢٥ وما بعدها.

[٥٨] – شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*، مرجع سابق، ٢٣٤. وأنظر في نفس المعنى: برهان الدين بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مطبعة الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ، ج٢، ٥٧.

[٥٩] – القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، مرجع سابق، ٢١١.

[٦٠] – ابن عابدين، مرجع سابق، ص ١١٢.

[٦١] – الجيدي، مرجع سابق، ٩٧.

العرف العام

هو الذي يكون فاشيا منتشرا في جميع البلاد وبين مختلف الشعوب ومنه ما يكون على مستوى العالم بأسره مثل التعارف على تسمية أيام الأسبوع، أو اعتبار بعض الأيام إجازة رسمية في مختلف أنحاء العالم مثل يوم العمال. وعلى هذا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد..[٦٢] ومثله كل ما شاع استعماله في غير وضعه اللغوي كالراوية، والراوية الجمل الذي يستقى عليه الماء[٦٣]. فقد يكون العرف صحيحا عاما، أو فاسدا أو قوليا أو عمليا وهكذا..

العرف الخاص

هو ما يكون خاصا بقوم من الأقوام أو بلد من البلدان أو فئة من الناس ومثاله عرف النحاة في إطلاق اسم الفاعل على كل اسم مرفوع تقدمه فعل ودل على من قام بالفعل وكذا المصطلحات الخاصة بأهل كل فن من الفنون أو علم من العلوم وتعارفهم على ألفاظ معينة ينصرف الذهن إليها عند الإطلاق.

يقول ابن عابدين: " والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط ومنه المدارس الموقوفة على درس الحديث ولا يعلم أن الواقف أراد قراءة ما يتعلق بمعرفة المصطلح أو قراءة متن الحديث حيث قيل باتباع اصطلاح كل بلد"[٦٤].

التقسيم الثالث من حيث اعتبار الشارع له

ينقسم العرف من حيث موافقته لنصوص وقواعد الشريعة إلى عرف صحيح وعرف فاسد،، وعرف (مرسل).

العرف الصحيح (المعتبر)

العرف الصحيح المعتبر هو الذي أقره الشارع بأن يأتي الحكم على وفقه ومقتضاه سواء يأمر به أمر إيجاب أو ندب أو سكوت عنه على سبيل التقرير، يقول الشاطبي في

---

[٦٢] – ابن عابدين، مرجع سابق، ١٣٠.

[٦٣] – محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي ابن النجار (٨٩٧٢هـ)، *شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير*، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد،، مركز البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز، السعودية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج١، ١٥٠.

[٦٤] – ابن عابدين، المرجع السابق، ١٣٠.

سياق الحديث عن الأعراف والعوائد:" العوائد المستمرة ضربان: أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشارع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو أذن فيها فعلا وتركا، والضرب الثاني العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي"[٦٥].

وأمثلة ذلك كثيرة منها:

الأعراف التي كانت موجودة قبل الإسلام فلما جاء لم يلغها كفرض الدية على العاقلة، واعتبار العصبة في الإرث وبيع السلم...الخ، وقد جاءت الكثير من النصوص الشرعية في بعض الأحكام مطلقة وتركت الشريعة تفاصيلها وتحديدها لعرف الناس واجتهاد العلماء وهذا من باب السعة والمرونة في أحكامها وصلاحيتها للتطبيق في كل عصر ومكان. ومن ذلك تقدير النفقة الواجبة على الزوج لمطلقته والتي نص عليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا﴾[٦٦]. فالنفقة هنا وتقديرها أمر تركه الشارع لأعراف الناس وعاداتهم المتغيرة بحسب الأمكنة والأزمنة. وفي هذا توسعة على الناس ومراعاة لأحوال المكلفين وظروفهم وهذا من تمام هذه الشريعة وكمال أحكامها.

ومن الأمثلة على ذلك أيضا تقدير المسافة في السفر الذي يجوز فيها قصر الصلاة وجمعها، فمدار الحكم ومناطه السفر ، إلا أن العلماء اختلفت وجهات نظرهم في تحديد السفر والمسافة، يقول ابن تيمية رحمه الله: " علق الله ورسوله القصر والفطر بمسمى السفر، ولم يحده بمسافة ولا فرق بين طويل وقصير، ولو كان للسفر مسافة محددة لبينه الله ورسوله، ولا له في اللغة مسافة محدودة، فكلما يسميه أهل اللغة سفرا فإنه يجوز فيه القصر والفطر، كما دل عليه الكتاب والسنة"[٦٧].

---

[٦٥] – الشاطبي، مرجع سابق، ج٢،٢٨٣.

[٦٦] – القرآن الكريم، سورة الطلاق٦٥: ٧.

[٦٧] – ابن تيمية، مرجع سابق، ج١٩، ٢٤٣ وما بعدها.

وذكر الإمام ابن تيمية أراء العلماء في المسألة وأسهب فيها إلا أنه خلص إلى أن مرد ذلك إلى العرف في تحديد السفر. ومثله كفارة من حنث بيمينه وهي إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، فالآية تركت الأمر في تحديده إلى أعراف الناس وعاداتهم ، وأمثلة ذلك كثيرة جدا[٦٨].

فمن أمثلة العرف المعتبر في الألفاظ إذا حلف حالف : لا أكلت رأسا في بلد عادتهم أكل رؤوس الضأن خاصة، لم يحنث بأكل رؤوس الطير والسمك ونحوها ، وإن كان عادتهم أكل رؤوس السمك حنث بأكل رؤوسها[٦٩].

ومثله جواز دخول الحمامات والفنادق التي جرت العادة بدخولها من غير إذن إقامة للعرف العام المطرد مقام الإذن الصريح، ولا يجوز لداخل الحمام أن يقيم فيه مدة أكثر مما جرت به العادة. ومثله من حلف بألا يأكل ميتة فأكل سمكا ، فإنه لا يحنث وعللوه بالعرف ولو حلف لا يأكل دما لا يحنث بأكل الكبد والطحال[٧٠].

وعلى هذا فصل العلماء في **الشروط التي ينبغي توافرها لكي يكون العرف معتبر شرعا** ومنها أن يكون مطردا غالبا، مستمرا في العمل به ، ألا يخالف الشريعة فإن خالف نصا شرعيا أو قاعدة من قواعد الشريعة فلا يعتبر لبطلانه. ومن شروطه أن يكون قائما وقت نشوء التصرفات التي يراد فيها تحكيم العرف، فلا يعمل به في إلا في الحوادث والتصرفات التي نشأت وهو موجود، ومن هنا قالوا: العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولا عبرة بالعرف الطارئ[٧١]. ونظرا لأهمية تلك الشروط التي وضعها العلماء في سبيل اعتبار العرف، فقد تعددت أنواعه واختلفت تبعا لتوفر تلك الشروط فيه أو انعدامها. وهي في غالبها كالعموم والاطراد.. شروط نسبية.

---

[٦٨] – ابن تيمية، المرجع السابق، ج١٩، ٢٤٢ وما بعدها.

[٦٩] – محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل،دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٠م، ج٣، ٦٤.

[٧٠] – جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، *التمهيد في تخريج الفروع على الأصول*، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م، ٢٣٤.

[٧١] – السيوطي، مرجع سابق، ٩٦.

العرف الملغي (غير المعتبر)

وهو العرف الذي ألغاه الشارع بأن بنى الأحكام والتشريعات على خلافه أو نهى عنه صراحة بالتحريم أو بالكراهة. ومن أمثلة ذلك العادات التي كانت منتشرة في الجاهلية وأتى الإسلام على خلافها ومن ذلك الأنكحة الفاسدة في الجاهلية كالشغار والبدال ونحوها، ولعب الميسر ووأد البنات وأكل الربا وغير ذلك كثير. فالأحكام هنا قضت بالتحريم والمنع قطعا. والعرف الفاسد الذي كان سائدا ألغاه الإسلام أبدا، فإن عاد العرف الفاسد إلى الإقرار بأمثال هذه الأفعال والعادات من جديد، فالحكم باق على النهي والمنع والتحريم أبدا والعرف ملغي غير معتبر[٧٢]. فالحسن لا ينقلب قبيحا ولا القبح حسنا إلا عند القائلين بأنهما شرعيان لا عقليان، فمن يربط الأعراف بالأوضاع التي تفرزها، قائل لا محالة بجواز انقلاب الحسن قبيحا والعكس، وعلى هذا جعل الغرب كبائر الذنوب حسنة مقبولة.

العرف المرسل(المسكوت عنه)

هو الذي لم يرد نص شرعي بإلغائه أو باعتباره، فإما أن يدخل في دائرة المعتبر إن شهد لفحواه نص من الشارع أو حقق مصلحة شهد الشارع لها بالاعتبار، أو أن يصادم مصلحة اعتبرها الشارع أو شهد لها نص فيحكم بإلغائه. و لم تقف الدراسة على هذه التسمية أو المصطلح عند العلماء، إلا ما كان من رأي الأستاذ حسنين في مؤلفه العرف والعادة، إلا أنه ما لبث أن رده إلى العرف الصحيح أو الفاسد وعليه لا يعتبر تحديده من هذا الباب على أساس إرجاعه إلى فاسد أو صحيح. يقول في ذلك الأستاذ حسنين:

" العرف المسكوت عنه هو العرف الذي لم يرد باعتباره أو إلغائه دليل من الشرع وهو نوعان: عرف صحيح وهو ما اعتاد عليه الناس من أقوال وأفعال مما لم يصطدم بنص من النصوص الشرعية أو قاعدة من قواعد الشرع...، وعرف فاسد وهو ما اعتاد عليه بعض الناس من أقوال وأفعال مما يصطدم بالقواعد العامة للشريعة الإسلامية وذلك كألعاب العنف من مصارعة حرة وملاكمة"[٧٣].

---

[٧٢] – أنظر الشاطبي، مرجع سابق، ج٢، ٢٠٩.

[٧٣] – حسنين محمود حسنين، مرجع سابق، ٧١.

والمتأمل في هذه العبارة يلحظ أن الكاتب في النهاية قد أرجع الأعراف التي لم يرد بتحديدها نص من الشارع بطريق القياس إلى فاسد وصحيح. في الوقت الذي لا يتصور فيه أن يأتي الشارع بالنص على جميع الأعراف الصحيحة والفاسدة في مختلف البيئات والأزمان، وعليه فقد استنبط العلماء شروطا للعرف تضبط طريقة الحكم على صحته من فساده. فما أشار إليه الكاتب لا يخرج عن هذا ولا يعد نوعا جديدا من أنواع العرف الذي أشار إليه السابقون.

وتمييز هذا النوع من الأعراف، يمكن الحكم بصحته من وجوه:

أولا: وجود أعراف متعددة قد لا تدخل في دائرة الصحيح أو الفاسد، مما تعارف عليه الناس فيما بينهم. فقد يصح بعضها من وجه ولا يصح من وجه أو اعتبار أخر، وقد يكون إثبات صحته ثابت من طريق ظني تختلف فيه الاجتهادات والتقديرات. فالحكم عليه بالصحة أو الفساد لا بد فيه من دليل وإلا اعتبر تحكما، فكان الأولى إدخاله ضمن هذه الدائرة إلى أن يثبت فيه حكم بالصحة أو الفساد. والمتأمل فيما كتبه الشاطبي حول العوائد المستمرة وتقسيمه لها ، يلحظ إشارته إلى هذا النوع ووجوده وإن لم يصرح بالتسمية. يقول في ذلك:

" العوائد المستمرة ضربان: أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو أذن فيها فعلا وتركا. والضرب الثاني هي **العوائد الجارية بين الخلق مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي**"[٧٤]. وهذا الضرب الثاني الذي أشار إليه الشاطبي يظهر عند التأمل **أنه العرف المرسل ليس إلا، وغالب الأعراف والعادات تدخل في هذا السياق.**

ويبدو أن هذه الدائرة لم يتعرض لبحثها العلماء بالتفصيل، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أنهم اعتبروا سكوت الشارع عنها بمثابة الإقرار لها، وهنا يكونوا قد حصروا العرف في دائرتين فقط: العرف الملغى، والعرف المعتبر وفق الشروط المشروعة، ولم يعتبروا وجود

---

[٧٤] – الشاطبي، مرجع سابق، ج٢، ٢٨٣.

المسكوت عنه أو ما **أطلقت الدراسة عليه المرسل**، أو أنهم اعتبروا دخوله في دائرة المعفو عنه أو المباح.

ثانيا: أهمية ضبط المصطلحات والتعابير المستخدمة في علم الأصول، واهتمام الأصوليين في هذا الأمر معلوم بالضرورة.

ثالثا: حقيقة وجود مثل هذا النوع من العرف من الناحية الواقعية، مما يجعل عملية إغفاله محل تساؤل ونظر، وقد أشار الأستاذ الخضر حسين إلى هذا النوع من الأعراف حيث يقول: " والعرف ثلاثة أقسام... ثالثها: ما لم يقم الدليل الخاص على اعتباره أو نفيه، وهذا موضع نظر المجتهدين، فيذهب كثير منهم إلى مراعاته ويجعلونه أصلا من أصول الشريعة يبنون عليه فتاوى وأحكاما، وأكثر ما تجد هذه الفتاوى في كتب المالكية والحنفية والحنابلة"[٧٥].

وفي هذا إشارة واضحة إلى أن هذا النوع من العرف له مكانة واضحة في كتب المتأخرين وفتاواهم. بيد أنهم لم يتناولوا الحديث عنه كما جرى الحديث في المصالح المرسلة. والدراسة إذ تحدد هذا النوع من العرف، تروم استدعاء الجهود للمزيد من البحث في هذا المجال، خاصة وأن العديد من الأعراف الدارجة اليوم لا يكاد يصح الدليل بصحتها مباشرة أو فسادها. فعلى الدارس لها، النظر فيها من حيث علاقتها بكليات الشريعة وتحقيقها لأهدافها، فالنظر إليها كجزئيات مدعاة خبط قد لا يسوق إلى نتيجة واضحة.

التقسيم الرابع من حيث استمراره وتغيره

يلحظ المتأمل في كتابات العلماء السابقين رحمهم الله منحاهم إلى أن العرف متغير، غير ثابت. وقد سمي العرف عرفا لتغيره وتطوره. إلا أن الإمام الشاطبي أشار إلى أن العوائد منها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير. يقول في تقسيمه للعوائد:

" العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها ..ثابتة أبدا كسائر الأمور الشرعية كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب للمناجاة، وستر العورات، وما أشبه ذلك من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام

---

[٧٥] - محمد الخضر حسين، *الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان*، تونس، ١٩٧١م، ٣٥.

الشرع، فلا تبديل لها وإن اختلفت أراء المكلفين فيها فلا يصح أن ينقلب الحسن فيهال قبيحا ولا القبيح حسنا، حتى يقال مثلا: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن، فلنجزه. أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخا للأحكام المستقرة المستمرة والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشرعية باطل"[٧٦].

و ما ذكره الإمام الشاطبي واعتبره من العوائد الشرعية الثابتة، هي في الحقيقة **أحكام شرعية لا يلحقها تغيير أو تبديل فهي أحكام ثابتة بنصوص، فلا تدرج في العوائد والعادات التي هي في سيلان مستمر واستقرار قلق.**

ولعل اعتبار الشاطبي رحمه الله لها من قبيل العوائد، يكون بسبب اعتياد الناس على مزاولتها، فإطلاقه لفظ العوائد عليها من قبيل المجاز أو من باب استعمال المعنى اللغوي للفظ العادة فقط. ومما يشير إلى هذا الاستعمال العام، ما ذكره بعد ذلك من أن العوائد الجارية بين الخلق مما لم يرد في نفيه أو إثباته دليل شرعي، يمكن أن تكون ثابتة أو قد تتبدل. ثم إنه ذكر مثالا على الثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والكلام والبطش..، وهل يمكن اعتبار ذلك من العوائد، أم من القوانين الفطرية الطبيعية!. ثم إنه ضرب مثالا للمتبدلة، كشف الرأس في بعض البلدان دون البعض الآخر[٧٧]. وعليه فتقسيم العرف إلى ثابت ومتغير أمر لا تقره طبيعة الأعراف بالمفهوم المتداول الذي وقفت الدراسة عليه[٧٨].

---

[٧٦] – الشاطبي، ج٢، ٢٨٣، ٢٨٤.

[٧٧] – الشاطبي بتصرف، المرجع السابق، ج٢، ٢٨٤.

[٧٨] – سارت الموسوعة الفقهية على هذا التقسيم، ولا ترى الدراسة لهذا التقسيم وجها معتبرا. أنظر: *الموسوعة الفقهية*، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، كويت، ط ج٣٠، ص ٥٦.

الفصل الثالث: حجية العرف بين العلماء

اتفق العلماء على اختلاف مذاهبهم في أهمية اعتبار الشارع للعرف ومراعاته لـه في كثير من الأحكام والفروع الفقهية، ذاك أن هذا الاعتبار أمر مفروغ منه، فإغفال العـادات والأعراف ودورها في المجتمع لم يأت به الشارع مطلقا لمراعاته الحكيمة لظـروف النـاس وطباعهم الإنسانية. إلا **أن العلماء عند التحقيق لم يختلفوا في حجية العرف واعتبـاره دليلا من أدلة الأحكام والتشريع في المنطقة التي لا نص فيها على اختـلاف في كـثرة الاعتماد عليه أو قلته**[٧٩]. والخلاف الحاصل واقع في بعض الجزئيات المتعلقة بالعرف وليس في أصل الاحتجاج به.

وقد وقع بعض المؤلفين المعاصرين من أمثال الأستاذ حسنين في نوع من المغالطة في أثنـاء تعرضهم لحجية العرف وسردهم لأدلة القائلين بعدم حجيته. والمتأمل في كتاباتهم يلحـظ غياب الإشارة أو الرجوع إلى أي مصدر من المصادر الفقهية أو الأصوليـة المعتمـدة في الباب، إلا ما كان من نقلهم عن غيرهم من المعاصرين. وبناءا على هذا فقد تناقل الكثـير من المعاصرين في مؤلفاتهم، أدلة القائلين بالعرف، وأدلة المخالفين، دونما تحقق من صحـة نسبة تلك الآراء إلى المؤلفات المعتمدة[٨٠].

---

[٧٩] – فتحي رضوان، *من فلسفة التشريع الإسلامي*، دار ثقيف للنشر والتأليف، الرياض، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص ٣٧.

[٨٠] – حسنين محمود، مرجع سابق، ٩٠ وما بعدها.

المبحث الأول: أدلة المكثرين من الاعتماد على العرف

ممن ذهب إلى كثرة الاعتماد على العرف في هذا المجال، المتقدمون من علماء المالكية والحنفية، يقول ابن العربي المالكي في معرض حديثه وتفسيره لمقدار النفقة الواجبة في قوله تعالى:﴿ لينفق ذو سعة من سعته﴾[٨١] : " الإنفاق ليس له تقدير شرعي وإنما أحاله الله تعالى على العادة وهي **دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام وربط به الحلال والحرام**"[٨٢]. ويقول القرافي المالكي:" إن أدلة الأحكام تسعة عشر، ثم عد منها العوائد"[٨٣].

إلا أن بعض الأصوليين لم يذكر العرف في مباحث الأدلة، ولم يصرح باعتبار العرف واحدا من أدلة الأحكام، ولكنهم على الرغم من ذلك فقد اعتبروه - حسب ما يظهر من كتاباتهم- قاعدة أصولية من القواعد وأدرجوا الحديث عن العرف في مباحث التخصيص واللغة. والبعض منهم جعله قاعدة كلية من قواعد الفقه، فتحدثوا عن العرف تحت قاعدة العادة محكمة ومن ثم رتبوا عليها بعض الفروع والقواعد والأحكام. ومن أصحاب هذا الاتجاه العز بن عبد السلام، والآمدي وابن الحاجب رحمهم الله.

وقد استدل المكثرون من الاعتماد على العرف والمحتجون به، بأدلة من القرآن الكريم والسنة والمعقول. ومن أدلتهم:

قوله تعالى:﴿ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾[٨٤]ووجه استدلالهم أن الله تعالى أمر نبيه عليه الصلاة والسلام أن يأمر الناس باتباع العرف والأمر يفيد الوجوب ولا قرينة تصرفه من الوجوب إلى معنى أخر[٨٥].

وذكر بعض العلماء مسائل كثيرة فرعية بناءا على هذه الآية ومنهم القرافي حيث يقول بعد ذكره للآية واستدلاله بها على حجية العرف واعتباره:" فكل ما شهد به العادة قضى به لظاهر هذه الآية إلا أن يكون هناك بينة"[٨٦].

---

[٨١] - القرآن الكريم، سورة الطلاق ٦٥: ٧

[٨٢] - أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، *أحكام القرآن*، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج،١٨٤.

[٨٣] - أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ١٨٩.

[٨٤] - القرآن الكريم، سورة الأعراف ٧: ١٩٩.

[٨٥] - ابن عابدين، مرجع سابق، ١١٣.

إلا أن أقوال العلماء تعددت في المراد بالعرف في الآية، فمنهم من قال أنه أخلاق النـــاس، ومنهم من ذهب إلى أنه الفضائل الإنسانية بشكل عام. إلا أن أغلب العلماء ذهبوا إلى أنهـا لا تدل على حجية العرف، فالمقصود هو المعروف وهو اسم جامع لكل ما هو من الديـــن سواء عرف حسنه بالعقل أم لم يعرف إلا من الشرع[٨٧].

وقد ذكر القرطبي في تفسيره للآية: هذه الآية تضمنت قواعـــد الشـــريعة في المـــأمورات والمنهيات، فدخل فيه صلة القاطعين، والعفو عن المذنبين والرفق بالمؤمنين، وهذه الآية هي الجامعة لمكارم الأخلاق. فالعرف والمعروف والعارفة كل خصلة حسنة ترتضيها العقـــول وتطمئن إليها النفوس.[٨٨]وقد عقب الشيخ الزرقا على أن المراد بالعرف في الآية إنمـــا هـــو المعنى اللغوي وهو الأمر المستحسن المألوف وليس العرف بالمعنى الاصطلاحي[٨٩].

والمتأمل في الآية الكريمة يتضح له أن الاستدلال بها على اعتبار العرف وحجيته، من قبيـــل التمسك بظواهر الألفاظ والنصوص وعدم الالتفات إلى أبعد من ورود لفظة العرف ذاتهـــا والتي لا تشكل في حد ذاتها دليلا على اعتبار أو عدمه. إلا أنها أشارت بطريق الإيمـــاء إلى أن العرف المستحسن أو المألوف لا مانع عقلا ولا شرعا لرده أو نقضه والخروج عليـــــه، وهذا يعني الشهادة والاعتبار للعرف ضمنا.

أما الآية الثانية التي استدل بها القائلون بالحجية، قوله تعالى: ﴿والمرسلات عرفا﴾[٩٠].وهـــذه الآية تتحدث عن الملائكة المرسلة متتابعة. وإن كان البعض ذهب إلى أنها الملائكة المرســـلة بالمعروف والإحسان[٩١]. ومهما يكن من معناها، فهي ليســـت في محـــل الاحتجـــاج أو الاستدلال بها. بل إن الاستدلال بها على اعتبار الشارع للعرف، لا يخلو من نـــوع مـــن التكلف في التأويل والتعسف في التفسير.

---

[٨٦] – القرافي، *الفروق*، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ، ج٣، ١٤٩

[٨٧] – ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٣م، ج٣، ٢١٦.

[٨٨] – محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القـــاهرة، ط٢، ١٣٧٢هـ، ج٧، ص٣٤٦.

[٨٩] – مصطفى أحمد الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، ألف باء، دمشق، ١٩٦٧م، ج١، ١٣٣.

[٩٠] – القرآن الكريم، سورة المرسلات ٧٧:١

[٩١] – الأصفهاني، مرجع سابق، ٣٣٥.

وغالب استعمال العرف الوارد في القرآن الكريم، بمعناه اللغوي وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس. فلا يتصور الاستدلال على حجية العرف بكل تلك المواضع التي لا محل للاستدلال فيها إلا ما كان من ذكر لفظة العرف فيها فقط.

ومن الآيات التي استدلوا بها للاحتجاج بالعرف، قوله تعالى:﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾[٩٢]. ووجه استدلالهم أن الآية أوضحت وجوب النفقة والكسوة على الوالد لأم ولده لسبب الرضاعة، إلا أنها أحالت تقدير النفقة والكسوة على ما وجد بينهما من شرط إن وجد، وإلا اتبع في ذلك العرف، فالمعروف قد يكون محددا بشرط وقد يكون غير محدد إلا من جهة ما تعارف عليه الناس.

ووجه الاستدلال بهذه الآية له محل اعتبار كبير، يفوق ما استدلوا به من الآيات التي صرحت لفظة العرف فقط. فقد أحالت الآية تقدير النفقة إلى العرف وفي ذلك اعتبار للعرف وتقدير له من قبل الشارع ضمنا فيما يتعلق بهذا المجال. وأمثلة هذه الآيات يفوق الحصر، من تقدير النفقات والمسافات ونحوها من مكاييل وموازين. فغالب تلك الآيات أحالت على العمل بعرف الناس وما اعتادوا عليه، ومنها، قوله تعالى:﴿ ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾[٩٣]فالآية أحالت إلى العرف في تقدير الحقوق والواجبات وهو دليل لهم على اعتبار الشرع لأعراف الناس السليمة في تقدير تلك فتلك الآيات تنهض لاعتبار الشارع للعرف من حيث إحالته الحكم في العديد من المسائل إلى العرف. وعلى هذا فالأولى التركيز على أمثال تلك الآيات وتتبعها، ليظهر من خلالها كيفية اعتبار الشارع لأعراف الناس. **فكل آية أحال الشارع فيها الناس على العرف، أو راعى فيها ما تعارفوا عليه، تصلح أن تكون دليلا على اعتبار الشارع للعرف وصحة الاحتجاج به فيما لا نص فيه.**

---

[٩٢] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٢٣٣

[٩٣] – القرآن الكريم، سورة البقرة،٢: ٢٢٨

يقول ابن عاشور في الآية الكريمة التي تحدثت عن لباس المرأة الشرعي، وهي قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن﴾[٩٤]:" فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب"[٩٥]. والواقع أن الأمر بالستر والتزام اللباس الشرعي ليس بشرع روعيت فيه عادة العرف، ولا يفهم من عبارة الإمام ابن عاشور ذلك مطلقا، بل وجه استدلاله بها هو ذكر الآية الكريمة للجلباب كنوع من أنواع اللباس الشرعي والذي كان منتشرا وشائعا عند العرب آنذاك. وعليه فأي لباس روعيت فيه المواصفات الشرعية في أي مكان أو بيئة يمكن قبوله من هذا الباب.

أما من **السنة النبوية** فقد استدلوا بحديث:" ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"[٩٦]. وهذا الحديث اعتمد عليه الأصوليون من الأحناف وغيرهم في الاحتجاج بالعرف [٩٧]، على الرغم من كثرة الكلام حوله. وقد نقل ابن عابدين القول في أنه ليس في شيء من كتب الحديث أصلا ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود ﷺموقوفا عليه أخرجه الإمام أحمد في مسنده.[٩٨]

وقد وقف بعض العلماء عند هذا الحديث طويلا، ومنهم ابن حزم والذي جزم بأنه لا يوجد البتة في مسند صحيح، وإنما عرفي عن ابن مسعود رضي الله عنه[٩٩].

وقد استدل القائلون بحجية العرف بأدلة من المعقول منها:

أن المتتبع لفروع الشريعة يجد أن النصوص الشرعية قد أقرت بعض الأعراف التي كانت سائدة قبل الإسلام كبيع العرايا، والسلم والمضاربة. فأبقت الشريعة ما كان صالحا

---

[٩٤] – القرآن الكريم، سورة الأحزاب ٣٣: ٥٨.

[٩٥] – محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط٣، ١٩٨٨م، ٩١.

[٩٦]– أخرجه الإمام أحمد بن حنبل، *المسند*، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣١٣هـ، ج١، ٣٧٩.

[٩٧] – انظر على سبيل المثال: السرخسي، *أصول السرخسي*، مرجع سابق، ج١٢، ٤٥. ابن قيم الجوزية، *الطرق الحكمية في السياسة الشرعية*، تحقيق: محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، بلا تاريخ، ص ١٣٣.

[٩٨] – ابن عابدين، مرجع سابق، ١١٣.

[٩٩] – أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم (٤٥٦هـ)، *الإحكام في أصول الأحكام*، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤هـ، ج٦، ١٩٤.

وألغت ما كان منافيا لأصولها كالربا ونحوه. ومن العلماء الذين انبروا للاستدلال على حجية العرف واعتباره بأدلة عقلية، الإمام الشاطبي وعقد لذلك مسألة خاصة، يقول فيها:

" العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعا أمرا أو نهيا أو إذنا أم لا. أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر. وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك. فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف عن المخالفة كقوله تعالى: ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾[١٠٠]. فلو لم تعتبر العادة شرعا لم ينحتم القصاص ولم يشرع. إذ يكون شرعا لغير فائدة. وذلك مردود بقوله: ﴿ ولكم في القصاص حياة﴾وكذلك البذر سبب لنبات الزرع، والنكاح سبب للنسل، والتجارة سبب لنماء المال عادة"[١٠١].

والشاطبي في كلامه عن العوائد، أدخل فيها ما ليس منها- حسب ما يظهر من الأمثلة التي ساقها- فالبذر والتجارة وغيرها قوانين فطرية وضرورات وسنن كونية استقام حال العالم عليها. وجل كلام الشاطبي واقع في مجال الحديث عن القوانين الطبيعية والفطرية، دون تمييز بين العوائد والقوانين والسنن. ومرد ذلك انتمائه الأشعري، فقد سموا القوانين الطبيعية- كما ذكر آنفا- بجريان العادة لسلب الطبيعة القدرة بذاتها.

كما استدل بأن الشارع جاء باعتبار المصالح قطعا فوجب اعتبار عوائدهم كذلك قطعا، لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد، دل جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم فالمصالح كذلك وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.[١٠٢]

واعتبار الشاطبي رحمه الله لذلك، أمر لا يخلو من تعميم في غير موضعه، فقد تقع المصلحة المرجوة من تشريع ما في مخالفة العوائد غير الصحيحة، فهل يقال في ذلك أن هذا مخالف للمصالح لعدم اعتبار العوائد!. كما أن محاولته لإسباغ **سمة القطعية على العوائد** على أساس اعتبار الشارع للمصالح، تحتاج إلى تدقيق وتفصيل أكثر من الحيز المحدود الذي خصصه لها

---

[١٠٠] - القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ١٧٩

[١٠١] - الشاطبي، مرجع سابق، ج٢، ٢٨٦.

[١٠٢] - الشاطبي، المرجع السابق، ج٢، ٢٨٨.

في سطور. فالقول بهذا أمر لا تخفى خطورته، ولا يمكن معالجته عن طريق الربط بين اعتبار المصالح واعتبار العوائد من هذه الزاوية فقط. فالفساد الحاصل في عوائد الخلق المتبدلة من زمن لآخر، أمر لا يمكن وصله وربطه دوما بالمصالح. كما أن المصالح أمر له ضوابطه ومقدراته المعروفة.

واستدل الشاطبي رحمه الله، بأن **عدم اعتبار العوائد** يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع وبيانه أن التكليف لا بد وأن يراعي قدرة المكلف وعلمه وإلا كان تكليفا بما لا يطاق. فليس من الهين تكليف الإنسان بترك ما اعتاده[١٠٣].

وقد وقف الشاطبي طويلا عند **الاحتجاج بالمعقول** على حجية العرف، إلا أن في بعض ما ساقه يحتاج إلى إعادة نظر وتأمل. فترك الإنسان ما اعتاد عليه من عوائد مخالفة لنصوص الشريعة أمر لا يمكن اعتباره تكليفا بما لا يطاق، فقد اعتاد العرب قبل الإسلام شرب الخمر، وارتياد أماكن اللهو والقمار، ووأد البنات، و التعامل بالربا وشيوع المنكرات، فهل كان التكليف بتركها ونبذها تكليفا لهم بما لا يطاق؟!إضافة إلى أن التدرج في التشريع الإسلامي كان واحدا من أهم العوامل التي ساهمت في تغيير الأعراف الفاسدة قبل الإسلام واجتثاثها من جذورها بحكمة وروية[١٠٤]. فإطلاق التعميم في قول كهذا أمر لابد فيه من إعادة النظر والتأمل.

وأقوال الشاطبي رحمه الله في مسألة العوائد واعتبارها تشير إلى كيفية احترام الأعراف من قبل المجتهدين آنذاك إلى الحد الذي قد يصل إلى محاولة التأصيل لها بإرجاعها إلى المصلحة والتي عد الشاطبي وغيره اعتبارها من قبل الشارع ضرورة قطعية.

ويخلص من عبارات القائلين بحجية العرف وأدلتهم إلى أن العرف معتبر في الشرع، بمعنى أن الشريعة الإسلامية لم تهمل عادات الناس وأعرافهم الصحيحة **إذا كانت لا تصطدم**

---

[١٠٣] – الشاطبي، المرجع السابق، ج٢، ٢١٢.

[١٠٤] – أفرد الكثير من المعاصرين دراساتهم للبحث في التدرج في التشريع وممن أسهموا في الميدان: أحمد فتحي بهنسي، *السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية*، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣ م، ٢٩ وما بعدها.

بنصوص الشريعة ومقاصدها، وكانت وليدة حاجاتهم ومتطلباتهم العامة، خاصة وأن في النزع عن أمثال هذه العادات حرج ومشقة وهو مرفوع في الشريعة.

والمتأمل في كتابات العلماء السابقين على اختلاف مذاهبهم، لا يلحظ في الغالب نفيا أو منعا من الاحتجاج بالعرف ضمن الشروط التي سبق ذكرها وفي المجالات التي تم عرضها. إلا أن هناك ثمة خلاف حاصل في بعض القضايا المتعلقة بالعرف. وما عدا ذلك، فيمكن القول دون تحفظ أن **العلماء على اختلاف مذاهبهم قد أخذوا بالعرف واعتبروه** في كثير من المجالات. ومما يدل على ذلك، غياب أدلة تناهض أراء القائلين بالاحتجاج أو تنفي موقفهم وإن حصل اعتراض منهم على بعض الأدلة التي ساقها المثبتون لحجيته كما سبق ذكره.

ويعبر القرافي عن موقف المذاهب من اعتبار العرف فيقول:" نقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العادات والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك. أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها"[١٠٥].

ويقول ابن نجيم: " إن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصل، فقالوا في الأصول باب ما تترك به الحقيقة:تترك بدلالة الاستعمال والعادة"[١٠٦].

وذكر السرخسي الحنفي أن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي لأن في النزع عن العادة الظاهرة حرجا بينا[١٠٧]. وقال السيوطي رحمه الله: " العادة والعرف رجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثرة: في ذلك سن الحيض والبلوغ وأقل مدة الحيض"[١٠٨]

والمذهب المالكي توسع بالفعل في الاعتماد على العرف أكثر من غيره. بل إن هذا الاعتماد والتوسع انعكس على كتابات أغلب أئمتهم وعلمائهم واعتبروا العمل به نوعا من العمل بالمصلحة.

---

[١٠٥] – القرافي، *تنقيح الفصول*، مرجع سابق، ص٧٦.

[١٠٦] – ابن نجيم، مرجع سابق،٩٣.

[١٠٧] – أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، *المبسوط*، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ، ج١٣، ص ١٤.

[١٠٨] – السيوطي، مرجع سابق، ٨٩.

واعتبار العرف الصالح أمر لا غبار عليه فعلا، إلا أن غالب الأعراف والعادات لا يتضح فسادها من صلاحها، بمعنى أن الحكم بالصلاح المحض أو بالفساد المحض في كثير من الأعراف ليس بغالب على وجه الإطلاق. فوجود الأعراف الصالحة مطلقا أو الفاسدة مطلقا قليل، إلا أن الغالب فيها ما اختلط بفساد أو صلاح وهذا هو الأعم. فكما أن وجود المصالح والمفاسد المحضة عزيز ونادر، فكذا الأعراف الصالحة مطلقا أو الفاسدة مطلقا يقل وجودها، والغالب في ذلك المختلط.

ويتضح أثر اعتبار العلماء للعرف في الفروع الفقهية التي رتبوها على أساس ذلك الاعتبار. و لم يختص الفقهاء بهذا الاعتبار فحسب، بل تعداه إلى المحدثين كذلك.[١٠٩]

وقال ابن حجر في شرحه إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يقضي به على ظواهر الألفاظ ولو أن رجلا وكل رجلا في بيع سلعة فباعها بغير نقد البلد الذي عرف الناس لم يجز، وكذا لو باع موزونا أو مكيلا بغير الوزن أو الكيل المعتاد[١١٠].

فالرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس الذي يبني عليها الفقه، فمنها الرجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية، كصغر ضبة الفضة وكبرها، وقرب منزل وبعده، وكثرة فعل أو قلته في الصلاة..وثمن مثل ومهر المثل، وكفء نكاح، ومؤنة نفقة وكسوة وسكنى وما يليق بحال الشخص من ذلك ومنها الرجوع إليه في المقادير كأكثر مدة الحمل وسن اليأس. ومنها الرجوع إليه في فعل غير منضبط يترتب عليه الأحكام كإحياء الموات والإذن في الضيافة ودخول بيت قريب وتبسط مع صديق وما يعد قبضا وإيداعا، وهدية وغصبا وحفظ وديعة وانتفاعا بعارية. ومنها الرجوع إليه في أمر مخصوص كألفاظ الأيمان وفي الوقف والوصية والتفويض ومقادير المكاييل والموازين والنقود وغير ذلك[١١١].

يتضح مما سبق أن الشريعة اعتبرت العرف في مواطن من أبرزها:

---

[١٠٩] – محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح بشرحه فتح الباري*، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠هـ، ج٤، ٤٠٥.

[١١٠] – البخاري، المرجع السابق، ج٤، ٤٠٥.

[١١١] – ابن عابدين، مرجع سابق، ١٢٣.

- المسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها نص كتقدير وتحديد النفقات، والمسافات ونحوهـــا. والعرف هنا لا يكون دليلا مستقلا بقدر ما يكون **كاشفا وخادما للمصلحة** التي أمـــر الشارع بتحصيلها لتستقيم حياة الناس بها. وقد أعطى لهذا الحيز ابـــن القيـــم عنوانـــا بالعرف يجري مجرى النطق، وذكر أن هذه حصل في أكثر من مائة موضع منـــها، لـــو وجد هديا مشعرا منحورا ليس عنده أحد جاز له أن يقتطع منه ويأكل منه، ومنها لـــو رأى شاة غيره تموت فذبحها حفظا لماليتها عليه كان ذلك أولى مـــن تركـــها تذهـــب ضياعا...فالتصرف في ملك الغير إنما حرمه الله لما فيه من الإضرار به وترك التصـــرف ههنا هو الإضرار[١١٢].
- الاعتماد على العرف مجال **تفسير بعض النصوص** ومن ذلك أيمان الحالفين وعبـــارات المتعاقدين، بمعنى أن كلام المتكلم يحمل على ما جرى العرف فيه في بلده وإن كـــان في ذلك مخالفة لأصل الوضع اللغوي للفظ أو العبارة.

- يكون العرف مرجعا عند التنازع في بعض الحقوق ومثاله فيما إذا اختلف الزوجـــان في متاع البيت ولا بينة لأحدهما على الأخر فالقول لمن يشهد العرف لـــه بيمينـــه فـــالحلي والأخمرة ونحوها مما يناسب النساء فيحكم لها بمثل ذلك، وما يقضي العرف به للرجـــل، فهو من شأن الأزواج يحكم لهم به مع اليمين. وعلى هذا اعتبر العرف معيارا يرجع إليـــه المفتي أو القاضي في تطبيق الأحكام المطلقة التي تختلف لاختلاف عادات الناس ومصالحـــهم ولأن الشارع لا ينص على حكم معين لفئة معينة من الناس بل ينص على حكم شـــامل والقضاة والمفتون يطبقونه حسب العرف.
- وثمة مجال آخر اهتم الأصوليون بدراسته، ألا **وهو التعارض بين النصـــوص والعـــرف.** والقاعدة العامة لديهم أن كل عرف ورد الشرع بخلافه، غير معتبر[١١٣]. فمـــهما خـــالف العرف حكما أثبته النص، عمل بالنص وترك العرف المخالف فالنص أقوى من العـــرف مطلقا. وعلى هذا لا يجوز القضاء ولا الإفتاء بالأعراف المخالفة للنصوص الشرعية لما فيـــها

---

[١١٢] – ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين عن رب العالمين*، مرجع سابق، ج٢، ٤١٢

[١١٣] – أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، *المبسوط*، مرجع سابق، ج١٢، ١٩٦.

من إهدار لحكم الشارع ومقصده. فلا يعمل بالعرف إلا في الحدود التي رسمها الشارع وحددها العلماء بشروط متعارف عليها فيما بينهم. بيد أن العلماء تعرضوا لمسألة تتعلق بتعارض العرف مع النص، فذهب بعضهم إلى أن النص المبني على عرف قائم، بمعنى أن العلة في الحكم المستنبط منه كانت قائمة على أساس عرف شائع بين الناس، فالشارع في هذه الحالة راعى أعراف الناس وعاداتهم وعليه يدور الحكم المستنبط من ذلك النص المبني على عرف ما مع ذلك العرف من حيث تبدله وتغيره. ويعبر عن ذلك الأستاذ محمد بن إبراهيم بقوله:" إذا استند الحكم إلى نص منهما_ أي من الكتاب والسنة- وكان النص مستندا إلى عرف سابق، ثم تغير العرف، **فهذا محل اختلاف بين الفقهاء، فهل نعتمد النص بمستنده القديم، أو نتبع العرف الجديد تمشيا مع روح النص، وعدم التقيد بلفظه؟؟**"[١١٤].

ويتابع الكاتب بقوله:

" جل الفقهاء أوجبوا إتباع النص في مثل هذا، وعدم إتباع العرف الجديد، لأن النص في نظرهم أقوى من العرف، ولأنه لا مساغ للاجتهاد في مورد النص كما نص عليه الفقهاء في القواعد الكلية المعتمدة. **هذا هو الرأي السائد والشائع عند جل الفقهاء.** ولكننا نجد من بينهم إماما جليلا، عد عند بعضهم من أصحاب الاجتهاد المطلق، يخالف جل الفقهاء ويرى أن **النص المستند إلى عرف سابق، يتغير الحكم فيه إذا تغير العرف الذي بني عليه الحكم السابق المنصوص عليه،** وهذا الإمام هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة رضي الله عنهما. فهذا الإمام الجليل يرى وجوب إتباع العادة استحسانا وعلى خلاف القياس في مثل هذه الحال وذلك على الرغم من النص، وقد علل رأيه هذا بأن العادة كانت هي المنظور إليها فإذا تغيرت تغير الحكم، فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه إتباع للنص".[١١٥]

---

[١١٤] – محمد بن إبراهيم، مرجع سابق، ٢٦٧.

[١١٥] – محمد بن إبراهيم، المرجع السابق، ٢٦٧، ٢٦٨.

للنص فالله تعالى يجزي الإمام أبا يوسف عن أهل هذا الزمان خير الجزاء فلقد سد عنهم بابا عظيما من الربا"[١١٨].

وهذا الأمر قد وقع ما يشابهه في بعض الوجوه بين الظاهرية الذين تمسكوا بظاهر الحديث الوارد بتحديد الأصناف الربوية الستة، وبين غيرهم من جمهور العلماء. فالظاهرية وإن اتفقوا مع الجمهور على حرمة الربا في الأنواع الستة المذكورة في الحديث، إلا أنهم اختلفوا فيما عداها، هل يتعدى الحكم بالحرمة إلى غيرها أم لا ؟!. فجمهور العلماء القائلين بحجية القياس، قالوا بأن الحكم يتعدى بالحرمة لكل صنف يشابه هذه الأصناف الستة في العلية سواء أكانت للاقتيات أم الطعم أم الكيل، وعليه فالربا يجري في كل الأصناف الأخرى المتحدة معها في تلك العلية. أما الظاهرية الذين رفضوا القول بالقياس، **وقفوا عند القول بحرمة الربا في هذه الأصناف الستة الواردة في النص فقط**[١١٩]. فلا يتعدى حكم الربا عندهم إلى الأرز مثلا لعدم ورود النص بتحريمه. يقول ابن حزم في جملة ردوده على معارضيه:" ..أتوا إلى حكم لم ينص الله تعالى ولا رسوله ﷺعلى أن له سببا وهو تحريم البر بالبر متفاضلا فجعلوا له سببا وعلة وحرموا من أجله الحديد بالحديد متفاضلا وبيع الأرز بالأرز متفاضلا وبيع السقيمونيا بالسقمونيا متفاضلا..."[١٢٠]

والجمهور من العلماء خالفوا الظاهرية في التمسك بظاهر الحكم بالحرمة وحصره في تلك الأصناف الواردة في الحديث فقط. فهل يسوغ للحنفية -عدا أبو يوسف- حصر علية التحريم في المواد التي يكون التبادل فيها بالكيل (الحنطة والشعير والتمر والملح)، والوزن في (الذهب والفضة) دون سواها على أساس ورودها في النص بذاتها!. فمن خالف أبا يوسف هنا، لم يبتعد كثيرا عن منهج التمسك بظاهر النص وحرفيته والتي يمكن أن توقع في بعض الأحيان في متاهات البعد عن مقاصد الشارع وروحه.

---

[١١٨] – ابن عابدين، المرجع السابق، ١١٦.

[١١٩] – أنظر في أقوالهم: ابن حزم، *الإحكام*، مرجع سابق، ج٣، ٣٥٥.

[١٢٠] – ابن حزم، المرجع السابق، ج٨، ٥٦٣. وما بعدها في الرد على الجمهور.

فعلى الرغم من وجود النص المشار إليه، إلا أن غالب علماء الحنفية ذهبوا إلى أنه لا يجوز التبادل في المواد الأربعة المذكورة إلا بالكيل، كما لا يجوز التبادل في الذهب والفضة إلا بالوزن،بناءا على نص الحديث الأخر القائل إلا كيلا بكيل ووزنا بوزن. فالسرخسي يذهب إلى أن المراد في هذا الحديث المماثلة من حيث القدر..والأصل أن ما عرف كونه مكيلا على عهد رسول الله ﷺفهو مكيل أبدا وإن اعتاد الناس على بيعه وزنا، وما عرف كونه موزونا في ذلك الوقت فهو موزون أبدا وما لم يعلم كيف كان يعتبر فيه عرف الناس في كل موضع إن تعارفوا فيه الكيل والوزن جميعا فهو مكيل وموزون، وعن أبي يوسف أن المعتبر في جميع الأشياء العرف لأنه إنما كان مكيلا في ذلك الوقت أو موزونا في ذلك الوقت باعتبار العرف لا بنص فيه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنا نقول تقرير رسول الله ﷺ إياهم على ما تعارفوه في ذلك الشيء بمنزلة النص منه فلا يتغير بالعرف لأن العرف لا يعارض النص[١٢١]. والعلة تقع في حرمة الربح غير المشروع عن طريق التفاضل غير المبرر في التبادل التجاري.

بيد أن البعض من المعاصرين تناقلوا عبارات الخلاف بين الحنفية والإمام أبا يوسف في هذه المسألة على أساس أنه **قدم العرف على النص، وتعارض العرف مع النص وأن النص القائم على عرف، يتغير حكمه بتغير ذلك العرف.** يقول الأستاذ الفاسي رحمه الله في معرض حديثه عن إجماع أهل المدينة واعتداد الإمام مالك به:

" ويظهر أن مالكا أراد بعمل أهل المدينة ما قصد إليه أبو يوسف الذي كان **يقدم العرف على الحديث** ويقول: إن الحديث ليس إلا تأكيدا أو إقرارا للعرف الذي كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأنه لو وجد عليه السلام ورأى تغير العرف تغيرا موافقا لأصل الدين لأقره"[١٢٢]. بل لقد استند عدد من المعاصرين إلى موقف أبي يوسف رحمه الله

---

[١٢١] – السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج١٢، ١٤٢. وأنظر كذلك: إبراهيم دونمز، مرجع سابق، ص ٤٢.

١٢٢ – علال الفاسي، *مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي*، إعداد ومراجعة: عبد الرحمن الحريشي، مؤسسة علال الفاسي، المغرب، ١٩٨٥م، ٢٠٨. والأستاذ الكاتب رحمه الله لم يذيل ما رواه عن الإمام أبي يوسف مطلقا، و لم تقف الدراسة على ذلك وأغلب الظن أن العبارة الأخيرة محض تعليقه ورأيه دون توقف دقيق عند مراد أبي يوسف رحمه الله. وأنظر كذلك: مصطفى أحمد الزرقا، مرجع سابق، ج٢، ص ٨٩٢.

في مواضع كثيرة - كما ستأتي الدراسة على ذكرها لاحقا بإذن الله- للقول بأن أبا يوسف قدم وغير في الأحكام بناءا على الأعراف والعادات.

إن الغلو والإسراف في التعليل بالأعراف والاحتجاج بدوران الأحكام المستنبطة من النصوص على العرف، وتغير تلك الأحكام إذا تبدل هذا العرف يمكن أن يسوق إلى تعطيل العديد من الأحكام الشرعية، خاصة إن خلت تلك التطبيقات والاجتهادات من عمليات الضبط والمراجعة والتمحيص. إضافة إلى أن المعاصرين من طرح هذه الإشكالية، لم يحدد المراد بهذا التغير، ولا شروط إعماله، كما لم يقدم أمثلة جديدة سوى ما أشارت إليه الدراسة سابقا من قول أبي يوسف رحمه الله.

وهناك مسألة أخرى تعرض لها الأصوليون في مؤلفاتهم، وهي **تعارض النص العام مع العرف.** فالعرف المعارض للنص التشريعي العام المقارن له اللفظي، اتفق العلماء على توجيه الألفاظ العامة الواردة في النص إلى معانيها المتعارف عليها.[١٢٣]. ويكون ذلك بأن العرف يخصص[١٢٤] العام بقصره على بعض أفراده، بمعنى أن النص العام يفهم في مجال وإطار المعنى العرفي، سواء أكان ذلك في النصوص الشرعية أو في استعمالات الناس العامة[١٢٥]. وواقع الأمر أن التخصيص يبين لنا أن اللفظ ما أريد به إلا البعض[١٢٦]، وعليه فلا يعني التعارض بالمفهوم الأصولي الشائع، ومثال ذلك كلمة البيع فهي في أصل اللغة تطلق على مطلق المبادلة بالمال وغيره. أما في العرف الشرعي فهي تبادل مال بمال فالعرف القولي هنا خصص عموم كلمة البيع بمعنى المبادلة مطلقا فتنصرف إلى البيع المتداول دون غيره[١٢٧]، وهذا رأي عامة الأصوليين والفقهاء.[١٢٨].

---

[١٢٣] - الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج٢، ١١٢. الآمدي، مرجع سابق، ج٢، ٤٨٧.

[١٢٤] - في تعريفات الأصوليين للتخصيص: أبو الحسين البصري، مرجع سابق، ج١، ٢٣٥. الآمدي، المرجع السابق، ج٢، ٣٤٠. علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)، *الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول*، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ج٢، ١١٩.

[١٢٥] - الآمدي، المرجع السابق، ج٢، ٤٨٧.

[١٢٦] - الغزالي، *المستصفى*، مرجع سابق، ٨٧.

[١٢٧] - الآمدي، مرجع سابق، ج٢، ٤٨٧ وما بعدها.

أما إذا كان العرف **عمليا مقارنا للنص العام**، فقد اختلف العلماء في جواز تخصيص النص العام به. فذهب الجمهور إلى عدم جواز تخصيص عموم ألفاظ الشارع بـــه[١٢٩]، ومنـــهم الشافعية:

" فإذا قال لجماعة من أمته: حرمت عليكم الطعام والشراب مثلا وكان عـــادتهم تناولهم جنسا من الطعام، فلا يقتصر بالنهي على معتادهم بل يدخل فيه لحـــم الســـمك والطير وما لا يعتاد في أرضهم لأن الحجة في لفظه وهو عام وألفاظه غير مبنية على عـــادة الناس في معاملاتهم حتى يدخل فيه أكل التراب وابتلاع الحصاة والنواة، وهذا بخلاف لفـظ الدابة فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان في تخصيص اللفظ، وأكـــل الحصاة والنواة يسمى أكلا في العادة وإن كان لا يعتاد فعله، ففرق بين أن لا يعتاد الفعـــل وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على الشيء، وعلى الجملة **فعادة النـــاس تؤثـــر في تعريـــف مرادهم من ألفاظهم** حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد لكـــن **لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم**"[١٣٠].

فالعرف القولي يؤثر في اللفظ المعنوي تخصيصا وتقييدا وإبطالا، والعرف العملي لا يؤثر في اللفظ اللغوي تخصيصا ولا تقييدا ولا إبطالا لعدم معارضة الفعل وعدمـــه لوضـــع اللغـــة ومعارضة غلبة استعمال اللفظ في العرف للوضع اللغوي[١٣١].

---

[١٢٨] – السيوطي، مرجع سابق، ٦٧. خالف بعض الشافعية في ذلك، يقول الجويني:" فمجرد العرف لا يقتضي تخصيصا فـإن القضايا متلقاة من الألفاظ وتواضع الناس عبارات لا يغير وضع اللغات ومقتضى العبارات، فإن قالوا الناس مخاطبون على أفهامهم قلنـــا فليفهموا من اللفظ مقتضاه لا ما تواضعوا عليه ولو تواضع قوم على تخصيص أو تعميم ثم طرقهم آخرون لم يشاركوهم في تواضعـــهم فإنهم لا يلتزمون أحكام تواطئهم فالشرع وصاحبه كيف يلزمهم حكم تواضع المتعاملين وقد خاطب المصطفى بشريعة العربية الأعـــاجم على اختلاف لغاتها على تقدير أن يسعوا في درك معاني الألفاظ التي خوطبوا بها والمسألة موضوعة فيه إذا لم يكن الرســـول صـــاحب الشريعة ناطقا بما ينطق أهل العرف فلو ظهر منه مناطقة أهل زمانه بما اصطلحوا عليه فلفظه في الشرع لا يزل على موجب اللسان وإنمـا مأخذ المسألة في ظن الخصوم أن الشارع وإن لم يكن من الناطقين باصطلاح أصحاب العرف فإنه لا يناطقهم إلا بما يتفاوضون به وليس الأمر كذلك". الجويني، مرجع سابق، ج١، ٣٩٧.

[١٢٩] – الآمدي، مرجع سابق، ج٢، ٤٨٦.

[١٣٠] – الغزالي، *المستصفى*، مرجع سابق، ٢٤٧.

[١٣١] – القرافي، ، *الفروق*، مرجع سابق، ج١، ١٧٣ وما بعدها.

وقد خالف الحنفية الجمهور في ذلك فقالوا **بتخصيص العرف العملي للعام**.[١٣٢] و لم ينفرد الحنفية بهذا الرأي من جواز تخصيص العام بالعرف العملي، فقد ذهب إلى ذلك جمهور المالكية كذلك.[١٣٣]

والحنفية الذين قالوا بجواز تخصيص العام بالعرف العملي اشترطوا له أن يكون عرفا عاما، غير خاص بفئة دون غيرها لأنه لا يقوى على تخصيص النص الشرعي كتعارف أهل حرفة وعادتهم دون غيرهم، مما يجعل لرأيهم نوعا من الرجاحة والوجاهة على رأي مخالفيهم. أما العرف الخاص كعرف بعض البلدان دون غيرها وعرف بعض أرباب المهن دون سواهم فلا يقوى على الرأي الراجح في المذهب الحنفي على تخصيص النصوص الشرعية. إلا أن المالكية لم يفرقوا بين العرف العام والخاص عند من أجاز منهم التخصيص بالعرف العملي[١٣٤].

ومن المسائل التي وقع الخلاف فيها لترك القياس بالعرف بمعنى أن يرد الدليل العام- القياس- ويأتي العرف متعارضا معه فيُترك القياس للعرف. فإن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض أفراده أو كان الدليل قياسا فإن العرف معتبر إن كان عاما فإن العرف العام يصلح مخصصا ويترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع، وهو أن يتفق راغب في مصنوع ما مع الصانع أن يصنعه حسب مواصفات معينة على أن تكون المادة المصنوعة منها السلعة على الصانع، وهذا النوع من البيع منع بقوله عليه الصلاة والسلام:" لا تبع ما

---

[١٣٢] - أبن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، *التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام*، المطبعة الأميرية، مصر، بلا تاريخ، ج١، ٢٨٢.

[١٣٣] - محمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ)، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، مطبعة الباني الحلبي، مصر، ج٢٠، ١٤٠. وفي الأدلة التي ساقها الجمهور والحنفية على اتجاهاتهم في تخصيص النص العام بالعرف العملي، أنظر على سبيل المثال: عبد العلي محمد بن نظام الدين، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٣هـ، ج١، ٣٤٥. البصري، مرجع سابق، ج١، ٢٧٩. الآمدي، مرجع سابق، ج٢، ٤٨٦. العضد عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ)، *شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب*، الكليات الأزهرية، مصر، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ج٢، ١٥٢.

[١٣٤] - مصطفى أحمد الزرقا، مرجع سابق، ج٢، ٨٩٣.

ليس عندك"[١٣٥]. فالمنع من هذا النوع من البيع عام، إلا أن العرف العملي الجاري ومن ثم انعقاد الإجماع عليه اعتبر مخصصا لعموم هذا المنع الوارد في الحديث. يقول الشوكاني:

" إن علم جريان العادة في زمن النبي ﷺ مع عدم منعه عنها فيخصص بها والمخصص في الحقيقة هو تقريره ﷺوإن علم عدم جريانها لم يخصص بها إلا أن يجمع على فعلها فيكون تخصيصا بالإجماع".[١٣٦] إلا أن ابن عابدين اعتبر أن العرف العام هنا هو المخصص[١٣٧].

والواقع أن هذا النوع من العرف يعتبر عرفا عمليا كان في عهد النبي ﷺفعلمه وأقره، وعلى هذا يمكن اعتبار أن السنة التقريرية خصصته وليس العرف.

وعلى هذا فالخلاف الحاصل بين العلماء حول تخصيص نصوص الشارع بالعرف العملي المقارن كان له أثر كبير في الفروع الفقهية، فقد ذهب جمهورهم إلى عدم جواز التخصيص به وذهب الحنفية والمالكية إلى القول بالجواز مع اشتراط الحنفية أن يكون عاما على الأرجح. أما العرف الطارئ فلا يخصص العموم بإطلاق فهو خارج محل نزاع العلماء[١٣٨]. والمتأمل في الفروع الفقهية التي انبنى عليها الخلاف في هذه المسألة، يلحظ أن غالب تلك المسائل – إن لم نقل كلها– قد انحصرت في مسائل البيوع والمعاملات التجارية ليس إلا. والظاهر أن اهتمام العلماء آنذاك قد انصب على هذه الناحية وعلى أساسه قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ بعد ورود النص، بمعنى أنه لا يؤثر على العقد لعدم تعارف المتعاقدين على خلافه حين صدوره وإنشائه. ولا يحمل قولهم على التعميم بذلك، فالأعراف كلها قابلة للتغير والتبدل، فإن لم يعتبر الشرع العرف الطارئ، فما معنى اعتباره للأعراف إذن؟.

● مجال تطبيق النصوص والأحكام المستندة للعرف والعادة، وهو مجال واسع خاصة في الأحكام الاجتهادية القابلة للتغير والتبدل بحسب الزمان والمكان وقد اعتبر العلماء هذا النوع من العرف في أحكامهم. وعلى هذا قال الفقهاء كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة، يحكم فيه العرف ومثلوه بالحرز في السرقة والتفرق في البيع

---

[١٣٥] – رواه الترمذي، مرجع سابق، ج٥، ٢٤١.

[١٣٦] – محمد بن علي الشوكاني، *إرشاد الفحول*، محمد صبيح، مصر، بلا تاريخ، ١٤٣.

[١٣٧] – ابن عابدين، مرجع سابق، ج٢، ١٢٤.

[١٣٨] – من كتابات المعاصرين القيمة في هذا الموضوع: الحسن، مرجع سابق، ١٠٩ وما بعدها.

والقبض ومرادهم أنه يختلف حالة باختلاف الأحوال والأزمنة. وهذه الأشـــياء لا تكـــاد تنضبط وكل موضع في كل شيء من ذلك يرجع إلى أهل ناحيته.[١٣٩]

وعلى هذا يمكننا القول بأن مكانة العرف في الفقه الإسلامي كانت بارزة واضحة، امتـــد أثرها إلى كثير من القواعد الفقهية الكلية والفروع المبتناة عليها، ومن ذلك الثابت بالعرف كالثابت بالنص، المعروف عرفا كالمشروط شرطا، العادة محكمة، تترك الحقيقـــة بدلالـــة العادة، لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

وفي الدائرة الاجتهادية الواسعة التي لم يرد النص فيها، يستفاد من العـــرف المســـتند إلى المصالح المرسلة، وقد يسمي البعض هذا النوع المصلحة المرسلة، إلا أن رجوعها إلى العرف واعتباره فيها يعد مجالا خصبا للعرف والعادة. وقد تباينت عبارات العلماء في هذا، فالحنفية مثلا يطلقون عليه أحيانا الاستحسان بالعرف وهكذا.

وفي مجال تطبيق النصوص والأحكام المستندة إلى العرف، فالأحكام المستندة إلى العـــرف قابلة للتغير بناءا على تغير الأعراف ذاتها، وبالتالي ينبغي للمجتهد الوقوف على أعـــراف الناس وعاداتهم. وقد أشار ابن عابدين في رسالته إلى أهمية العرف في بناء الأحكام وأهميـــة مراعاة المجتهد للتغيرات الطارئة على الأعراف وأمثلة ذلك كثير.

---

[١٣٩] – أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، *المنثور في القواعد*، تحقيق: تيسير فائق، وزارة الأوقاف والشـــؤون الإســـلامية، كويت، ط٢، ١٤٠٥هـ، ج٢، ٣٩١.

المبحث الثاني: نماذج لبعض القواعد الفقهية المبنية على اعتبار العرف والعادة

تبين من العرض السابق أن العلماء على اختلاف مذاهبهم اتفقوا على اعتبار العرف والعادة، على اختلاف في التوسع بالأخذ به أو قلته. ولا تخرج أراء الفقهاء عن ذلك الإطار، فقد نقلت عنهم قواعد فقهية، قامت فكرتها على أساس اعتبار العرف والعادة.

والقاعدة الفقهية هي حكم غالب ينطبق على **معظم** الجزئيات، فهي ضوابط فقهية تجمع عددا كبيرا من الأحكام الشرعية العملية والموجودة في جميع موضوعات الفقه المختلفة. وقد صاغها العلماء بعبارات موجزة على شكل قوانين. وحدد البعض نشأة وظهور القواعد الفقهية بعصر ظهور المذاهب الفقهية واستقرارها، فهي لم توضع كلها جملة واحدة، بل تكونت على مراحل وصيغت نصوصها بالتدريج في عصور نهضة الفقه وازدهاره. وتذهب بعض الأقوال إلى أن الإمام أبو طاهر الدباس هو أول من جمع القواعد في المذهب الحنفي في سبعة عشرة قاعدة[١٤٠].

وسار بعد ذلك فقهاء المذهب الحنفي وأتباعه على نهج هذا العلم في صياغة تلك القواعد الكلية من خلال تجميع الأحكام الجزئية العملية المتوافرة لديهم والتي استنبطها أئمتهم من الأدلة الشرعية التفصيلية أصلا. و لم ينفرد فقهاء الحنفية بهذا العمل والتتبع الدقيق، فقد شاركهم فيه كثيرون من فقهاء المذاهب الأخرى. إلا أن أخر ما استقر عليه الحال في التأليف في القواعد الفقهية، مجلة الأحكام العدلية وهي تسع وتسعون قاعدة[١٤١].

ومن الملاحظ على هذه القواعد أنها قواعد أغلبية غير مطردة قلما تخلو من مستثنيات في فروع بعض الأحكام التطبيقية بحسب ما يترجح عند المجتهد من أدلة، يكون الاستثناء فيها أقرب إلى مراعاة مقاصد الشارع وحكمته. وظهور تلك القواعد كان وليد الحاجة المحضة لجمع الفروع والأحكام الفقهية الموزعة بين مؤلفات الأئمة وكتبهم، والتي قد يقع في بعض الأحيان، تعارض فيما بينها. وعلى هذا ذهب العلماء إلى أن القواعد الفقهية تعتبر دليلا

---

[١٤٠] – أنظر في حكاية جمعه وتأليفه: السيوطي، مرجع سابق، ٧.

[١٤١] – في نشأة القواعد الفقهية وتطورها والمؤلفات فيها، أنظر ملحق الملاحظات العامة.

يحتج به إذا كان لها أصل من كتاب أو سنة. فهي بمثابة دليل شرعي يمكن الاستناد إليه في استنباط الأحكام وإصدار الفتاوى وإلزام القضاء بناءا عليها[١٤٢].

ومن أشهر القواعد المبنية على اعتبار العرف والعادة: **العادة محكمة**. ونسبت قاعدة **العادة محكمة** إلى الإمام أبي طاهر الدباس الحنفي[١٤٣]. إلا أن واقع الأمر أن الصيغة النهائية لهذه القاعدة أو غيرها من قواعد، تم صقلها وتعديلها من قبل غالب العلماء الذين كتبوا وصنفوا في هذا الفن.

وقد وردت هذه القاعدة بصيغ متعددة، منها العادة كالشرع[١٤٤]، ومنها العادة شريعة محكمة[١٤٥]. وتناقل المعاصرون من أمثال الشيخ الزرقا والفاداني وغيرهمكل هذه الصيغ إلا أنه قد اشتهر فيما بينهم **العادة محكمة**. ومما تجدر الإشارة إليه شيوع عبارة العادة شريعة محكمة في كتابات المالكية. والعبارة هذه وإن كان يتبارد إلى الذهن معناها من حيث أن العادة عامة كانت أو خاصة تجعل حكما لإثبات حكم شرعي لم ينص على خلافه بخصوصه[١٤٦]، إلا أن صياغة القاعدة على هذا النحو، أمر غير مستساغ. وعلى هذا فالأنسب ما اشتهر لدى العلماء من قولهم بأن العادة محكمة.

وقد علق الشيخ الزرقا في شرحه للقواعد الفقهية، على هذه القاعدة بقوله:

" أصل هذه القاعدة قول ابن مسعود رضي الله عنه: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح، وهو حديث حسن. وإنه وإن كان موقوفا عليه فله حكم المرفوع، لأنه لا مدخل للرأي فيه. والعادة: الاستمرار على

---

[١٤٢] – صالح السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، دار بلنسية، السعودية، ١٤١٧هـ، ٣٥.

[١٤٣] – أحمد محمد الحصري، *القواعد الكلية للفقه الإسلامي*، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٢٥.

[١٤٤] – أبو محمد بن أبي جمرة، *بهجة النفوس وتحليتها بمعرفة ما لها وعليها*، مطبعة الصدق الخيرية، مصر، ١٣٤٨ هـ، ج١، ص٤٤.

[١٤٥] – أنظر على سبيل المثال: فتحي رضوان، مرجع سابق، ص ٣٩.

[١٤٦] – أحمد بن الشيخ الزرقا، *شرح القواعد الفقهية*، تصحيح: مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص ٢١٩. وانظر كذلك: أبو الفيض محمد ياسين بن عيسى الفاداني، *الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية*، تقديم: رمزي دمشقية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج١، ص ٢٨٩ وما بعدها في شرح هذه القاعدة.

شيء مقبول للطبع السليم، والمعاودة إليه المرة بعد أخرى. وهي المرادة بالعرف العملـــي. ...وقد نقل ابن عابدين أن العادة إحدى حجج الشرع فيما لا نص فيه"[١٤٧]

ومن المسائل المتعلقة بهذه القاعدة، مسألة اعتبار هذا الفعل أو ذاك عادة أو الحكم عليه أنـه من قبيل العادات. فقد نقل عن الزركشي أن مادة العادة تقتضي **تكرار الشـــيء** وعـــوده تكرارا كثيرا يخرج عن كونه وقع بطريق الاتفاق. وقال الفاداني: أولهـــا- أي أول هـــذه القاعدة- فيما تثبت ذي مرة أو بمرتين أم أكثر، ويطرد ذلك أم يختلـــف. إلا أنـــه ورد في حاشية الكتاب: أنه لا خلاف في اشتراط التكرار، إلا أنهم اختلفوا في مراته المعتبرة، وقـــال إمام الحرمين: لا بد من تكرار يغلب على الظن أنه عارف[١٤٨].

ولكن ما هو حد التكرار، وكم عدد مراته المعتبرة، وعند من يتم اعتبارها، أهـــو أمـــر موكول إلى العلماء تحديده، أم إلى المجتمع على وجه العموم؟ أم ماذا!. إن هذه التســاؤلات ومثيلاتها تفرض على المجتهد المعاصر الوقوف مليا عندها خاصة في هذا العصر الذي بـــات التغير السريع سمة لا تكاد تتخلف عن أي مجتمع أو بيئة.

والمتأمل في هذه القاعدة يتضح له جملة من القضايا:

أولا: أن الأصل الشرعي لهذه القاعدة هو من كلام ابن مسعود رضي الله عنه كما ســبقت الإشارة إليه، في الوقت الذي نجد فيه الكثير من القواعد الفقهية الكبرى ترجع في أصلها إلى أية قرآنية أو حديث صحيح ونحوه. وهذا الأمر وإن كان لا يقلل من أهمية هذه القـــاعدة، إلا أنه لا بد وأن يؤخذ بعين الاعتبار عند مقارنة هذه القاعدة بغيرها من القواعد الأساسية.

ثانيا: جملة التطبيقات التي ذكرها العلماء بناءا عليها **لم تتجاوز مجال البيوع والمعـــاملات التجارية وعبارات المتعاقدين** ..الخ ذلك من مسائل تتعلق بهذا المجال ولا تخـــرج عنـــه في الأمثلة والتطبيقات الواردة. فعلى الرغم من أن هذه القاعدة إحـــدى القواعـــد الفقهيـــة الأساسية الخمس المعروفة التي يرجع إليها في جميع مسائل الفقه باتفاق العلماء، فـــالعرف

---

[١٤٧] - أحمد الزرقا، المرجع السابق، ٢١٩.

[١٤٨] - الفاداني، مرجع سابق، ص ٢٩٧.

يعتد به في جميع مسائل الفقه[١٤٩]، إلا أن غالب تطبيقاتها عند العلماء انحصرت في المعاملات من بيوع وعقود ونحوه[١٥٠]. ولعل في ذلك إشارة إلى أن صياغتهم للقاعدة كان مبنيا على نظرهم واجتهادهم في تلك الفروع، فالقواعد الفقهية كما هو معروف لم يتم التواضع عليها إلا بعد النظر في الفروع الفقهية المتعددة ومن ثم القيام بعملية استنباط للقاعدة من خلال تتبع تلك الفروع والجزئيات[١٥١].

وقد ورد في تعليق المجلة على القاعدة:

" إن العادة عامة أو خاصة تجعل حكما لإثبات حكم شرعي والعرف والعادة إنما تجعل حكما لإثبات الحكم الشرعي إذا لم يرد نص في ذلك الحكم المراد إثباته فإذا ورد النص عمل بموجبه ولا يجوز ترك النص والعمل بالعادة لأنه ليس للعباد حق تغيير النصوص والنص أقوى من العرف لأن العرف قد يكون مستندا على باطل... أما نص الشارع فلا يجوز مطلقا أن يكون مبنيا على باطل فلذلك لا يترك القوي لأجل العمل بالضعيف"[١٥٢].

والمتأمل في هذا الشرح يتضح له عدة أمور منها: أن **النص أقوى من العرف مطلقا**. ولا يرجع السبب في ذلك إلى أن مستند العرف قد يكون باطلا- كما ذكرت المجلة- فللعرف الباطل خارج محل النزاع ولا يعتد به مطلقا سواء أوجد نص أم لم يوجد، فالحديث ينحصر في العرف الصحيح المعتبر. والأدلة ليست على درجة واحدة في القوة، فأقواها النص.

قاعدة لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمنة والأعراف

تفرع عن قاعدة العادة محكمة، العديد من القواعد الأخرى التي لا تقل أهمية عن القاعدة الكبرى. وهذه القاعدة لا يظهر في الكتابات الأصولية والفقهية نسبتها إلى عالم

---

[١٤٩] - انظر على سبيل المثال: حسنين محمود، مرجع سابق، ص ١٦٠.

[١٥٠] - أنظر في تطبيقات الفقهاء عليها على سبيل المثال: عبد الحميد الشرواني، *حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج*، دار الفكر،بيروت، بدون تاريخ، ج٦، ١٥٠. ج٩، ٢٠٦. ابن عابدين، *الدر المختار*، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ، ج٤، ٣٧٢. محمد عرفة الدسوقي، مرجع سابق، ج٤، ٢. السيوطي، مرجع سابق، ٧.

[١٥١] - راجع في كيفية نشأة القواعد الفقهية والفروق بينها وبين الأصولية، المراجع التالية على سبيل المثال: السدلان، مرجع سابق، مرجع سابق، ص ٢٠ وما بعدها.

[١٥٢] - علي حيدر، *درر الحكام شرح مجلة الأحكام*، تعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، المجلد الأول، ٤٠.

بعينه، بل ورد تناقل العلماء هذه القاعدة على شكل عبارات تختلف أحيانا في صيغتها ولكنها تتفق في المعنى المراد منها. وعند التحقيق في أصل نشأة هذه القاعدة ، نجد أن العلماء لم يذكروا لها أصلا من كتاب أو حديث كغيرها من القواعد الكلية[١٥٣]. وقد ظهرت أول ما ظهرت- حسب ما يبدو- في عبارات القرافي رحمه الله في كتابه الموسوم **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام على وجه التحديد.**

فقد ورد فحوى القاعدة في معرض الرد على سؤال: ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما المرتبة على العوائد وعرف كان حاصلا حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد وصارت العوائد لا تدل على ما كانت تدل عليه أولا فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء؟! ويفتى بما تقضيه العوائد المتجددة؟، أو يقال: نحن مقلدون وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟!.

وأجاب القرافي رحمه الله في الإحكام عن ذلك بما تناقله العلماء فيما بعد:

" أن أمر الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس تجديد للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد. ألا ترى أنهم لما جعلوا أن المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود، فإذا كانت نقدا معينا حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عينا ما انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه. وكذا الإطلاق في الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب، وكذلك الدعاوى"[١٥٤].

---

[١٥٣] - القواعد الخمس الأساسية تعود في أصل نسبتها إلى نص من القرآن الكريم أو السنة.

[١٥٤] - القرافي، *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*، مرجع سابق، ص ١١١، ١١٢.

والمتأمل في جواب الإمام القرافي رحمه الله،يلحظ أن السؤال الـــوارد في الأصـــل **مـــداره الفتاوى[١٥٥] الصادرة عن أصحاب المذاهب والعلماء.** وعليه فالجواب الصادر من القـــرافي رحمه الله يدور حول هذا النوع من الأحكام التي يعتبر تسمية وإطلاق لفظ الحكم[١٥٦] عليها من باب التجوز ليس إلا. **فهو على وجه الحقيقة، فتوى ورأي اجتهادي بشري.** وليـــس ثمة ما يشير في كلامه إلى نوع أخر من الأحكام الثابتة بنص شرعي من كتـــاب أو ســـنة صحيح، يمكن إدخاله في إطار الاجتهادات الفقهية والفتاوى. فالفقه فهم للنص من الكتاب أو السنة، وعليه فهو أمر قابل للتغير والتبدل،منفتح للتصويب أو التخطئة. أمـــا نصـــوص الكتاب والسنة الصحيحة فهي غير قابلة لهذا أو ذاك، بل إن تلك النصوص حاكمة علـــى كل قول أو اجتهاد بشري على مر العصور. وعلى هذا الأساس لا يمكن التحرز أو التحفظ من قبول هذه القاعدة مطلقا ضمن هذا الإطار. بل إن ما أشار إليه القـــرافي رحمـــه الله لا يتعلق بالنصوص، بل يتعلق بالاجتهادات والأفكار الواردة حول تلك النصوص سواء أفـــتى بها المجتهد بناء على عرف صح وانتشر في زمانه أم لا. ويؤيد هذا الاتجاه، تلك الأمثلة الـــتي ساقها فيما بعد كنوع من التطبيق على تلك القاعدة والتي عقب عليها بقوله:" فأنا أذكـــر من ذلك أحكاما نص الأصحاب على أن المدرك فيها العادة. وأن مستند الفتيا بها إنما هـــو العادة والواقع اليوم خلافه، فيتعين تغيير الحكم على ما تقتضيه العادة المتجددة"[١٥٧].

وعليه فقد استطرد القرافي في بيان أهمية إدراك المجتهد لأعراف البلاد المتغيرة مـــن مكـــان لأخر. فلا يشترط تغير العادة في البلد الواحد بل إذا انتقل العالم من بلد لأخر وجب عليـــه مراعاة أعراف ذلك البلد. يقول في ذلك:

" ولا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد أخر عوائدهـــم على خلاف عادة ذلك البلد الذي كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، و لم نعتبر عادة ذلك البلد

---

[١٥٥] – في تعريف الفتوى، راجع ملحق الملاحظات العامة.

[١٥٦] – أنظر في تعريف الحكم المراجع التالية: الجرجاني، مرجع سابق، ج٢، ١٢٣. محمد عبد الرؤوف المناوي، مرجع سابق، ج٢، ٢٩١.

[١٥٧] – القرافي، *الإحكام*، المرجع السابق، ص ١١٢.

الذي كنا فيه، وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا"[١٥٨].

وقد ألمح الإمام ابن قيم الجوزية إلى هذا المعنى في كتابه إعلام الموقعين عندما ساق عددا من الأمثلة التي تغيرت فيها الفتوى لتغير الزمان والأحوال[١٥٩]. وعبر عن ذلك كله بالقول **بأن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال وذلك كله من دين الله**[١٦٠].

وعقد لذلك فصلا كاملا تحت عنوان تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد. يقول في ذلك:" هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به"[١٦١]. وأسهب رحمه الله في بيان خصائص الشريعة وأن مبناها على الحكم والمصالح، كما حذر من الجمود على المنقول دون إدراك لأبعاد الأعراف المتغيرة وآثارها.

واستفتح رحمه الله الفروع التطبيقية على تلك القاعدة بمسألة اختلف فيها النظار قديما وحديثا، ألا وهي تغيير المنكر وإنكاره ودرجات ذلك الإنكار. وهذا كله من باب الاجتهاد في فهم النص الوارد في تلك المسائل دون قطع بأن هذا التأويل أو ذاك هو الصواب دون غيره، وعليه فهو عرضة لكل تغير وتبدل.

ثم إنه رحمه الله استرسل في الحديث عن خصائص الشريعة ليبين أهمية إدراك العالم للاجتهادات والفتاوى المتغيرة تبعا لتغير العادات والأعراف على أساس أنها مبنية في الأصل على تلك الأعراف والعادات، وعلى هذا يقول في إعلام الموقعين تحت عنوان **يجب الأخذ بالعرف اعتبارا وإسقاطا:**

" قالوا- يعني المالكية حسب ما أشار إلى ذلك في عبارة سابقة-وعلى هذا أبدا تجيء الفتاوى في طول الأيام، فمهما تجدد العرف فاعتبره، ومهما سقط فألغه، ولا تجمد

---

[١٥٨] - القرافي، المرجع السابق، ص ١١١، ١١٢.

[١٥٩] - أنظر الأمثلة التي ساقها أبن قيم الجوزية رحمه الله في ذلك: *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج٣، ص ٣٦ وما بعدها.

[١٦٠] - ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، ج٤، ٢٠٥.

[١٦١] - المرجع السابق، ج٣،ص ٣.

على المنقول في الكتب طول عمرك، بل: إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، فلا تجره على عرف بلدك، وسله عن عرف بلده فأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمذكور في كتبك. قالوا: فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان"[١٦٢].

والمتأمل في كتابات علمائنا رحمهم الله يلحظ تركيزهم واهتمامهم البالغ بهذا النوع من الاجتهادات التي عبروا عنها في بعض الأحيان بالفتوى وبيان أهمية تغيرها، وأهمية إدراك ذلك التغير وإعطائه القدر الكافي من الاهتمام والتقدير في إصدار الأحكام المبنية عليه. يقول ابن عابدين في مجموع رسائله :" المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه"[١٦٣].

وقد أشار ابن عابدين إلى كثير من المسائل التي خالف فيها متأخرو الحنفية علمائهم المتقدمين نظرا لتغير العرف من جهة ولكون الأحكام التي أصدرها المتقدمون كانت في الأصل مبنية على العرف. ومن ذلك جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن الكريم، لأنهم لو أفتوا بالمنع من أخذ الأجرة كما أفتى المتقدمون من علمائهم لأوقعوا الناس في شدة وضيق وحرج، نجم عنه ضياع الدين أو ضياع عيال المعلمين القائمين على التعليم بدون أجرة[١٦٤].

---

[١٦٢] – ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، ج٣، ٧٨.

[١٦٣] – ابن عابدين، مجموع الرسائل، مرجع سابق، ص ١٢٩.

[١٦٤] – ابن عابدين، المرجع السابق، ١٢٣- وانظر في نفس المرجع أمثلة على مخالفة الحنفية لأقوال أئمتهم في بعض المسائل المبنية على العرف الذي تغير، فتغير الحكم الاجتهادي فيه تبعا لتغيره.

ويقول في رسالة نشر العرف حول مسألة تغير الاجتهادات المبنية على الأعراف المتغيرة: " فإن قلت العرف يتغير ويختلف باختلاف الأزمان فلو طرأ عرف جديد هل للمفتي في زماننا أن يفتي على وفقه ويخالف **المنصوص في كتب المذهب** وكذا هل للحاكم الآن العمل بالقرائن؟ قلت..اعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قاله"[١٦٥]. فالمتأمل في هذه العبارة، يلحظ أن المخالفة التي أشار إليها ابن عابدين رحمه الله، إنما تقع في مخالفة كتب المذهب وأقوال علماء الحنفية المتقدمين فيها.، كما يتضح ذلك من الأمثلة والفروع التطبيقية التي ساقها.

ويتضح من ذلك كله أن الأحكام المقصود بتغيرها هي تلك المستندة أصلا إلى الأعراف والعادات والصادرة بناء على احتياجات الناس ومتطلباتهم. أما ما سوى ذلك من أحكام، فإنها لا تتغير ولا تتبدل. **فالأحكام في كلامهم هي الأحكام الاجتهادية المبنية على الرأي والاجتهاد في عدم وجود نص شرعي أو بمعنى أخر هي الفتاوى.** وما ذكروه من تفريعات وتطبيقات تقع ضمن العوائد والأعراف التي لابد من أخذها بعين الاعتبار عند الاجتهاد. فالاجتهاد فيها واستنباط الأحكام منها ما هو إلا حصيلة جهد بشري غير معصوم يشكل في نهاية الأمر فكرا دينيا شأنه التغير والنمو لأنه بطبيعته خاضع لحكم الزمان وسنة التغير التي لا مندوحة عنها. أما الدين فهو وضع إلهي يجاوز الزمان وحركة التاريخ. وقد مال إلى هذا الرأي الشيخ القرضاوي وأكد على أن الفتوى هي التي تتغير بتغير المكان والحال[١٦٦].

وعليه فمحل النزاع في هذه القاعدة وما وقع في فهمها من لبس في العصور الحديثة، يدور حول المقصود بالتغير، فهل المراد به تغير الفتاوى والاجتهادات البشرية المتمثلة في آراء العلماء رحمهم الله في عصور مختلفة؟إن كان هذا فهو أمر سائغ مقبول. أما إن كان

---

[١٦٥] – ابن عابدين، المرجع السابق، ١٢٣.

[١٦٦] – يوسف القرضاوي، صفر ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، نحو فقه ميسر معاصر، *إسلامية المعرفة*، السنة الثانية (العدد الخامس): ١٢١. وأنظر في نفس المعنى: محمد سعيد البوطي، ١٩٩٤م، مشكلة ما يسمى بالثوابت والمتغيرات في الإسلام، *آفاق الإسلام*، السنة الثانية (العدد الأول): ٢٩ وما بعدها.

المقصود بالتغير في الأحكام المنصوص عليها بالنصوص الثابتة، فالأمر مدعاة إلى التواضع على دين من صنع العقل، الذي يرى أنصاره أن في العقل مندوحة عن الشرع، وهذا قول البراهمة المنكرين للنبوات، وقول القائلين باللاهوت الطبيعي-Natural Theology- المنكرين للوحي أساسا، من غلاة العقليين في عصر الأنوار الأوربية.

يقول ابن حزم في كتابه الإحكام:

" إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل فإن جاء به صح قوله وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه لأنه اليقين والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به.."[١٦٧]

ونقل الأستاذ الزرقا في شرحه لهذه القاعدة ما ذكرته مجلة الأحكام العدلية :

" تغير الأحكام قد يكون بإحداثها وسنها بعد أن لم تكن كما فعل عمر بن عبد العزيز فإنه قال: ستحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. ثم إذا ادعي اختلاف الأحوال إلى تغير بعض الأحكام أو إثبات أحكام، فلا بد أن تكون تلك الأحكام المسنونة بحال تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، أو تكون بحال إذا لم تشهد لها بالاعتبار فلا تشهد لها بالإبطال، كأن تكون من المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بإلغائها ولوحظ فيها جهة منفعة، فإنها يجوز العمل بها وإن لم يتقدمها نظير في الشرع يشهد باعتبارها، كما وقع لسيدنا الصديق في توليته الخلافة لعمر رضي الله عنهما، وكترك الخلافة شورى بين ستة، وكتدوين الدواوين، وضرب السكة، واتخاذ السجون، وغير ذلك

---

[١٦٧] - ابن حزم، مرجع سابق، ج٥، ص ٥.

كثير مما دعا إلى سنه تغير الأحوال والأزمان و لم يتقدم فيه أمر من الشرع، وليس له نظير يلحق به، ولوحظ فيه جهة المصلحة"[١٦٨].

ويؤكد الشيخ الزرقا على نوعية الأحكام المتغيرة وفق هذه القاعدة بما نقله عنه الأستاذ بسطامي في كتابه مفهوم تجديد الدين:

" من المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيرا كبيرا في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية وعلى هذا الأساس أسست القاعدة الفقهية القائلة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي **الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية وهي المعنية بالقاعدة الآنفة الذكر، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية فهي ثابتة لا تتبدل بتبدل الأزمان بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال**"[١٦٩].

كما أشار الأستاذ الخياط في أثناء شرحه لهذه القاعدة، أن الأحكام المراد بها في القاعدة، هي **الأحكام المبنية على الأعراف والعادات، والأحكام الاجتهادية المستنبطة بدليل القياس أو المصلحة المرسلة أو الاستحسان أو غيرها من الأدلة الفرعية**[١٧٠].

ومن الكتاب المعاصرين الذين تناولوا هذه المسألة بشيء من التفصيل الأستاذ الجيدي في كتابه الموسوم العرف والعمل في المذهب المالكي تحت عنوان الأحكام التي يدخلها التغيير وتفسير النصوص:

" معظم الفقهاء الذين قالوا بقاعدة تغيير الأحكام اختلفوا في جواز هذا التغيير والنص المغير. فالنص المغير لا يخلو إما أن يكون كتابا أو سنة صحيحة، أو يكون من طريق مصدر إضافي تكميلي ثم في كليهما إما أن يكون النص متعلقا بأمور الدين أو بأمور المعاملات. فإذا كان النص من الكتاب أو السنة الصحيحة، فهذا لا يجوز تغييره ولا تبديله.

---

[١٦٨] – الزرقا، *شرح القواعد الفقهية*، مرجع سابق، ٢٢٨.

[١٦٩] – نقلا عن محمد سعيد بسطامي، *مفهوم تجديد الدين*، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥/١٩٨٤م، ص ٢٦٨.

[١٧٠] – الخياط، مرجع سابق، ٧٧.

واختلفوا في النص إن كان معللا برعاية عرف أو مصلحة، فالبعض يرى أنه كسابقه، لا يجوز عليه التغيير وبعضهم يرى أن التغيير يلحقه كلما تغير ذلك العرف وتلك المصلحة. وأما النص المبني على اجتهاد الفقهاء، فالرأي الصحيح أنه يلحقه التغيير تبعا لمقتضيات المصالح التي تطرأ وتبعا لتغير الزمان والظروف والأحوال. ثم هذا النص إما أن يتعلق بأمور العبادات أو المعاملات، فإن تعلق بأمور العبادات فهو ثابت ما دام هذا الكون قائما لأن أصول الدين وقواعد التوحيد والإيمان حقيقة أزلية أبدية يقتفي فيها التعبد والتزام النص"[١٧١].

والكاتب هنا أشار في حديثه إلى العديد من النقاط الهامة مثل قضية جواز التغيير والنص المغير، إلا أنه على الرغم من ذلك لم يشر إلى الأدلة التي استند إليها من قال بهذا الرأي أو ذهب إليه. كما أنه لم يوضح مواقف العلماء وأوجه اختلافاتهم في مجال التغير المشار إليه. فابن قيم الجوزية رحمه الله عقد فصلا في إعلام الموقعين حول تحريم الإفتاء في دين الله برأي مخالف للنصوص أو رأي لم تشهد له النصوص بالقبول، **وذكر إجماع العلماء على أن لا حكم بما يخالف النصوص**[١٧٢].

واعتبر الأستاذ الجيدي أن الرأي المختار عند الفقهاء **جواز مخالفة النصوص للضرورة**...وتغيير الاجتهاد في الأحكام المبنية على النصوص ليست بعيدة في حد ذاتها عن روح الشريعة الإسلامية المبنية على التيسير والتخفيف..[١٧٣]. واعتبر الكاتب قول أبي يوسف ورأيه في مسألة الكيل والوزن في الأصناف الربوية- المشار إليها سابقا- من باب التغيير في الأحكام المستندة إلى نص مبني على أعراف وعادات.

---

[١٧١] – الجيدي، مرجع سابق، ١٥٩ وما بعدها.

[١٧٢] – ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج١، ٤٧. وأنظر كذلك: نفس المرجع، ج٢، ٢٧٩. أشار الجيدي في نهاية الفقرة المذكورة آنفا إلى كتاب الموافقات. بيد أن الشاطبي في هذه الفقرة تحدث عن التمييز بين التعليل في أحكام المعاملات والتفات الشارع إليه، وندرته في أحكام العبادات على أساس أن الغرض والغاية منها التعبد أصلا، لا التعليل. وتمييز الشاطبي هنا لا علاقة له حسب ما يظهر من عبارته بموضوع تغيير الأحكام وغيرها!.

[١٧٣] – الجيدي، مرجع سابق، ١٦٢.

ويعلق الكاتب على هذا الرأي بالتحفظ والرفض حيث يقول: " ونحن نتحفظ- إن لم نرفض- ما ذهب إليه هؤلاء، لأننا إن فتحنا هذا الباب ستصبح النصوص الشرعية كلها قابلة للتأويل والتعليل وفي ذلك ما فيه من خطورة على النصوص التشريعية الصريحة **فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب لتتحكم عوائد الناس في شرع الله**".[١٧٤]

وهكذا لا تخلو عبارات الكاتب من شيء من التناقض واللبس الراجع - حسب ما يظهر- من طبيعة النظرة إلى هذه القاعدة الدائرة حول تغيير الأحكام على وجه العموم دون تخصيص ذلك بأحكام اجتهادية من غيرها.

ولا تزال مسألة الثبات والتغير في الأحكام الشرعية من القضايا الساخنة التي تحتاج إلى مزيد من التعمق والدراسة المتأنية لمفهومي الثبات والتغير والقطع والظن وعلاقة الاجتهاد بالنص إلى غير ذلك من أمور شغلت أذهان كثير من الباحثين في الآونة الأخيرة ما بين متحفظ من التعميم والإطلاق، و متساهل في ذلك. ووجود مثل هذه القاعدة ضمن إطارها العام المطلق قد ساهم بشكل أو بأخر في بروز مثل هذه الأجواء. والمتأمل في طرح هذه القاعدة ورد جذورها عند العلماء السابقين، يلحظ الفارق الهائل بين حوار الأمس واليوم. **فالعلماء في السابق لا يظهر من عباراتهم- كما سبقت الإشارة إلى بعضها- أنهم قالوا بتغير حكم قائم ومبني على نص قطعي الثبوت والدلالة، وإنما يفهم من كلامهم أن التغير والتبدل داخل في أقوال الفقهاء واجتهاداتهم والتي لا بد أن تكون متأثرة بطبيعة البيئة التي أفرزت السؤال الفقهي آنذاك**، ولا عجب.

فأقوال الفقهاء - وإن علت منزلة أصحابها رحمهم الله- إلا أنها اجتهاد بشري محدود بالزمان والمكان والعرف، أما النصوص الثابتة فشأنها مغاير لذلك. إضافة إلى أن تطبيقات القاعدة انحصرت في اجتهادات العلماء السابقين في المعاملات والبيوع البسيطة ونحو ذلك مما أفرزته البيئة آنذاك. بيد أن الحوار الدائر اليوم ينصب حول التغير في الأحكام المبنية على النصوص والمعللة بعرف تغير أو مصلحة تبدلت. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا

---

[١٧٤] - الجيدي، ١٧١، المرجع السابق، ١٧٢. ولا يخلو كلام الكاتب من تناقض في كثير من جوانبه من خلال تعرضه لهذه القاعدة. ويبدو أن ما وقع فيه الكاتب وغيره من المعاصرين يرجع إلى ظهور الحديث حول نوعية الأحكام القابلة للتغيير عند المعاصرين.

السياق أن الكتاب المعاصرين من أمثال الأستاذ محمصاني لم يقدموا أمثلة جديدة على مسألة تغير الأحكام المشار إليها، واكتفوا في ذلك باجتهاد عمر رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم[١٧٥]، وقول أبي يوسف في الأصناف الربوية[١٧٦]. فهل يعني هذا غياب أمثلة معاصرة تبنى على هذه القاعدة، أم أن ذلك يرجع إلى صعوبة تحديد تلك الأحكام والنصوص القابلة للتغير والتبدل؟!.

وواقع الأمر أن كلا الحالتين تسوق إلى القول بأهمية الدراسة المتأنية المتعمقة لهذا الموضوع. فإطلاق القول بالتغير في هذه الدائرة دون تحديد أو ضبط للمفاهيم والغايات أمر لا يخلو من مغالاة وإسراف قد تسوق إلى وضع مشابه وقع في دائرة الفكر الديني في اليهودية على يد الإصلاحيين، ممن اعتبروا التوراة وما جاء فيها من أحكام صنعة بشرية محرفة يجب إسقاطها من الاعتبار لتعارضها مع روح العصر[١٧٧].

فهل الإنسان حاكم نفسه، أم أنه مخلوق يسترشد بشرع الله في حياته فالمعركة بين مفهومين نقيضيين متعضيين لا يجتمعان: محورية الإنسان في الوجود= Anthropo-centerism، ومحورية الله تعالى في الوجود= Theoscentricismالذي خلق فسوى وشرع فهدى!!.

يقول في ذلك النويهي في مقالته نحو ثورة في الفكر الديني:

" رأينا الذي نصرح به أن كل ما في القرآن وما في السنة - دعك من مذاهب الفقهاء- من تشريعات لا تتناول العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة، بل تتناول أمور الدنيا ومعاملاتها وتنظيمها وعلاقتها كل هذه التشريعات بلا استثناء واحد ليست ملزمة في كل الأحوال. إن كل هذه التشريعات لم يقصد بها الدوام وعدم التغير و لم تكن إلا حلولا مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم فليست بالضرورة ملزمة لنا ومن حقنا بل من واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير

---

[١٧٥] - ستأتي مناقشة هذه التأويلات في الفصل الأخير بإذن الله.

[١٧٦] - أنظر على سبيل المثال: صبحي محمصاني، ١٩٩٦م، المسلمون تأخرهم ونهضتهم، *آفاق الإسلام*، السنة الرابعة (العدد الأول): ٥٥.

[177]- Jacob Neusner, *The way of Torah*, 1991, P. 158.

ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه، وما نعتقد أنه الآن كفيل بتحقيق الغايات الإسلامية العليا"[١٧٨].

وهكذا استند الكاتب إلى هذه القاعدة في تدعيم فكرة تغيير الأحكام مطلقا دون التمييز بينها أو محاولة تقديم عملية ضبط لها على أقل تقدير. ولم تنفك تلك التوجهات عن محاولات إضفاء الشرعية على مفهوم التغيير المطلق للأحكام من خلال إسنادها وردها إلى هذه القاعدة على وجه التحديد وتحميلها في كثير من الأحيان عدد من الإسقاطات والتأويلات البعيدة للوصول إلى تلك الشرعية.

ولا تخفى أهمية إضفاء الشرعية والتأصيل للمفاهيم والأفكار في ساحات الفكر الديني على وجه العموم، فليس ثمة اتجاه فكري إلا وحاول تأييد ما يذهب إليه من اعتقاد وتأويل من خلال رده إلى القديم وتأصيله.

فقد حاول الإصلاحيون في الفكر الديني في اليهودية على سبيل المثال تأصيل مفهوم تغيير الأحكام في اليهودية من خلال القول بأصالة وقدم التغيير وشرعيته. يقول الكاتب اليهودي يعقوب في كتابه اليهودية في العصر الحاضر:

"The Reformers maintained that change was all right because historical precedent proved that change was all right...history showed change had been normal and constant"[179]

وثمة قواعد فرعية تقوم على اعتبار العرف، كما في قاعدة: إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت[١٨٠]. وهذه القاعدة هي في الحقيقة شرط من الشروط التي راعى العلماء ضرورة تواجدها في العرف ليكون معتبرا. حيث ينبغي أن تكون العادة مطردة. واطراد الشيء متابعة بعضه بعضا تقول اطرد الأمر اطرادا اتبع بعضه بعضا واطرد الماء كذلك والأنهار جرت ومنه اطردت العادة وقولهم اطرد الحد معناه تتابعت أفراده وجرت مجرى واحدا[١٨١].

---

[١٧٨] – محمد النويهي، ١٩٧٠م، نحو ثورة في الفكر الديني، *الآداب*، (عدد مايو)، ص ٣١.

[179]- Jacob Neusner; *Judaism in Modern Times*, Blackwell Publishers, USA, 1995, pp. 56-58.

[١٨٠] – المادة ٤١ من مجلة الأحكام العدلية، ج١، ٤٥.

[١٨١] – أنظر في تعريف الاطراد: الجرجاني، مرجع سابق، ج٢، ٤٦. محمد عبد الرؤوف المناوي، مرجع سابق، ج٢، ٧٢.

فالعادة مطردة أي أنها لا تتخلف أو غالبة أي إن تخلفت أحيانا فإنهـــا لا تتخلـــف علـــى الأكثر. وأن يكون في زمانه مقارنا وسابقا لزمن ورود الحكم المراد فيه تحكيم العادة مثلا. ومن ذلك أيضا: تترك الحقيقة بدلالة العادة[١٨٢] وهي مبنية على أساس أن اللفظ له معنيـــان إما حقيقي، أو مجازي. واستعمال اللفظ بمعناه الحقيقي لا يحتاج إلى قرينة، أما في المعـــنى المجازي فلا بد من وجود قرينة تصرفه من المعنى الحقيقي إلى المجازي. ومن تلك القرائـــن أن يصبح المعنى الحقيقي للفظ مهجورا، بمعنى أنه يشيع استعماله بمعنى أخر، فتكون العادة هنـــا هي القرينة الصارفة له عن معناه الحقيقي إلى المجازي. ومن الأمثلة على هذا النـــوع مـــن الألفاظ لفظ اللحم الوارد في القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿ ومن كـــل تـــأكلون لحمـــا طريا﴾[١٨٣]. فلو حلف ألا يأكل لحما وأكل سمكا فإنه لا يحنث لأن في عرف التخـــاطب لا يسمى السمك لحما. **وقاعدة المعروف عرفا كالمشروط شرطا** [١٨٤] وقد ردت عبـــارات مشابهة لهذه القاعدة منها: الثابت بالعرف كالثابت بدليل شـــرعي، والثـــابت بـــالعرف كالثابت بالنص، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص وهكذا وكلها تعني أن ما ثبـــت عـــن طريق العرف يكون كالشرط في نص العقد. ومثال ذلك لو اشتغل شخص لآخر شيئا ولم يتقاولا على الأجرة ينظر للعامل، إن كان يشتغل بالأجرة عادة يجبر صاحب العمل علـــى دفع أجرة المثل له عملا بالعرف والعادة.

---

[١٨٢] – المادة ٤٠ من المجلة.

[١٨٣] – القرآن الكريم، سورة فاطر٣٥: ١٢.

[١٨٤] – المادة ٤٣ من المجلة، ص٤٦.

المبحث الثالث: تداخل العرف وعلاقته بغيره من الأدلة

يتداخل مفهوم العرف في كثير من الأحيان مع بعض المفاهيم والأدلة الأصولية الأخرى، بيد أن هذا التداخل قد يلمح إليه البعض من العلماء دون بعض وفق ما يثبت لديهم من شواهد وما يصح لديهم من اعتبارات. وهو أمر وإن تعارف عليه السابقون من العلماء وساروا عليه في بعض اجتهاداتهم، إلا أنهم لم يتناولوه بالحديث تخصيصا. وقد اهتم بموضوع تداخل العرف مع غيره، عدد من المعاصرين، ومن ذلك علاقته بالإجماع[١٨٥]، وحاولوا التمييز والتفرقة بينهما على الرغم من وضوح الفوارق بينهما

يقول الأستاذ الخياط في كتابه نظرية العرف:

" وقد زعم بعضهم أن العرف إجماع لأنه اتفاق طائفة من العلماء أو جميعها على أمر وليس به وذلك لأن العرف لا يقوم دائما على مصدر من مصادر الشريعة ، وقد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا، وليس للعرف قوة الإلزام دائما لاختلاف مصدر هذه القوة هل هي إرادة المشرع أو قضاء المحاكم أو اتفاق الناس..."[١٨٦].

وما أشار إليه الكاتب من فساد العرف لا يبدو- كما سبقت الإشارة إليه- ما يبرره، فالعرف الفاسد لا موقع له ولا اعتبار له في الشارع أصلا، فإدخاله في محل النزاع لا مسوغ له. والإجماع كما هو معروف اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور.

فلا يكون الإجماع إلا من مجموع المجتهدين، والعرف يكون من المجتهد وغيره من عامة الناس. ولعل أوجه الشبه تكمن في الاتفاق والتعارف والشيوع فقط. إلا أن ذلك لا يجعل للمقارنة والتداخل مسوغ مقبول.

---

[١٨٥] - في تعريفات الأصوليين للإجماع، راجع ملحق الملاحظات العامة.

[١٨٦] - الخياط، مرجع سابق، ص ٣٢. وأنظر كذلك: حسنين محمود، مرجع سابق، ص ٢٢.

العرف وإجماع أهل المدينة

اعتبر الإمام مالك عمل أهل المدينة من المصادر التشريعية الهامة في مذهبه، وشاع استعماله ذلك شيوعا واسعا. والنزاع بين المالكية وغيرهم من أصولي المذاهب الأخرى قديم، فقد حمل القاضي عياض على مخالفيه ممن لم يروا حجية عمل أهل المدينة. وعمل أهل المدينة عند المالكية – كما نقله القاضي عياض– يتلخص في:

أولا: نقل شرع عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. وقد قال فيه القاضي عياض في ترتيب المدارك:

" فهذا النوع من إجماعهم في هذه الوجوه حجة يلزم المصير إليه ويترك ما خالفه من خبر واحد أو قياس، فإن هذا النقل محقق معلوم موجب للعلم القطعي فلا يترك لما توجبه غلبة الظنون، وإلى هذا رجع أبو يوسف وغيره من المخالفين ممن ناظر مالكا وغيره من أهل المدينة في مسألة الأوقاف والمد والصاع حين شاهد هذا النقل وتحققه ولا يجب لمنصف أن ينكر الحجة هذا، وهذا الذي تكلم عليه مالك عن أكثر شيوخنا ولا خلاف في صحة هذا الطريق، وكونه حجة عند العقلاء وتبليغه العلم يدرك ضرورة، وإنما خالف في تلك المسائل من غير أهل المدينة من لم يبلغه النقل الذي بها"[١٨٧].

ثانيا: إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال، فهذا مختلف فيه بين المالكية أنفسهم. وذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة ولا ترجيح فيه، وهذا لأن أهل المدينة هم بعض الأمة والحجة إنما هي لمجموعها وهذا قول مخالفي المالكية أجمع. وأنكر كثير من المالكية أن يكون الإمام مالك قد قصد بإجماع أهل المدينة هذا النوع.

ثالثا: نقل العمل المستمر المتصل زمنا بعد زمن من عهده صلى الله عليه وسلم كما نقلوه في شأن المزارعة والآذان للصبح قبل الفجر وتثنية الآذان وإفراد الإقامة. وقد ذكر **ابن قيم** أن هذا النوع حجة يجب اتباعها، وسنة متلقاة على الرأس والعينين وإذا ظفر بها العالم قرت

---

[١٨٧] – أبو الفضل عياض بن موسى (٥٤٤)، *ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك*، تحقيق: أحمد محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٧، ج١، ص ٦٨ وما بعدها.

بها عينه واطمأنت إليها نفسه[188]. ورجح الإمام ابن قيم الجوزية أن المراد بعمل أهل المدينة عند الإمام مالك هذا النوع. وعلى هذا ذهب الفاسي رحمه الله إلى أن **العمل المدني المتسلسل والمستند إلى تأييد من النبي صلى الله عليه وسلم أو من الخلفاء هو ما يرمي إليه مالك**[189].

بيد أن العديد من مخالفي المالكية من أمثال أبو الحسين البصري والسرخسي والغزالي والآمدي وغيرهم، ذهبوا إلى القول بأن **الإمام مالك كان يرى أن لا إجماع إلا إجماع أهل المدينة**[190]، فحصر بهذا الإجماع في عمل أهل المدينة وعلى هذا كان اعتراضهم. فقد نازع الجمهور المالكية في عمل أهل المدينة فاعتبروه كعمل غيرهم من أهل الأمصار فلا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام فمن **كانت السنة معهم فهم أهل العمل المتبع**. وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض وإنما **الحجة اتباع السنة ولا تترك السنة لكون عمل بعض المسلمين على خلافها أو عمل بها غيرهم**. ولو ساغ ترك السنة لعمل بعض الأمة على خلافها لتركت السنن وصارت تبعا لغيرها فإن عمل بها ذلك الغير عمل بها وإلا فلا **والسنة هي العيار على العمل وليس العمل عيارا على السنة** و لم تضمن لنا العصمة قط في عمل مصر من الأمصار دون سائرها والجدران والمساكن والبقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال وإنما التأثير لأهلها وسكانها. فالوحي انقطع بعد رسول الله ﷺ ولم يبق إلا كتاب الله وسنة **رسوله فمن كانت السنة معه فعمله هو العمل المعتبر حقا** فكيف تترك السنة المعصومة لعمل غير معصوم[191].

---

[188] – ابن قيم الجوزية، اعرم الموقعين، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٩١.

[189] – الفاسي، مرجع سابق، ٢٠٦.

[190] – يقول أبو الحسين البصري:" وحكي عن مالك أنه قال إجماع أهل المدينة وحدهم حجة". المعتمد، مرجع سابق، ج٢، ٣٤. وأنظر كذلك السرخسي، *أصول السرخسي*، مرجع سابق، ج١، ٣١٤. الشيرازي، *التبصرة في أصول الفقه*، ت: محمد حسن هيتو، *دار الفكر*، دمشق، *بلا تاريخ*، ٣٦٥. ". وأنظر الغزالي، *المستصفى*، مرجع سابق، ١٤. الآمدي، مرجع سابق، ج١، ٣٠٣.

[191] – ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج٢، ٣٨٠ وما بعدها. وأنظر في موقف الأصوليين من إجماع أهل المدينة: ابن حزم، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٦ وما بعدها.الجويني، مرجع سابق، ٢٩٥. الغزالي، *المستصفى*، مرجع سابق، ١٤٨ وما بعدها.

وتلقف بعض المستشرقين الذين تعرضوا للحديث عن عمل أهل المدينة عند المالكية أراء المعارضين للمالكية في ذلك،ومنهم يوسف شاخت J. Sachacht في كتابه Introduction to Islamic law. وحاول شاخت التأكيد على أن عمل أهل المدينة يعود في جذوره المبكرة إلى مختلف الممارسات السائدة قبل عهد النبوة والخلافة الراشدة. فالكاتب يرى أن القوانين العرفية السائدة في شبه الجزيرة شكلت عنصرا أساسيا في القانون الإسلامي واستمر العمل بها في مختلف النواحي.[١٩٢].

وعلى هذا يذهب الكاتب إلى أن المالكية رفضوا العمل بجملة من الأحاديث النبوية لمعارضتها عمل أهل المدينة وعرفهم السائد[١٩٣].

وقد قام القاضي عياض في ترتيب المدارك بالرد على كل من تناقل أن الإمام مالك رد أخبار الآحاد لمخالفتها عمل أهل المدينة حيث يقول:" وحكى بعضهم عنا- أي عن المالكية- أنا لا نقبل من الأخبار إلا ما صححه عمل أهل المدينة وهذا جهل أو كذب لم يفرقوا بين قولنا برد الخبر الذي في مقابله عملهم وبين من لا يقبل منه إلا ما وافقه عملهم"[١٩٤] وذكر القاضي أن هذه المسألة قد تأول يه فيها أتباعه وقالوا أنه - أي العمل- من باب الترجيح فعمل أهل المدينة أحد المرجحات للحديث ليس إلا.

ورأي المؤلف شاخت مبني على أساس الفكرة الأم التي يدور حولها كتابه The origins of Muhamadan Jurisprudence،وهي أن أحكام الشريعة الإسلامية تقع إلى حد كبير خارج نطاق الدين، ففي رأيه أن الشريعة في الإسلام لم تشتق من القرآن مباشرة أو من المصادرِ الإسلاميةِ الأخرى، بل وضعت إلى حد بعيد خارج حدود الدين. يقو شاخت في كتابه المذكور آنفا:

---

[192]- Joseph Schacht, *AN Introduction To Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 8.

[١٩٣] Sachat, Origins, p. 63. -نقلا عن: مصطفى الأعظمي، *المستشرق شاخت والسنة النبوية*، المنظمة العربية للتربية والثقافة، تونس، بلا تاريخ،ج١، ٦٩.

[١٩٤] - القاضي عياض، مرجع سابق، ٧١-٧٢.

" For the legal subject -matter in early Islam did not primarily derive from the Koran or from other purely Islamic sources, law lay to a great extent outside the sphere of religion"[195]

وكتابات شاخت وجولدتسهير وغيرهما من المستشرقين تشير إلى أن جزءا كبيرا من الفقه الإسلامي مأخوذ من شرائع اليهود والديانات الأخرى فيما عدا اجتهادات المجتهدين[196].

يقول جولدتسهير في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام:

" نمو الإسلام مصطبغ نوعا ما بالأفكار الهلينستية ونظامه الفقهي الدقيق يشعر بأثر القانون الروماني ونظامه السياسي كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفلسفية. على أن من الحق أن نقرر أن الإسلام في كل هذه الميادين قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها كما أكد قدرته على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلا عميقا وبحثت بحثا نقديا دقيقا"[197].

و سار شاخت في غالب كتابته وفق ما سار عليه جولدتسهير من إنكار أصالة الفقه الإسلامي، وأوضح أن المراحل الأولى من تطور القانون الإسلامي امتازت بالقابلية والقدرة على تقبل عناصر متنوعة. واستبعد شاخت وغيره من أصحاب هذا الاتجاه بين المستشرقين العقيدة من مجال الشريعة، وقام بتحليلها على اعتبار أنها منهج تاريخي اجتماعي محض. و لم يقف هؤلاء عند حدود الشريعة بل تجاوزوها إلى تناول القوانين الأخرى المتصلة بها - على حد قولهم- من قوانين العرب في الجاهلية إلى قوانين الشعوب الأخرى في البلاد المفتوحة وأعرافهم.[198]

---

[195]- الأعظمي، المرجع السابق، ص ٦٩.

[196] - ظهرت دعوى تأثر الفقه الإسلامي بالعناصر الأجنبية مع بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. للمزيد من التفاصيل والردود على هذه الدعوى، راجع ملحق الملاحظات العامة.

[197] - اجناس جولدتسهير، *العقيدة والشريعة في الإسلام*، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، بلا تاريخ، ص ٥. وأنظر كذلك: ص ٤٧، وكذا هامش الصفحة، فيه الإشارة إلى رد دعوى جولدتسهير.

[198] - أنظر على سبيل المثال: شاخت، مقدمة للقانون الإسلامي، مرجع سابق، ٩ وما بعدها. جولدتسيهر، المرجع السابق، ٦ وما بعدها، فقد نقل الكاتب نص المقالة المترجمة كاملة.

وواقع الأمر أنهم لم يفرقوا بين مفهوم الشريعة والفقه[١٩٩]، فأحكام الفقه قابلة للتغـــير والتبدل والتجديد والتعديل، أما أحكام الشريعة فهي ثابتة لا تتغير، وعليـــه فالشـــريعة مصدرها القرآن الكريم والسنة، ومختلف الأدلة الأصولية الأخرى استنبطها العلماء من نبعي القرآن الكريم والسنة. كما أنهم **لم يميزوا بين الدين الوضع الإلهي وبين التفكير الديـــني الذي شأنه التطور والسيرورة الدائمة.**

بيد أن ما وجه من انتقادات للمالكية في مسألة إجماع أهل المدينة، قوبل بردود أخرى مـــن قبل من تنبه إلى أن الإمام مالك لم يعتبر عمل أهل المدينة حجة من حيث كونه إجماعا، بل **من حيث كونه عرفا سار عليه أهل البلدة التي نشأ فيها.** يقول ابن خلدون في مقدمته:

" واعلم أن الإجماع هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد **ومالك رحمـــه الله تعـــالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى** وإنما اعتبره من حيث إتباع الجيل بالمشاهدة للجيـــل إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله عليه.."[٢٠٠] . فالتزام الإمام مالك بعـــرف المدينـــة المتسلسل يعود في الأصل إلى كونه راجعا إلى الشارع على اعتبار استحواذ المدينـــة دون غيرها من الأماكن بقيام الدولة الإسلامية الأولى في عهد النبوة والخلافة الراشدة.فحجيـــة هذا الدليل المالكي لا تنبثق من كونه إجماعا، لأنه لا يعد في الأصل إجماعا، ولا يتصـــور عدم إدراك الإمام مالك لهذا القيد. وإنما تنبثق حجيته من كونه **عرفا صحيحا يرجـــع في أصله إلى اعتبار الشارع** وعدم إنكاره له.

بيد أن الأستاذ الجيدي أشار إلى أن عمل أهل المدينة في أصله ما هو إلا عمل الناس في البلدة التي كان فيها الإمام مالك وهي المدينة مطلقا، يقول في كتابه العرف والعمل:

" الإجماع الذي اعتقدوا- أي من خالف المالكية- أن مالكا قال به لا أساس لـــه ولا يتصور أنه قصد بالعمل الإجماع الذي هو المصدر الثالث من مصادر التشريع والـــذي

---

١٩٩ – في تعريف الشريعة، أنظر: الجرجاني، مرجع سابق، ج٢، ١٦٧. وفي التمييز بين الشريعة والفقه والدين، أنظر علـــى سبيل المثال: محمد مصطفى شلبي، *المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه*، دار النهضة العربية، ط٢، بـــيروت، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م، ٢٧.

٢٠٠ – عبد الرحمن بن خلدون، *المقدمة*، دار القلم، بيروت، ط٥، ١٩٨٤م، ص ٤٤٧.

يعتبر مصطلح ما جرى عليه العمل من المصطلحات التي اختص بها المذهب المالكي، واشتهر في المؤلفات المعنية بالمذهب المالكي على وجه الخصوص[٢٠٣]. والمتتبع لنشأة هذا الدليل يلحظ بواكير نشأته، وعلى هذا حاول بعض المعاصرين الاحتجاج لهذا المبدأ بتأصيل القول فيه عند الإمام مالك من خلال قوله بعمل أهل المدينة.

والمذهب المالكي مر بأطوار متعددة، فقد نشأ أول ما نشأ في بيئة المدينة ومنها سار إلى مراكز أخرى. وحمل رجاله أصول مذهبهم إلى المواطن التي رحلوا إليها ومنها أفريقية والأندلس ومصر وغيرها. وجرت حركة الإفتاء في طور التفريع على أصول الإمام مالك كما قررت الجزئيات في الأحكام على قواعد المذهب. وساهمت حركة التدوين في المذهب على الاحتفاظ بتلك القواعد والتفريعات المتعددة. ومما لا شك فيه أن تلك التفريعات والتطبيقات اختلفت وتباينت فيما بينها حسب ما ظهر للعلماء آنذاك. وظهر في تلك الأثناء العديد من آراء العلماء المتأخرين الذي قاموا بتحليل ونقد مدى انطباق تلك التفريعات والأقوال الفقهية على الجزئيات الحادثة في عصورهم. وتوزع هذا التدقيق في الأحكام المقررة في المدونات على مختلف المراكز التي انتشر فيها المذهب المالكي ومنها القيروان، الأندلس ..وهنا دخل التنقيح والتهذيب على الأقوال المختلفة في المذهب، ومن ثم اختيار الأنسب وترك الأضعف والأقل شهرة وذيوعا.

بيد أن تلك المرحلة نجم عنها في عصور لاحقة اتجاه آخر يروم الرجوع إلى الأقوال المتروكة أو المحكوم عليها بالضعف والمرجوحية، وفحصها وتدقيق النظر فيها من جديد. ونشأ هذا الاتجاه مع أبو عبد الله محمد بن عرفة. وتلقى عنه تلاميذه- خاصة منهم من تولى منصب القضاء- تلك الاختيارات وأدخلوها في أحكامهم. وواكب ذلك كله جملة من التغيرات الاجتماعية في المجتمع المغربي، أدت إلى ظهور أن **ما بني عليه الترجيح والاختيار كان لمصالح زالت أو تبدلت، وعليه فمخالفة العلم القضائي للقول الراجح أو المشهور**

---

٢٠٣ – شاع استعمال هذا المصطلح في مؤلفات المالكية، راجع ملحق الملاحظات العامة.

يأتي تماشيا مع المصالح المتجددة والأمور المتغيرة. يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور رحمه الله في مقالته حول تطور المذهب المالكي:

" في مدينة فاس بصورة خاصة انقلبت الأوضاع الاجتماعية انقلابا واضحا واضطربت اضطرابا عجيبا بحيث تبين أن كثيرا من الأمور التي لو درجنا فيها على ما كان الفقهاء المتقدمون يأخذون به من الترجيح لأصبحنا بذلك غير مستطيعين أن نحقق المصالح وحكم المشروعات التي من أجلها شرعت تلك الأحكام، فبدأ العمل الفاسي يدخل ليبرز الحركة التطورية الجديدة التي دخلت في المذهب المالكي ثم تتابعت الكتب التي بدأت تستند إلى إفتاء المفتين وإلى تصرفات القضاة فتجعل ذلك قانونا ملتزما ينبغي أن تكمل به الأوضاع الفقهية القديمة."[٢٠٤]

وعلى هذا اعتبر الفاسي والجيدي أن ما جرى به العمل هو **ما اعتمده القضاء والإفتاء من الأحكام الشرعية وجعله مرجحا لما اشتهر من الأقوال لأنه يتفق مع البيئة وظروفها.**[٢٠٥] ومن التعاريف التي تناقلها المالكية لهذا المبدأ كذلك ما ذكره الجيدي: العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها، رعيا لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية[٢٠٦].

ولا يظهر هنا ثمة فارق كبير بين ما جرى به العمل والعرف بوجه عام، فالعمل يجري بناء على عرف الناس وعاداتهم، فهو السبب الرئيسي في قيامه، وعليه فالعمل يمكن اعتباره العرف العملي، إلا أن العرف يصدر من عامة الناس في حين أن العمل يصدر عن العلماء والقضاة والمفتين.

وواقع الأمر أن قياس ما جرى به العمل في الأندلس أو غيرها من بلاد المغرب على عمل أهل المدينة، لا يبدو له مبرر قوي، فالإمام مالك لم يأخذ بعمل أهل المدينة لكونه

---

[٢٠٤] – محمد الفاضل بن عاشور، ١٩٩٦م، المذهب المالكي كيف تطور، *آفاق الإسلام*، **السنة الرابعة** (العدد الثاني): ص ٨٠-٨١.

[٢٠٥] – هذا التعريف وهذا الرأي نقله الأستاذ علال الفاسي، مرجع سابق، ص ٢٠٧، وقد نقله عن الحجوي صاحب كتاب الفكر السامي، كما أشار الجيدي إلى أن هذا النص وارد عند الحجوي. الجيدي، مرجع سابق، ٣٢٨.

[٢٠٦] – الجيدي، المرجع السابق، ٣٤٢.

عرف محلي فحسب كما تشير إلى ذلك وتؤكده الأدلة التي ساقها علماء المالكية في الاحتجاج لعمل أهل المدينة ضد مخالفيهم. وقد أوضحت الدراسة آنفا أن اعتبار الإمام مالك لعمل أهل المدينة يعود في الأصل لا لكونه مجرد عرف أهل بلدته، بل لأنه يعود في أصل تسلسله إلى اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم وإقراره له ، وكذا الخلفاء الراشدون من بعده، وعلى هذا فقد اكتسب تلك الشرعية، لا لتعارف أهل البلد عليه فحسب.

وقد تنوعت الأعراف في بلاد المغرب تبعا لتنوع أجناس ساكنيه والقبائل المختلفة المستوطنة في أراضيه، وقد كان المغاربة قبل الإسلام يقضون في مختلف الوقائع وفقا لأعرافهم المدونة في سجلات خاصة يتوارثون العمل بها والسير وفق مقتضاها. بيد أن تلك الأعراف تغيرت وتأثرت عند دخول الإسلام إلى بلاد المغرب، وبدأ العديد من شيوخ القبائل المغربية العمل على تصحيح تلك الأعراف وفق مبادئ الشريعة الإسلامية. إلا أن العديد من تلك الأعراف كذلك استمر العمل فيها على الرغم من مخالفتها الصريحة للشريعة الإسلامية ومبادئها. واشتهرت تلك الأعراف عندهم حتى بات من العسير بمكان محاولة تغيير أي منها. ومثل الجيدي لذلك بالنظام القبلي والتحكيمي المتعلق بأحكام العقوبات من قتل وزنا وسرقة. إضافة إلى أحكام الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونحوها. واستمر العديد من القبائل في السير على تلك الأعراف رغم كل ما تحمل من مخالفة صريحة لمبادئ الشريعة الإسلامية وخاصة فيما يتعلق بالمرأة ووضعها في المجتمع. فقد أثر عن العديد من القبائل حرمان المرأة من حقها في الميراث، وعدم ترشيدها مدى الحياة، وإلغاء حقها في قبض الصداق ...ولقد كانت الأعراف المتعلقة بالمرأة من أسوأ الأعراف عندهم، ففرضت عليها الأعمال الشاقة وعوملت معاملة لا تختلف كثيرا عن وضع المرأة في عصور قبل الإسلام[٢٠٧].

ومما أسهم في بروز تلك الأعراف واستمرارية العمل بها، مؤازرة حكام المغرب لها وبعض العلماء والفقهاء عندهم. واستمر ذلك الاعتراف بالعادات القبلية والأعراف

---

[٢٠٧] - نقلا عن الجيدي، المرجع السابق، ٢٣٨وما بعدها.

البربرية من قبل المحتلين الأجانب، الذين قاموا على ترسيخ دعائم تلك الأعـــراف ونشـــر الحكم بها بين السكان. وأشار إلى ذلك الجيدي في كتابه العرف والعمل:

" عندما وقع المغرب تحت الاحتلال الأجنبي عمدت القوات الأجنبية إلى إعطـــاء العرف البربري صفة شرعية مخرجة بذلك حوالي نصف سكان المغرب عن دائرة القضـــاء الشرعي، مطبقة عليهم أعرافا بائدة ومخجلة، ينافي الكثير منها مبادئ الشرع الإســـلامي وهي بمحاولاتها الإبقاء على هذه الأعراف في بلاد المغرب وتفضيلها على الشرع الإسلامي الذي أقام حضارة تعتبر من أرقى الحضارات التي عرفها العالم إنما كان مقصودها القضـــاء على الإسلام نفسه في هذه الديار وتنصير سكانها وتعمدت إغفال كل عرف تأثر بالشـــرع الإسلامي أو عرف تغاضى عنه الشرع لأنه لا يتناقض مع روحه، واختـــارت الأعـــراف المخالفة للإسلام لتجعله أساسا للقانون البربري الذي فرضته على الأكثرية."[٢٠٨].

وقد وقف علماء المغرب مواقف متعددة من تلك الأعراف السائدة، فمنهم مـــن حمل عليها بشدة واعتبر العمل بمقتضاها خروجا صريحا عن الشرع. ومنهم من ســـايرها ورأى في السير وفقها تحقيقا للمصلحة ، ومنهم من أبقى على غير المخالف منها لأحكـــام الشرع، ورفض ما خالف الشرع ومبادئه[٢٠٩]. والمتأمل في مختلف الصيغ التي تناقلها المالكية في تعريفهم لهذا المبدأ، يلحظ أنه في غالبه لا يخرج عن نوع من العمل بالرأي الضعيـــف والمرجوح، فهو اختيار قول ضعيف والحكم والإفتاء به وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختيـــاره على العمل به لسبب اقتضى ذلك[٢١٠].

وهو مما درج عليه متأخروا المالكية لتبدل الأعراف وعروض جلب المصلحة، فقد حدثـــت حوادث لم يلقوها في نصوص المالكية فنظروا فيها بغير علم، وجعل الخلف منهم يتبـــع في ذلك السلف حتى آلت الحال ألا ينظر في قول مالك وكبراء أصحابه ويقال قد قال في هذه

---

[٢٠٨] – الجيدي، مرجع سابق، ٢٣٨-٢٣٩.

[٢٠٩] – أنظر في مواقف علماء المغرب من تلك الأعراف: الجيدي، المرجع السابق، ٢٥٣ وما بعدها.

[٢١٠] – الجيدي، المرجع السابق، ٣٤٢.

المسألة أهل قرطبة[٢١١] وأهل طلمنكة[٢١٢] وأهل طليطلة وأهل طلبيرة[٢١٣] فانتقلوا من المدينة وفقهائها إلى طلبيرة وطريقها وحدثت قاصمة أخرى تعلم العلم فيرجع القهقهري أبدا إلى وراء على أمه الهاوية[٢١٤].

يتضح من خلال العرض السابق موقع هذا المبدأ في العديد من المجتمعات، ولئن حظيت تلك المجتمعات بدراسات واسعة ساهمت في الكشف عن الأثر الذي لعبه هذا العرف والعمل في الاجتهادات والأحكام القضائية المختلفة، فإن العديد من المجتمعات لم تحظ بأمثال تلك الدراسات والتتبعات لتوضيح موقع الأعراف ومدى موافقتها لأحكام الشريعة أو مخالفتها[٢١٥].

---

[٢١١] – مدينة عظيمة بالأندلس وسط بلادها، وبها كانت ملوك بني أمية ومعدن الفضلاء. قال ابن حوقل التاجر الموصلي أعظم مدينة بالأندلس قرطبة، وليس لها في المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة ويقال إنها كأحد جانبي بغداد وإن لم تكن كذلك فهي قريبة منها. فلما انقضت مدة الأمويين وظهر المتغلبون بالأندلس وقويت شوكة بني عباد وغيرهم واستولى كل أمير على ناحية، خلت قرطبة من سلطان يرجع إلى أمره وخربت قرطبة بالجور عليها. ينسب إليها جماعة وافرة من أهل العلم. أنظر في ذلك: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (٦٢٦هـ)، *معجم البلدان*، بيروت، دار الفكر، بلا تاريخ، ج٤، ٣٢٤.

[٢١٢] – طلمنكة: مدينة بالأندلس اختطها محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك خرج منها جماعة منهم أبو عمرو وقيل أبو جعفر أحمد بن محمد بن عبد الله بن لب بن يحيى بن محمد المعافري المقرىء الطلمنكي. ياقوت الحموي، مرجع سابق، ج٤، ٣٩.

[٢١٣] – طلبيرة بفتح أوله وثانيه وكسر الباء الموحدة، مدينة بالأندلس من أعمال طليطلة كبيرة قديمة البناء على نهر تاجه بضم الجيم وكانت حاجزا بين المسلمين والأفرنج إلى أن استولى الأفرنج عليها. ياقوت الحموي، مرجع سابق، ج٤، ٣٧.

[٢١٤] – الجيدي، المرجع السابق، نفس الصفحة.

[٢١٥] – أوضح الأستاذ الجيدي أن هناك أنواعا مختلفة لما جرى عليه العمل عند الفقهاء ومنها ما خالف النصوص القطعية، ومنها ما جرى وفق القول الضعيف في المذهب، ومنها ما يجري وفق المشهور فيه وهكذا. الجيدي، المرجع السابق، ص ٤٢٧.

الفصل الرابع: مفهوم العرف في الدراسات الاجتماعية

يعتبر تحديد مفهوم العرف ودائرته في العلوم الاجتماعية، من القضايا التي لا تخلو من صعوبات وعقبات. فتحديد هذا المفهوم وموقعه يتطلب الكشف عن كثير من أوجه الترابط والتأثير لبعض المفاهيم المتداخلة مع مفهوم العرف والعادة. والعرف كمصطلح تداخل مع غيره في العلوم الاجتماعية كالعادات الشعبيةFolkways ، والعادة Custom والتقاليد Traditions. وعلى الرغم من وجود عناصر تشابه بين تلك المصطلحات، إلا أنه عند التدقيق تتضح جملة من الفوارق بينها لا يصح تجاهلها.

فمصطلح العادات الشعبية Folkways تناقلته الكثير من المؤلفات الاجتماعية. وقد ميزت تلك المؤلفات بين مصطلح العادات الشعبية ومصطلح العرف والذي يعتبر مصطلح Mores في اللغة الأنكليزية أقرب إليه من غيره حسب ما يظهر.

فالعادات الشعبية تنشأ عن التكرار الواضح للأفعال، فالخروج عليها يؤدي إلى السخرية والنبذ. وهذه العادات قد تكون فردية Habits، وقد تكون جمعية Customs أي يقوم بها جماعة. فالفردية تتعلق بالأشخاص والأفراد، أما الجمعية فتتعلق بالمجتمعات. فالعادة الفردية في الموسوعة Habit هي:

" فعل اكتسب بالخبرة وتم أداؤه بشكل منتظم وآلي. والعادات تتضمن سلوكيات معينة، مثل تحريك الأيادي عندما يتحدث؛ أو إرضاء نزعة نفسية مثل التدخين أو الافراط في الطعام؛ أو قراءة صنف مفضل، مثل مآسي شكسبير. و العلماء النفسانيون يهتمون بالعادات بسبب وظيفتها كعنصر أساسي للتعليم، و للمشاكل التي تحتاج إلى معالجة. أغلبية العلماء النفسانيين المعاصرين يرون العادات على أنها مما اكتسب أو سلوك فكر لدى أفراد"[٢١٦].

فالعادة الفردية من اهتمامات علم النفس أكثر من غيره، باعتبارها مسألة فردية يمكن أن تكون ذات علاقة وثيقة بالغرائز، كما يمكن أن تكتسب من طريق التعلم بالتكرار

---

[216]- Microsoft Encarta 97 Encycopedia CD, Habit.

والاستمرارية[٢١٧]. فالعادة الفردية نمط سلوكي خاص بالفرد غير صادر عن توقعات المجتمع.وقد أكد بعض الباحثين الاجتماعيين من أمثال عاطف عطية، في كتابه المجتمع الدين والتقاليد على أهمية التمييز والتفرقة بين العادة الفردية والشعبية والاجتماعية، حيث يقول:

" فالعادات الشعبية هي أساليب الشعب وعاداته بمعنى القواعد المستترة للسلوك، التي يؤدي خرقها إلى الصدام مع ما يتوقعه الجماعة. وهي قوى أساسية في داخل المجتمع تنمو لا شعوريا وكذلك تتقبلها الجماعة لا شعوريا وهي تتضمن اتجاها معينا في التفكير والسلوك فهي باختصار جزاءات أخلاقية"[٢١٨].

والعادات الشعبية تكتسب بطريقة لا شعورية في الوقت الذي يعتقد من يلتزم بها في أفعاله وسلوكه أنها صادقة وحقيقية. وفي هذه المرحلة ينبعث العرف من العادات الشعبية ويصبح مصدرا من مصادر النظم والقوانين. وقد اعتبر كثير من علماء الاجتماع مفهوم العادات الشعبية منحصرا في التراث غير المكتوب من أساطير وقصص وحكم وأمثال ونحوها. ومن هنا فقد قام الكثيرون منهم بتحليل العلاقة بين الأساطير والطقوس الدينية وغيرها. أما العادة الاجتماعية **Custom** فهي في تعريف المعجم:

" استعمال عرف أو ممارسة مكررة مألوفة مشتركة عند الكثيرين أو عند فئة مخصوصة من الناس أوهي ممارسة متوارثة بمدى من الزمن طويل حتى غدت قانونا غير مدون لضبط السلوك أو هو العرف والممارسات السلوكية والقناعات العامة المشتركة التي تنظم الحياة الاجتماعية"[٢١٩]

أو هي كما عرفها الأستاذ عطية في كتابه المجتمع :

---

٢١٧ – محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، بلا تاريخ، مادة عادة فردية، ص ٢١٩.

٢١٨ – عاطف عطية، *المجتمع الدين والتقاليد*، منشورات جروس برس، لبنان، ١٩٩٢م، ٢٦.

219 - Merriam-Webster, Inc. CD. 1994.

" سلوك أو نمط سلوكي تعده الجماعة الاجتماعية صحيحا وطيبا وذلك بسبب مطابقته للتراث الثقافي القائم، فهي مجموعة الأنماط السلوكية التي يحملها التراث وتعيش في الجماعة وتنبعث عن الوعي الموحد لهذه الجماعة وانطلاقا من هذا الوعي يعد كل فرد منها أن ممارستها مفيدة وهي ترتكز على الامتثال الاجتماعي المعياري على نحو ما.." [٢٢٠].

وهذا التعريف يلقي الضوء على ما يمكن أن يطلق عليه سلطان العرف وقوته على الأفراد والمجتمعات، ولعل هذا المعنى، هو ما أشار إليه بعض الكتاب كالأستاذ القاسم بقوله الركن المعنوي للعرف وهو فكرة عقلية معنوية غير محسوسة أو غير مادية وجودها ضروري للحكم فيما إذا كان هذا العرف ملزما أم لا[٢٢١]. ويقارب هذا المفهوم مفهوم الأعراف Mores، فهي:

.تقاليد أو اتفاقيات علم الإنسان، اعتبرت أساسية أو خاصة لجماعة.وهي جمع في اللغة اللاتينية mos= تقليد.[٢٢٢]

وقد ميزت المعاجم الخاصة في علوم الاجتماع تمييزا يتسم بالدقة والموضوعية بين التقاليد والعادات الاجتماعية، فالعادات الاجتماعية تعبر بوضوح عن حركية المجتمع وتطوره وتغيره المستمر بتغير تلك العادات وتطورها، كما جاء في معجم العلوم الاجتماعية:

" تشير العادة الاجتماعية إلى الأنماط المكرسة من الفكر والعمل. علماء الاجتماع الثقافي قد استعملوا هذا المصطلح في مستويات متعددة من التجريد. وعند استعماله يتمحور الانتباه وينصرف إلى: أفعال الحياة اليومية الروتينية و القواعد المتضمنة في ذلك الروتين؛ والأنماط الثقافية التي يمكن إدراكها في الأفعال المطردة والنمطية والطبيعة المتميزة للتراث بأكمله"[٢٢٣].

---

[٢٢٠] – عطية، مرجع سابق، ٢٦.

[٢٢١] – أنظر في هذا المعنى: القاسم، مرجع سابق، ٢٠.

[222]- *Webster's Gold Encyclopedia* 1998, CD. Mores.

[223]- Mitchell, G. Duncan, A *new Dictionary of Sociology*, routledge& Kegan Paul, London, 1989, p. 48.

والعادات الشعبية تكتسب بطريقة لا شعورية في الوقت الذي يعتقد من يلتزم بها في أفعاله وسلوكه أنها صادقة وحقيقية. وفي هذه المرحلة ينبعث العرف من العادات الشعبية ويصبح مصدرا من مصادر النظم والقوانين. وقد اعتبر كثير من علماء الاجتماع مفهوم العادات الشعبية منحصرا في التراث غير المكتوب من أساطير وقصص وحكم وأمثال ونحوها. ومن هنا فقد قام الكثيرون منهم بتحليل العلاقة بين الأساطير والطقوس الدينية وغيرها.

بل إن البعض يدرس الدين من خلال الظواهر الاجتماعية الموصولة بالعقائد والطقوس. فالمجتمع بطبيعته يفرض على أعضائه واجبات معينة أو أنواعا من الدفاع تعتبر مراعاتها وكأنها شرط وجوده واستمراره. وهذا القول يجر إلى أن نشأة الدين، ظاهرة اجتماعية في الأصل.

وعلم الاجتماع المعاصر لا يعني بجوهر الدين بقدر ما يتناول دراسته كظاهرة دينية على مستوى الجماعة الإنسانية. ولعل هذا المنهج في النظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية بحتة، أدى إلى الخلط بين الدين والأسطورة، وبين الدين والسحر وغيرها. فهذه الظواهر وإن تبدت للبعض وكأنها متشابهة من حيث الصلة بالقوى الغيبية، إلا أن الفوارق واضحة بينها.

وعالم الإجتماع الفرنسي دوركايم Durkheim خلص إلى أن الأساطير تنهض في رد الإنسان إلى الوجود الإجتماعي. وهي تعبر عن الطريق الذي يقدمه المجتمع للإنسانية والعالم، وهي أي الأسطورة ،تكون نظاما أخلاقيا وكونيا وتاريخيا كذلك. فالأساطير والطقوس يترع منهما ساق يتحمل ويجدد هذه الأخلاق والاعتقادات الأخرى، والتي تحفظها من النسيان وتقوي طبيعة الناس الاجتماعية. فالأساطير تتولد عن استجابات الوجود الاجتماعي وتحدياته. وتعبر عن وجهات نظر المجتمع عن الإنسانية والكون، وهي تشكل نظاما أخلاقيا وكونيا وتاريخيا أيضا. والأساطير والطقوس التي تنشأ عنها وتتولد منها ترعى وتدعم الالتزامات الخلقية والاعتقادات وتحفظها من النسيان، كما أنها تقوي طبيعة الناس الاجتماعية.

وقد أقام نظريته على أساس أن الدين يهدف إلى المحافظة على التماسك الاجتماعي ويدعمه. وأن المجتمع هو روح الدين. The idea of society, is the soul of religion. ويقرر دوركايم أنه لا يوجد مجتمع إلا ويشعر بالحاجة إلى التماسك والتوحد في فترات معينة فتتوحد المبادئ التي تخلق وحدة المجتمع وشخصيته ولا يتحقق ذلك إلا بالطقوس العملية والاجتماعات التي تقرب الأفراد بعضهم ببعض.

إلا أن حديث المظاهر الاجتماعية في الشعائر العبادية قد ينطبق على الأديان العامة المستكملة لعناصرها وفروعها ولا ينطبق على الأديان الفردية كالبوذية مثلا. كما أن الحياة الاجتماعية وإن تمكنت من تطبيع الأفراد بطابع واحد يجعل منهم وحدة متجانسة في التفكير، متشابهة في العوائد والعقائد، ولكن هذا لا يمكن تطبيقه إلا على مجتمعات بدائية محصورة في نطاق ضيق ولا يسري ذلك على كل المجتمعات[٢٢٤].

والنظرة إلى الدين على هذا الأساس، أدت بشكل أو بأخر إلى حدوث تسوية بين الدين والأساطير والسحر وغيرها من أنواع الاتصالات بالقوى الغيبية في الفكر الغربي. وعلى هذا فقد اهتم العلماء في الغرب بدراسة الأسطورة mythاهتماما واسعا وحاولوا التوصل إلى تحديد موقعها، كما فعل مؤسسوا علم الاجتماع الثقافي من أمثال فريزر وليفي شتراوس ممن سووا بين الدين والأسطورة باعتبارها تحمل بذور الدين الأولى وتعكس التطورات التي تحدث في البنى الاجتماعية. وعلى هذا اعتبرت الموسوعة أن الأسطورة:

" الأسطورة هي ظاهرة ثقافية معقدة يمكن دراستها من وجهات نظر متعددة. الأسطورة بشكل عام رواية تصف وتعبر في لغة رمزية عن أصل العناصر المنشقة والاتجاهات الأساسية في تراث ما. تتصف الرواية الأسطورية على سبيل المثال ب: كيف بدأ العالم، كيف خلق البشر والحيوانات، وكيف نشأت بعض التقاليد، والإشارات، أو كيفية نشأة أشكال النشاطات الإنسانية والحق أن ثقافات البشر على

---

٢٢٤ – محمد عبد الله دراز، *الدين . بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان*، دار القلم، كويت، بلا تاريخ، ٦٨، ٦٩ بتصرف.

اختلافها تنطوي أو كانت تنطوي في وقت ما على عناصر خرافية وعايشتها. وغالبا ما ينظر إليها كمظاهر من الدين".[٢٢٥]..

و البنى الأسطورية ليست أمورا غير معتبرة وغير حقيقية بل إنها على العكس تعني أن البنية الجوهرية للحقيقة تتمظهر في لحظات مخصوصة تستذكر ويتكرر استحضارها جيلا بعد جيل، وهذه اللحظات تتجسد في الأسطورة[٢٢٦]. فالأسطورة فكر متأصل في الفكر الغربي، إلا أنه قوبل بمواجهات متباينة حول موقعه من العقل والوحي في تفسير وجود الكون والإنسان والإله والمصير. وقد حدث تمازج وتلاقح فعلي بين الأسطورة والنصوص الدينية في فترات مختلفة من التاريخ الغربي. ولعل محاولة تحديد موقع الأسطورة في علم الاجتماع الغربي الحديث والمعاصر، يمكن أن يساهم في كشف النقاب عن جذور الأعراف والتقاليد السائدة هناك. ولعل الوقوف على هذا النص له أهمية خاصة من حيث التوصل إلى كيفية تكون تلك الأعراف ونضجها. حيث جاء في الموسوعة:

"في التراث اليوناني للغرب، فإن الأسطورة أو mythos كانت دائما في علاقة متوترة مع العقل أو اللوغرس الذي ينطوي على معنى محاولة معرفة الحقيقة على أساس منهج قوامه العقلانية والتحليل. والفلاسفة اليونان: أفلاطون ، وأرسطو، على سبيل المثال:تساموا بالعقل وانتقدوا الأسطورة بشكل حاد لمعرفة الحقيقة. وفي التقليد اليهودي المسيحي يقف التأريخ معارضا للأسطورة. ومما زاد في تعقيد هذه المعارضة، مفهوم رب اليهود والمسيحين، الذي وإن وجد مجاوزا للزمان والمكان، فقد كشف عن ذاته للإنسانية في سياق تأريخ ومجتمع إنساني. وهكذا كشف الرب عن ذاته"[٢٢٧]

---

[225]- *Encarta 97 CD*, Mythology.

[226]- Fredrick J. Streng; *Understanding Religious man*, Dickenson, Belmont; California, 1968, p. 56.

[227]- *Encarta CD*, Myth.

والنص بتمامه منقول عنها، وذلك نظرا لأهميته.

بل إن التمييز والتفرقة بين العقل والأسطورة والتاريخ كان يتسم في كثير من الأحيان بضبابية الرؤية.

فالفروقات بين العقل والأسطورة وبين الأسطورة والتأريخ، على الرغم من أنها أساسية إلا أنها ليست مطلقة تماما. فلقد أشار أرسطو إلى أن في بعض من أساطير الخلق اليونانية المبكرة تداخلت الأساطير. أفلاطون عمد إلى استخدام الأساطير كرموز وأساليب أدبية في محاوراته كطريقة في منهجه في إدارة الحجج مع مخالفيه. وتتداخل الأسطورة والعقلانية والحس التاريخي، فشخص عيسى المسيح في صورة الكلمة الأزلية (اللوغرس المجردة) جاء من الخلود. وعلماء اللاهوت النصارى من جانبهم، حاولوا فهم الكشف أو الوحي المسيحي، وناقشوا أدوار الأسطورة والتأريخ ونصوص الأناجيل.

ويبدو أن الفكر الغربي قد توارث النقاش الحاد في تحديد موقع الأسطورة والعقل والتاريخ في تفسير معنى الدين بصفة عامة. والنقاش فيما إذا كانت الأسطورة، أو العقل، أو التأريخ يفسر معنى حقيقة الآلهة، البشر، والطبيعة بشكل أفضل، استمر في التراث الغربي متوارثا عن تقاليده المبكرة. ومن بين هذه التقاليد أساطير اليونانيين التي تبناها وتمثلها الروم. فهيأت تلك التقاليد ومثلت دوافع وكانت مصدر إلهامات لعصور البعث الأوروبي والعصر الرومانسي في أوروبا. كما أن القبائل الوثنية الأوروبية كونت مصدرا آخر من التقاليد. هذه القبائل أصبحت فيما بعد جزءا من المسيحية، فانبثت أساطيرهم لتكون هي الأخرى عنصرا في التراث الأوروبي المتعدد

فالتنوير والحركة الرومانسية للتراث الأوروبي الحديث حفز الاهتمام بالأسطورة من خلال النظريات حول الأسطورة والتخصصات الأكاديمية الجديدة. وعلى الرغم من تأكيد التنوير على عقلانية البشر، إلا أنه وجه اهتمامه إلى كل التعابير الإنسانية، بضمنها الدين وعلم الأساطير. وقد حاول علماء التنوير فهم القصص الأسطورية اللاعقلانية والرائعة على ما يظهر. وكانت تفسيراتهم متضمنة نظريات التطور التاريخي المبنية على تطوير التراث الإنساني من مرحلة مبكرة من الجهل واللاعقلانية إلى تراث

عقلاني. وهكذا رأت أوروبا في الأسطورة ميراثا من مواريث أثينا وروما، امتد ليتجاوز ما أنتجته قرائح الفكر اليوناني والروماني من أعمال ويضم في رحابته جملة من العلوم العصرية حملت طابع الإبداع الإنساني ولكنها لم تتجاوز تقاليدها الموروثة في أحسن الظروف.

والأسطورة كانت دائما جزءا من الدّراسات الكلاسيكية واللاهوتية في الغرب، ولكن خلال عصر التنوير وما بعده، تجدد الاهتمام بالأسطورة، وانتعشت بكثافة جديدة، الأمر الذي يمكن ملاحظته في المناهج الدراسية للجامعات الحديثة.: تأريخ، علم نفس، تأريخ الأديان، علم سياسة، اللغويات البنائية. وأكثر النّظريات الحالية للأسطورة خرجت من إحدى هذه المجالات.

يتضح من خلال العرض السابق، أن العادات الاجتماعية والأعراف على وجه العموم قد تشكلت من عناصر لم تكن متجانسة في الأصل، إلا أنها وبمرور الزمن لعوامل عديدة، تم التداخل والتلاقح فيما بينها وتمثل الأسطورة جانبا هاما في هذا النسيج والذي توارثه الغرب ولا يزال مستمرا حتى اليوم. وقد عبر عن ذلك الأستاذ عطية في كتابه الدين المجتمع التقاليد بقوله:

" العادات الاجتماعية على الرغم من طبيعتها المتغيرة، إلا أنها **تعبر كذلك عن تقليد يحاول أن يبقى راسخا** ويرضى بما تستطيع أن تعبر عن ديمومته واستمراريته استمرارية العادة وإن كان بأوجه مختلفة في مناسبات تُستذكر دائما ويُحتفل بها. فالتقاليد اشد رسوخا وتماسكا أمام التغير، فالعادة قد تتغير في التعبير عن تقليد ما، ولكن التقليد يبقى. ولعل هذا من الأسباب التي أدت إلى ارتباط كثير من التصورات السلبية بمفهوم التقليد"[٢٢٨].

---

[٢٢٨] – عطية، مرجع سابق، ٢٧. وأنظر في نفس المعنى: أحمد زكي بدوي، *معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية*، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٨م، ٤٢٨.

ومن هنا فالتقليد في حقيقته له ارتباط وثيق بالتراث المادي والروحي الذي تحمله الأجيال وتتناقله. وعلى هذا عرّف الأستاذ بدوي التقليد في معجمه بأنه:

" التقليد هو ارتباط الإنسان الاجتماعي بتراثه المادي- الروحي ومحاولة بعثه من جديد عن طريق إعادة إنتاجه ماديا(إقامة المعارض لأدوات كانت تستعمل في الماضي) أو روحيا بإقامة الاحتفالات المعبرة عن مناسبات معينة فترتدي، في كل احتفال منها طابعا خاصا به وأنواعا معينة من السلوك تعكس الالتزام بطقوس دينية معينة.[٢٢٩] والرمزي غالبا ما يكون غير مفهوم أو غير مفكر فيه. فيأخذ بذلك طابعا شعبيا ومنحى فلكلوريا ينتهي عادة بانتهاء المناسبة الاحتفالية، إلا أنه يبقى راسخا في وعي أو لا وعي الجماعة و تتناقله جيلا عن جيل وتشعر نحوه بقدر كبير من التقديس ويرون أنه من الصعب بل من المستحيل العدول عنها، وهذا ما يميزها- أي التقاليد- عن العادات والأعراف "[٢٣٠].

وعلى هذا فالتقليد بهذا المفهوم ما هو إلا عادة فقدت مضمونها و لم يعد أحيانا من الممكن التعرف على معناها الأصلي ويمارسها الإنسان من باب المحافظة على رواسب ثقافية متأصلة في المجتمع لها سلطان واضح على الأفراد.

ومما يؤكد هذا التصور، موقف القرآن الكريم تجاه الكثير من التقاليد البالية التي تمسك بها مشركو قريش على الرغم من إدراكهم لتهافتها وهشاشة بنيتها. ووقف التقليد مانعا وحاجزا للمشركين عن الانصياع للدعوة والاستجابة للحق الذي لم يوجهوا له نقدا مباشرا في صلب موضوعه في الغالب، إلا انهم استكبروا على أنفسهم الخروج على ما سلو عليه الأباء والأجداد. كما استقبحوا تغيير تلك العوائد وشق عصا الطاعة والانصياع لها. قال تعالى حكاية عنهم في ذلك:﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾[٢٣١]. وجاء في موضع آخر:

---

[٢٢٩] - هكذا وردت في النص ولعل استعمال لفظة الطقوسي أقرب إلى الصحة من الطقسي.

[٢٣٠] - بدوي، مرجع سابق، مادة التقاليد، ص ٣٩٨.

[٢٣١] - القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ١٧٠

﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير﴾[٢٣٢].

فالتقليد لعبادة الأوثان في أصل نشأته كان عادة نقلت إلى العرب ومثلت شذوذا عن الحنيفية كما يعلمنا القرآن الكريم ، ثم تكرر فعلها على مدى عصور متتابعة حتى فقدت مضمونها وسبب تكونها. ثم إن الأجيال المتعاقبة لم تتساءل -إلا قليلا- عن سر تلك العادة أو نشأتها أو سببها، حتى باتت تقليدا راسخا يعد الخارج عليه عاصيا متعديا. ويتضح هذا المعنى في محاورة إبراهيم عليه السلام مع قومه في هذا المسألة. فقد عاد القوم إلى جادة الصواب للحظات وأدركوا صحة ما يدعو إليه الخليل عليه السلام، إلا أن سلطان التقليد كان أقوى ووقف حائلا بينهم وبين التغيير والصلاح ونبذ القديم وطرح الفساد.

والمتأمل في هذا التمسك الإنساني بالتقاليد والأعراف الموروثة بشكل عام، يتبين له أن التقاليد والأعراف والدين واللغة من حيث كونه وعاءا للفكر، كذلك تشكل جذور الحياة الاجتماعية والتي تمتد في أذهان الأفراد لتطبع سلوكياتهم ومعاملاتهم بطابع خاص معين يتعذر الخروج أو الحيدة عنه. ثم إن هذا الطابع العام يصبح فيما بعد معيارا للحكم وللكشف عن كل من يشذ عنه. وعلى هذا عرفت الموسوعة الأعراف بأنها:

" قواعد إجتماعية تَصفُ سلوك الأفرادِ في مجتمع ماِ، والتي، إذا ما اُنتَهَكتَ، نجم عن ذلك رفض شديد أو عقاب. الأعراف تعتبر جزءا من عادات الناس الشعبية فهي السلوك المتعارف عليه. وإنتهاكات الأعراف قد قادت إلى فرض عقوبات جزائية، كالمقاطعة أو العقاب البدني. وفي أواخر القرن العشرين حدث انقلاب-خاصة في المجتمعات الغربية- في مشروعية الأعراف التقليدية،والتقيد بلوازمها تحت تأثيرات توكيد حرية الإنسان في تقرير ما يراه صحيحا".[٢٣٣].

وعلى هذا فالدراسة تؤكد على أهمية التمييز والتفرقة بين تلك المفاهيم المتداخلة والتي غالبا ما يقع نوع من اللبس في أثناء استعمالها وتداولها، خاصة عند ترجمتها إلى اللغة

---

[٢٣٢] - القرآن الكريم، سورة لقمان ٣١: ٢١

[233] - *Encarta CD*, Mores.

الأنكليزية. ومن هنا فالدراسة تروم استعمال مصطلح الأعـــراف بمـــا يرادفـــه في اللغـــة الأنكليزية .**Mores**. وذلك تمييزا له عن غيره من مصطلحـــات كالتقـــاليد Traditionsأو عادات شعبية Folkwayونحوها. ولعل حدوث اللبس في اســـتعمال مصطلـــح العـــرف وترجمته، يعود في أحد أسبابه إلى التطور الحاصل في مفهومه عن القرون السابقة.

فالعرف كما أوضحت الدراسة سابقا في المعاجم اللغوية وتعاريف العلماء السابقين رحمهم الله، لم يتجاوز معنى العادة المتكررة ولذا فقد اعتبرهما الكثير منهم مترادفين. بيد أن هـذا لا يتفق كثيرا مع مفهوم العرف في مجتمع اليوم. ولا غرابة في حدوث تغيرات لهذا المصطلح أو ذاك عند فهم ظروف نشأته وتطورها.

فالأعراف أنماط عملية وسلوكية يقوم بها الأفراد بناءا على شرعيتها المكتسبة لديـــهم من تراث يحملها ويقرها. وعلى هذا تتم ممارستها من قبل الأفـــراد والجماعـــات دون استنكار أو رفض[٢٣٤].

---

[٢٣٤] – استنتجت الباحثة التعريف من خلال ما تم عرضه في هذا المبحث وما سبقه.

الباب الثاني

توصيف الحالة الاجتماعية والأعراف المتعلقة بالمرأة في العصور الإسلامية المختلفة

تمهيد

الفصل الأول: العصر الجاهلي

الفصل الثاني: عصر الرسالة والتشريع

الفصل الثالث: العصر الراشد

الفصل الرابع: عصر الأئمة المجتهدين والمذاهب الفقهية (عصر التنوع في الفهم والتفسير)

الفصل الخامس: عصر التقليد والركود الفكري (عصر النظرة الأحادية المذهبية واستعادة وحدة الفهم والتأويل)

الفصل السادس: عصور التقليد المتأخرة (عصر التنوع الثاني)

تمهيد

يتطلب الكشف عن طبيعة الأعراف والعادات السائدة حول قضية المرأة في المجتمع الإسلامي عبر عصوره المختلفة، دراسة تجمع بين النظرات التاريخية[٢٣٥] والاجتماعية والأدبية[٢٣٦] في محاولة للتوصل إلى أهم العوامل والظروف التي ساهمت في تشكيل نظرة معينة للمرأة، أثرت في طبيعة دورها ووضعها في المجتمع. ولا يخلو ذلك التتبع والتقصي من صعوبات بالغة التعقيد. فالتاريخ الإسلامي في غالبه لم يخرج عن جمع ووصف الحوادث والوقائع والحركات المناهضة للخلفاء ونحو ذلك من أحداث سياسية. وقد انتمى العديد من المؤرخين إلى الطبقة الحاكمة التي اهتمت بعرض مفهومها للأحداث أكثر من اهتمامها بتوصيف حالة العامة من الناس والمجتمع[٢٣٧]. وقد انعكس ذلك كله على موقع المرأة في الكتابات التاريخية عند المسلمين، كما ظهر في ندرة وجود كتاب يعنى بتوصيف دقيق وعميق لحالة النساء وطريقة معاشهن واهتماماتهن آنذاك. أما ما ذكر من تراجم لبعض

---

[٢٣٥] – مما ينبغي التنبه إليه عند تناول الدراسات التاريخية أنها مجموعة من سجلات وآثار وانطباعات وأخبار شفوية ومكتوبة، تشكل في الغالب مزيجا من الفكر والعاطفة والخيال في بعض الأحيان وهي مرهنة بالظروف التي كتبت فيها. نظرا لما لعبت فيه الأهواء والتحزبات والاتجاهات الفكرية من شعوبية وغيرها من دور بارز في أثناء عمليات التدوين والكتابة وعليه فالناظر فيه يحتاج إلى مزيد من التأمل والتدقيق والتحري.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن اهتمام مؤرخينا الأوائل رحمهم الله كان اهتماما سياسيا بالدرجة الأولى فحفظوا الأحداث المتعلقة بالملوك والخلفاء والحروب والأعمال السياسية والإدارية بتفصيل دقيق في الوقت الذي أهملوا فيه النواحي الأخرى المتعلقة بالمجتمع والأسرة ونحوها. وقد انعكس ذلك على الأدبيات المعاصرة من ناحيتين: الأولى: الانطباع السلبي تجاه الحياة الإسلامية في العصور السابقة، وإبرازها على أساس أنها كانت حروبا وخصومات فقط. الثانية: صعوبة البحث في الميادين الاجتماعية- كما هي الحال في هذا البحث- لندرة الوثائق والمعلومات عنها. وعلى هذا تلجأ الدراسة إلى الاستعانة بالوثائق الأخرى كالرسائل والقصائد وكتب السير والتراجم ونحوها والتي يمكن من خلال تتبعها تلمس مظاهر الحياة الاجتماعية آنذاك. أنظر: ماجد عرسان الكيلاني، *أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص ٤٠٥. في اهتمامات المؤرخين. وأنظر: محمد كمال الدين، *دراسات نقدية في المصادر التاريخية*، عالم الكتب، بيروت.

[٢٣٦] – تعتبر الأشعار والقصائد التي صاغها العديد من الشعراء المبرزين مرآة للكثير من الأحداث والظواهر الاجتماعية السائدة وعليه فالتعرض لدراسة بعضها يمكن أن يشكل للباحث في هذا المجال، بعض معالم صورة المجتمع آنذاك. فالبحتري مثلا نقل وقائع مقتل المتوكل الخليفة العباسي في قصيدته الرائية إضافة إلى الرسائل التي خلفها بعض الكتاب من أمثال الجاحظ في رسالته عن العصبية وانتشارها وقوة أثرها في المجتمع المسلم في العهد العباسي.

[٢٣٧] – أنظر: ياسين إبراهيم الجعفري، *اليعقوبي المؤرخ والجغرافي*، دارالرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠ م، ٤٥. وجوزيف شاخت، كايفورد بوزورث، *تراث الإسلام*، ترجمة: حسين مؤنس، إحسان صدقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، كويت، ط٢، ١٩٩٨م، ج٢، ص ١٤.

شهيرات النساء من العالمات والمتمكنات في المجتمع، فهذا لا يمثل الشريحة الكبرى للنساء، كما لا يعكس الحالة العامة التي كانت تحياها النساء آنذاك[٢٣٨]. وعلى هذا ذهبت أمل رسام في كتابها عن المرأة العربية إلى القول بأنه: " يستحيل التعامل بإنصاف وموضوعية وترتيب مع أدبيات علم الاجتماع الخاصة بالمسائل المتعلقة بالمرأة في العالم العربي[٢٣٩]".

وتشكل القصص والأساطير الشعبية المتوارثة أهمية كبيرة في عملية الكشف عن عقلية الجماعة وهمومها ونظراتها السائدة إزاء وضع ما، فهي تعكس في كثير من الأحيان النظرات الجمعية السائدة باتجاه مسألة ما أو فئة اجتماعية معينة[٢٤٠].

كما تقتضي هذه الدراسة تقسيم المراحل التاريخية التي مرت بها المجتمعات المسلمة إلى فترات زمنية. حيث أن هذا التقسيم يمكن أن يساهم في الوقوف على أبرز وأهم العوامل المؤثرة في تشكل الأعراف والعادات السائدة في المجتمع والتي من خلالها تأثر موقع المرأة ودورها عبر التاريخ، وأول تلك المراحل العصر الجاهلي.

---

[٢٣٨] – من أمثلة الدراسات التي تناولت تراجم أعلام النساء: عمر رضا كحالة، *أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام*، مؤسسة الرسالة، بيروت. هزاع بن عيد الشمري، *جمهرة أسماء النساء وأعلامهن*، دار أمية للنشر والتوزيع، دمشق، ١٤١٠هـ.

[239]- Amal rassam, *Arab Women; the Status of Research in the Social Sciences and the Status of Women*, paris, Unesco, 1984, P. 1.

وفي ندرة المعلومات التاريخية عن حالة المرأة في المجتمعات المسلمة وتوصيف حالتها الاجتماعية، أنظر: إحسان عباس، *تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي*، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان، ١٤١٣/١٩٩٢م، ١٥٩.

[٢٤٠] – من تلك الأساطير التي يمكن الاستئناس بمغزاها قصص ألف ليلة وليلة والتي كتبت بعد زمن الحروب الصليبية وأقدم نسخة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى ٩٤٣هـ، والحكايات تعكس عند التأمل والتدقيق أحوال ونظرات المجتمع وهمومه وتطلعاته. وفي أهمية الأساطير الشعبية في الكشف عن عقلية السواد الأعظم للأمة، أنظر: عبد العزيز الدوري، *مقدمة في تاريخ صدر الإسلام*، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٨٤م، ص ٢٣. وراجع: *ألف ليلة وليلة*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

الفصل الأول: العصر الجاهلي

تباينت وجهات النظر والآراء حول موقع المرأة في العصر الجاهلي، إلا أن المتتبع للروايات التاريخية يلحظ نوعا من التقارب يكاد يصل حد الإجماع على معاناتها وامتهانها في كثير من الحالات والظروف. فقد تضافرت الدراسات على العديد من تلك الممارسات التي توارثها المجتمع والتي تشير بوضوح إلى حجم الذل والهوان الذي مرت به المرأة آنذاك، كالوأد والمعاملة القاسية والحرمان من الإرث، وتوارث الأبناء لزوجات آبائهم بعد وفاتهم، وتعدد الزوجات دون قيود وإيقاع الطلاق والظهار دونما ضوابط أو قيود على غالب طبقات المجتمع النسوية.

ولم تكن تلك الممارسات بالأمر الداعي إلى الاستغراب أو الاستنكار آنذاك، فقد تعارفت قبائل كثيرة عليها ووقفت عندها موقف الاحترام والاعتراف بشرعيتها على الرغم من كل ما تحمله من صور الظلم والامتهان. ووجد العرب آنذاك من المبررات ما يكفي لتمرير تلك الأعراف والممارسات، فالبيئة القاسية والحياة المريرة ساهمت في سلطوية صفة البداوة على المجتمع أفرادا وجماعات. كما فرضت البيئة الصحراوية صورا اجتماعية وسياسية وممارسات حياتية خاصة لم يتمكن العرب في الأعم من تجاوزها.

فقد عاش العرب حياة تتسم بعدم الاستقرار، ومواصلة الترحال والتنقل لتأمين وسائل العيش المحدودة آنذاك. وفتحت تلك البيئة القاسية السبيل أمام سلسلة من الممارسات الدفاعية عن تلك الموارد المحدودة التي يمتلكها العربي.

ويؤكد عدد من المؤرخين من أمثال السيد عبد العزيز السالم وفروخ وغيرهما على أنه قد توالدت مع تلك الممارسات مفاهيم ونظرات معينة، أصبحت بمرور الزمن تقاليد سلئدة لا ينبغي التخلي عنها. ومن تلك المفاهيم، احترام القبيلة والولاء المطلق لها ، ومحاولة تأمين كل الوسائل المتاحة للحفاظ عليها، كالاستكثار من عناصر المنعة والقوة المتمثلة في البنين، وتعدد الزوجات كوسيلة للحفاظ على الكيان القبلي والأسري. ومما زاد في تعميق تلك الصورة، الحروب الطاحنة التي كان يخوضها العرب في فترات متلاحقة والتي كان يذهب

ضحيتها العديد من الرجال ويتعرض فيها النساء لذل السبي والأسر والذي قد ينتهي في الغالب بالرق والعبودية البغيضة. وقد كان بعض تلك الغارات تهدف إلى سبي النساء دون الحصول على أي شيء أخر[٢٤١]. ولم تخل تلك الحياة القاسية من بعض سمات القسوة والغلظة في معاملة المرأة والعناصر الأخرى المستضعفة في المجتمع[٢٤٢]. وعلى هذا يمكننا القول بأن المجتمع الجاهلي كان مجتمعا أبويا قائما على سلطة الرجل وسيطرته، وقد تزامن ذلك كله مع اتساع رقعة الحروب المتواصلة وفترات الجدب والقحط التي غلبت على حياة العرب آنذاك[٢٤٣].

وساعدت حياة التكرار وقلة التبدل في البيئة الصحراوية على استمرار تلك العادات وثبوتها إلى حد كبير، ومن ثم الحفاظ الاجتماعي عليها وتوارثها جيلا بعد جيل، فللعادات قوتها وسيطرتها في الشعوب المحافظة[٢٤٤].

ولم تكن نظرة المجتمع الجاهلي تجاه المرأة، مبنية على أساس تلك الظروف القاسية والبيئة التي عاشها العرب فحسب، بل لعلها نظرة تأثرت بما توارثته من مجتمعات سابقة لها فالعرب ارتبطوا مع غيرهم من الشعوب السامية بروابط اللغة والأصل والموطن القديم. بل يكاد يجمع الباحثون على أن مهد الشعوب السامية هو جزيرة العرب، وقد استقر العرب

---

[٢٤١] – عمر فروخ، *تاريخ الجاهلية*، بيروت، ١٩٨١م، ص١٥٠. وأنظر فيليب حتي، *العرب تاريخ موجز*، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٩١م، ٢٢. وأنظر كذلك: السيد عبد العزيز السالم، *تاريخ العرب في عصر الجاهلية*، دار النهضة العربية، بيروت، ٤٣٥ وما بعدها.

[٢٤٢] – وصف ابن خلدون في مقدمته بدو الشمال بالغلظة والشدة. أنظر ذلك في ابن خلدون، مرجع سابق، ١٢٩. كما ذكر أن تلك العصبية القبلية كانت نتيجة للحياة التي عاشوها وعانوا فيها من نكد العيش وشظف الحال والتنقل فخلقت بينهم إلفا وتعصبا. المقدمة، ص ١٢٨. وأنظر في سمات الشخصية البدوية: لويس كامل مليكة ومحي الدين صابر، *البدو والبداوة*، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦م، ١٢٧ وما بعدها.

[٢٤٣] – القول بتأثير البيئة في حياة الناس قول قديم قال به اليونانيون، وقد أرجع الكاتب الأستاذ أحمد أمين غالب عادات العرب وأخلاقهم إلى البيئة التي عاشوا فيها، إلا أن حصر أسباب وعوامل تكون العادات ونشأتها في عامل البيئة بمفرده لا يخلو من تجاوز. حيث أنه هناك عدة عوامل أخرى إلى جانب البيئة تؤثر في تكون أعراف الناس ومواريثهم من العادات والتقاليد. أنظر في ذلك: أحمد امين، *فجر الإسلام*، مكتبة النهضة المصرية، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩م، ص ٤٦. محمد ضيف الله بطاينة، *الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام*، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ٢٠٥. وأنظر كذلك: عبد العزيز الثعالبي، *مقالات في التاريخ القديم*، تعليق وجمع: جلول الجريبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٧٣.

[٢٤٤] – الدوري، مرجع سابق، ٣٠.

فيها منذ أجيال بعيدة.[٢٤٥] ولم يكن العرب مجردين من أي ثقافة، فقد استقرت في الهلال الخصيب وغيره قبائل عديدة تأثرت بالحضارات السابقة كما تأثرت بالثقافة السامية السائدة فكان لعرب اليمن مثلا دور بارز في تكوين حضارة عربية[٢٤٦].

وجاور العرب في الجزيرة العديد من أصحاب الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية. وقد اخترقت اليهودية شبه الجزيرة، وأصبحت يثرب مستقرا للعديد من القبائل اليهودية المهاجرة من بلاد الشام الواقعة تحت سيطرة الدولة الرومانية منذ القرن الأول والثاني الميلادي. وازدادت هجرات اليهود إلى الجزيرة العربية بعد فشل الثورة التي قام بها اليهود ضد الحكم الروماني في عام ٧٠ م. وتلتها هجرات مماثلة في الفترة ما بين ١٣٢-١٣٥. وامتد تأثير اليهود في المجتمع العربي في يثرب- قبل الإسلام- ليشمل النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية في آن واحد. وترك اليهود بصماتهم الواضحة على المجتمع المدني في مختلف المناحي الاقتصادية والسياسية والثقافية[٢٤٧]..

ولم يتخل اليهود عن مقومات هويتهم الدينية، فقد كان لهم مواضع يتدارسون فيها أحكام شريعتهم وأخبار رسلهم وما ورد في التوراة والمشنا وغيرها. وبلغ من تأثر اليهود القاطنين في الجزيرة العربية[٢٤٨]، أنهم لم يتحدثوا العبرانية في الغالب، بل كانوا يتكلمون

---

[٢٤٥] - زاهية قدورة، *الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول*، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢، ٣٨. وقد كان الجزء الأكبر من سكان الولايات البيزنطية في الشام وفلسطين من أصل سامي.

[٢٤٦] - ثقافة الهلال الخصيب كانت ثقافة سامية والفرس أنفسهم خضعوا لتلك الثقافة وأضافوا عليها في بعض النواحي الدينية ، فالتمازج الثقافي والبشري كانا يسيران في طرق ممتدة في الغالب غير منقطعة أو منعزلة. أنظر في ذلك: عبد العزيز الثعالبي، مرجع سابق، ص ٦٧-١٠٦. يقول المؤلف:" إذا جردنا العصر الفارسي الذي دام زهاء ثلاثة عشر قرنا من خصائص الحضارة العربية التي اصطبغ بها فإننا لا نجده يمتاز بشيء أخرجه للعالم يمكننا أن نستدل به على جدارة الآرية عن العرب بالملك غير وقف سير الإنسانية عن التقدم طيلة تلك القرون". ص ١٠٦.

[247]- Akram Diyâ alUmare, *Madianan Society at the Time of the Prophet*, The International Institute of Islamic Thought, Virginia, 1991, Vol 1, p. 44. See also: Francesco Gabrieli, *The Arabs A Compact History*, Trans: Savator Attanasio, Greenwood Press, USA, 1957, p. 16.

[٢٤٨] - عرف العراق اليهودية منذ التوسع البابلي وحروب الآشوريين في الشام وبخاصة منذ غزو نبوخذ نصر الذي جعل العراق المهد الثاني لليهودية بسبب الأسر البابلي. أما اليمن فقد عرفت اليهودية منذ القرن الرابع الميلادي وأصبحت ديانة البلاد الرسمية. أما في الحجاز فترجع بعض الروايات دخول اليهود إليه منذ أيام موسى وداود وغزوهم للعماليق. وكانت أهم مراكز اليهود في جزيرة

لهجة من اللهجات العربية. وقد ذكر الأستاذ العمري في كتابه المجتمع المدني في عهد النبوة أن يهود الجزيرة العربية لم ينالوا شهرة واسعة في العلم والتأليف كما كان عليه حال علماء اليهود في بابل وفلسطين ومصر. وتأثر اليهود بالعرب من حولهم فظهرت طوابع الحياة القبلية عليهم بما فيها من عصبية للقبيلة واهتمام بالشعر وغيره.[٢٤٩]

كما أخذ العرب بحكم الجوار، العديد من العادات الاجتماعية عنهم وبعض الشعائر والآراء المسيحية واليهودية، ومنها عادة التعامل بالسحر والتعاويذ وغيرها مما اشتهر عن اليهود تعاملهم ومعرفتهم بها، فكان العرب يلجئون إليهم لهذا الغرض[٢٥٠]. خاصة وأن العديد من القبائل العربية رأت تفوق اليهود عليها في العلم والمعرفة، فاليهود أهل كتاب ورسالات سماوية سابقة، وعلى هذا كان اليهود يستنصرون عليهم بالنبي المنتظر الذي ورد وصفه في كتبهم. وقد أشار إلى هذا التأثر ومدياته، العديد من الصحابة ومنهم ابن عباس رضي الله عنهما الذي أدرك تأثر بعض قبائل المدينة البالغ باليهود في كثير من ممارساتهم وسلوكياتهم خاصة فيما يتعلق بالمرأة[٢٥١].

وقد حكى القرآن الكريم تفاخر اليهود على العرب في الجاهلية بعلمهم بالكتاب والنبوات والرسل فيهم، قال تعالى: ﴿ ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم

العرب يثرب، وكان عملهم الأساسي التجارة والربا والصناعات، فكان دورهم أوضح من دور النصارى. أنظر: سعد زغلول عبد الحميد، *في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٥م، ٣٥٩ وما بعدها.

٢٤٩ – أكرم ضياء العمري، *المجتمع المدني في عهد النبوة*، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ٥٧ وما بعدها.

٢٥٠ – بل وصل الحد أن ظهر بين اليهود العديد من الشعراء ممن نظموا الشعر بالعربية ومنهم السموأل وكعب الأشرف وسماك اليهودي وغيرهم. أنظر في تأثير اليهود في مجتمع الجزيرة العربية وتأثرهم فيه: جواد علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٦م، ج٦، ٥٦٠ وما بعدها. وأنظر كذلك: كارل بروكلمان، *تاريخ الادب العربي*، دار المعارف، بيروت، ط٢، ج١، ١٢١.

٢٥١ – أنظر في ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيره لقوله تعالى:" نساؤكم حرث لكم": كان هذا الحي من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحي من يهود وهم أهل كتاب وكانوا يرون لهم فضلا عليهم في العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم...". أنظر القرطبي، مرجع سابق، ج٣، ٩٢.

وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الظالمين﴾[٢٥٢].

ويقول الطبري رحمه الله في تفسيره حول سبب نزول الآية: " نزلت في الأنصار وفي اليهود الذين كانوا جيرانهم، فاليهود قالوا :**كنا قد علوناهم دهرا في الجاهلية فهم- أي العرب- أهل شرك، وهم أهل الكتاب** فكانوا يقولون للعرب: إن نبيا الآن مبعثه قد أظل زمانه يقتلكم قتل عاد وإرم" .[٢٥٣]

وعملية تأثر الشعوب المتجاورة بعضها ببعض، أمر لا ينكره العقل خاصة وأن التنقيبات الأثرية أشارت إلى أن عرب الجاهلية لم يكونوا بمعزل عن غيرهم مطلقا[٢٥٤].

ولم تكن اليهودية هي الديانة الوحيدة التي ظهرت في بلاد العرب، بل ظهرت معها النصرانية، خاصة في بلاد الشام ودخل سادات القبائل والحكام العرب في تلك المناطق فيها، من الغساسنة وغيرهم[٢٥٥]. ولم يقتصر ظهور النصرانية على بلاد الشام فحسب، بل كان في مكة كذلك[٢٥٦]. وازداد نشاط الدعوة إلى المسيحية في بلاد العرب في أيام الاضطهاد الروماني قبل اعتناق الإمبراطورية الرومانية للمسيحية رسميا. فقد اضطر العديد من الرهبان والكهنة للهرب والاستقرار في الجزيرة العربية. ولم يكن هؤلاء في تجمعات منعزلة عن المجتمع العربي بل حاولوا التردد على الأسواق والتجمعات للتبشير بالمسيحية والتذكير بالبعث والحساب[٢٥٧].

---

[٢٥٢]- القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٨٩.

[٢٥٣] - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *جامع بيان القرآن عن تأويل آي القرآن*، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج١، ٤١٠. عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، *زاد المسير في علم التفسير*، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ، ج١، ١١٣.

[٢٥٤] - جواد علي، مرجع سابق، ج٦، ٥٦٨.

[٢٥٥] - لم يأخذ هؤلاء العرب نصرانية الروم بل أخذوا نصرانية شرقية مخالفة لكنيسة القسطنطينية وهي نصرانية عدها الروم هرطقة وخروجا على النصرانية الأرثوذكسية الصحيحة. ومن أوضح ما تميزت به تلك النصرانية عكوفها على دراسة العهد القديم أكثر من الأناجيل. وهذا ما يعرف بالنصرانية اليعقوبية القائلين بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح .

[٢٥٦] - قطن العديد من النصارى في مكة قبل ظهور الإسلام وكان أغلبهم من الغرباء النازحين إليها إما عن طريق الرق أو العمل والتجارة ونحوها. ولعل هذا كان أحد الأسباب التي دعت المشركون إلى اتهام النبي صلى الله عليه وسلم بأخذه عن النصارى.

[٢٥٧] - أنظر في ذلك: ياقوت الحموي، مرجع سابق، ج٥، ٢٦٦. وأحمد أمين، مرجع سابق، ٢٧.

وهكذا تضافرت تلك العوامل لتحمل موروثا ثقافيا تجاه المرأة في العقلية العربية بين سكان القبائل والعشائر في غالبيتها. وقد عرف عن العرب، تقديسهم للسلف والأعراف والتقاليد المتوارثة عن الأجداد. فقد وقف هذا التقديس حائلا بينهم وبين قبول الدعوة الإسلامية وهي في مهدها. وكانوا يرون في التمسك بتلك التقاليد عاملا أساسيا في استمرارية وجودهم وكيانهم المتميز عن غيرهم. ونشأ الصراع بين الأعراف المقدسة لدى المشركين، وبين أتباع الدعوة الجديدة من جهة أخرى والذين رأوا في القديم والانكباب عليه، تقليدا أعمى لابد من نبذه وتغييره[٢٥٨].

ويصور عمر ﷺحال النساء في الجاهلية أبلغ تصوير حيث يقول:" كنا في الجاهلية **لا نعد النساء شيئا** فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقا من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا"[٢٥٩].

---

[٢٥٨] – للمزيد حول هذه النقطة راجع: الدوري، مرجع سابق، ٤٠.

[٢٥٩] – أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مرجع سابق، ج٥، ٢١٩٧. وأنظر كذلك قوله:" والله إن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمرا حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم". ج٤، ١٨٦٦. ورواه أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١)، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، ج٢، ١١٠٨.

الفصل الثاني: عصر الرسالة والتشريع

اتسم هذا العصر بمولد تعاليم المنظومة العقدية و التشريعية في مكة، وبروز قيم جديدة في المجتمع. و لم تخل الدعوة الإسلامية في مكة من التنظيمات والتشريعات- كما يذهب إلى ذلك بعض العلماء والمفسرين- بل حوت أمهات المبادئ وأسس التشريع الكبرى التي لم تخل منها المنظمة التشريعية في الإسلام في أي مرحلة من مراحلها. ومن ذلك رفع صور الظلم والامتهان عن الضعفاء من الرجال والنساء والولدان، وتقرير حق المساواة في الإنسانية بين فئات المجتمع كافة، وإلغاء التفرقة الطبقية بكل صورها ومستلزماتها. وعلى هذا ثار كفار قريش على تلك المبادئ والأسس التي رأوا فيها انقلابا لنظامهم الاجتماعي والسياسي والقبلي المتوارث بالكلية. فعلى الرغم من صور الظلم والتجاوز التي اتسمت به تلك النظم البدائية عندهم، إلا أنها كانت محترمة إلى حد التقديس والثبات عندها، لانبثاقها من أعراف الآباء والأجداد.

وقد سجل القرآن الكريم اعتراف العرب **بعدم مشروعية تلك الأعراف** ومناقضتها لمنطق العقل والتفكير السليم، إلا أنه على الرغم من ذلك لم يعطوا لأنفسهم الحق في تجاوز أعراف السلف الماضية والخروج عليها. قال تعالى:﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباؤنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾[٢٦٠]. وقال في موضع آخر: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾[٢٦١]. وهكذا احترم العرب عمل أسلافهم من المنكرات والقبائح مهما بلغت، واعتبروا ذلك الاحترام والوقوف عندها نوعا من الوفاء لتقاليدهم وعاداتهم واستنكروا أدنى محاولة لمراجعتها أو الخروج عليها.

بيد أن الدعوة الإسلامية نجحت في اجتثاث قوة وشرعية الكثير من الممارسات الشاذة تجاه المرأة وطبقات المجتمع الأخرى المستضعفة في المجتمع الجاهلي بإعلائها المساواة

---

[٢٦٠] - القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ١٧٠.

[٢٦١] - القرآن الكريم، سورة الأعراف ٧: ٢٨.

والتكريم للخلق أجمعين، ووضع أساس التفاضل بين الناس في خلق التقوى الكسبي. وعلى الرغم من شدة المواجهة التي وقفت في طريق ذلك التغيير، إلا أن العديد من تلك الممارسات بدأت شق طريقها في الاختفاء من العقلية المسلمة الوليدة. وشهدت الجزيرة العربية جملة من التحولات والتغيرات العقدية والاجتماعية أقرب ما تكون إلى الطفرات الجماعية. فأدان الإسلام بشدة موقف بعض القبائل العربية من قدوم الأنثى ووأدهم لها، وأستنكر ذلك عليهم أيما استنكار ليحول بذلك المجتمع الجاهلي من مجتمع أبوي قائم على رياسة الرجل إلى مجتمع قائم على التعاون والتكافل بين محوري الاستخلاف الرجل والمرأة وحارب الإسلام شتى صور الظلم الاجتماعي والانتقاص الواقع على الضعفاء كالعبيد والصغار والنساء وأعلن مبدأ المساواة ليمحو به تلك الممارسات الشاذة ويقتلع جذورها. وجاءت تعاليم الإسلام فأحدثت نقلة هائلة في وضع المرأة الاجتماعي والتشريعي وأزالت عنها معالم الظلم الواقع آنذاك.

وبسيادة نظرة القرآن الكريم والسنة النبوية للمرأة في المجتمع المسلم، برز دور المرأة في مختلف المجالات، ومارست من موقعها أعمال الإعمار والتأسيس للدولة الإسلامية الفتية. ولم يبرر المجتمع أي نوع من التفاضل القائم على أساس التفرقة المطلقة بين المرأة والرجل سواء فيما يختص بالتكاليف والمسئوليات والجزاء.

ومما ساعد على شيوع مشاركة المرأة في مختلف المجالات الاجتماعية والحضارية، طبيعة الأعراف السائدة في المدينة، محضن المجتمع الإسلامي الأول آنذاك. يقول عمر ﷺ ـ فيما روي في صحيح مسلم وغيره- في توصيف مديات الاختلاف في الأعراف المتعلقة بالمرأة في المدينة عنها في مكة:

" كنا معشر قريش قوما نغلب النساء فلما قدمنا المدينة **وجدنا قوما تغلبهم نساؤهم** فطفق نساؤنا يتعلمن من نسائهم قال وكان منزلي في دار بني أمية بن زيد بالعوالي قال فغضبت يوما على امرأتي فإذا هي تراجعني فأنكرت أن تراجعني فقالت ما تنكر أن

أراجعك فوالله إن أزواج رسول الله ﷺ ليراجعنه وتهجره إحداهن اليوم إلى الليل.."[٢٦٢].

وهكذا حرصت الصحابيات خاصة الأنصاريات على القيام بدورهن في بناء المجتمع والأمة وتقديم أنموذج المرأة المسلمة الواعية لدورها الموصوف بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية.

فالمجتمع المسلم الذي أرسى رسول الله صلى الله عليه وسلم دعائمه المتينة على مبادئ القرآن الكريم والسنة النبوية، أصبح المجتمع المثال الذي وجدت فيه المرأة دورها الذي ينبغي لها القيام به، فانطلقت في إنجاح تلك التجربة والمساهمة في توطيد دعائم ذلك المثل، وتنشئة أجيال تحمل بذور إنشاء أمة تسير على خطاه[٢٦٣].

وأدرك اليهود مبكرا خطورة الدين الجديد على مكانتهم في المدينة، فحاولوا استعمال مختلف الوسائل من مهادنة وتقارب وخداع لمنازلة تعاليم الدين الجديد. إلا أن المسلمين واجهوا تلك المحاولات بذكاء وحنكة إلى أن تم إجلاء اليهود من المدينة بعد سلسلة من نقضهم للعهود والمواثيق التي كانت بينهم وبين المسلمين. وعلى هذا يمكننا القول بأن التأثير الثقافي والاجتماعي لليهود وغيرهم لم يظهر له أثر يذكر في ذلك الوقت.

---

[٢٦٢] – ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٣م، ج٤، ٣٨٩. مسلم، مرجع سابق، ج٢، ١١١١. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣)، *السنن الكبرى*، تحقيق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ج٥، ٣٦٦. البيهقي، مرجع سابق، ج٧، ٣٧. الترمذي، مرجع سابق، ج٥، ٤٢٣. أبو حاتم محمد بن حبان البستي (٣٥٤)، *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٠، ٨٥.

[٢٦٣] – في مساهمة المرأة المسلمة في بناء المجتمع الإسلامي في عصر الرسالة، أنظر السفر الرائع الذي دونه الأستاذ المرحوم عبد الحليم أبو شقة وأختصره الأستاذ الدكتور أحمد الكبيسي، *تحرير المرأة في عصر الرسالة*، دار القلم، كويت، ط٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج١، الفصل الثالث، الخامس، السادس. وعن مشاركتها في الحياة الاجتماعية، ج٢، الفصل الأول، الخامس، وما بعده من هذا الجزء. وفي الترابط بين أحوال المجتمع ووضع المرأة فيه، أنظر على سبيل المثال: عبد الحميد العبادي، *صور وبحوث من التاريخ الإسلامي*، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط٢، ١٩٩٣م، ص ١٨٠ وما بعدها. وقد ذكر الكاتب جمعا من أعلام النساء اللواتي برزن في القرن الأول. وأنظر كذلك: محمد السيد الوكيل، *الحركة العلمية في عصر الرسول وخلفائه*، دار المجتمع، السعودية، ١٤٠٦ /١٩٨٦م، ص ٣٤ وما بعدها.

الفصل الثالث: العصر الراشد

التزم المجتمع المسلم في العصر الراشد بالنظرة والأعراف السائدة في المجتمع النبوي تجاه المرأة، فاستمرت المرأة في ممارسة دورها في البناء والإنشاء. وبرزت العديد من الشخصيات النسائية اللواتي ساهمن في تنشئة أجيال من كبار العلماء وعلى رأسهن أمهات المؤمنين من أمثال عائشة وأم سلمة وحفصة رضي الله عنهن. وكان للمرأة دور واضح في الحروب والسلم لا يختلف كثيرا عن دورها في العصر النبوي.

و لم يشهد العصر الراشد تغيرا واسعا في وضع المرأة المسلمة. إلا أن حركة الفتوحات الإسلامية أدخلت معها بعض مظاهر التغير، من دخول النساء والجواري غير العربيات إلى البيوتات الإسلامية في الجزيرة العربية وغيرها. وقد جاءت مع تلك المجموعات بعض العادات الفارسية والبيزنطية، والتي ظهرت واضحة في الأطعمة والألبسة والأشربة المستحدثة آنذاك[٢٦٤]. وقد حافظت المرأة على مقومات شخصيتها، واستمرت في ممارسة دورها وقامت بمجهود فعال في التعليم والسياسة والحرب والمشاركة في إدارة دفة الأمور في الدولة[٢٦٥].

وقد بدأت في العصر الراشد — خاصة في عهد عمر ﷺ وما تلاه- ظاهرة دخول العناصر الفارسية والبيزنطية وغيرها في المجتمع الإسلامي، إلا أن تأثيرها في مسيرة وحركة المجتمع كان محدودا. خاصة وأن الغالبية من هؤلاء أصبحوا مسلمين بفضل تسامح المسلمين

---

[٢٦٤] – أنظر الفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨هـ)، *العقد الفريد*، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م، ج٨، ٢. ج٥، ٢٤ وما بعدها.

[٢٦٥] – شاركت النساء في الحروب وبرزت العديد منهن خلد التاريخ أسمائهن من أمثال أم كثير حيث تقول:" شهدنا القادسية مع أزواجنا فلما أتانا أن قد فرغ من الناس شددنا علينا ثيابنا وأخذنا الهراوي ثم أتينا القتلى فما كان من المسلمين سقيناه وما كان من المشركين أجهزنا عليه وتبعنا الصبيان توليهم ذلك ونصرفهم به". أنظر في ذلك: محمود شلبي، *حياة عمر*، دار الجيل، بيروت، ١١٢ وما بعدها. وأنظر كذلك: إبراهيم حركات، *السياسة والمجتمع في عصر الراشدين*، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥م، ٣٠٨ وما بعدها. والسيد عبد العزيز السالم، مرجع سابق، ٣٩٢ وما بعدها.

وحسن رعايتهم لهم، والتي بلغت حد إجراء القوت والعطاء على المجذومين والمرضى منهم[٢٦٦].

وحافظ المجتمع المسلم الأول على استقرار عاداته وتقاليده الإسلامية إلى حد كبير، كما لم يشهد انفتاحا واسعا كما شهده في عصور لاحقة. وكان عمر رضي الله عنه حريصا كل الحرص على التزام المسلمين بتلك العادات والتقاليد المبنية في بعض الأحيان على التمسك بالبساطة في العيش والبعد عن التعقيد وما يحمله من معاني جديدة على المجتمع الفتي المنفتح من خلال حركة الفتح الإسلامي والتي حملت معها الكثير من التغيرات.

ويظهر ذلك الحرص من خلال ممارسات بعض الفاتحين من الصحابة رضوان الله عليهم والتي تعكس تطلعا لإدخال بعض عناصر الترف والتحضر التي اطلع عليها المسلمون من خلال حركة الفتح. فقد ذكر ابن الأثير أن عمر رضي الله عنه قدم إلى الجابية وكان أول من لقيه أبو عبيدة وخالد وغيرهما رضي الله عنهم على الخيول التي كان عليها الديباج والحرير فنزل عمر ورماهم بالحجارة وقال فيما أورده ابن الأثير في الكامل:" ما أسرع ما رجعتم عن رأيكم إياي تستقبلون في هذا الزي وإنما شبعتم مذ سنتان...، وبالله لو فعلتم هذا على رأس المائتين لاستبدلت بكم غيركم.."[٢٦٧].

ومما لاشك فيه أن عمر رضي الله عنه لم يكن يريد بذلك تحريم تلك المظاهر أو رفضها بإطلاق بقدر ما كان يروم الحفاظ على تقاليد المجتمع الأول والرغبة في عدم إحداث نقلة سريعة في المجتمع والبيئة، يمكن أن يكون لها آثار بعيدة المدى على المجتمع. وقد ظهرت تلك السياسة في العديد من الإجراءات التي قام بها عمر، ومنها حرصه على تجميع الجند والفاتحين

---

٢٦٦ – تناول العديد من الكتاب دراسة أسباب تحول المسيحيين إلى الإسلام، وأوضح العديد منهم أن الدافع كان تسامح المسلمين وعدالتهم. أنظر على سبيل المثال: سير توماس أرنولد، *الدعوة إلى الإسلام*، ترجمة: حسن إبراهيم وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط٣، ١٩٧٠م، ٨٠ وما بعدها.

٢٦٧ – أبو الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير (٦٣٠هـ)، *الكامل في التاريخ*، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٢، ٣٤٨.

وعائلاتهم في مراكز معينة تم تشييدها مباشرة بعد الفتح، وأصبحت فيما بعد مدنا كبيرة[٢٦٨].

إلا أن السياسة العمرية التي كانت تروم المحافظة على التقاليد والعادات الأولى لم تستمر طويلا، فقد دخلت مظاهر الترف في الحياة الاجتماعية منذ عهد عثمان ﷺ[٢٦٩]. وقد يكون ما رآه عمر رضي الله عنه غير ممكن التحقيق في ذلك العصر، فالتغير في المجتمع وأعرافه وتقاليده أمر لا مندوحة عنه، خاصة في تلك الظروف والعوامل المتضايفة، والتغير في حد ذاته أمر طبيعي ولكن ما يمكن التوخي منه والتوجس هو تلك التحولات السريعة التي تصل في بعض الأحيان خط الانقلابات، ولعل هذا مار كان يرمي إليه عمر ﷺ. وقد قام عمر ﷺ بترسيخ قاعدة اجتماعية مهمة، هي محل نظر علماء الاجتماع المعاصرين، هل التحولات والتغيرات تتخذ صورة ثورية أم يلزم أن تكون تطورا سلميا متدرجا لضمان الاستقرار!.

وقد تميز ذلك العصر **باستمرارية المنهج العلمي الذي اختطه الرسول صلى الله عليه وسلم في استنباط الأحكام للوقائع المختلفة**. وسار الصحابة رضوان الله عليهم بما أوتوا من فهم واضح وإطلاع قريب على منهج القرآن الكريم والسنة النبوية في ذلك. وبقيت المشروعية العليا للقرآن والسنة ومن ثم إجماعهم واجتهاداتهم المبنية على النظر في تلك الأصول وفهم الواقعة المعنية بالحكم فيها. وقد روي هذا المنهج وتطبيقاته عن الصحابة الفقهاء المفتين وهم كبار الصحابة من أمثال أم المؤمنين عائشة وعمر وعبد الله بن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين. وكان للمرأة المسلمة نصيب وافر في تلك الحركة

---

[٢٦٨] – أنظر: محمد ماهر حمادة، *دراسة وثقية للتاريخ الإسلامي ومصادره*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٨م، ١٦. ومن المعاصرين الذين اعتنوا بدراسة سياسة عمر رضي الله عنه في الحفاظ على التقاليد الإسلامية، غالب القرشي، *أوليات الفاروق السياسية*، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ١٥٢. السيد عبد العزيز السالم، *تاريخ الدولة العربية*، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٦٨٨.

[٢٦٩] – أنظر في تغير الحياة الاجتماعية وظهور الترف والبذخ في المجتمع المسلم في عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (٣٤٦هـ)، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م، ج٢، ٣٤٢.

العلمية الواسعة التي تعكس اهتماماتها وموقعها في المجتمع[٢٧٠]. وبرزت المـــرأة المســـلمة في ذلك الميدان كذلك، واحتفظت بالتعاليم والتقاليد التي أرساها الإسلام.

[٢٧٠] – في أسماء النساء في ذلك العصر، أنظر ملحق الملاحظات العامة.

الفصل الرابع: عصر الأئمة المجتهدين والمذاهب الفقهية
(عصر التنوع في الفهم والتفسير)

شهد هذا العصر تحولا كبيرا في التوجه السياسي والإداري للمجتمع المسلم، فقد ابتنى الخلفاء الأمويون دولة تختلف في بنيتها وتكوينها عن الخلافة الراشدة تمام الاختلاف. ومال نظام الحكم في عهدهم إلى الملكية وتأثر بالمظاهر الكسروية البيزنطية، واقتبسوا العديد من تلك العادات خاصة فيما يتعلق بالحكم والسياسة وفي بعض النواحي الاجتماعية[٢٧١].

ولعب الانفتاح الواسع على الأمم وأصحاب الحضارات والأديان السابقة، دورا مهما في تسريع عملية التغير في بنى المجتمع المسلم في ذلك العهد. فتقاليد البلاد المفتوحة لم تلغ بصورة نهائية سواء أكانت اجتماعية أو إدارية ونحوها. واستمرت تلك التقاليد والأعراف في تلك المجتمعات المفتوحة، وبصور متفاوتة، ولم تكن في غالبها موافقة لمبادئ الإسلام وتعاليمه.

وتشير إلى ذلك كارن أرمسترونج في كتابها إنجيل المرأة فتقول:" نجد أن النساء في فجر الإسلام كن يتمتعن بقدر كبير من الحرية ولقد مارس الإسلام **نظام الحريم**[٢٧٢] بعد اتصاله بالمسيحية البيزنطية التي كانت تعامل نساءها بهذا النظام .."[٢٧٣]

---

[٢٧١] – أنظر اليعقوبي، مرجع سابق، ج٨، ص ٢٢٣. ومن الكتابات المعاصرة أنظر على سبيل المثال: إبراهيم بيضون، *تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام*، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥، ١٤٥ وما بعدها. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن المعلومات المتوفرة عن التاريخ الأموي معلومات قليلة تصل حد الندرة فقد بدأ تدوين التاريخ الإسلامي في أواخر العصر الأموي والأوائل العباسي، فالمصادر المتوفرة لا تخلو من نزعة تعصبية تحمل معها مظاهر البعد عن الموضوعية تأثرا بالوضع السياسي آنذاك. كما تجدر الإشارة إلى أن أغلب المؤرخين المسلمين كانوا مؤرخة سياسيين، لم تظهر ملامح الاهتمام بالنواحي الاجتماعية أو الأسرية فيه. أنظر في الكتابات التاريخية المتعصبة ضد التاريخ الأموي: محمد ماهر حمادة، مرجع سابق، ٢٠. وقد أشار عدد غير قليل من المؤرخين إلى مظاهر تأثر الأمويين بالنظم البيزنطية في الحكم والحياة الاجتماعية. أنظر: حسن إبراهيم حسن، *تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الثاني*، ط١٠، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٨٢م، ج١، ٥٥٠.

[٢٧٢] – هذا المصطلح يشيع استخدامه بين المؤلفين الغربيين بنظرة سلبية غالبا، فيطلقه البعض منهم على الأجنحة الخاصة بالنساء في قصور الخلفاء.

[273]- K. Armstrong, *The Gospel According to Woman*, Em Tree Books, London, 1986, pp.2-3.

وقد أدخل الوليد الكثير من العادات البيزنطية المريرة في البلاط. كما أرجع البعض انتشار الكثير من العادات السيئة في المجتمع إلى التداخل الحاصل بين العرب وغيرهم[٢٧٤].

وذهب بعض المؤرخين إلى أن عادة حجب النساء وعزلهن جاء مع الفرس الذين دخل الغالبية منهم الإسلام وعاشوا في المجتمع المسلم، ولكنهم لم يتخلوا عن كل ما ألفوا من عادات وأعراف في بيئتهم السابقة[٢٧٥]. فقد كان ارتداء النقاب أو غطاء الوجه من العادات المعروفة لدى المجتمعات والمدن التي فتحها المسلمون، وهي عادة قديمة عرفها السريانيون والبابليون. ووجدَ البرقعَ أو النقاب مسبقا في البلدانِ التي فتحت مِن قِبل المسلمين، مثل بلاد فارس، كما عرفت بين الآشوريين والبابليين. وكان البرقع هوية لتمييز الحرائر من النساء. وعلى هذا كانت العقوبة تنزل بالإماء اللواتي يرتدينه[٢٧٦].

وتوسع الأمويون في إلحاق المسيحيين بخدمتهم، وطالما شغل المسيحيون مناصب عالية في بلاط الخلفاء من أمثال الأخطل، والقديس يوحنا الدمشقي (٥٤- ١٢٢هـ). وكان النصارى يشكلون جماعات هامة في العصر الأموي، وشغل عدد منهم مناصب في البلاط وظهرت بين أبناء دينهم مواهب جدالية مختلفة. وحاول هؤلاء في أكثر من موضع تبين تفوق النصرانية على الإسلام يظهر ذلك من خلال كتاباتهم التي تحاول بعث الشك في النفوس في العديد من القضايا كمسائل القدرة الإلهية وحرية الاختيار وغيرها من قضايا فلسفية[٢٧٧].

وفي أثر تقاليد البلاد المفتوحة على حياة المجتمع المسلم، أنظر: دومنيك وجانين سورديل، *الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي*، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠م، ج١، ١٠١ وما بعدها. ويتبارد إلى أذهان الغربيين التسوية بين نظام الحريم والتسري الذي كان شائعا ممارسا في البيئة المسيحية تحت تأثيرات بيزنطية. وأنظر أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط٣، ج١، ٨١-٨٩.

[٢٧٤] - نقلا عن: محمود المقداد، *الموالي ونظام الولاء*، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ٢١٠.

[275]- Ida Nicolaisen, *Women in Islamic Societies*, Curzon Press Ltd, London, 1983,p. 4.

[276]- Wiebke Walther, *In Islam Women From Medieval To Modern times*, Markus Wiener Publishing, Princeton & New York, 1993, p. 70.

[٢٧٧] - دومنيك وجانين سورديل، مرجع سابق، ١٢٣.

وتطورت الحياة الاجتماعية في العهد الأموي تطورا هائلا، فتفنن الناس في العيش والملابس والمباني والفرش والأواني، كما دخل فن الغناء والموسيقى في ذلك العهد عن طريق الأسرى الذين حملوا معهم فنونهم الغنائية وموسيقاهم[٢٧٨].

يقول ابن خلدون في بداية شيوع تلك الظاهرة في المجتمع المسلم في مقدمته:

" فلما جاءهم - أي العرب المسلمون- الترف وغلب عليهم الرفه بما حصل لهم من غنائم لأمم صاروا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية واستحلاء الفراغ وافترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا إلى للحجاز **وصاروا موالي للعرب**، وغنوا جميعا بالعيدان والطنابير والمعازف والزمامير، وسمع العرب تلحينهم للأصوات فلحنوا عليها أشعارهم وظهر بالمدينة عدد من المغنيين من أمثال طويس وسائب جاثر مولى عبيد الله بن جعفر وما زالت صناعة الغناء تتدرج إلى أن كملت أيام بني العباس"[٢٧٩].

وقد ساهم بعض الخلفاء والأمراء في نشر تلك المظاهر في المجتمع بشكل بارز[٢٨٠]. وهذا هو الطور الثالث في مصطلح ابن خلدون وتفسيره للتاريخ، طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تتزع طبائع البشر إليه، وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة[٢٨١].

كما شهد هذا العصر حركة علمية وفقهية واسعة، فقد انتقل الصحابة رضوان الله عليهم إلى الأمصار، والتف حولهم أعداد هائلة من طبقات المجتمع المختلفة. وفي نهاية عهد الصحابة، حمل جيل التابعين تلك الثروة العلمية عنهم، والتي ازدهرت في ذلك العصر وما تلاه. إلا أن تلك الحركة العلمية لم تنل الاهتمام الكافي من قبل الأمويين، كما أن العلاقة بين العلماء والخلفاء في ذلك العهد لم تخل من التوتر والانقطاع في الغالب. وقد وقف

---

[٢٧٨] - أنظر في ذلك: جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، *تراث الإسلام*، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٦.

[٢٧٩] - ابن خلدون، مرجع سابق، ج٢، ٩٨٢.

[٢٨٠] - من هؤلاء الوليد بن يزيد والذي حمل المغنين وجالسهم واشتهر العديد من المغنين في ذلك العصر، من أمثال: ابن مسجح (٩٢) ، ابن سريج (١٠٨) ومعبد بن وهب (١٢٥). أنظر في ذلك: المسعودي، مرجع سابق، ج٣، ١٩٨.

[٢٨١] - ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج٢، ٤٩٣.

العلماء مواقف متعددة مخالفة لبني أمية بسبب الطريقة التي ساروا عليها في الحكم وتغييرهم لمسيرته في المجتمع الإسلامي.

وبقيام الدولة العباسية، وجه الخلفاء اهتماما خاصا للعلم والمعرفة، ورفعوا منزلة العلماء وقربوهم وخصصوا مجالس للعلم والمناظرة، فازدهرت الحركة العلمية خلال العصر العباسي الأول بشكل واسع النطاق. ووصلت الحضارة الإسلامية ذروتها ونبغ العديد من العلماء في مختلف الحقول والمعارف، وظهر الأئمة المجتهدون وازدهرت حركة تدوين السنة و العلوم [٢٨٢].

وهذه الثورة العلمية سببها ما يصطلح عليه في تاريخ الفكر الديني Paradigms Shifts، التحولات الكبرى في النماذج المعتمدة في الفكر الديني. وهذا التحول في النموذج من نموذج العصر الراشد الذي يمثل ما يمكن تسميته بعصر وحدة الفهم والتفسير The Age of Conformity & Uniformity إلى النموذج الثاني التنوع في الفهم والتفسير The Age of Diversity & Multiplicity of Approaches and attitudes. ومن ثم ظهور ونشأة المذاهب والفرق وغيرها فهو **عصر استقطابات فكرية تتولد عنه ويسوق إلى ازدهار الفكر وغناه.**

وشهد هذا العصر دخول أعداد هائلة من الناس في الإسلام بكل ما تحمله من خلفيات وثقافات وأعراف وتقاليد متباينة. فقد كان لتسامح المسلمين مع أصحاب الديانات الأخرى وأهالي البلدان المفتوحة أثر كبير في دخول أعداد هائلة منهم في الإسلام. ونعمت ولايات الدولة البيزنطية في عهود المسلمين بحالة من الأمن والتسامح لم تشهدها في عصورها الماضية مطلقا. ولم يغير المسلمون النظم السائدة في البلاد المفتوحة خاصة وأن أهاليها قد دخلوا في الإسلام، وكانت المرأة في بلاد فارس على وجه الخصوص تعيش في حالة عزلة في الغالب[٢٨٣]، وينظر إليها نظرة دونية مقارنة بالرجل. واستمرت الحالة بعد

---

[٢٨٢] – محمد فاروق النبهان، *المدخل للتشريع الإسلامي*، وكالة المطبوعات، كويت، ط٢، ١٩٨١م، ١٢٣ وما بعدها.

[283]- Reubern Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 127.

الفتح على ما كانت عليه غالبا من انعزال النساء ومنع اختلاطهن بالرجال عموما، وحصر مهمة المرأة في القيام بشؤون البيت والأولاد[٢٨٤].

كما انتشرت في هذا العصر على وجه الخصوص ظاهرة تسرب الروايات الإسرائيلية إلى كتب التفسير ومدوناته، عن طريق من دخل من اليهود والنصارى إلى الإسلام.[٢٨٥]

وكان الداخلون في الإسلام من اليهود خاصة يروون للمسلمين ما يجدونه في كتبهم عن القضايا الغيبية وقصص الأمم السابقة، والتي وردت مختصرة في القرآن الكريم. ونقل المسلمون العديد من تلك الروايات ودخلت كتب التفاسير في عصر تدوينها واعتمد العديد من المفسرين القدامى رحمهم الله على تلك التأويلات والإسرائيليات خاصة فيما يتعلق بخلق حواء وآدم وخروجهما من الجنة. وألقت غالب تلك التفاسير باللائمة على حواء وضعفها أمام إغواء الشيطان الذي لم يتمكن من إغواء آدم إلا عن طريق إغواء حواء ومن ثم استدراجها له. يقول الطبري رحمه الله في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾ بعد ذكره للسند:

" قال الله لآدم: لم أكلتها وقد نهيتك عنها قال: يا رب أطعمتني حواء قال لحواء لم أطعمته قالت أمرتني الحية قال للحية لم أمرتها قالت أمرني- يعني أبليس- قال ملعون مدحور أما أنت يا حواء فكما دميت الشجرة تدمين كل شهر وأما أنت يا حية فأقطع قوائمك فتمشين على وجهك وسيشدخ رأسك من لقيك اهبطوا بعضكم لبعض

---

[284]- Walther, Ibid, p. 6. - Barbara Freyer Stowasser., *Women in the Quran, Traditions, and interpretation*, oxford, 1994, p. 23.

[٢٨٥] - أنظر محمد العزب موسى، *دراسات إسلامية في التفسير والتاريخ*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، ١١٠ وما بعدها وفيه إشارات من كتب المفسرين إلى تأثرهم بالقصص والروايات الإسرائيلية. وأنظر كذلك حول الإسرائيليات: فهد الرومي، *اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر*، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ج١، ص ٩٣. أوليفييه كاريه، *في ظلال القرآن رؤية استشراقية فرنسية*، ترجمة: محمد رضا عجاج، الزهراء للإعلام العربي، مصر، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ١٢٥.

Georges C. Anawati, *Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria*, Otto Harrassowitz, Germany, 1975,p. 36.

عدو"[٢٨٦]. وسرد الطبري رحمه الله رواية أخرى في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما، يقول فيها:" عن ابن عباس قال لما أكل آدم من الشجرة قيل له لم أكلت من الشجرة التي نهيتك عنها قال: **حواء أمرتني** قال فإني **قد أعقبتها أن لا تحمل إلا كرها ولا تضع إلا كرها** قال فرنت حواء عند ذلك فقيل لها الرنة عليك وعلى ولدك"[٢٨٧]. وتشير كل تلك الروايات إلى أن حيض المرأة وحملها نوع من الغضب والعقوبة الإلهية التي أنزلها الله سبحانه على حواء وبناتها من بعدها.

والمتأمل في الكتابات الإسرائيلية يلحظ التطابق بين المفاهيم التي تشير إليها تلك الروايات المتوارثة في كتب التفاسير، وبين التوجهات في اليهودية والتي أورثتها فيما بعد للمسيحية، فقد ورد في سفر التكوين:" أزيد تعبك حين تحبلين وبالأوجاع تلدين البنين إلى زوجك يكون اشتياقك وهو عليك يسود"[٢٨٨]. وذكر شميدت في مؤلفه الشهير الحجاب والصمت:

"From a woman sin had its beginning and because of her we all die.Eve had been responsible for Adam's fall from Paradise, giving rise to speculation about women's weakness of will and inability to reason. She seemed a creature of emotion and as such needed a steady hand"[289].

وتوارثت كتب التفاسير على اختلاف مناهجها ومشاربها تلك الأباطيل الإسرائيلية المناقضة لفلسفة القرآن في سرد القصص لمعنى الاعتبار من غير تفاصيل الجزئيات التاريخية[٢٩٠].

---

[٢٨٦] – الطبري، مرجع سابق، ج٨،١٤٤.

[٢٨٧] – المرجع السابق، ج٨، ١٤٤ وما بعدها. وأنظر كذلك نفس المرجع، ج١٦، ٢٤٤. ج١، ٢٣٥وما بعدها. وتعرض تلك الروايات والأساطير حول قصة خلق آدم وحواء وإخراجهما من الجنة بأسانيد مختلفة ولكنها في نهاية الأمر تشير بوضوح إلى ضعف حواء أمام إغواء الشيطان، ومحاولاتها لإغواء آدم وإخراجه من الجنة في النهاية. وقد وردت تلك القصص برمتها في التوراة والأنجيل.

[٢٨٨] – سفر التكوين، ١٦/٣.

[289]- Schmidt, A. J. *Veiled and silenced*, Mercer University Press, Georgia, 1989, p. 41.

[٢٩٠] – أنظر في ذلك على سبيل المثال: أبن كثير، مرجع سابق، ج٢، ٢٠٧.

كما تناولت العديد من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ضمن إطار لا يفصل بوضوح بين المفاهيم التي مهدت لها تلك الروايات، وبين المبادئ والتعاليم العامة التي أرستها ورسختها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، مما فتح الباب لأفكار ورؤى اتسمت بالضبابية.

لقد كانت تلك الإسرائيليات سببا في إفساد المعنى الذي يبدو بادي الرأي من الآيات الكريمة إضافة إلى أن بعض كتب التفاسير القديمة التي أخذت بالإكثار من الإسرائيليات وضعت بذلك ستارا كثيفا بين الآيات ونورانياتها المشرقة[٢٩١].

وعليه **فلا بد من تنزيه القرآن الكريم من تلك القصص والأساطير لئلا تجاوز الأقوال البشرية والأساطير الإسرائيلية بجذورها المنحرفة، نصوص القرآن الكريم وما صح عن النبي ﷺ**[٢٩٢].

فالقرآن الكريم أكد في أكثر من موضع، وحدة الأصل والمنشأ للمرأة والرجل على حد سواء. قال تعالى:﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجه وبث منهما رجالا كثيرا ونساء.﴾ [٢٩٣]. وليس ثمة ما يشير في القرآن الكريم إلى وجود خطيئة موروثة، أو إلقاء باللوم على حواء في محاولتها لإغوائه. قال تعالى:﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه﴾[٢٩٤]

فآدم وحواء كلاهما أخطأ فتابا واستغفرا فتاب الله عليهما، وقد أكد القرآن الكريم هذا حيث قال: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾[٢٩٥] . فالخطاب القرآني لآدم والبشرية يركز على تكريم الخالق سبحانه للإنسان فهو خليفته على الأرض. قال تعالى:﴿ قال إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك

---

[٢٩١] – أحمد العمري، *دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني*، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ٢٣.

[٢٩٢] – صلاح الخالدي، *مفاتيح للتعامل مع القرآن*، مكتبة المنار، الأردن، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ٨٥ وما بعدها.

[٢٩٣] – القرآن الكريم، سورة النساء ٤: ١

[٢٩٤] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٣٦

[٢٩٥] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٣٧

الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾[٢٩٦]. ووجود الإنسان ينطوي على نوع من الزيغ واتباع الشهوات والغواية بدليل قوله تعالى:﴿ فأزلهما الشيطان﴾بيد أن الإنسان قادر على السمو والارتقاء وتجاوز خط الزيغ، قال تعالى:﴿ ثم اجتباه ربه فجعله من الصالحين﴾[٢٩٧]. ونتيجة لهذه القدرة الكامنة المزدوجة للسقوط والسمو معا، كانت الحياة امتحانا للإنسان وليس عبثا. وهذه مبادئ عامة متضايفة لا ينبغي إغفال واحدة منها.

و لم تخل الساحة الفكرية - خاصة في العهود المبكرة- من اعتراضات وردود فعل عنيفة تجاه الإسرائيليات بشكل عام. وكان إطلاق تسمية إسرائيليات على أي رواية سبب كاف لردها ورفضها مطلقا. وقد تم رفض تلك الروايات خاصة ما تعارض منها وناقض أصول ومبادئ الشريعة وتعاليمها. بيد أن العديد من الإسرائيليات تم تسربها إلى كتب التفاسير المختلفة.

ودخل ذلك العصر إلى جانب هذا كله، في حركة فقهية واجتماعية هائلة، كما قام العلماء من التابعين وتابعيهم بتلبية تلك الحاجة من خلال اجتهاداتهم وأفكارهم والتي تحولت فيما بعد إلى مذاهب، فصار في كل بيئة إمام. وهكذا مضت تلك الاجتهادات والمناظرات للصب في بلورة المذاهب الفقهية في جو علمي يعكس أدب المناظرة والحوار الإسلامي من خلال محاورات الفقهاء البعيدة كل البعد عن جو التعصب لرأي أو مذهب مهما علا شأن صاحبه في سبيل الوصول إلى الحق.

وانعكست تأثيرات البيئة التي عاشها كل واحد من هؤلاء الأئمة على طبيعة المنهج الذي سلكه في أثناء تكون المذهب وتطوره. فحياة الحجاز البسيطة البعيدة عن التعقيد والتطور السريع الذي شهدته المناطق الأخرى كالعراق والشام وفارس مثلا، جعل الوقائع محدودة بالمقارنة مع غيرها، فاختلفت الآراء تبعا لاختلاف البيئة والعرف[٢٩٨].

---

[٢٩٦] - القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٣١

[٢٩٧] - القرآن الكريم، سورة القلم ٦٨: ٥٠

[٢٩٨] - أنظر في هذا خليفة بابكر الحسن، *الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية*، مكتبة الزهراء، مصر، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص ٥٥٤.

وهنا تشكلت مدرسة الحديث التي التزمت بالتمسك شبه التام بالأحـــاديث في منهجـــها الفقهي. أما الكوفة وغيرها من المناطق التي شهدت تطورات الفتح السريع، فقد بـــــرزت فيها ظاهرة الأخذ بالرأي والبحث عن العلل والمقاصد والأشباه، والاعتماد على القيـــاس العقلي أكثر من الاعتماد على الأحاديث والتي لم تتوفر لديهم بالشكل الذي توفر لغـــيرهم من أصحاب الحديث. وقد **كان المجتهد يمثل مرآة صادقة تعكس هموم عصره ومتطلبات زمانه للتفاعل الكبير بينه وبين البيئة التي تنشأ فيها اجتهاداته وتتبلـــور فيـــها أفكـــاره ومنهجه.** وقد كانت بيئة العراق بيئة خصبة منفتحة لاستيعاب كم هائل من تلـــك الآراء، فقد كانت مدن العراق مسرحا للأعراف الجديدة والثقافات القادمة مع الفتح. و لم تكـــن الناحية الفقهية وحدها محور الاهتمام في المجتمع، فقد ازدهرت فروع المعرفـــــة المختلفـــة كالفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية.

ويعتبر العصر العباسي الأول (١٣٢- ٢٣٢هـ) عصر الإبداع في الحضارة الإسلامية، ففـــي ذلك العصر، تم التلاقح الفكري والثقافي بين مختلف الأقوام والأجناس، ووصلت الحضـــارة الإسلامية درجة النضج والكمال. وشاركت غالب طبقات المجتمع وشـــــرائحه في تلـــك الحركة العلمية والعمران الحضاري. وكان لانبساط رقعة الدولة العباسية ووفـــرة ثروتهـــا ورواج تجارتها أثر كبير في خلق نهضة ثقافية لم يشهدها الشرق من قبل، حتى لقد بـــدا أن الناس جميعا من الخليفة إلى أقل أفراد العامة شأنا، غدوا فجأة طلابا للعلم أو على الأقـــل أنصارا للأدب. وفي عهد الدولة العباسية كان الناس يجوبون ثلاث قارات سعيا إلى مـــوارد العلم والعرفان ليعودوا إلى بلادهم كالنحل يحملون الشهد إلى جموع التلاميذ المتلهفين.[٢٩٩]

بيد أن المجتمع إبان العصر العباسي الأول (١٣٢- ٢٤٧هـ) شهد جملة من التغـيرات الاجتماعية والسياسية، فتزايد وجود الرقيق والموالي، وأصبحوا طبقة اجتماعية لها وزنهـــا وأثرها البالغ الأهمية، خاصة فيما يتعلق بالنواحي الاجتماعية[٣٠٠].

---

[299]- Nicholson, *Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, p281.

[٣٠٠] – أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط٨، ج١، ٨٧.

ونظام الرقيق Slavery نظام اقتصادي وسياسي عرفته الأمم والشعوب منذ القدم، ويرجعه بعض المؤرخين إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد في الصين القديمة Ancient Han China. وقد عرفته حضارات العالم القديمة من البابلية إلى المصرية وغيرها، كما ساهمت طبقة الرقيق في بناء العديد من المعالم الحضارية، فقد أوكلت إليها الأعمال الشاقة[٣٠١]. وقد انحصرت طرق الحصول على الرقيق غالبا في الحروب والغزوات وأحيانا في عمليات الاختطاف وبيع النساء والأطفال عند العجز عن دفع الديون المالية في بعض المجتمعات[٣٠٢].

وقد رغب الإسلام في تحرير العبيد من خلال تشريع ووضع العديد من الأحكام في سبيل تحقيق الحرية المنشودة وكفالتها للجميع. فالإسلام وإن لم يلغ نظام الرقيق الذي كان شائعا في العالم، إلا أنه عمل كثيرا على إصلاح حاله...[٣٠٣]

وفي القرن الرابع الهجري كانت مصر والجزء الجنوبي من الجزيرة العربية أكبر أسواق الرقيق الأسود فقد كانت القوافل تجلب الرقيق من الجنوب. وتعتبر الدولة العباسية واحدة من المجتمعات ذات الأغلبية العظمى في اقتناء الرقيق.

ولم ينحصر دور الرقيق في المجتمع في العمل والحرف المهنية فحسب، بل أمتد تأثيرهم إلى الحياة الاجتماعية من خلال إدخال العديد من عاداتهم وتقاليدهم فيه. فقد عرف الأتراك مثلا بالنظافة والاعتناء بالجمال. فازداد إقبال الخلفاء والأغنياء على اقتناء الجواري التركيات والغلمان كذلك خاصة من امتاز بسمات الجمال والظرف والصوت الرخيم والقوة والشجاعة. ولعبت الحروب دورا بارزا في استمرار وتطور تجارة الرقيق[٣٠٤].

---

[301]- *Britanica Cd*, Slavery.

٣٠٢ – جاء الإسلام والرق نظام معمول به بشكل واسع النطاق في شبه الجزيرة العربية، فوضع له من الأطر وسن له من القوانين ما يمكن أن يخفف به حجم المعاناة التي كان يعيشها الرقيق، وحض على العتق والمعاملة الحسنة وجعل عتق الرقاب كفارة للعديد من الذنوب والمعاصي التي يرتكبها المرء ، ومكاتبة الرقيق...كل ذلك في سبيل تجفيف منابع الرقيق وتدرجا في تحريم تلك العادة القديمة التي نشأت مع الشعوب وتوارثتها الأمم جيلا بعد جيل. ومع نهاية عهد الرسالة، كان حجم الرقيق وعددهم قد تناقص بشكل ملحوظ، إلا أن تلك الظاهرة لم تدم طويلا، فقد انتشرت الفتوحات الإسلامية وكثر عدد السبايا.

٣٠٣ – حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، ج١، ١٩٣.

٣٠٤ – ابن الأثير، مرجع سابق، ج٦، ١٨٠.

وانتشر الغلمان والجـــواري في بيـــوت الخلفـــاء والأمـــراء والأغنيـــاء انتشـــارا واسعا،وساهمت نظرة المساواة والعدل من قبل العباسيين نحو الرقيق، انتشار ظاهرة استيلاد الخلفاء والأمراء منهم للإماء والجواري، فكان العديد من الخلفاء العباسيين، من أمـــهات روميات الأصل أو فارسيات أو تركيات...وكـــان العديـــد منـــهن أمـــهات للخلفـــاء العباسيين[٣٠٥]. ومنهم على سبيل المثال: المنتصر بالله، المعتز بالله، المعتمد على الله، ...وقـــد بلغت أغلب هؤلاء منزلة عظيمة من الحظوة والسلطة والكلمة المسموعة حتى في شـــئون الحكم والسياسة، وقد اشـــتهر مـــن أولاد الخلفـــاء والأمـــراء والأشـــراف بأمـــهاتهم المسيحيات[٣٠٦]. وازدادت أعداد الرقيق من الأتراك بشكل أوضح في عهد المعتصم والـــذي اعتمد عليهم في شئون الدولة والسياسة والحكم.

ودخلت في البيوتات الإسلامية الكثير من العادات القبيحة التي نهى الإسلام عنـــها صراحة وحرمها ومنع الاقتراب منها[٣٠٧]، ومن ذلك **تعشق الغلمان** من قبل بعض طبقـــات المجتمع المختلفة وظهور الفواحش والفساد. ويظهر ذلك واضحا في الشعر العربي الخـــاص بذكر الغلمان وأوصافهم ومحاسنهم ومن ذلك شعر أبي نواس، والبحتريوغيرهم من مشاهير الشعراء[٣٠٨]. ولم تقتصر هذه الظاهرة المرضية البذيئة في المجتمع على عدد محدود، بل امتـــد أثرها ليشمل العديد من الشخصيات البارزة في المجتمع[٣٠٩]، فمصير الأمر إلى الملوك ونواهم

305- C. E. Bosworth, *Barbarian Incursions: The Coming Of The Turks Into The Islamic World*, Bruno Cassirer Publishers Ltd, Oxford, 1973, p. 4.

٣٠٦ – أنظر تحت عنوان النبلاء من أبناء النصرانيات: أبو علي أحمد بن عمر بن رسته (٣٦٠هـ)، *الأعلاق النفيسة*، دار إحيـاء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨م، ج٧، ٢١٣. ابن عبد ربه، مرجع سابق، ج٢، ٤٨. وأنظر كذلك: حسن الزين، *الأوضاع القانونيـة للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني*، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٩٨٨م، ص ١٥٣ وما بعدها.

٣٠٧ – أنظر ابن عبد ربه، مرجع سابق، ج٥، ١٨١. وفي توصيف حالة الجواري والغلمان وموقعهم البارز في المجتمع أنظـــر الملحق.

٣٠٨ – يبدو أن مما ساعد على انتشار هذه الظاهرة تبني بعض الوجهاء والكبراء لها، فقد روي أن عز الدولة أسر لـــه غـــلام تلاكي فحزن عليه حزنا واحتجب عن الناس حتى رد إليه. وقد أنشد المهلبي شعرا ماجنا في وصف غلام معز الدولة والذي عرف عنـــه انهماكه في اللهو والشراب. أحمد أمين، *ظهر الإسلام*، مرجع سابق، ج١، ٣٦.

٣٠٩ – أنظر في ذلك: عمر رضا كحالة، *مباحث اجتماعية في عـــالمي العـــرب والإســـلام*، مطبعـــة الحجـــاز، دمشـــق، ١٣٩٤/١٩٧٤م، ص ١٤.

من الولاة والقضاة والأمراء، ليس لنقص فيهم فقط، بل لنقص في الراعي والرعية فإنه كما تكونون يول عليكم[٣١٠]

ويعزو البعض وجود هذه الظاهرة في هذا العصر إلى الجيوش الخراسانية فقد كان الأجناد عندهم يخرجون مع الغلمان دون النساء، خلافا لكل العهود الإسلامية التي درج فيها المسلمون على اصطحاب نساءهم في الحروب[٣١١]. والبعض أرجعها إلى طبقة الموسيقيين والمغنين الذين كان الغالبية منهم من المخنثين.

وحارب العلماء تلك المظاهر الشاذة محاربة عنيفة، مما أدى إلى استنكار عميق من قبل العلماء للموسيقى بوجه عام، لارتباطها بمختلف مظاهر المجون والتهتك[٣١٢]، بل إنها نفذت إلى صفوف غلاة الصوفية مما اصطلح عليه بالشواهد. وقد تصدى لمحاربة هذه الظاهرة العديد من العلماء الكبار من أمثال: ابن الجوزي، والإمام ابن قيم الجوزية وشيوخ الصوفية من أهل السنة. وخصصوا لها ولعلاجها والحديث عن حرمتها مؤلفات ومصنفات عديدة[٣١٣]، ووصفوا أهلها بالكفر والزندقة[٣١٤].

ورافق نظام الرقيق في المجتمعات المسلمة نظام آخر لا يقل أهمية عنه، ألا وهو نظام الموالاة. [٣١٥]و قام الموالي في ذلك العصر بدور بارز في إدخال صور المجون والتهتك مع الغناء ومجالس الطرب خاصة في العصر العباسي[٣١٦]. واهتم الناس بهذا اللون من الترفيه

---

[٣١٠] – ابن تيمية، مرجع سابق، كتاب أهل البغي، ج٣٥، ٢٠. وأنظر كذلك الجعفري، مرجع سابق، ٤٥.

[٣١١] – نقل آدم متز ذلك عن كتاب الجاحظ(٢٥٥هـ) المعلمين والذي ذكر أن تولد هذه الفاحشة كان بسبب طول بقاء الغلمان مع الجند. : آدم متز، *الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري*، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٥٧م، ج٢، ١٣٥.

[٣١٢] – جوزيف شاخت، *تاريخ الإسلام*، مرجع سابق، ٢٣٧.

[٣١٣] – لقد كان لانتشار هذه الظاهرة أثر بالغ في كتابات العديد من العلماء السابقين رحمهم الله الذين أسهبوا في الحديث عن حرمة النظر إلى الأمرد ومجالسته والخلوة به. أنظر في ذلك: آدم متز، مرجع سابق، ج١، ٢٩٠ وما بعدها. ولعل الانشقاق الحاصل بين رجال العلم والسياسة، الذي تفاقم أثره وعظم في العهود العباسية المتأخرة على وجه الخصوص، أضعف تأثير رفض علماء تلك العصور لمثل هذه المظاهر. أنظر: ابن تيمية، الفتاوى، مرجع سابق، ج٢٠، ٣٩٢ وما بعدها.

[٣١٤] – عرفان عبد الحميد، *نشأة الفلسفة الصوفية*، دار الجيل، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ٨٦-٨٧.

[٣١٥] – في تعريف المولى، راجع ملحق المصطلحات.

[٣١٦] – كان الخلفاء في بداية عهدهم يحتجبون عن الندماء على طريقة ملوك الفرس، وروي أن المهدي العباسي كان أول خليفة عباسي اهتم بالغناء اهتماما واسعا واستقدم المغنين من الحجاز وغيرها وممن استقدمهم: ابراهيم الموصلي، ابن جامع، ابن

اهتماما بالغا فكانت مجالس للهو وقرض الشعر في أغلب أنحاء الدولة الإسلامية[٣١٧]، أختلف إليها القيان و لم يختص السراة والخلفاء بذلك، بل كان للعامة مجالسهم كذلك. والظاهر أن الطرب قد تغلب على الكثيرين من أهل هذا العصر وأسرف الخلفاء في مختلف الأنحاء في عطاء المغنيين وتقريبهم[٣١٨].

لقد أتيح لكثير من هؤلاء قدر كبير من الحرية خاصة في عهد الدولة العباسية، فأسرفوا في استغلالها حتى وصل الأمر إلى المجاهرة بالمعاصي والخروج على الأعراف السائدة. واتسم المجتمع المسلم آنذاك بمظاهر الترف الواسعة[٣١٩] والتي نجم عنها العديد من الأمراض،منها الإقبال التام على الدنيا والانكباب على لذاتها وأدان البعض بمذهب **الأبيقورية**[٣٢٠]، وتفنن الناس في ضروب اللذة والاستمتاع وسرت روح العبث والمجون والزندقة بين العديدين من طبقات المجتمع المختلفة[٣٢١].

الحوراء...أنظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، *الأغاني*، دار الكتب، بيروت، ج٦، ١٧٤. المسعودي، مرجع سابق، ج١، ٢٦٩. و انظر من كتابات المعاصرين: على سبيل المثال: عبد الأمير مهنا، *الطرب والظرف والنشيد في مجالس هارون الرشيد*، دار الفكر اللبناني، بيروت،١٩٩٠، ٦٨. سهام الفريح، *الجواري والشعراء في العصر العباسي الأول*، الربيعان للنشر والتوزيع، كويت، ١٩٨١م، ٥٩.

[٣١٧] – أنظر في انتشار الغناء والطرب في الأندلس: المقري، *نفح الطيب*، دار العلوم الإسلامية، القاهرة،١٩٩٠م، ج١، ٢٩٦.

[٣١٨] – أنظر الأصبهاني، مرجع سابق، ج١٠، ٢٠٥. وفي ظاهرة ازدهار مكانة الشعراء والمداحين الذين أشادوا بالخلفاء والأمراء وأسبغوا عليهم صفات الكمال والعصمة في مقابل انحسار مكانة العلماء ونفوذهم: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ج٨، ٦٥٨ وما بعدها. ماجد عرسان الكيلاني، مرجع سابق، ٤٠٥.

[٣١٩] – كانت العراق وحواضرها الثلاث بغداد والبصرة والكوفة تجمع عناصر متعددة الأجناس من فرس وترك وسودان ومصريين وبربر وصقالبة وأرمن وغيرهم باعتبارها مركز السلطة وقطب الانشطة الحضارية والسياسية. أنظر في ذلك: محمد زغلول سلام، *الأدب في عصر العباسيين*، منشأة المعارف، بلا تاريخ، مصر، ٧٤. وأنظر في توصيف حالة الدعة والترف في المجتمعات: ابن خلدون، مرجع سابق، ج٢١، ٤٦٨.

[٣٢٠] – حول الأبيقورية ، راجع ملحق المصطلحات العامة.

[٣٢١] – حول الزندقة راجع ملحق المصطلحات العامة.

وساهمت حركات الشعوبية[٣٢٢] التي انتشرت في العصر العباسي في ظهور تلك الألوان الحياتية الخاصة والتي حملت معها في كثير من الأحيان مظاهر الخلاعة والمجون. فلم يكن خطر الشعوبية في الدعاية ضد العرب الأصليين بقدر ما كان في نشر بذور الفلسفات الشكية والارتيابية والفكر المتحرر من الشريعة وأحكامها بين صفوف الطبقة المثقفة. فقد حمل التراث الفارسي الآرامي القديم في العراق، مركز المانويةِ، جراثيم من ذلك النوع كالتفكير الحرِّ المعروف بالزندقة. وقد بدا واضحا في الطّيشِ والتهكمِ فيما يتعلق بكل الأنظمةِ الأخلاقيةِ أو ما يُعرف بالمجون[٣٢٣].

وهنا برزت ردود الفعل المختلفة لدى العلماء والعامة من الناس تجاه تلك المظاهر والمؤشرات الواضحة على الفساد الأخلاقي في المجتمع، فظهر الزهاد في المجتمع ممن أرادوا الانقطاع عن الدنيا والرغبة عنها، والتماس العزلة عن المجتمع[٣٢٤].

ولم يتوقف التجاوز والخروج على التقاليد والأعراف الإسلامية عند هذا الحد، بل ظهرت معه موجة من قصائد الغزل والشعر الماجن الفاضح والذي وصل أقصى درجات التهتك والاستهتار. ولعل السبب في انتشاره، الاختلاف الحاصل في وضع المرأة والتي كانت غالبا موضوع شعر الغزل، فلم يعد موضوع الشعر المرأة الحرة العربية، بل أصبحت موضوعه الجواري والقيان والغلمان كذلك. فقد باتت فئة الجواري من الكثرة بحيث أنها أصبحت طبقة وشريحة لها وزنها في المجتمع[٣٢٥].

وبرزت القصائد المكشوفة الفاضحة في المجتمع وتناقلت بعضها كتب الأدب، التي ينبئ انتشارها عن مديات التدهور الأخلاقي والانحسار الأدبي الذي منيت به الحياة العامة

---

٣٢٢ - لم تكن الشعوبية على درجة واحدة فقد كانت تبتدأ عند البعض معتدلة وتنتهي عند البعض بالتطرف والعنف وبلغت أوجها في القرن الثالث الهجري حين تمكن من الوزارة والسياسة أقوام من غير العرب. أنظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، مرجع سابق، ج١، ٤٩.

323- Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the civilization of Islam*, Princeton University Press, New Jersey, 1982, p. 69.

٣٢٤ - أنظر في دوافع حركة الزهد: عرفان عبد الحميد، *نشأة الفلسفة الصوفية*، مرجع سابق، ٣٩ وما بعدها.

٣٢٥ - ظهرت في هذا العصر طبقة من الشعراء الماجنين صوروا حياة اللهو العبث التي سادت العديد من طبقات المجتمع والحياة العامة في ذلك العصر. ومنهم ممن عرفوا بالزندقة. أنظر منهم على سبيل المثال في: عبد القادر الرباعي، *صريع الغواني مسلم بن الوليد*، دار العلوم للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

في ذلك العصر، والخروج المبكر على الأعراف والآداب العامة التي أمرت تعاليم الإسلام بها[٣٢٦]. وهكذا حفلت كتب الأدب بالحديث عن الجواري والغلمان وظرفهم، ومجالس اللهو والشراب والسمر التي كانت تلك الفئة عمادها وأساسها.

والمتأمل في الشعر والأدب العربي الشائع آنذاك يتضح له أن هذا النوع من الأدب كان صدى وانعكاسا لحالة المرأة وما وصلت إليه آنذاك من تبذل وانحطاط من خلال كثرة القيان والجواري في المجالس والتجمعات. وهكذا اختفت الحرائر وتوارت خلف الأستار في كنف تلك التجمعات البعيدة عن الأدب والحشمة التي درج عليها الحرائر منذ عهد الإسلام بل قبل ذلك بكثير. وتحفظت طبقات المجتمع المختلفة على الحرائر مما أدى إلى إبعادهن وحجبهن عن البروز في الوقت الذي برزت فيه الجواري ولمع دورهن في قصور الخلفاء والأمراء والكبار من رجالات الدولة في مختلف الأنحاء من الدولة الإسلامية[٣٢٧]. وقد كان لبس الخمار مقصورا على الحرائر دون الإماء في أواخر العصر الأموي، إلا أنه ازداد انتشاره في العصر العباسي دون تفرقة بين أمة أو حرة إلا في نوعيته وشكله[٣٢٨].

ومما أسهم في حجب النساء عن المجتمع والمشاركة فيه، تغلغل العادات الفارسية المتعلقة بالنساء الحرائر من ذوات المكانة الرفيعة في المجتمع، فقد عرف عن البلاد الفارسية الساسانية حجبها للحرائر بستار كما سبق ذكره.

وهكذا تغير شأن المرأة وغلبها على دورها الجواري والسرايا من الأمم المختلفة ذات الثقافات المتعددة، فانكفأت على ذاتها رغبة أو رهبة في الحفاظ على أصالتها ونقاوتها المهددة بشدة التيارات الممتزجة بين شرائح المجتمع المختلفة. ولم يظهر بين طبقات العامة

---

٣٢٦ – تشكل القصائد الفاضحة مديات التدهور الأخلاقي والفساد المستشري بين بعض الطبقات في المجتمع، وكانت تلك القصائد انعكاسا لها. أنظر أبو الحسن علي التغلبي الشنتريني ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الثقافة، بيروت، ١٩٧٩م.

٣٢٧ – في دور الجواري في الدولة الأموية في الأندلس، أنظر المقري، نفح الطيب، مرجع سابق، ج١، ١٦٤.

٣٢٨ – ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م، ج٥، ٢٨١. دوزي، *المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب*، ترجمة: أكرم فاضل، بغداد، ١٩٧١م، ٣٨. غيثان بن علي بن جريس، *بحوث في التاريخ والحضارة الإسلامية*، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٤م، ج١، ٢٠٦.

من النساء من كان لها أثر يذكر في الحياة السياسية أو في ترقي المجتمع، بل كان هذا الدور محصورا في نساء الخلفاء والأمراء وغيرهن من نساء الطبقة الحاكمة[٣٢٩].

و لم يمنع من ظهور عدد من النساء اللواتي اشتهرن بالعلم والفضل والمشاركة في التعليم، إلا أن تلك المشاركة العلمية لم تعد سمة غالبة على المجتمع كما كان عليه الحال في عهد الرسالة والخلافة الراشدة.

والمتأمل في الحياة الاجتماعية آنذاك، يلحظ مديات التدهور والانحسار الأخلاقي في المجتمع. وبقدر ما كان ذلك التدهور ملحوظا في النواحي الاجتماعية، بقدر ما كانت النهضة العلمية والحضارية تسير في طريقها نحو الأفضل. ولنا أن نتساءل عن **الفارق والبون الشاسع بين الانحسار الاجتماعي والتفوق الحضاري في الأمة وهما ظاهرتان متلازمتان**. لقد جاءت تلك الحضارة والنهضة العلمية أثرا للمجتمع الأول الذي أسسه رسول الله عليه الصلاة والسلام وصحابته من بعده. فتكونت في المجتمع على إثر ذلك، شخصيات فريدة ربطت بين الدين والمعرفة برباط العقيدة الإسلامية، وأصبحت عناصر لتكوين مجتمعات إسلامية تلتقي أعرافها مع تعاليم الدين وتشريعاته. وعلى هذا النسيج البديع، تألفت شرائح المجتمع المسلم الأول والذي لم يكن له حضارة ولا نهضة علمية واسعة. بيد أن ذلك التكوين الاجتماعي القائم على فهم واضح لتعاليم الإسلام ومبادئه، هو الذي فتح الطريق أمام المسلمين في اللاحق لتأسيس نهضة وبناء حضارة شامخة، ظهرت آثارها في العصور الأموية والعباسية. وعليه لم تكن تلك الحضارة وليدة ذلك المجتمع الذي شهد انحسارا وتغيرا في المسار الأخلاقي والاجتماعي، بل كانت وليدة المجتمع المسلم الأول وثمرة لتلك البذور التي غرسها الأوائل. كما كان التدهور الأخلاقي والفساد الاجتماعي وراء أفول شمس الحضارة الإسلامية وانكماشها فيما بعد. لقد لعبت تلك الأمراض الاجتماعية والعادات الغريبة عن تعاليم الإسلام دورا هاما في تقويض عرى الحضارة

---

[٣٢٩] – حسن إبراهيم، مرجع سابق، ج٢، ٤٣٣.

الإسلامية. تلك العادات والأعراف التي لم تزل تنتشر وتنمو في المجتمع إلى حد التغلب على مبادئ الدين وتعاليمه[٣٣٠].

لقد دمغ القرآن الكريم بالفساد والطغيان حضارات سابقة أقامت من البناء المادي آيات وخلدت منجزات هائلة، إلا أنها استحقت غضب الله وسخطه. فقد توجهت عنايتهم للبناء والإعمار، وأغفلوا معها القيم الروحية والمثل الإنسانية، فلم تغن عنهم تلك الأبنية المادية شيئا[٣٣١]. وقد أشار القرآن الكريم في غير من موضع إلى قوانين بناء وسقوط الحضارات والأمم، وهي قوانين وسنن ثابتة لا تتخلف. كما أشار في العديد من الآيات إلى أسباب السقوط والانحدار ومنها الترف والبطر والاستعلاء في الأرض بغير الحق والظلم والانغماس في الملذات والشهوات[٣٣٢]... قال تعالى: ﴿ أ فلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أكثر منهم واشد قوة وآثارا في الأرض فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون. فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون. فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين. فلم يكن ينفعهم إيمانهم لما رأوا باسنا سنت الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون﴾[٣٣٣]

---

[٣٣٠] – حول هذه النقطة، راجع: محمد الفاضل بن عاشور، *روح الحضارة الإسلامية*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ٦٦ وما بعدها.

[٣٣١] – أنظر في قصص الأقوام السابقة، الآيات الكريمة التالية: القرآن الكريم، سورة الشعراء ٢٦: ١٢٣-١٤٠. سورة الدخان، ٤٤: الآيات ٢٥- ٢٩. سورة الفجر، ٨٩: ٦-١٤ وغيرها كثير. وأنظر: حيدر عبد الكريم الغديير، *المسلمون والبديل الحضاري*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ٤٢ وما بعدها.

[٣٣٢] – أنظر في ذلك الآيات: القرآن الكريم، سورة الأعراف ٧: ٤ . سورة الكهف ١٨: ٥٩.سورة الحجر ١٥: ٤. سورة الشعراء ٢٦: ٢٠٨. سورة الأنبياء٢٦: ١١. سورة الحج ٢٢: ٤٥. سورة القصص ٢٨: ٥٨. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن الاحتجاج بهذه الآيات وتلك السنن والقوانين أمر لا مندوحة عنه، فلا يمنع كفر الأقوام السابقة وانحرافهم عن الطريق السوي من الاحتجاج بهذه الآيات وما حوته من سنن وقوانين على المجتمع المسلم، لأن التشبيه لم يقع من جهة كفر أحدهما وإيمان الآخر، وإنما وقع من جهة الانحراف والزيغ والترف والبطر ونحو ذلك من قوانين سقوط الحضارات وانحدارها. وعلى هذا احتج بعض العديد من العلماء بتحريم التقليد بالآيات الكريمة الواردة في ذم تقليد المشركين لآبائهم. أنظر على سبيل المثال: ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين، مرجع سابق، ج٢، ١٩١.

[٣٣٣] – القرآن الكريم، سورة غافر ٤٠: ٨٢-٨٥. أنظر في تفصيل ذلك: يوسف القرضاوي، ١٩٩٥م، الإسلام وحضارة الغد، *آفاق الإسلام*، السنة الثالثة، (العدد الأول): ٤٣-٨٢.

وواقع الأمر أن المجتمعات الإنسانية عندما تصاب بالضعف والركود والمرض، تسري تلك المظاهر إلى مختلف الوحدات الاجتماعية والمؤسسات لتشمل الأفراد وتصبح تيارا اجتماعيا وسلوكا عاما يلف المجتمع بأسره[٣٣٤].

[٣٣٤] – محمد جواد الفقيه، *نظرة في كتاب الله*، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ١٠٥.

الفصل الخامس: عصر التقليد والركود الفكري

(عصر النظرة الأحادية المذهبية واستعادة وحدة الفهم والتأويل)

بحلول المائة الرابعة ظهرت بوادر الآثار والنتائج المترتبة على تلك التغيرات الهائلة التي وقعت في المجتمع الإسلامي بعد العصر الراشد، وبالتحديد بعد نهاية العصر العباسي الأول ثم ما تلاه من غزو المغول[٣٣٥] والصليبيين (١٠٩٥- ١٢٩١م).

وتعرضت بغداد حاضرة الخلافة العباسية إلى واحدة من أقسى المحن في تاريخها. فقد أتى المغول على معالم الحضارة والثقافة والعلوم فيها، وقاموا بإهدار وتحطيم مختلف القوى البشرية والثقافية والحضارية. يقول ابن الأثير في توصيف ذلك في تاريخه:" لقد بقيت سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها كارها لذكرها فأنا أقدم إليها رجلا وأوخر أخرى فمن الذي يسهل عليه أن يكتب عن نعي الإسلام والمسلمين ومن الذي يهون عليه ذلك"[٣٣٦].

و لم يكن المجتمع المسلم عشية الغزو إلا مسرحا للنزاعات وحالات التشرذم السياسي والاجتماعي والمذهبي. فقد اتسعت الخلافات والنزاعات على السلطة بين العباسيين من جهة، والسلاجقة من جهة أخرى، وحاول العباسيون في تلك الفترة استعادة مجدهم ونفوذهم المنحصر في بغداد. و لم تسفر تلك المحاولات إلا عن مزيد من التمزق والنزاع، مما أغرى الصليبين والمغول من بعدهم بالتكالب والهجوم على الدولة الإسلامية المتشظية.

و لم تفتأ الجهود المتضافرة من قبل المصلحين والعلماء في محاولات جمع الشتات والتعاون في سبيل مواجهة الخطر الزاحف، إلى أن قيض الله للأمة أبطالا من أمثال نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبي، واللذان قاما بمحاولات حشد الجهود والطاقات في بلاد الشام والجزيرة لمواجهة الصليبين في حطين عام ٥٨٣. وشهد العالم الإسلامي نوعا جديدا من الاتصال بالأجنبي خلال فترة قرنين من الزمن. أسفر عن وقوف الغرب

---

[٣٣٥] - حول المغول، راجع الملحق.

[٣٣٦] - أبن الأثير، مرجع سابق، ج٩، ٣٢٩.

المسيحي على أصول الحضارة الإسلامية ومنابعها. وبهذا مهدت تلك الحقبة التاريخية لعهود استعمار مقبلة، وخرج الصليبيون على أمل العودة من جديد.

" فقد أخذ الصليبيون من العالم الإسلامي العربي أكثر مما أعطوا. فعلى الرغم من كل الكراهية الدينية التي شعروا بها تجاه المسلمين، إلا أنهم شعروا بتراثهم العربي وحضارتهم السائدة، المستحقة للتقليد والاقتباس. وتأثر الصليبين سواء في طريقة معيشتهم أو تقاليدهم بالمجتمع آنذاك من الحقائق المؤكدة. إلا أنه بالمقابل، لم يتمكن الشرق من اكتساب شيء من ذلك التلاقي إلا الدمار والدموع والدم. فلم يحصل على بضائع مادية، ولا معرفة علمية، ولا معاملة تقوم على التسامح والعطف، بل على العكس من ذلك كله، فقد لقي كل قساوة وعداوة من تلك الجموع والحضارة الأجنبية التي حاولت تقديم ذاتها للمجال الإسلامي و لم تكن الحياة العلمية أو الثقافية بمعزل عن تلك الأحداث السياسية القاسية والصراعات المريرة التي أصيبت بها الأمة آنذاك، مما نجم عنه تراجع وانحدار واضح في النواحي الثقافية والعلمية والاجتماعية"[٣٣٧].

وورثت تلك المجتمعات على اختلاف وتعاقب الحكام والسلاطين فيها موروثا اجتماعيا وحضاريا لا يكاد يختلف كثيرا في بنيته وجوهره. كما حملت تركة ثقيلة من مخلفات تلك العصور بكل معاناتها وافرازاتها السياسية وتراكماتها الاجتماعية المتدهورة. فشاع التقليد[٣٣٨] حتى بات ديدنا علميا واجتماعيا، وعكف الناس على ما كتبه السلف من العلماء، وساد الجمود والركود مختلف النواحي الفكرية والحضارية والاجتماعية، يقول ابن حزم ــ في كتابه الإحكام – حول توصيف نشأة التقليد وظهوره:

" هذه البدعة العظيمة نعني التقليد إنما حدثت في الناس وابتدىء بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعدا على

---

[337]- Frncesco Gabriel, *The Arabs a Compact History*, Trans: Salvator Attanasio,: GreenWood Press, Publishers, USA,1981,pp. 167-172

[٣٣٨] – حول التقليد راجع الملحق، مادة التقليد.

هذه البدعة ولا وجد فيهم رجل يقلد عالما بعينه فيتبع أقواله في الفتيا فيأخذ بها ولا يخـلف شيئا منها ثم ابتدأت هذه البدعة من حين ذكرنا في العصر الرابع في القرن المذموم ثم لم تزل تزيد حتى عمت بعد المائتين من الهجرة عموما طبق الأرض إلا من عصم الله عـز وجـل وتمسك بالأمر الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين بلا خلاف مـن أحد منهم نسأل الله تعالى أن يثبتنا عليه وألا يعدل بنا عنه وأن يتوب على من تـورط في هذه الكبيرة من إخواننا المسلمين وأن يفيء بهم إلى منهاج سلفهم الصالح..."[٣٣٩].

وقد استمرت الحالة على ما كانت عليه في القرن الرابع وما تلاه، حتى استفحل أمر التقليد وخطره. ويشير الأمير الصنعاني في كتابه إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد إلى انتشار التقليد بقوله:

" كان الفقه الإسلامي في القرون المشهود لها بالخير في ازدهار مستمر ونمو متواصل وتقدم دائم وكانت اجتهادات الأئمة بين الأخذ والعطاء والرد والقبول حتى في أوسـاط أصحابهم إلى أن فشا التقليد في **نصف القرن الرابع** وبدأ التعصب المذهبي يبيض ويفـرخ ولم يأت قرن بعد ذلك إلا وهو أكثر فتنة وأوفر تقليدا وأشد انتزاعا للأمانة من صـدور الرجال حتى اطمأنوا بترك الخوض في أمر الدين وبأن يقولوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنـا على آثارهم مقتدون"[٣٤٠]

وعلى الرغم من كثرة الدراسات المعنية بظاهرة التقليد قديما وحديثـا وتعددهـا، واهتمام العلماء بالتحذير منها، إلا أنها لم تعر مرحلة النشأة والظرفية التاريخية لظـهورها واستمرارها اهتماما كافيا يتناسب مع آثارها على فكر الأمة وحضارتها. وبهذا بقيت تلـك الدراسات الفقهية حبيسة رؤى ووجهات نظر لم تخرج عن الحيز الفقهي وتوصيفه وتحليلـه من خلال التعامل مع الأدلة والحيثيات مع إغفال شبه تام لظروف النشأة التاريخية[٣٤١].

---

[٣٣٩] – ابن حزم، *الإحكام في أصول الأحكام*، مرجع سابق، ج٦، ٢٩٢.

[٣٤٠] – محمد بن إسماعيل الصنعاني (١١٨٢)، *إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد*،تحقيق: صلاح الدين مقبول، الدار السـلفية، ١٤٠٥، ١٦

[٣٤١] – تناول العلماء السابقون رحمهم الله ظاهرة التقليد وبحثوها في مؤلفاتهم من الزاوية الأصولية والفقهية، فبحثوا في حكـم التقليد، وميزوا بين حكمه للمجتهد والعامي. وفرقوا بين التقليد في أصول العقائد والفروع....الخ ذلك من قضايا لم تتجـاوز دائـرة

إن البعد عن تقصي وتتبع الظروف الاجتماعية السابقة والمصاحبة لظاهرة التقليد، وانتزاعها من ظرفيتها التاريخية وإخضاعها لوجهات نظر جاهزة في الفهم والحكم والتأويل، أدى إلى الاستمرار في عمليات الاجترار الفكري والتي لا تعدو عن كونها واحدة من حلقات التقليد. وقد حاول العديد من الباحثين تصوير ظاهرة التقليد على أنها ظاهرة وليدة عصر معين، برزت فيه وانتشرت. إلا أن عملية وضع حدود فاصلة تقطع بين العصور المختلفة أمر في غاية الصعوبة والتعقيد.

ومما زاد في تفاقم الداء واستفحاله، تبني جملة من العلماء في كل عصر لظاهرة تقليد أئمتهم، فقد نسب إلى أبي الحسن الكرخي الحنفي قوله **كل آية أو حديث تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة.**

ونجم عن ظاهرة التقليد آثار لا تقل خطورة عنه، فقد وصل الخلاف والتعصب المذهبي بين المقلدين إلى حد أن كثيرا من فقهاء الأحناف قد أفتوا ببطلان صلاة الحنفي وراء إمام شافعي. وتولى الشافعية الرد على هذه التهجمات الحنفية بأن ألفوا كتبا ينتقصون فيها مذهب الحنفية ومن أشهرها كتاب مغيث الخلق في ترجيح القول الحق لإمام الحرمين الجويني الذي عاب فيه مذهب الإمام أبي حنيفة في الصلاة[٣٤٢]. فقد حدث في هذا العصر محاولات استعادة وحدة الفهم والتأويل من خلال فرض نمط مذهبي سواء في الفقه متمثلا في المذاهب الأربعة، أو في أصول الدين كما مثله الأشاعرة والماتريدية.

و لم تخل عصور التقليد من علماء ومجتهدين ومصلحين من أمثال ابن تيمية وتلميذه رحمهما الله. كما برز في العهد المملوكي الذي انتقلت في أيامه المراكز الحضارية في العالم الإسلامي من بغداد إلى مصر والشام، عدد كبير من الفقهاء والمحدثين والعلماء في مختلف المعارف والعلوم، وبذل المماليك جهودا واسعة في سبيل محاولة إحياء الحضارة الإسلامية وشجعوا العلم واستقطبوا العلماء.

الحكم الشرعي للتقليد في الوقت الذي أهملت غالب تلك الدراسات الظروف والعوامل التي أدت إلى نشأة واستمرار تلك الظاهرة. حول تلك الدراسات راجع ملحق الملاحظات العامة.

[٣٤٢] – الصنعاني، مرجع سابق، ١٥.

إلا أن سيل التقليد كان قد عم وغلب، فقد عكف عدد من العلماء على التلفيق والتجميع و لم تخرج جل اجتهاداتهم عن مسار التقليد والركود الفكري الذي منيت به الأمة. وغلب الفصل والتمييز بين الجوهر Spiritual Core وبين المتراكمات التاريخية التي فقدت مشروعية بقائها ودوامها وتحولت إلى صدفة متحجرة external sheel تحجز جوهر الدين وتعاليمه النقية. وأضحى المجتمع المسلم مجتمعا تقليديا صرفا، يعتبر بل يعتقد أن استمرارية وجوده مرتهنة بالاستناد إلى منظومة من المعارف والقيم الموروثة عن الماضي، كما يرى في الحيدة عنها حتفه وفناءه[٣٤٣].

و لم تستمر محاولات المماليك طويلا في إحياء الحضارة الإسلامية، فقد تولى الحكم في الفترة الأخيرة من عهد المماليك ملوك وأمراء، أهملوا النواحي الثقافية والاقتصادية وسادت الأمية بين طبقات الشعب المختلفة وانتشرت ظاهرة الكتابة باللهجة العامية في ذلك العصر. فانحطت الحضارة وران الجمود والركود على البقية الباقية. ووقعت البلاد في نهاية العصر المملوكي تحت وطأة العديد من الكوارث والمجاعات مما فتح الطريق أمام الجيش العثماني لإلغاء حكمهم[٣٤٤].

وبرزت **العقلية التحوطية** في ذلك العصر، تلك العقلية التي تتوجس من المحظور فتحرم المباح وتمنعه خشية إيصاله للممنوع. وسد الذريعة[٣٤٥] سلاح دفاعي يستعمل عند تغلب مظاهر الرذيلة في المجتمعات، والتخوف من الوقوع في المحظور والفتن.

وقد عرفت المجتمعات على اختلاف مراحل تاريخها فلسفة سد الذريعة والعمل به، وارتبط مفهومه في اليهودية والمسيحية، بطبيعة المرأة عندهم القائمة على الغواية، ومحاولاتها لإيقاع

---

[٣٤٣] – في تعريف المجتمع التقليدي أنظر:

Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, The free Press, New York, 1961, p. 214.

[٣٤٤] – في تاريخ المماليك أنظر على سبيل المثال: رشيد الدين بن فضل الله الهمذاني٧١٨)، *جامع التواريخ في تاريخ المغول*، تعريب: محمد صادق نشأت ومحمد موسى هنداوي وآخرون، الإدارة العامة للثقافة، مصر، ١٩٦٠م، ج٢، ٢٣٦ وما بعدها. وأنظر كذلك: ابن الفرات ناصر الدين محمد، *تاريخ ابن الفرات*، تحقيق: أسد رستم وقسطنطين زريق، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٤٢م، ج٩، ٣٤٩ وما بعدها.

[٣٤٥] – في كتابات العلماء السابقين التي استعملت مصطلح (سدا للذريعة)،راجع ملحق الملاحظات العامة.

الرجل في الشر. وعليه فالأفضل للرجل اليهودي، الامتناع عن المشي بالقرب من امرأة لأن المرأة سبب في إغواء الرجل، فصوت المرأة فتنة وغواية.

" Better go behind a lion than behind a woman"[346]

و ورثت المسيحية النظرة التخوفية من المرأة وشرها، و ارتباط الخطيئة والذنب ووجودهما في العالم بحواء، وساهم رجالات الكنيسة في ترسيخ تلك النظرة وما استتبعها من أحكام بموجبها. وقد أشار إلى ذلك الكاتب هوليستر في كتابه أوروبا في القرون الوسطى بقوله:

" سم الأفاعي والتنينات أيسر في الشفاء وأقل خطورة على الرجال من الرابطة مع النساء. وقد ضمت الكنيسة صوتها إلى الفرضيات الأخرى التي تدعي أن طبيعة المرأة من الشيطان. وهكذا تدرجت النظرة الدونية للنساء لتشكل وضعا مقبولا في نظام المجتمع والحياة. واستمر تمثيل طبيعة المرأة بالشيطان سائدا في القرون الوسطى فترة طويلة من الزمن."

The poison of snakes and dragons is easier to cure and less dangerous to men than associating with women. The Church added its voice to the other assumptions claiming that women originated devil. Gradually, the perceived inferiority of women became a part of generally accepted system of life. The Medieval representation of woman's nature as evil was survived to enjoy a long life.[347]

و لم يثمر المنحى التحوطي في اليهودية والمسيحية، الذي قام بمصادرة حرية المرأة وحقوقها إلا عن المزيد من مظاهر الشذوذ والانحراف والذي لم ينجو منه حتى رجالات الكنيسة، مما أسفر عن محاولات التصحيح والإصلاح في داخل الكنيسة، والتي استوت على يد مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م) . ذاك أن المنحى التحوطي قائم على محاولات التغلب والسيطرة على المظاهر الخارجية والسطحية للفساد في المجتمع، دون الاهتمام بالتصحيح الداخلي لبنية المجتمع أفرادا وجماعات.

---

[346]- Alvin J . Schmidt, Ibid, p. 44.

[347]- C. W. Hollister, *Medieval Europe*, Newbery Award Records Inc, New York, 1982, p. 165.

بيد أن **سد الذريعة في الإسلام يخالف في أصله وتطبيقه، ذلك المفهوم في اليهودية والمسيحية تماما**. ففي الوقت الذي يقوم سد الذريعة فيهما- أي في اليهودية والمسيحية- على أساس شرانية المرأة وطبيعتها الإغوائية، يقوم سد الذريعة في الإسلام على أساس الدفاع عن الفضيلة وحمايتها من بؤر الفساد والرذيلة، فليس ثمة خطيئة موروثة، أو غواية وشر متعلقة بالمرأة في الإسلام.

فاستعمال سد الذريعة في المجتمع المسلم، أمر تفرضه المظاهر المنحرفة التي غالبا ما تسود في أوقات الفتن والحروب والثورات. وقد منيت الدولة الإسلامية منذ نهايات العصر العباسي الأول، بالعديد منها إضافة إلى ما رافق ذلك من فساد وانحراف..... فكان من الحكمة لجوء العلماء واستعمالهم سلاح سد الذريعة في محاولة للحفاظ على مظاهر القوة والثبات في المجتمع. وبهذا تمحورت غالب الاجتهادات حول المرأة المسلمة وكيفية صيانتها والحفاظ عليها خشية عليها ورغبة في الإبقاء على البقية الباقية من التقاليد الإسلامية. فقد رأى علماء ذلك العصر في الإبقاء على تلك التقاليد والمظاهر المتحفظة حول المرأة، سدا يمكن الاحتماء ورائه من هجمات الأعداء المتضافرة[٣٤٨].

ويظهر ذلك واضحا في محاولات بعض السلاطين المتأخرين من العباسيين والفاطميين وغيرهم في استعمال السلطة والقوة للحد من انتشار الفساد والمجون في المجتمع. فقد انتشر شرب الخمر في العراق في القرن الخامس الهجري وكثرت الحانات وذكر ابن الأثير أن الخليفة المقتدي(٤٦٧-٤٨٧هـ) أمر بنفي المغنيات والمفسدات من النساء من بغداد ومنع الحمالين من حمل الرجال والنساء مجتمعين خشية الفساد[٣٤٩].

وبرزت ملامح التخوف من تغلب مظاهر الفساد والمجون والفتنة في المجتمع. وظهر منحى التحوط في الأحكام الاجتهادية القائمة على الحد من خروج النساء وتقليص مشاركتهن في الحياة العامة في محاولة لإبقائها في بيئتها الخاصة، والحفاظ على تربية أولادها. وساهم بعض

---

[٣٤٨] - أنظر في ذلك: رقية طه جابر، ١٩٨٩م، *معايير وضوابط منهجية في غلق الذريعة*، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[٣٤٩] - ابن الأثير، مرجع سابق، ج١٠، ٨٥ وما بعدها.

الخلفاء والعلماء في توطيد ذلك التوجه التحوطي لحماية المجتمع من مزيد من الانحلال والانهيار[٣٥٠].

وبدأ علماء تلك العصور محاولات جادة لتأصيل اجتهادات السابقين من الأئمة على أساس استعمالهم لسد الذريعة. وواقع الأمر أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذا التأصيل والتبرير، فسد الذريعة سلاح يستعمل عند وجود الحاجة إليه، ولم تكن تلك الحاجة متوافرة في عصور الأئمة المجتهدين ولذا لم يظهر في اجتهاداتهم أو أقوالهم ما يشير إلى وضع تلك الاحتياطات على وضع المرأة في المجتمع أو مشاركتها في الحياة العامة. إلا أن غلبة روح التقليد في ذلك العصر دفعت أتباع المذاهب إلى محاولات التأصيل والتأكيد على مشروعية ما وضعوه من مبادئ وأحكام اجتهادية قائمة على أساس سد الذريعة.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن سد الذريعة وما يقوم عليه من أحكام يراها المجتهد في وقت ما أو بيئة ما، أمر طارئ لا ينبغي أن يستمر أكثر مما تستدعيه الحاجة ومن ثم العودة إلى الحكم الأصلي القائم على الإباحة باعتباره الأصل المستند إلى القرآن الكريم والسنة[٣٥١]. إلا أن شيوع التقليد وسير الناس على أقوال علمائهم السابقين رحمهم الله دون تمييز بين الحكم الطارئ والأصلي، ووجود كم هائل من الاجتهادات والتحفظات — في قضايا المرأة- قائمة على أساس اعتبار سد الذريعة، أدى إلى وقوفهم عندها فهي آتية من أئمتهم وعلمائهم من جهة، إضافة إلى شيوع الفساد والفتن في كل عصر عن سابقه، فأضافوا إلى تلك الأحكام الاجتهادية تحفظات جديدة وقاسوا على فتاوى أئمتهم، بناءا على نظرتهم إلى مجتمعاتهم ومقارنتها بالعصور الخيرية السابقة لها. فبنوا على ذلك المزيد من التحوطات حول مشاركة المرأة وخروجها إلى المجتمع بناءا على القول بفساد الزمان ومحاولة أمن الفتنة والتخلص منها، مع إغفال شبه تام للظرفية التي نشأت فيها تلك

---

[٣٥٠] - أنظر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ج ٢، ١٢٧.

[٣٥١] - على هذا الأساس اختلف القائلون بسد الذريعة، فذهب البعض منهم إلى أن سد الذريعة لا يكون إلا في تلك المؤدية إلى محظور منصوص على تحريمه. ابن العربي، تفسير آية اليتامى. وكذلك يرى ابن تيمية أنها لا تكون إلا في المنصوص لانضباط القول فيها أما ما عدا ذلك فالقول فيها غير منضبط. أنظر رقية طه جابر، مرجع سابق، ص ٢٣ وما بعدها.

الأحكام ودواعيها. وبمرور الزمن ازدادت التراكمات والتحفظات والتحوطات وأصبحت مشاركة المرأة في الحياة العامة وخروجها من بيتها في الأصل محط اجتهاد وتساؤل ونظر. وبتزايد التراكمات الفقهية المبنية في الغالب على إغفال واستبعاد الظرفية التاريخية والبيئية انصرفت الأذهان عن الحكم الشرعي الأول الأصلي الذي جاءت به تعاليم القرآن الكريم والسنة.

والمتتبع لتطور استعمال مصطلح سد الذريعة، يلحظ اتساع العمل به في العصور المتأخرة خاصة في عصور التقليد. وهذا لا يعني أن المفهوم كان غائبا عن أذهان العلماء السابقين، بقدر ما يشير إلى انعدام الحاجة إلى استعماله في المجتمعات المسلمة الأولى المتسمة بالخيرية عموما.

وبمرور الزمن واختلاف العصور وتزايد إسقاطاتها على القضايا الاجتماعية والأسرية، تحول العمل بسد الذريعة من أداة خيرة نافعة تنافح عن مظاهر الفضيلة في المجتمع إلى سيف مشرع في وجه عشرات الأحكام التي جاءت بها نصوص القرآن الكريم والسنة لضمان مساهمة المرأة في علمية العمران الحضاري والقيام بمهمة الاستخلاف. فحرمت المرأة من التعليم سدا لذريعة الفساد المترتب على خروجها من البيت. وبذلك فرض المجتمع عليها نوعا من العزلة الثقافية والحصار الاجتماعي والحضارية لا تزال ترزح تحت وطأته.

كما اتسم هذا العصر بالركود في مختلف النواحي العلمية والثقافية، وإن ظهر في بعض الأحيان عدد من العلماء المجددين، إلا أن السمة الغالبة على هذا العصر، الركود والجمود. ومما ساعد على استمرار تلك الظاهرة قول البعض من العلماء بغلق باب الاجتهاد خشية وحرصا على الدين من تطاول الجهلاء من العامة والخاصة.

إن المتأمل في شيوع تلك الظواهر في المجتمع، يلحظ أنها لم تأت وليدة يوم وليلة، بل جاءت وليدة تراكمات عصور من الجهل والبعد المتزايد عن تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية، والتشبث بأعراف وتقاليد دخيلة. فقد أقامت تلك التراكمات المتزايدة حاجزا كثيفا بين تلك التعاليم الصافية، وبين الممارسات التي ألفها الناس واعتادوها. **وبات**

الانفصام بين التعاليم القرآنية والأعراف السائدة في حياة المسلمين واقعا لابد من معايشته ومعالجته.

فالدين الإسلامي برسالته العالمية الخالدة لم يكن ليسقط نصف المجتمع من المشاركة في صياغة منظومة الاستخلاف والعمران الحضاري وإنجاحها، فالدين الشامل الذي لخص وحدد معالمه كتاب الله تعالى، لم يتجاهل مطلقا المرأة ودورها في ذلك لما في ذلك من تناقض داخلي واضح بين مفهومي العالمية والخلود اللذين اتسما بهما، وبين إسقاط نصف الأمة من الاعتبار. بيد أن الممارسات العرفية تجاه المرأة في مختلف عصور التقليد نازلت تلك السمات والمفاهيم الواضحة لتجعلها مثار تساؤل ونقاش، من خلال النظر من جديد في شرعية مشاركة المرأة في مجالات الحياة المختلفة!.

ولقد كانت من أقوى الحجج الموجهة إلى اليهودية أنها ديانة توحيدية تتضمن معنى العالمية في حين أن كهنة اليهود جعلوا اليهودية عقيدة مشدودة بالعرق والجنس، ومن هنا كانت عظمة الإسلام حين جعل علاقته بإبراهيم علاقة مبدأ وعقيدة لا علاقة نسبية.

الفصل السادس: عصور التقليد المتأخرة (عصر التنوع الثاني)[٣٥٢]

هي الفترة المنحصرة بين بدايات العهد العثماني وإلى العصر الحاضر ٠(القرن السادس عشر الميلادي- إلى القرن الحالي). فقد شهد العالم الغربي والإسلامي في تلك الفترة تغيرات عديدة، منها سقوط الحكم الإسلامي في الأندلس والمغرب. وفي الوقت الذي كان العالم الإسلامي يعيش حالة من الجمود والركود الفكري والثقافي، كانت أوروبا تستفيق من سباتها الطويل لتدشين عهد النهضة Renaissance (الفترة الواقعة بين القرن الثالث عشر والخامس عشر الميلادي)، وجني ثمار الاتصال بالشرق من خلال تلك الحروب التي خاضها الصليبيون من جهة المشرق، والأسبان من جهة المغرب.

وعلى الرغم من تغير العديد من نظم الحكم والسياسة في العالم الإسلامي آنذاك ودخوله العديد من المعارك والمواجهات الرابحة مع القوى الأوروبية على ثغور الدولة العثمانية، إلا أن الناحية الاجتماعية والفكرية لم تكن توازي تلك الانتصارات التي طرق بها المسلمون أبواب النمسا. فقد توارث الناس في المجتمعات المختلفة تلك العادات والأنظمة والأحكام التي اجتهد علماء كل عصر في وضعها تبعا لظروف زمانهم ومجتمعاتهم، ووقفوا عندها على اعتبار أنها تشكل الدين وتعاليمه. ولم يفرقوا بين الدين ومبادئه المتمثلة في نصوص القرآن الكريم والسنة، وبين العادات والأعراف المتوارثة، وخضع المجتمع بمختلف طبقاته لتلك السلطوية وأدان لها.

إن المتتبع للمسار التاريخي والاجتماعي لوضعية المرأة المسلمة في المجتمعات المختلفة، يلحظ فرقا وبونا يتسع ولا يكاد يضيق بين الوضع النظري المتمثل في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وبين الممارسات العملية والاجتماعية التي تكشف عن وضعيتها

---

٣٥٢ - درج العديد من المعاصرين على تسمية هذه العصور بعصور النهضة بالفقه. والدراسة لا ترى مبررا لهذه التسمية. فهذه العصور وإن لم تخل من محاولات جادة في سبيل النهوض بالفقه من تقنين ومؤتمرات ومجامع فقهية، إلا أن سمة التقليد لا تزال هي الغالبة عليها. بيد أن التقليد لم ينحصر في تقليد العلماء السابقين فحسب، بل اتخذ قالبا جديدا، يتمثل في احترار الذات من خلال طرح مقولات الآخر وترديدها ودفعها حينا، أو الدفاع عنها أحيانا. ومهما يكن فالأمر لم يخرج عن دائرة الاجترار والتقليد. وعليه فالدراسة تنفرد بتسمية هذه العصور بعصور التقليد المتأخرة، والله أعلم.

الواقعية في المجتمع. واستمر العمل بفلسفة التقليد القائمة على عدم التمييز بين الجوهر والتراكم التاريخي الذي فقد مشروعية وجوده فضلا عن استمرار العمل به.

فالحكم على وضعية المرأة المسلمة من خلال ممارسات المسلمين ونظرتهم السائدة لها، لا ينبغي تعميمها واعتبارها نظرة منبثقة من جوهر نصوص القرآن الكريم والسنة، بقدر انبثاقها من فهم المجتمعات المسلمة التقليدية لتلك النصوص. فقد يلجأ المجتهد في كثير من الأحيان إلى تلك النصوص ليبرر واقعا سائدا أو عرفا شائعا نشأ عليه ودرج ولم يعد يرى في السير والاستمرار عليه حرج.

واستمرت تلك الممارسات البعيدة عن روح الإسلام ومبادئه في المجتمع في العهد العثماني وما تلاه، ونحيت المرأة عن القيام بدورها في المجتمع، وراجت ظاهرة حجب النساء في الطبقات الرفيعة. وأصبحت تلك التحوطات التي أقامها الناس في أوقات معينة بناءا على ظروفهم الاجتماعية، عرفا ساريا بين الطبقات الراقية في المجتمع. وأشار إلى ذلك الكلتب ويلثر في مؤلفه المرأة في الإسلام من القرون الوسطى إلى العصور الحديثة بقوله:

"What was initially regarded as pious behavior subsequently became an upper class custom that was followed with varying degrees of strictness in the different Islamic countries".[353]

وقد صاحب ذلك كله انتشار الجهل والخرافات والبدع - خاصة بين النساء - التي غيبت وراءها مفاهيم الدين الإسلامي الصحيحة. فالمرأة في غالب تلك المجتمعات قد حرمت من التعليم، وباتت فريسة سهلة المنال للجهل والخرافات والشعوذة.

وبات واقع المرأة في المجتمعات المسلمة وإلى اليوم واقعا تحكمه العادات والتقاليد التي فقدت مشروعيتها التاريخية على حساب القيم والمبادئ التي جاء الإسلام لتثبيتها وإرسائها. ومما يستدعي الانتباه أن تلك العادات تمارس وتفرض على المرأة باسم الدين والشرع[٣٥٤]. ومن ذلك انتشار الجهل ومنع المرأة من التعليم بحجة فساد الزمان والفتنة والخشية عليها،

---

[353]- Walther, ibid, 91.

[٣٥٤] - أنظر حول هذه النقطة عمر عبيد حسنة، *حق بتحقق الشهود الحضاري*، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٤١٢/١٩٩١م، ١٦٦ وما بعدها.

وأضحى سد الذريعة سلاحا مشرعا في وجه أي دعوة لاستعادة مكانتها التي بوأها إياها الإسلام، من دعوة إلى تعليمها أو مشاركتها في الحياة العامة... فالتعليم يقتضي خـــروج المرأة من بيتها وخروجها فتنة فتمنع من التعليم سدا لذرائع الفساد.

بيد أن ذلك لم يقف مانعا أمام عشرات من النساء اللواتي حظين بمراتب عاليـــة في التعليم والتدريس والتصدي للإفتاء كذلك. والغالبية منهن ظهرن في البيوتات الراقيـــة ذات المترلة العالية في العلم أو النفوذ. وعلى هذا فقد حفظت كتب التراجم أسماء عشرات مـــن النساء العالمات الفاضلات. إلا أن السمة الغالبة على النساء في تلك العصور، الحرمان مـــن التعليم والمشاركة الاجتماعية الجادة الهادفة في المجتمع كما أشارت إلى ذلـــك موســـوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي الحديث:

" في التاريخ الإسلامي، حظي بنات بعض العوائل الغنية بتربية خاصـــة في البيـــت. إلا أن الغالبية من النساء استثنين من التعليم الرسمي، وإن كان هناك من بينهن من اشـــتغلت في الإشراف والتدريس في بعض المعاهد والمراكز التعليمية "

"Throughout Islamic history, some daughters of wealthy families have been favored with a private education in the home. More often women were excluded form formal education, although women might serve as patrons or even supervisors of educational institutions"[355]

وحملت المجتمعات المسلمة التقليدية فيما حملت تركة ثقيلة من الأحكام المبنية علـــى تلك التراكمات التي أفرزتها عصور التقليد السابقة، دون أن تحمل معها ظرفيـــة نشـــأتها واستمرارها لإجراء عملية قياس صحيح على أقل تقدير. وعلى هـــذا أجـــرى العلمـــاء اللاحقون عمليات القياس وفق الأحكام الاجتهادية للعلماء السابقين، بجامع وجود الفـــتن والفساد وانتشاره، والخشية على أحكام الدين وتعاليمه من عبث العـــابثين والمســـتغربين الوافدين. وتراكمت التحوطات لتشكل سدا منيعا في وجه أي دعوة للعودة إلى القـــرآن الكريم وفلسفته الشاملة لموقع المرأة، واختلطت الأحكام الاجتهادية (الفتـــاوى) المرتهنـــة

---

[355]- *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic world*, 1995, Oxford University Press, Oxford, p. 328.

بعصورها وظروف نشأتها، بأحكام الدين الأساسية و لم يعد ثمة فـــارق واضـــح بينـــهما، **فالدين هو العرف والعرف هو الدين!.**

وبرزت النظرة للمرأة على أنها غواية وشر، وأنها قد تصطنع من ألوان الفتن مـــا يجـــر إلى المنكر. تلك النظرة التي استمرت إلى العصر الراهن لدى الكثيرين[٣٥٦].

وهنا ازدادت سحب التخلف كثافة على المجتمعات المسلمة، وتضافرت الجـــهود على اختلاف مشارب أصحابها للبحث في أسباب وعوامل ذلك التخلف والانحدار. وكان الوعي بتخلف المسلمين قاسما مشتركا بين رواد الإصلاح وحركات التجديـــد قاطبـــة في العالم الإسلامي. إلا أن تلك الدعوات ما لبثت أن اختلفت في دواعي ذلـــك التخلـــف وكيفية الخروج منه.

وتمثل تلك الحقبة التاريخية الحرجة نموذجا لعصر التنوع الثاني The Second Age of Divergence الذي يشهده الفكر الديني مع زحف التحدي الحضاري (الغربي الحديـــث). وهذا النموذج مثلته تيارات الفكر الديني المتلاطمة والمتخاصمة في القرن التاســـع عشـــر وأوائل القرن العشرين: التيار السلفي، تيار دعاة التغريب والانصهار في الغرب، وتيار دعاة مدرسة الإحياء. وقد شكلت هذه التيارات الثلاثة استجابات متنافرة لتحديات الحداثـــة بخصائصها المركزية من العلمانية والنزعات الحرة، والنزعة الإنســـانية العالميـــة Humanism والعقلانية Rationalism، مما اتخذ صيغة ما عرف بالتمدن والترقي.

و لم تفتأ تلك الجهود من تبني نهج المقارنة بين واقع الأمة المسلمة من جهة، وواقـــع الدول الغربية المتفوقة. و لم تصمد تلك المحاولات كثيرا أمام تلك المقارنات الشكلية الـــتي أغفلت عوامل النهضة الأوروبية، وتمسكت بمظاهرها وقشورها. فأنكبت على تقليدهـــا في المظاهر السطحية والقشور الظاهرية، وأغفلت ما عدا ذلك من أسباب التقدم والتحضـــر. وواصلت المجتمعات المسلمة في العهد العثماني المـــتأخر مسارها التقليدي، المتقمص ثوبـــا أوروبيا جديدا، لم يخرجها في أوج نشاطه وازدهاره عن مفاهيم التقليد المظلمة. وجنـــدت

---

[٣٥٦] – أنظر على سبيل المثال: في كتاب السيد محمد علي غمر، *إعداد المرأة المسلمة*، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، ط٣، ١٤٠٤/١٩٨٤م، ص ٧٣.

مختلف الطاقات لإلباس الأمة المسلمة قشر الحضارة الغربية، فأرسلت البعثات المختلفة ووفرت سلسلة من الإصلاحات والتنظيمات الإدارية والعسكرية لتتقمص النهج الأوروبي، طمعا في الوصول إلى قشرها الحضاري. وتسربت تلك المحاولات إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي التي ما لبثت أن تهاوت، لتخلف ورائها المزيد من الهزائم المنكرة، معلنة انهيار تلك المحاولات. فقد **أغفلت تلك المحاولات القانون العام المتحكم في الفكر الديني المتمثل في عدم فعالية أي محاولة إصلاحية خارجية غريبة عن روحه ومنطقه.** وعلى الرغم من الفشل الذريع الذي منيت به تلك المحاولات، إلا أنها لم تزل في طريقها إلى السير في تغيير البنى الاقتصادية والإدارية والسياسية، والاجتماعية للأمة.

وأدرك الغرب خطورة وجسامة قضية المرأة وموقعها في المجتمعات المسلمة، واعتبر العادات والتقاليد المجافية للدين وتعاليمه، مدلفا للطعن في الدين وتوجيه سهام النقد والتجريح إليه. ومن ثم الحكم بتخلف المسلمين لتمسكهم بتلك التعاليم البائدة.

وبهذا اعتبر الغرب وضعية المرأة في المجتمعات المسلمة، دليلا واضحا على تدني الإسلام والمسلمين، كما وجدوا في ذلك مسوغا كافيا لتبرير تدخلاتهم وسياساتهم الاستعمارية في البلدان الإسلامية بحجة تخليصها وتحريرها. وقد أشار المؤرخ المعتدل ويلثر إلى هذه الحقيقة في كتابه المرأة في الإسلام حيث يقول:

"In the Middle East, the treatment of women provided Europeans with an excuse to declare the inferiority of Muslims and their religion, and also justification for Europe's imperialist and colonialist policies and practices".[357]

وتوالت ردود الفعل المختلفة إزاء الحل الأجنبي المستورد، وبرزت الحداثة[٣٥٨] كاتجاه منازل للتقليد Modernism في المجتمع خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومصححا لمسيرة التغيير والإصلاح Reform. والعصرانية أو الحداثة في العرف الغربي بدأت في أواسط القرن السابع عشر وبلغت ذروتها في القرن التاسع عشر وانتهت وانحسرت مدياتها مع الحرب العالمية الأول، أو من وجهة نظر اليهود مع (الهولوكوست)

---

[357]- Walther, Ibid, p. 8.

[٣٥٨] -في تعريف الحداثة راجع ملحق المصطلحات العامة.

فالحداثة ليست بظاهرةَ إسلاميةَ، إلا أنها عرفت في التّقاليدِ الدّينيةِ الأخرى تحت ظّـــروفِ مشابهةِ لظروف ظهورها في المجتمعات المسلمة[٣٥٩]. وهي كحركة ثقافية غربيـــة المنبـــت والنشأة تدور حول عقدة التمحور الأوروبي على الذات Eroticism (المرجعيـــة الغربيـــة المطلقة) وعلى هذا تنوعت استجابات العديد من المفكرين في العالم الإسلامي لتحديـــات الحداثة. إما محاولة نقضها، أو تقمصها أو التكيف معها، وبهذا باتت الحداثة مرجعية مطلقة يستفتيها الجميع وغاب عن الوعي المرجعية القرآنية وحاكميتها المعصومة.

وعلى هذا توجهت جهود العديد من أصحاب هذا الاتجاه في العالم الإسلامي نحو وضـــع المرأة المسلمة مطالبة بحقها في التعليم والعمل والمشاركة في مختلف المنـــاحي العامـــة مـــن سياسية واجتماعية وثقافية. كما حاربوا موقع المرأة المتدني في المجتمعات المسلمة، وأكـــدوا على أهمية دورها في بناء أخلاقيات المجتمعِ المسلمِ . وكانت البِداية مع محمد عبده الـــذي طالب بإعادة كرامة المرأة المسلمة عن طريق الإصلاحِ القانونيِ والتّربويِ ;كما تضمنـــت دعوة أصحاب هذا الاتجاه حق المرأة الكامل في العمل والمشاركة السياسية والاجتماعيـــة وغيرها.

و لم يغب عن أذهان مفكري الحداثة التوسع الحاصل في استعمال ســـد الذريعـــة، وأثره في تناول قضايا المرأة وهمومها وما نجم عنه من تهميش لدورها في المجتمع والأمـــة. ثم ما ترتب على ذلك كله من تخلف وأمية وجهل وخراب للأسرة والمجتمع. وإلى هذا أشـــار محمد رشيد رضا في كتابه حقوق النساء في الإسلام حيث يقول:

" كل ما استحدثه الناس في المدن والقرى الكبيرة من المبالغة في حجب النساء فـهو من باب سد الذريعة لا من أصول الشريعة فقد اجمع المسلمون على شرعية صلاة النساء في المساجد مكشوفات الوجوه والكفين وأجمعوا علـــى إحـــرام النســـاء بـــالحج والعمـــرة

---

[359]- *The Encyclopedia Of Religion*, 1986, Macmillan Publishing company, New York, vol. 10. p.14.

كذلك...لقد كن يسافرن مع الرجال إلى الجهاد ويخدمن الجرحى ويسقين الماء ويخدمن الضيوف ويقاضين الرجال إلى الحكام والخلفاء"[٣٦٠].

والمتأمل في تلك المحاولات على اختلاف توجهات أصحابها، يلحظ وجود العديد من الثغرات الموجهة نحوها. تلك الثغرات التي وقفت حائلا بين تحقيق العديد من الأهداف التي رمت الحداثة إلى تحقيقها في المجتمع. فالحداثة في مفهومها الأساسي ومعالجتها لقضايا المجتمع والأمة لم تنبثق من مفهوم القرآن الكريم والسنة بقدر ما ركزت جهودها على انتقاد النهج التقليدي السائد، كما أنها لم تقدم في تلك الأثناء نظرة أصيلة تستحضر مقاصد النص القرآني الكريم، وتستوحي أبعاده. بل اتجهت إلى تقديم وعرض مختلف قضاياها ومحاولة إصلاحها وتطويرها من خلال المقارنة مع الآخر الخارجي البعيد عن منطق الإسلام ومقاصده. وأغفلت أن الفكر الديني لا يمكن تطويره أو إصلاحه من خارجه، بل لا بد أن تكون عملية الإصلاح نابعة من داخله محتكمة إلى منطقه.

وباتت تحاول المقارنة والمقاربة بين المفاهيم الغربية والإسلامية، دون محاولة جادة للكشف عن مفاهيم الإسلام الأصيلة في القضايا التي تناولتها من نواحي الحكم والسياسة إلى القضايا الاجتماعية من حقوق المرأة ونحوها. وتداعت العديد من أهدافها أمام التحديات الهائلة لأطروحاتها ومناهجها. وعلى هذا فقد عانى اتجاه الحداثة والعصرانية في المجتمعات المسلمة من عدد من القضايا، أثرت على سيره وتطوره في المجتمع..فالحاجة إلى الموازنة بين القديم والحديث في البيئات المتغيرة بشكل متسارع، جعلت من منهج الحداثة منهجا يتسم بالانتقائية وغياب النسقية في صياغة المفاهيم أو تطوير منهجية محددة لتفسير الإسلام. وهكذا، فقد ارتطمت كتاباتهم بالمجتمع ولاقت نتائج غير متوقعة على الإطلاق، كما جاء في موسوعة الدين:

"Islamic modernism suffered from a number of limitations that affected its development and impact on society... The need of the modernists to balance old and new in the midst of a rapidly changing environment made them appear selective and

---

[٣٦٠] – محمد رشيد رضا، *حقوق النساء في الإسلام*، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٤م، ١٨٥ وما بعدها.

lacking in conceptual cohesion or methodology for the systematic interpretation of Islam. Thus, the impact of their writings had some unexpected results".[361]

لقد أقام أصحاب هذا الاتجاه منهجهم على تصور إمكانية الجمع والتلفيق بين ضدين غير متشابهين، وإمكانية التعايش بينهما رغم التعارض القائم بينهما. كما جعلوا الغرب مرجعية مطلقة تستفتى في كل صغيرة وكبيرة ولذا غلبت على دراساتهم أساليب المقارنات السطحية. كما لم يأخذوا بعين الاعتبار حقيقة أن المفاهيم الكلية لأية دائرة حضارية وليدة عنصرين متضايفين: هما الوضع التاريخي الذي أفرزها، والجهد الجمعي المشترك للجماعة الذي قام بصياغتها. إضافة إلى أن الواقع يشهد باستحالة استزراع مفاهيم حضارة لها مكوناتها وخصائصها إلى دائرة حضارية أخرى لها خصائصها الذاتية كذلك.

لقد فتح أعلام الحداثة- عن حسن نية وقصد في كثير من الأحيان- السبيل أمام دعاة تحرير المرأة والحركات النسوية، التي وجدت في تلك الأطروحات والمناهج مدلفا لخرق المجتمع المسلم ومنازلة أعرافه الفاسدة منها والصالحة، وتقمص الأعراف الغربية دون أي نوع من التمييز أو الغربلة المنهجية أو الفكرية. ولم تلق تلك الأصوات والأقلام مواجهة موازية في الاتجاه التقليدي السائد المتمثل في طبقة العلماء، فقد ساهمت أطروحات الحداثة في الكشف عن نقاط الضعف والثغرات في ذلك الجانب. فرفض ومناقشة أراء الجانب التقليدي حول العديد من القضايا في الإسلام، ساعد في إضعاف موقع الفقهاء والعلماء في المجتمع، كما شجع العلمانيين والمثقفين على حمل مناظراتهم إلى النتيجة النهائية المرجوة. وقد صورت ذلك موسوعة الدين تصويرا دقيقا حيث جاء فيها:

" The modernist rejection of traditional views about Islam and the questioning of the authority of traditional jurists helped weaken the position of the *ulama* and encouraged secular- oriented intellectuals to carry their arguments to their ultimate conclusions".[362]

وركز أصحاب هذا الاتجاه الجديد في كتاباتهم على أهمية تعليم المرأة وخروجها من البيت، ونبذها الحجاب. كما برزت في كتاباتهم نبرة المقارنة الحادة بين وضع المرأة في

---

[361]- *The Encyclopedia Of Religion*, Ibid,, vol. 10, p. 16.

[362]-Ibid, Vol 10, p. 16.

الغرب من انفتاح حضاري وحضور اجتماعي، وبين وضعها في مصر والعالم الإسلامي من غياب عن المجتمع وجهل مرير. وعليه لم تكن دعوتهم منبثقة من صميم تعاليم القرآن الكريم، أو مبادئه الداعية إلى العلم ونبذ الخرافات والجهل بقدر ما ركزت على المقارنة بالمرأة الغربية المثال، والدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة في كافة الواجبات والحقوق بناءا على تطور الزمن وتغير استعدادات المرأة والمجتمع[٣٦٣]. وتتابعت دعوات تحرير المرأة في المجتمع على يد أتباع هذا التيار، وظهرت على الساحة الجمعيات النسوية والتي استعانت بتلك الأطروحات والمناهج.

وهنا ظهرت ردود الفعل المضادة لدعوات تحرير المرأة، المتمثلة في الاتجاه التقليدي المحافظ Conservative، والذي رأى متبنوه، في تلك المحافظة شرطا لبقاء الإسلام وهويته في المجتمع [٣٦٤]. والذين رأوا في تلك الدعاوى خطرا يهدد الهوية الإسلامية ويحاول اجتثاثها من الجذور[٣٦٥]. وهنا وقع المسلمون في واحد من اتجاهين: اتجاه متحرر يرى في الجمع والانتحال المصطنع بين التقاليد الإسلامية والليبرالية الأوروبية، الوسيلة الأكثر فعالية في مواجهة القوى الغربية. واتجاه محافظ يؤكد على أن ذلك التغيير سيقوم بتخريب وتدمير البنية الاجتماعية ممهدا السبيل أمام الهيمنة والسيطرة الغربية. وقد رأى كلا الاتجاهين في المرأة وقضاياها مفتاحا للتغيير أو المحافظة نظرا لأهمية دور المرأة في الأسرة والتراث. جاء في موسوعة أوكسفورد:

"In seeking to forge a modern indigenous identity, Muslims generally fall into two camps; liberal reformers, who believe that combining Islamic tradition with European liberalism is the most effective way to challenge Western power; and conservatives, who contend that change will subvert social structures, thereby easing Western domination. Both camps view women as the key to reforming or conserving tradition, because of their roles in maintaining family size, continuity and culture".[366]

---

[٣٦٣] – الطاهر الحداد، أمرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٨م، ص ٤٠ وما بعدها في المطالبة بحق مساواة المرأة للرجل في الميراث وغيره.

[٣٦٤] – أنظر: سعيد الجندول، *الإسلام في معترك الفكر*، الكتاب العربي السعودي، جدة، ص ٢٠٢وما بعدها.

[365]- Walther, Ibid, p. 8.

[366]- The Oxford Encyclopedia, Ibid, p. 332.

والمجتمع المسلم ليس بدعا في نشوء تلك الحركات والاتجاهات، فقد ظهرت حركة التجديد والإصلاح في اليهودية في أحضان اليهود القاطنين في المجتمعات الغربية. وحاولت في أطوار نشأتها المبكرة، تحقيق الانسجام والوفاق بين اليهودية وتعاليمها، والمقاييس الأوروبية المعاصرة من الحشمة والجدية والوقار بغية تحسين صورة اليهود في أعين المسيحيين المنورين. لقد كانت حركة الإصلاح في اليهودية محاولة لنزع سياق الردة إلى المسيحية من قبل اليهود الذين عانوا بشدة من التمييز القانوني والاجتماعي ضدهم وضد أطفالهم بسبب طقوسهم وتعاليم اليهودية التقليدية. ويشير إلى تلك الحالة الكاتب اليهودي روبرت في مؤلفه اليهود والفكر اليهودي بقوله:

"This early phase of the Reform movement sought to bring the external of Judaism into closer harmony with contemporary European standards of decorum, solemnity and reverence in order to improve the image of the Jews in the eyes of enlightened Christians. Reform Judaism was also an attempt to stem the conversion to Christianity by Jews estranged from the traditional ritual and frustrated by legal and social discrimination against them and their children"[367]

وقد استوت حركة الإصلاح في اليهودية على يد موسى مندلزوهن (Moses Mendelssohn ١٧٢٩-١٧٨٦م)، مستهدفة تطويع الصور التقليدية المتوارثة للحياة والسلوك عند اليهود، لروح العصر والثقافات المجاورة لهم والتي تواجدت التجمعات اليهودية فيها[٣٦٨].

ولا يخفى تأثر اليهود الداعين إلى تلك الحركة، بالفلسفات الغربية السائدة آنذاك. بيد أن دعوته للتنوير ادعت غائيتها في الحفاظ على الحس اليهودي بين الشرائح اليهودية التي سكنت في الغرب. إلا أن الأيام أثبتت فشل دعواه، وانصهرت تلك العناصر في بوتقة المجتمع الغربي الذي بات هوية لها أكثر من هويتها اليهودية، لدرجة أن العديد من أتباعه آثروا اختيار الهوية الأوروبية والمسيحية على البقاء على عقيدهم اليهودية.

---

[367]- Robert M. Seltzer, *Jewish people, Jewish Thought*, Macmillan Publishing Co, New York, 1980, p.122.

[368]- Jacob Neusner, *Judaism in Modern Times*, Ibid, p. 99.

عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار البارق وعمار، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٧م، القسم الثاني، ص ١٤٩ وما بعدها.

لقد كان الفيلسوف موسى مندلزوهن الرمز الأكثر صيتا في القرن الثامن عشـــر، وكان تابعا مكرسا جهوده لليهودية الأرثودكسية، إلا أنه استدار من الاهتمام باليهوديـــة التقليدية وتركيزها على التلمود وتعاليمه الشرعية، إلى العالم الثقـــافي للتنويـــر الأوروبي، واصبح بذلك الممثل اليهودي الأول لهذا الاتجاه. ولم يحاول مندلزوهن الدفاع الفلسفي عن اليهودية، إلا بعد ضغوط شديدة. وفي عام ١٧٨٣، نشر مندلزوهن رده في كتابه الموسوم بالقدس، فصرح بأنه لا يؤمن بعقيدة دينية سوى ما يقرها العقل ويراها مقبولة. كما أعلـن في نفس الوقت إيمانه بدين العقل العالمي، الذي لم تكن اليهودية فيه إلا تراكمـــا تاريخيـــا واحدا. وبهذا تم قبوله استثناءا - من قبل المجتمع الغربي- على أساس أنه اليهودي المعـانق للتراث الغربي. لقد كانت رسالة مندلزوهن إلى جماعته الخاصة أن يكونوا غربيين بـــاحثين في تراث التنوير. وهنا عرض أحد أتباع مندلزوهن تحوله إلى المسيحية بدون قبول العقيـــدة المسيحية أو مناسكها، بناءا على إحساسه بأنهما- أي اليهودية والمسيحية- يتشـــاركان في نفس الحقيقة الدينية. بيد أن طلبه قوبل بالرفض ما لم يعترف بتفوق المسيحية ويلتزمـــها، ولكنه لم يكن على استعداد لقبول ذلك. وعلى خلافه، فقد بـــدأ العديـــد مـــن أتبـــاع مندلزوهن، بترك الإيمان والعقيدة اليهودية باعتبارها الطريق الوحيد للظفـــر بـــالقبول في المجتمع الأوروبي الذي شعروا بأنهم جزء منه وساروا في طريق الانصهار التـــام في ثقافـــة الغرب المسيحي Assimilation. وتشير إلى هذه الحقائق الموسوعة البريطانية من خلال تتبعها لحياة موسى مندلزوهن والتي جاء فيها:

"The most outstanding figure of the 18th-century Jewish Enlightenment was the philosopher Moses Mendelssohn, who, while remaining a devoted adherent of Orthodox Judaism, turned away from the traditional Jewish preoccupation with the Talmud and its literature to the intellectual world of the European Enlightenment, of which he became the foremost Jewish representative. Mendelssohn did not attempt a philosophical defense of Judaism until pressed to do so by Christians who questioned how he could remain faithful to what they saw as an unenlightened religion. In his response, Jerusalem, published in 1783, Mendelssohn defended the validity of Judaism as the inherited faith of the Jews by defining it as revealed divine legislation and declared himself at the same time to be a believer in the universal religion of reason, of which Judaism was but one historical manifestation. Aware that he was accepted by Gentile society as an "exceptional Jew" who had embraced Western culture, Mendelssohn's message to his own community was to become Westerners, to seek out

the culture of the Enlightenment. One of Mendelssohn's disciples, David Friedlaender, offered to convert to Christianity without accepting Christian dogma or Christian rites; he felt that both Judaism and Christianity shared the same religious truth but that there was no relation at all between Judaism's ceremonial law and that truth. The offer was refused unless Friedlaender would acknowledge the superiority of Christianity and make an unconditional commitment to it, which he was not prepared to do. Unlike Friedlaender, many others who began by following Mendelssohn chose to leave the Jewish faith as the only way to win full acceptance in the European community of which they felt themselves a part".[369]

ولاقت تلك الحركة بعد انتشارها في وسط أوروبا، آذانا صاغية لدى العديد من اليـــهود القاطنين في أوروبا الشرقية، لتشهد مرحلة ازدهارها في روسيا في الثلث الأخير من القـــرن التاسع عشر الميلادي. وظهرت العديد من الأقلام الداعية إلى تبني التعليم العلماني Secular Learning في المدارس الحرة.

وقوبلت تلك الحركة بحركات محافظة رأت في الحفاظ على المـــوروث والتقـــاليد اليهودية شرطا أساسيا لاستمرارها وبقاء هويتها في تلك المجتمعات. وبرزت على الســـاحة العديد من ردود الفعل المختلفة في صفوف تلك الحركات، وأعلنت فيه الحركة الإصلاحية اليهودية منهجها الصريح في رفض ورد التشريعات الموسوية والربائية بما في ذلك الشـــريعة المترلة وما يماثلها من المقدسات، وتم استبدال السبت اليهودي بالأحد المسيحي، مع إدانـــة كاملة للترعات القومية.

وقوبلت تلك الدعاوى بحركات معاكسة، وانقسم التقليديون إلى صنفين : صنف يقـــترب من حد الوسط في الأخذ بمعطيات الحضارة الحديثة المعاصرة شريطة ألا يصطـــدم بنـــص صريح، ولخص أكبر ممثليه سمسون روفائيل هيرث دعواه في شعار التوراة مع قانون الأرض Torah with the law of the land، وصنف من المقلدين رفضوا أي شذوذ عن أحكام التـــوراة بدلاليتيه المكتوبة والشفوية ويمثل هذا الصنف الحاسيديم. واعتنت تلك الحركات بقضيـــة

[369]- Britannica Cd, Haskala, Enlightenment

المرأة اليهودية، فدعت الحركة الإصلاحية عام ١٨٤٦م إلى مؤتمر لإقرار **حقوق المساواة بين الجنسين في جميع النواحي الدينية والاجتماعية** كما دعت إلى تحرير المرأة اليهودية[٣٧٠]. وقد تمخض عن تلك الحركتين- الإصلاحية والتقليدية- حركة جديدة حاولت أن تتخذ حدا وسطا بين الطرفين عرفت بالمحافظين أو المدرسة التاريخية في ألمانيا وأمريكا في عام ١٨٨٦م[٣٧١].

إن استحضار تلك الحركات في الذهن واستدعائها عند الحديث عن الحركات الإصلاحية في المجتمع المسلم، أمر له ما يبرره ويستوجبه. **فالفكر الديني في مختلف الأديان له سمات مشتركة، لا تكاد تتخلف.** وقد ألمح النبي عليه الصلاة والسلام إلى هذا المفهوم في قوله:" لتتبعن سنة من كان قبلكم باعا بباع وذراعا بذراع وشبرا بشبر حتى لو دخلوا في جحر ضب لدخلتم فيه قالوا: يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ قال: فمن إذن"[٣٧٢]. وأدرك هذا المعنى بعض الصحابة، فقال: حذيفة رضي الله عنه:" لا يكون في بني إسرائيل شيء إلا كان فيكم مثله فقال رجل فينا قوم لوط قال نعم وما ترى بلغ ذلك لا أم لك"[٣٧٣].ولعل تلك الإرهاصات مؤشرات على التشابه الحاصل في دوائر الفكر الديني. إضافة إلى توجيه أنظار المسلمين إلى أهمية النظر في أحوال الأمم السابقة والأديان الأخرى خاصة اليهود والنصارى، والنظر في أحوالهم وأفعالهم وما ساير ذلك من انحراف عن المنهج القويم المتمثل في النبوات والرسالات السماوية، ومن ثم مجانبة مواطن الخلل والسير لديها. وقد استوعب العلماء الأوائل رحمهم الله تلك المعاني والتوجيهات وعلى هذا اعتنوا بدراسة علم مقارنة الأديان وإليهم تعود جذور نشأته.

والفكر الديني في الأديان قاطبة يقف من الضغوط والتأثيرات الخارجية والأفكار الوافدة، موقفا لا يتجاوز واحدا من ثلاث:

370- Danise Lardner Carmody, *Women & World religions*, , Prenice Hall Inc, New Jersey, 2 ed ,1989,p. 152.

371- The Encyclopedia Of Religion,Ibid,. vol 4,.p. 63. See: Jacob Neusner, Ibid, p. 99.

٣٧٢ - ابن أبي شيبة، مصنف أبن أبي شيبة، ت: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، ج٧، ٤٧٩.

٣٧٣ - صحيح البخاري، مرجع سابق، ج٣، ١٢٧٤. صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٤، ٢٠٥٤.

أولا: رفض مطلق للتحدي الخارجي ومطالبه Absolute and Forthright rejection of modern، وهذا يتمثل في الاتجاهات التقليدية التي تتمسك بظواهر نصوص الدين مطلقا وحرفيتها. ويتسم بالوقوف عند ظواهر النصوص ومنع التأويل مطلقا تحوطا من سوء الفهم. فكل ما يمكن أن يجد أو يستجد من حوادث ووقائع، استغرقته نصوص التراث الدين الموروث. كما يتسم هذا الاتجاه بالالتزام الشديد بالأحكام الاجتهادية في أدق تفاصيلها، غافلة عن الظرفية التاريخية لها، فهي ترى في هذا الالتزام والتمسك حفظا لهويتها الإسلامية ودرءا واقيا لها عن الذوبان في الآخر.

وقد أجرى أصحاب هذا الاتجاه الآراء الاجتهادية المتعلقة بالمرأة خلال العصور والأزمنة الماضية، على وضع المرأة في المجتمعات الحالية دون إعطاء أدنى تقدير للعوامل المتغيرة والظروف المستجدة. ويتضح ذلك من أقوالهم وآرائهم في العديد من المسائل التي طرحها الاتجاه المقابل- التحرري- كخروج المرأة للتعليم، وعملها ولباسها ...الخ ذلك من قضايا متعلقة بالمرأة.

ولم تخرج آراء أصحاب هذا الاتجاه من دائرة محاولات التلفيق والتوفيق للخروج برأي لا يتجاوز أقوال العلماء السابقين في عصور التقليد الأولى غالبا. كما لم تستفت تلك الآراء في الأغلب الأعم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، بقدر ما اعتمدت على تأويلات السابقين لتلك النصوص المرتهنة بظرفيتها الزمانية والمكانية. ومن الملاحظ عليها كذلك، رؤيتها لتلك النصوص من خلال التأويلات والتفسيرات الماضية، مع إغفال أهمية ووجوب تكليف المخاطب بفهم النص القرآني وجوبا عينيا في كل عصر وأوان، تحقيقا لمعنى الإعجاز القرآني المتمثل في توالد تأويلات متعددة في كل عصر وجيل. فالقرآن الكريم ورسالته وتعاليمه عالمية أبدية خاتمة لكل ما سبقها من كتب سماوية ورسالات منزلة. ويقتضي ذلك توالد مفاهيم الإعجاز والقدرات على استنباطها من القرآن الكريم في كل جيل. قال تعالى:﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾[٣٧٤]

---

[٣٧٤] - القرآن الكريم، سورة فصلت ٤١: ٥٣

يقول في ذلك الشيخ أحمد الكبيسي في كتابه نحو منهجية جديدة في فهم القرآن الكريم: " الخطاب القرآني المجيد يعطي عطاء متجددا ويفتح إعجازا جديدا لكل جيل، فلكل جيل معجزاته في هذا القرآن، وما لا يدركه هذا الجيل من إعجاز سيدركه الجيل الذي بعده وهكذا، وما لا يستوعبه أفهام جيل ما، ستستوعبه أفهام جيل آخر"[٣٧٥].

وكل ذلك مناط بالتأمل والتدبر والتفكر المرة تلو الأخرى في آيات القرآن الحكيم، في محاولة لاستيعاب كنه البعض من تلك المعجزات. وقد كلف القرآن الكريم الإنسان بذلك التدبر مع أول آية نزلت من السماء، قال تعالى:﴿ إقرأ..الآيات﴾[٣٧٦]، ويقول في موضع آخر: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾[٣٧٧].

وعليه فعملية الاعتماد المطلق على ما قاله العلماء السابقون رحمهم الله من تأويل وتفسير واستنباط من آيات الكتاب الكريم، لا يحقق بحال رسالة الإسلام القائمة على العالمية والشمولية والصلاحية لكل زمان ومكان.

بيد أن تلك المفاهيم الأساسية والتجليات المبدئية، غيبت تحت ركامات التقليد ومفرزات عصوره السابقة، فأصبحت أقوال العلماء واجتهاداتهم النسبية- عند العديد من أصحاب هذا الاتجاه- لا تختلف كثيرا عن مفهومهم لمعنى الدين المعصوم الثابت. وتبرز تلك التوجهات في القضايا المتعلقة بالمرأة بشكل خاص، نظرا لأهمية وموقع المرأة في الأسرة والمجتمع معا.

وانعكست تلك التطلعات على آراء العديد من الكتاب المعاصرين الذين **لم تزل توجهاتهم تنحى إلى استدعاء واستحضار أقوال وآراء السابقين رحمهم الله النسبية قبل استحضار نصوص القرآن الكريم وتعاليمه المطلقة**. وعلى هذا جاءت أقوال البعض من المعاصرين من أمثال الأستاذ الكردي في كتابه أحكام المرأة في الفقه الإسلامي:

---

[٣٧٥] - لمزيد من التفصيل والتحليل في هذه النقطة، أنظر: أحمد الكبيسي، ١٩٩٧م، *نحو منهجية جديدة في فهم القرآن الكريم*، غير منشور، ص ٧-٩.

[٣٧٦] - القرآن الكريم، سورة العلق ٩٦: ١

[٣٧٧] - القرآن الكريم، سورة النساء ٤: ٨٢. القرآن الكريم، سورة محمد٤٧: ٢٤

" خروج المرأة من بيتها مفسدة ممنوعة لقوله تعالى:" وقرن في بيوتكن" لكن **إن غلبت الحاجة إلى العمل على تلك المفسدة جاز، وإلا فلا ومن ذلك خروجها لطلب العلم الضروري لإقامة دينها وتعليم عيالها التي تحتاج إليها فعلا فإنه مباح لها إلا أن ذلك مشروط بأن لا تجد من يوفر لها ذلك في بيتها من محارمها، فإذا وجدت من يوفر لها ذلك في بيتها لم يجز لها الخروج**، كأن يكون أباها عالما لا يضن عليها بالتعليم أو لا يضن عليها بإحضار الكتب لها وهي ممن يجيد القراءة والكتابة فإن توفر لها ذلك لم يبح الخروج له"[٣٧٨].

وواقع الأمر أن أتباع هذا الاتجاه اندفعوا بإخلاص وحسن نية وقصد إلى الغلو والإسراف في تقدير التراث المتمثل في أقوال العلماء السابقين واجتهاداتهم والنظر إليه بعين الامتثال والاقتداء لا بعين النقد والدراسة، فوقعت في إشكالية تقديس الماضي وتنزيهه عن كل عيب أو نقص مرتكن بظروفه ومسبباته، **فأقوال العلماء- مهما علت منزلتهم وذاع صيتهم- لا ينبغي أن تخرج عن نطاق النسبية المرتبة بظروف نشأتها، وإذا انتقلت تلك الأقوال إلى سياق لا يبغي تجاوزه وهذا لا يصح إلا في حق القرآن الكريم والسنة الصحيحة.**

ثانيا: اتجاه الخضوع التام والتقليد للفكر الأجنبي الدخيل والذوبان في الآخر، An unconditional absolute and comprehensive assimilation. أو The Indiscriminate importation of Western thought . وقد تأثر أتباع هذا الاتجاه بفلاسفة التطور في الأديان، ولم يميزوا بين الدين الإلهي المتمثل في الوحي المعصوم، وبين الفكر الديني من حيث كون توجهات ورؤى وفهم للوحي الثابت المطلق. فالأفهام، والتأويلات لذلك الدين قابلة ومنفتحة لأي تغير أو تبديل، أما الدين فهو ثابت لا يتغير. وتدخل غالب الحركات

---

[٣٧٨] - أحمد الحجي الكردي، *أحكام المرأة في الفقه الإسلامي*، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط٢، ١٤٠٣/١٩٨٤م، ١٥٣. وأنظر في أصحاب هذا الاتجاه: محمد علي البار، *عمل المرأة في الميزان*، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية: ط٢، ١٤٠٣/١٩٨٤م، ٢٠٧- ٢٢٩. محمد أبو يحيى، *أهم قضايا المرأة المسلمة*، دار الفرقان، الأردن: ط٢، ١٤٠٨/١٩٨٧م، ١٥٠ وما بعدها. محمد المقدم، *عودة الحجاب*، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض ط٥، ١٤١٢/١٩٩١م، القسم الثاني، ٥٩٩.

النسوية في العالم الإسلامي في كنف هذا الاتجاه، فقد نشأت مفاهيمها في أحضان الحركة النسوية الغربية، وتبنت ذات المنهج دون أدنى تمييز بين الواقع الغربي والإسلامي.

وقد برزت كتاباتهم مع بدايات ظهور دعاة متأثرين بآراء حركتي النهضة والتنوير في مصر. ومن أبرز ما اتسمت به تلك الكتابات منحاها في المطالبة بالمساواة التامة المطلقة بين الرجل والمرأة في الميراث والشهادة والحقوق كافة، سواء ما نصت عليه تعاليم القرآن الكريم أم لم تنص. ولم يفرق هؤلاء بين نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وبين أقوال العلماء والسابقين واجتهاداتهم. وقد تأثر هؤلاء بدعاة تطور الأديان إلى حد كبير، والذي ساد فكرهم في أوروبا في القرن التاسع عشر. فالدين عند هؤلاء خاضع للتطور كخضوع بقية فروع العلم والمعرفة.

وقد أخذ الإصلاحيون في اليهودية بهذا المبدأ وتحتم على أساسه في نظرهم إلغاء كل أحكام التوراة والتلمود باعتبارها صديات لأوضاع بادت وانقرضت فأعلنوا في مؤتمرهم الهام في عام ١٨٨٥م إسقاط جملة الأحكام الشرعية الخاصة بالحلال والحرام وحقوق المرأة.

إن من أخطر الفلسفات التي انتهكت حرمات الإيمان الدين اثنتان:

الأولى: مناهج **نقد النصوص الكتابية** Biblical Criticism التي ولدت ابتداءا في البروتستانية في الجامعات الألمانية وعنها سرت إلى انكلترة والولايات المتحدة والعالم أجمع. وقد كانت هذه المناهج وليدة فلسفة هيجل في تفسير التاريخ المعروفة بالديالكتيك والذي يعتبر التاريخ الإنساني صورة للصراع بين قضية ونقيضها يتولد عنها الجامع بينهما، الجامع الذي بدوره يتحول إلى قضية تدخل في صراع مع نقيضها وهكذا. وانتقلت تلك الفلسفة إلى اليهودية والمسيحية على حد سواء. ويرجع البعض ظهور حركات التغريب في اليهودية إلى التأثر الحاصل بهذه الفلسفة. فعلى الرغم من إرجاع الأوروبيين حركة الحداثة في اليهودية إلى القرن الثامن عشر في صفوف اليهود القاطنين في أوروبا الشرقية. إلا أن طور التغريب يعود إلى عهود سابقة ترجع إلى صفوف السيفارديم (اليهود في أوروبا الغربية). فالمارانوس[٣٧٩] الذين ذَهبَوا إلى مثل تلك البلاد كأمستردام وفينيسيا في القرن السابع

---

[٣٧٩]- راجع ملحق المصطلحات.

عشر، ليعلنوا عن هويتهم اليهودية، حملوا معهم التعليم الغربي الذي حصلوا عليه في أثناء معيشتهم كمسيحيين في شبه الجزيرة الأبيرية . وقد منعت عنهم عادة النقد، الذوبان في الأغلب خلال سنوات بقائهم كمارانونين. ومن أمثال هؤلاء سبينوزا، الذي كان أبوه مارونيا، فقد استعمل في التحليل كل التقاليد التوراتية، ودينهم على وجه الخصوص. وقد صورت ذلك الموسوعة البريطانية بدقة حيث جاء فيها:

"Although the 18th century Haskala (Enlightenment) among the Ashkenazim of central and eastern". Europe is often taken as the starting point of Jewish modernity, the process of Westernization had begun a good deal earlier among the Sefardim in western Europe and Italy. The Marranos who went to such communities as Amsterdam and Venice in the 17th century to declare themselves as Jews carried with them **the Western education** that they had acquired while living as Christians in the Iberian Peninsula, and **the habits of criticism** that had kept them from assimilating into the majority during their Marrano years and that some, such as Spinoza, a son of Marranos, used in analyzing all of the biblical tradition, including especially their own religion."[380].

الثانية: الفلسفة التي ألغت نهائيا المرجعية الإلهية للنصوص الكتابية في العهد القديم والجديد. وقد قوبلت تلك الفلسفات بحركات مضادة، تمخض عنها في نهاية الأمر اتجاه متشدد، قلم برفض ورد تلك الفلسفات قاطبة. كما قامت تلك الحركات بجهود مضنية إلى أن تم تأسيس ال World's Christian Fundamentals Association في عام ١٩١٩م. وأعلن روادها آنذاك المبادئ العامة التي تقوم عليها المنظمة. وعلى رأسها طرد روح العصرانية وكل ما يتعلق بها من مبادئ شيطانية، وعلى رأسها **فلسفة التطور** ومنع تدريسها للحد من انتشارها، وفلسفة نقد النصوص الكتابية. وقد أبدى الأصوليون الكثير من التحفظات والتخوفات إزاء تلك الفلسفات والتي اعتبروها دخيلة على مجتمعاتهم مهددة بإزالة ومحو المسيحية. كما طالبت بمنع تدريسها في الجامعات، وإحلال التعاليم القائمة على الإيمان بالكتاب محلها. جاء في الموسوعة البريطانية:

"The leaders reiterated the creedal basis of the movement, called for the exorcism of modernism and all its associated demons (especially evolution), practically abandoned the universities and placed their faith in the more recently founded Bible institutes, denounced the unitive and cooperative spirit exemplified in the Federal

---

[380]- *Britanica Cd*, Judaism

Council of the Churches of Christ in America, and threatened schism if this type of spiritual decline persisted""[381]

فالأصوليون يرون بأن تعاليم الانجيل لا تتوافق مع نظرية أصل الحياة المقدمة من قبل داروين، فالتطور يعارض مبادئ الأصولية. وعلى هذا قام معارضو نظرية التطور بشن حملة لكسب قانون يمنع تعليم التطور في المدارس العامة. ولقد كان الاهتمام التقليدي السائد بين الأصوليين منصبا على قضية نقد النصوص الكتابية، التي يعتقدون بأنها جاءت وافدة من الخارج، وبدأت في الانتشار بشكل بات يهدد بتقويض المسيحية كما أشارت إلى ذلك الموسوعة البريطانية حيث جاء فيها:

" Fundamentalists, believing that the Bible could not be reconciled with the view of the origin of life put forward by Charles Darwin, opposed evolution; but not every opponent of evolution was a fundamentalist. Antievolution crusaders lobbied for legislation to prevent the teaching of evolution in the public schools...the traditional concerns of fundamentalism--namely, biblical criticism and evolution--which fundamentalists believed came from abroad, seemed to spread uncontrollably and subversively, and tended to undermine Christianity'. [382]

وعلماء الأديان جميعا في إبان القرن التاسع عشر، نظروا إلى الدين باعتبارات ثلاثة:

أولا: نفي مطلق لنظرية أن الدين مؤسس على الوحي

ثانيا: أن الدين تطور شأنه شان الكائنات التي تطورت من الأدنى والأبسط إلى الأعلى والأكثر تعقيدا فالإنسان وليد الأنواع العليا من القردة الشبيهة بالإنسان، بناءا على نظرية التطور الداروينية.

ثالثا: اعتبار الدين وليد عملية مركبة وصنعة بشرية وتراكم كمي لعناصر ثلاثة ثقافية متوارثة عن الأمم والشعوب عبر التاريخ بمعنى أن الدين تاريخ وليس مفارقا خارجا عنه، وهكذا سوى أصحاب هذا الاتجاه بين الدين المعصوم والفكر الديني. مما ساق إلى النظر في الأحكام الشرعية الثابتة بالوحي على أنها ذات قيمة تاريخية نسبية تخضع لسنة التطور والتغير. ويتضح ذلك في اتجاهات الحركة الإصلاحية أو التنويرية اليهودية في ألمانيا عام

---

[381]- *Britannica Cd*, Fundamentalism

[382]- *Britannica Cd*, Fundamentalism

١٨٤٥م، عندما أصدرت فلسفتها الأولية القائمة على أن اليهودية دين تطـــوري دائمـــا يوافق متطلبات الزمان والمكان، وأن اليهود اليوم ليسوا أمةً ملتزمة بقانونها السّياسي الدّيني، ولكنها تلتزم فقط بضوابط القانونِ الأخلاقي. وعليه، فتلك الطّقوسِ التي وَقفتْ في طريـــق مشاركة اليهود الكاملة في الحياةِ الاجتماعيةِ والسّياسيةِ في ألمانيا، لم تعـــد تعـــبر بشـــكل صحيح عن حقيقة الدين اليهودي. ودعت إلى تحديد استعمال العبرية في الخدماتِ الدّينيـــةِ. أما القوانين والتشريعات الأخرى المتعلقة بالحلال والحرام مـــن المـــأكولات Dietary laws والختان وغيرها، فقد رميت على مذبحة روح العصر. وقد صـــورت ذلـــك الموســـوعة البريطانية حيث ورد فيها:

" Judaism, was declared, had always been a developmental religion that conformed to the demands of the times, and, since the Jews were not now a nation, they were no longer bound by their entire religious-political code of law, but only by the dictates of moral law. Thus, those rituals which stood in the way of full Jewish participation in German social and political life were no longer considered valid expressions of Jewish religious truth. The use of Hebrew in religious services was limited; practices such as the dietary laws and circumcision and all national messianic hopes were discarded upon the altar of the "spirit of the times."[383]

ونجم عن تطبيق نظرية التطور في علم مقارنة الأديان، نظريات الإســـقاط عنـــد أوجست كونت والذي ذهب إلى القول بأن الدين والفلسفة مرا بمراحل بائدة منقرضـــة. وليس ثمة تفسير للوجود العام والخاص إلا العلم المادي الوضعي، فلا مجال مع هذا الفـــهم لاعتبار الوحي مصدرا للمعرفة وأصبح الدين عند فرويد والماركسية والوضعيين إسـقاطات مع اختلاف في تحديد المصدر، وهذه التفسيرات كلها هي ما تعرف بالعلمانية الشـــاملة. ولبست الحركة الإصلاحية في اليهودية هذا الثوب حين أعلن زعماؤها إسقاط وإلغاء جميع الأحكام الشرعية الخاصة بالحلال والحرام[٣٨٤]. ففـــي عـــام ١٨٨٥، أعطـــت فلســـفةِ الإصلاحيين صياغتها الأكثر شمولية وذلك في مؤتمرِ أحبارِ الإصلاحِ في باتسبيرغ. وأعلنت في بيانها العام، أن اليهودية لم يعد دين وطني، بل هو دين تطوّريَ غربي. وبقدر ما يعتـــبر

---

[383]- Britannica Cd, Judaism

[٣٨٤] – فيما سبق عرضه، راجع محاضرات أستاذنا: عرفان عبد الحميد، ١٩٩٨م، *قضايا أساسية في أديان العالم*، غير منشورة، ص ١-١٠.

حفظَ الهويةِ التّاريخيةِ مفيدا، فإن صيانة واستمرارية التّقاليد ليس بالمفيد. وعليه فينبغي اعتبار التلمود مجرد أدبٍ ديني، لا قانون تشريعي. وقد بقيت تلك المبادئ والتعاليم لمؤتمر بيتسبيرج ممثلة الفلسفة الرّسمية لحركةِ الإصلاحِ في أمريكا لأجيال تالية.

وقد تقمص أتباع هذا المنهج في المجتمعات المسلمة تلك الاتجاهات، وأنزلوها على تأويلاتهم لنصوص القرآن الكريم والسنة. ووجدوا في قضايا المرأة ضالتهم وغايتهم المنشودة. وتقلد زعامة هذه الدعوى العديد من المستشرقين ممن دعوا إلى تطوير المجتمع المسلم ودفع عملية التغريب في مختلف المجالات من خلال دعوة كافة طبقات المجتمع للمشاركة في ذلك كل من خلال عمله، على اعتبار أن الدين آخذ في التطور والتدرج وأن الحياة الاجتماعية كفيلة بإحداث التطور في كل المفاهيم الإسلامية[٣٨٥]. وقد وقع هؤلاء جميعا في خطيئة فاحشة حين جعلوا الغرب وثقافته مرجعية مطلقة تستفتى في كل صغيرة وكبيرة. **فجميع الحركات والاتجاهات الفكرية على عموم الساحة الثقافية الإسلامية، وعلى مدى القرنين الماضيين، وعلى تباين المذهبيات التي اعتنقتها، دينية كانت أو علمانية، واختلاف خلفياتها الاجتماعية والعرقية قد نصبت من الغرب مرجعية مطلقة وصارت تستفتيها في كل أمر وشأن**[٣٨٦].

وسار على هذا النهج البعض من المعاصرين من أمثال الدكتور حسن حنفي ممن يرى بأن التشريعات المتعلقة بالمرأة من ميراث وشهادة وغيرها لا تُفهم إلا في إطارها التاريخي ضمن الأعراف القبلية السائدة آنذاك، وأن العيب عيب المتبنين لتلك الأعراف المطالبين باستمراريتها على اعتبارها دينا[٣٨٧].

فلم يفرق أصحاب هذا الاتجاه بين الدين من حيث كونه تشريعا ثابتا لا يتغير، وبين اجتهادات العلماء السابقين المرهونة بظرفيتها. وهكذا **حمل أتباع هذا المنهج على عاتقهم**

---

[٣٨٥] محمد محمد حسين، *الإسلام والحضارة الغربية*، مؤسسة الرسالة، بيروت: ط٥، ١٤٠٢/١٩٨٢م، ١٤٧ وما بعدها.

[386]- A.M Elmessire. Features of The New Islamic Discourse, Journal of Inter- Cultural Perespectives (Encounter), 3-1. Pp 45-63.

[٣٨٧] – راجع حسن حنفي، *ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر*، دار سينا للنشر، مصر، ١٩٩٣م، ص٤٠.

مهمة تغريب قضية المرأة المسلمة في المجتمع، وطرحوا كل ما يتعلق بالمرأة من وجهة نظر بعيدة كل البعد عن أي دين[٣٨٨].

ثالثا: محاولة التوسط والاعتدال وهو منهج يأخذ على عاتقه **تصحيح كلا الموقفين، التقليدي المحافظ والتغريبي الدخيل**. ويمكن التمثيل له بأتباع اليهودية المحافظة conservative Judaism وفي المسيحية New- Orthodoxy. جاء في موسوعة الدين:

" إذا كان الفكر الإصلاحي وليد فلسفة الأنوار، فاليهودية المحافظة كانت وليد الخياليةِ التّاريخيةِ، التي بدأت في عام ١٨٤٥ عندما أنفصل زكريا فرانكيل ومجموعة من أتباعه عن المجمع الكنسي الإصلاحي الثاني في فرانكفورت، بسبب قضيةِ تحديد إستعمالِ العبريةِ في الصلاة. فالعبرية بالنسبة لفرانكيل، تمثل روح اليهوديةِ واليهود، فاليهودية ذاتها ليست مجرّد علم لاهوتَ الأخلاقِ، ولكنها التعبير التاريخي للتجربة اليهوديةِ. وقد اصطلح على هذا المفهوم باليهودية التّاريخية الوضعية. وعلى الرغم من أن اليهودية المحافظة اعتبرت اليهوديةِ دينِ متطور، إلا أنها خططت فصولها من خلال الدراسة المتعمقة للتقليدِ وإرادة الناسِ، وعلى هذا توصلت في النهاية إلى نتائج تقليدية التّقليديةِ بشكل كبير حول المراعلةِ الدّينيةِ. "

"If Reform was a child of Enlightenment rationalism, Conservative Judaism was a child of historical romanticism. It began in 1845 when Zacharias Frankel and a group of followers seceded from a second Reform synod at Frankfurt over the issue of the limitation of the use of Hebrew to a small core of prayers. For Frankel, Hebrew represented the spirit of Judaism and the Jewish people, and Judaism itself was not merely a theology of ethics but the historical expression of the Jewish experience; this definition he called "positive-historical Judaism. Although Conservative Judaism conceived of Judaism as a developmental religion, it charted its course through close study of the tradition and the will of the people, and thus came to largely traditional conclusions about religious observance. The concern of religious modernists, Muslims or otherwise, is to purify the religious heritage, to reinterpret some of its aspects and to fuse it with modern elements"[389]

---

[٣٨٨] – وقفت الدراسة على آرائهم في المسائل المختلفة المتعلقة بالمرأة من ميراث وشهادة ونحوها.

[389]- *The Encyclopedia Of Religion*, Ibid, vol.10, 14.

وقد تحكمت في صياغة اجتهاداتهم نظرتان متضايفتان:

الأولى: محاولة إعادة الكشف والتنقيب وسط الماضي وتراكماته التي غالبت جوهر الإسلام وحقائقه فهي محاولة مزدوجة من الاستعادة ومعاودة الكشف عن تلك اللحظات المتألقة التي بلغ الدين وتعاليمه في صنع الواقع وتغييره وفقا لمطالب الهدي الإلهي.

الثانية: الاعتقاد الجازم بإمكان استعادة لحظات التفوق في الحاضر القائم والمستقبل المنظور، وقد أطلق عليها الدكتور عرفان عبد الحميد عملية استعادة الجوهر – Restoration – وعملية إحياء -Reviviscence- فهما يجمعان نظرة إلى الوراء المتمثل في التراث لاستعادة جوهره النقي المصفى من التراكمات، ونظرة إلى المستقبل لإعادة إثبات الجوهر ورعايته وفعاليته، تجمع بين الاستمرار للأنا الثقافية للأمة والإقرار بسنة التغير . على أن الغالب على اجتهاداتهم وقوعهم تحت تأثيرات نظرية الأثر الخارجي في صياغة أنظارهم. وهذه النظرية قد أثبتت الوقائع كما أبان ولفريد كانتويل سميث[٣٩٠] فشلها في إثارة حركة التجديد في الفكر الديني الذي من الطبيعي أن يستثار من داخله ليستبدل نموذجا فكريا عتيقا بآخر يستجيب للمستجدات.

وعلى الرغم من الاختلافات البينة بين الاتجاهين، **إلا أن قضية المرأة كانت ولا تزال نقطة ومحور اهتمام مشترك بين كافة الاتجاهات، فاعتبرت المرأة مفتاحا لأي تقدم أو إصلاح**[٣٩١].

وتصاعدت ردود الفعل المختلفة حول غالب ما يتعلق بالمرأة من تعليمها وعملها ومشاركتها في الحياة العامة، وبرزت على الساحة العديد من القضايا في ثوب لا يخلو من محاولات التجديد في الظاهر. وسايرت غالب الكتابات الإسلامية- بحسن نية وقصد- ذلك التيار، والذي تمثل في شكل تحدي صارخ ينازل مقومات الهوية الإسلامية.وهكذا

---

[390]- Wilfred Cantwell Smith, *Tradition Religions and Modern cultures*, Leiden. E. J. Brill, 1968, pp 55.

[391]- Nadia Hijab, *Womanpower*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 38.

باتت المرأة المسلمة بين تيارات متعددة، لا يمثل واحدا منها النهج الأصيل المتمثل في تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

وفي غمرة التعاقب والحوار المستمر بين أعلام الاتجاهات المختلفة في الفكر الديني الإسلامي، ازدادت الفجوة بين التقاليد والأعراف الاجتماعية من جهة، وبين تعاليم الإسلام الأصيلة المتمثلة في نصوص القرآن الكريم والسنة وممارسات العهد النبوي والراشد من جهة أخرى.

وباتت الكتابات الدفاعية ذات الاتجاه الإسلامي المحافظ Conservative backlash، أغلفة حافظة واقية لتقاليد وأعراف اجتماعية جاء الإسلام أساسا لتهذيبها وترشيدها وإصلاحها. واعتبرت تلك الكتابات أن ذلك الحفظ لهذه التقاليد نوع من الحفاظ على البقية الباقية من مقومات الهوية الإسلامية المهددة بالضياع. خاصة وأن التيار الوافد استعمل سلاح الهجوم على تلك التقاليد والأعراف باعتبارها جزءا من تعاليم الدين، وأغفل تماما- سهوا أو عمدا- البون الشاسع بين الدين والتقاليد والأعراف السائدة.

إن عملية تبرير هذا الواقع الجائر والأعراف البالية، عن طريق تفسير النصوص القرآنية والأحاديث النبوية تفسيرا يبعد بها عن روح الدين ومقاصده، أمر لا يقره الشرع ولا العقل ولا الواقع. وعلى هذا لم تسهم تلك الكتابات لا في كثير ولا في قليل في تغيير أو تحسين حالة المرأة في المجتمع. فلا تزال نسبة الأمية بين النساء المسلمات لا تضاهيها نسبة أخرى في العالم[٣٩٢].

ولا تزال العديد من مظاهر الظلم والهوان تجري على المرأة في مجتمعاتنا باسم الدين، من خلال فهم البعض له فهما مقتطعا- mincing methodology- يناقض أصوله ومبادئه العامة. إن عملية تغيير وإصلاح تلك الأعراف لا يمكن أن يكتب لها النجاح إلا من خلال الاعتراف بالوجود والواقع الإنساني، وتحكيم منطق القرآن الكريم الذي ما نزل إلا لمعالجة الوجود الإنساني وإصلاحه وفقا لمطالبه ومقاصده العامة.

---

[٣٩٢] - حول الأمية في العالم الإسلامي: محي الدين صابر، *الأمية مشكلات وحلول*، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦م، ٩٩ وما بعدها في دراسة ميدانية عن انتشار الأمية بين النساء العربيات.

ولعل أخطر ما اتسمت به عصور التقليد المتأخرة، الخلط الحاصل بين التقاليد الاجتماعية المتراكمة من العصور السابقة واللاحقة، وتعاليم الإسلام النقية المتمثلة في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. فقد التبست تلك التقاليد والأعراف الاجتماعية المتراكمة بمظاهر الدين وظهرت وكأنها جزء غير قابل للانفصال عن الدين الحنيف.

وقد تنبه العديد من الكتاب والمؤلفين المعاصرين من أمثال الشيخ محمد الغزالي والقيسي وغيرهما إلى أهمية التمييز والتفرقة بين التقاليد والأعراف الاجتماعية السائدة وبين الدين الثابت المتمثل في تعاليم القرآن الكريم والسنة.

إن الكثير من مظاهر الظلم والإجحاف التي لحقت بالمرأة في المجتمعات المسلمة، كانت من قبيل عادات غريبة دخيلة على المجتمع المسلم، أو من قبيل سوء فهم وتطبيق المسلمين لكثير من نصوص القرآن الكريم والسنة[٣٩٣]. وعلى هذا حاول أهل الفكر والذكر من علماء الأمة في العالم الإسلامي كله توضيح بأن ما وصلت إليه وضعية المرأة المسلمة في المجتمعات من تخلف وتدني، لم يكن من جراء تعاليم الدين الإسلامي، بل كان من جراء سوء فهم وتفسير تعاليم الدين، والتراكمات الناجمة عن تلك التأويلات البعيدة كما جاء في كتاب النسوية والقومية في العالم الثالث:

" The Egyptian reformers tried to show that it was not the tents of religion that subordinate women, but rather an incorrect interpretation of that religion, and corrupt practices and additions which later contravened the purity of the original faith".[394]

ومما يسترعي الانتباه، تلك الحملة الواسعة التي تولى زعامتها العديد من الأقلام على اختلاف مشاربها، والتي خصصت للبحث في قضايا المرأة وما يتعلق بدورها وحقوقها في المجتمعات المسلمة. فالحديث المهول عن تنصيف الشهادة والميراث ...بات من الأولويات

---

[٣٩٣] - تنبه العديد من الكتاب المعاصرين إلى هذا الخلط بين الأعراف والدين، ومنهم على سبيل المثال: محمد الغزالي، *قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة*، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٤١٠/١٩٩٠م). مروان إبراهيم القيسي، *المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين*، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، المغرب، ١٤١١/١٩٩١م، ١٩. عبد الله فهد النفيسي، *على صهوة الكلمة*، كويت، ١٤١١ /١٩٩٠م، ١٦٤ وما بعدها. وفي هذه النقطة، أنظر كذلك:

Amira El Azhary Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islam in History*, Syracuse University Prss, New York, 1996, p. 34.

[394]- Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books Ltd, London & New Jersey, 1986, p. 49.

التي حرص غالب الكتاب والمؤلفين منذ ما يزيد على قرن من الزمان، على تناولها وبحثها[٣٩٥]. على الرغم من أن العصر الراهن هو عصر ما بعد الحداثة Post modernity بإشكالياته التي تحولت من صيغة البحث عن العلاقة بين الدين والعلم، وبين الأصالة والحداثة إلى صيغة مشكلات اجتماعية وثقافية، إلا أن الحديث قد تم فرض استمراريته على المجتمعات المسلمة لتحقيق ثقافة أحادية النظرة ذات مرجعية غربية مطلقة.

ولم تخرج تلك الكتابات في الغالب عن أسلوب ردود الأفعال والتهجم في بعض الأحيان، خاصة وأن العديد من تلك القضايا قد تم تقديمها وعرضها من قبل الجماعات النسوية في العالم الإسلامي، والتي طالبت بمساواة المرأة للرجل في كل الميادين ووفقا للنمط الغربي حصرا.

وتيار النسوية تيار اتسم بالعلمانية واتهم الدين بتكريس فكرة الأبوية[٣٩٦] الذي قام في أصل نشأته في الغرب، بدور مضاد للكنيسة ورجالاتها[٣٩٧].

---

[٣٩٥] – من الكتاب الذين جندوا جهودهم لتناول هذه القضايا: ملك حفني ناصف (١٩١٨)، الطاهر الحداد، نظيرة زين الدين، هدى شعراوي، عبد القادر المغربي، أحمد لطفي السيد.

[٣٩٦] – أنظر في تحليل هذا المفهوم: هشام شرابي، *النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي*، ترجمة: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، ٣٣ وما بعدها.

[٣٩٧] – تفجرت العديد من الممارسات الممقوتة تجاه المرأة الغربية بناءا على قواعد راسخة في العقلية الغربية وطدت دعائمها وغرست جذورها الأساطير اليونانية والتقاليد الرومانية من جهة، وما تضمنته أقوال وتعليمات العهد القديم وأقوال بولص المعروفة في الخطيئة المتوارثة ودور حواء وبناتها من بعدها في توريث البشر لها. وقد ظهرت مظاهر تلك النظرة العدوانية المتوارثة ضد المرأة في أشكال بالغة الوحشية، ولعل أبرزها حملات القمع التي وقعت في نهاية القرن الخامس عشر واستمرت إلى عام ١٦٨٠م، بدعوى حرب الساحرات والمتشيطنات وراح ضحيتها بقدر ما راح في حروب أوروبا قاطبة حتى عام ١٩١٤م. للمزيد حول هذه النقطة، أنظر:

Alvin J. Schmidt, Ibid, 51-54. Danise Lardner Carmody, *Women & World religions*, Prentice Hall Inc, New Jersy, 1989, p. 174.

وبرز التيار النسوي تاريخيا في المجتمع الليبرالي الرأسمالي كحركة لتحرير المرأة في القرن التاسع عشر نتيجة لتردي وتدهور أوضاع المرأة في ظل الثورة الصناعية وما تلاها. وفي عام ١٩٦٦م تم إنشاء الجمعية الوطنية للمرأة the National Organization for Women في الولايات المتحدة للمطالبة بحقوق المساواة للمرأة. أنظر في تاريخ النسوية في أوروبا:

Judith A. Sabroskuy, *From Rationality to Liberation; The Evaluation of Feminist Ideology*, Greenwood Press, London, 1979, pp. 13-19. Sheila Rowbotham, *Hidden From History*, Pluto Press, London, 1973, pp. 36- 65. Elizabeth Janeway, *Man's World, Woman's Place*, William Morrow And Company, New York, 1971, pp. 7- 26.

وأنظر كذلك: هبة عبد الرؤوف، المرأة والعمل السياسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٤١٦/١٩٩٥م، ص ٥٠ وما بعدها.

وقد سرت رياح التيار النسوي إلى العديد من مناطق العالم، خاصة تلك التي وقعت تحت الاحتلال الغربي في منتصف القرن التاسع عشر وما تلاه. وقد لاقت تلك الدعاوى دعما واسعا من قبل منظمة الأمم المتحدة التي أعلنت في عام ١٩٤٥م أول وثيقة عالمية تبنت فيها حقوق المساواة بين الرجل والمرأة. ولم تفرق تلك الحركات الناشئة في العالم الإسلامي بين البيئة التي تمخض عنها تيار النسوية في الغرب تجاه موقف الكنيسة من المرأة، وبين نظرة الإسلام وتعاليمه إلى المرأة. ولا يبرر ذلك التيار وجود عادات وأعراف مناقضة للإسلام ودخيلة عليه. فالنقد حينها ينبغي أن يوجه إلى تلك العادات وتقديم محاولات جادة لتصحيحها من خلال فهم منبثق عن تعاليم القرآن الكريم والسنة، لا من خلال فهم منبثق من فهم الآخر ورؤيته وتطلعاته الخاصة. ويصور تلك الحالة الكاتب ويلثر في مؤلفه المرأة في الإسلام حيث يقول:

" لقد قام هؤلاء ببناء تصورات حول المجتمع الأوروبي، تعبر عن الحرية الظاهرية التي تتمتع بها النساء هناك. إلا أنهم في الواقع لم يدركوا حجم الانتهاكات التي تعاني من النساء في أوروبا، كما لم يدركوا جسامة تورط النساء هناك. وعلى هذا فقد قاموا بتوجيه أصابع اللوم والاتهام ضمنا لتعاليم الإسلام على معاناة المرأة ".

" They have preconceived notions about European society, and idealized the seeming freedoms women enjoyed there. They neither knew the European abuses from which European women suffered, nor did they have any understanding of the plight of women in their own societies. They tacitly blamed Islam for many of the ills from which women suffered"[398].

ولئن كان لحركات تحرير المرأة في المجتمعات الغربية ما يبررها في الثورة على تعاليم دينية محرفة وأقوال وسلوكيات بشرية تحكم فيها الجهل والأثرة، فإن تلك الحركات تفقد مبررات وجودها ونشأتها في مجتمعات مسلمة يفترض أن تكون منظومتها التشريعية والاجتماعية مستندة إلى نصوص قطعية لم يتسرب إليها التحريف أو التبديل. وما ينسب إلى الإسلام من انحرافات في سلوكيات بعض المسلمين أو تأويلاتهم، لا يلغي قطعية النصوص المتضافرة، وتعاليم الشرع ونصوصه لم تكن في موقع معاكس أو مناهض للمرأة

---

[398]- Walther, Ibid, p. 9.

على الإطلاق. وعلى هذا فقد أثارت تلك الكتابات والأطروحات من قبل تلك الحركات ومواليها، موجات عديدة من التيارات المضادة التي رأت في الحفاظ والتبرير حتى للعادات والتقاليد المخالفة لمفهوم الدين وتعاليمه، نوعا من الحفاظ على الهوية التي تكاد أن تمسخ من خلال تقمص أفكار الغرب وتوجهاته في تلك الحركات والمنظمات. وكان لقضايا الشهادة والميراث والتعدد وحقوق المرأة في الطلاق وغيرها الكفة الأرجح في تلك الكتابات المتضادة. وهكذا وقع الطرفان في شباك تقمص مزر لمشكلات أفرزتها مجتمعات الأغيار.

بيد أن تلك الحركات النسوية لم تسهم في تغيير الأعراف الفاسدة والعادات السائدة المناهضة لتعاليم الدين أصلا، بقدر ما أسهمت في ردود فعل مناهضة لمقولاتهم المنبثقة من فكر غربي دخيل.

ويمكننا القول بأن **نظرة المجتمعات المسلمة للمرأة اليوم، نظرة متأثرة بعدم القدرة على الانفكاك من الموروثات الاجتماعية والثقافية المختلفة** التي باتت تجسد موقع المرأة ودورها في المجتمع. لقد أصبحت تلك الموروثات المتراكمة عبر العصور المختلفة هي الإطار المرجعي للنظر في قضايا المرأة وكل ما يتعلق بها في المجتمع. وعلى هذا تبلورت أفكار ورؤى ساهمت فيها ظروف متعددة (سياسية واجتماعية واقتصادية) - كما أشارت الدراسة- أنشأت تفسيرات وتأويلات محددة لنصوص القرآن والسنة.

وقد أسهمت تلك التأويلات بمرور الزمن في اتساع البون والشقة بين جوهر النص وهدفه العام من جهة، وفهمه وتأويله من جهة أخرى، فبات النص تاليا للمنقول عن العلماء السابقين في تفسيره وتأويله، وهذا أمر مخالف للشرع والمنطق.

كما اتسمت تلك النظرة بالتبعيضية، فهي تتشبث بالفروع وتغفل الأصل. فقد أغفلت التصور الشمولي القائم على استحضار آيات القرآن الكريم منطوقا ومفهوما في سبيل الوصول إلى وعي تام بالاجتهادات السابقة وظرفيتها. ومن ثم الحكم عليها بالقبول أو

بالرد مطلقا من خلال بحثها ضمن الإطار المرجعي الأول المتمثل في نصوص القرآن الكريم والسنة[٣٩٩].

[٣٩٩] - أنظر حول هذه النقطة: محمد فتح الله الزيادي، *مفاهيم سائدة حول المرأة في ميزان الإسلام*، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ١٩٩١م، ٣٣٥ وما بعدها.

الباب الثالث: نماذج وأمثلة للكشف عن أثر العرف في فهم النصوص المتعلقة بقضايا المرأة

تمهيد

الفصل الأول: نموذج ميراث المرأة في الإسلام

الفصل الثاني: نموذج قصاص ودية المرأة في الإسلام

الفصل الثالث: نموذج شهادة المرأة في الإسلام

الفصل الرابع: نموذج ولاية المرأة القضاء

تمهيد

لا تخرج النصوص الواردة في القضايا المتعلقة بالمرأة عن كونها نصوصا ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة أو ظنية الثبوت والدلالة معا. وهناك ثمة قضايا أخرى لم يرد فيها نص يمكن الحكم بصحة ثبوته أصلا، فيكون الأمر في مثل تلك القضايا موقوفا على اجتهادات العلماء المختلفة عبر العصور. ومما لاشك فيه أن تلك الاجتهادات والتأويلات للنصوص المختلفة لم تكن بمعزل عن البيئة والظروف التاريخية والاجتماعية التي تزامنت معها، فالمجتهد ابن بيئته وعصره. ومن هنا فالمتأمل في الموروث الفقهي الذي بين أيدينا اليوم لا ينبغي له استبعاد تلك الظروف والبيئات عند الوقوف على تلك التأويلات.

وقد ازداد الحديث في الآونة الأخيرة حول قضايا المرأة وما يتعلق تنصيف شهادتها أو ميراثها أو ديتها أو توليها الولايات العامة ....الخ ذلك من مسائل لم تكن تطرح بمثل هذه الشدة في العصور السابقة. وفي هذا إشارة إلى أن العديد من الكتاب والمؤلفين المعاصرين قد اندفعوا للخوض في الحديث حول هذه القضايا بتأثر واضح بالظروف الاجتماعية والتاريخية التي باتت تمر بها مختلف المجتمعات المسلمة.

وأصبحت تلك القضايا مدلفا للطعن في موقف الإسلام من المرأة، وبات العديد من المؤلفين والمستشرقين يقدمونها باعتبارها شاهد عيان على إهانة الإسلام للمرأة وإهداره لأدميتها وكرامتها. فكيف لعبت الأعراف والظروف الاجتماعية والتاريخية دورها في تشكيل تأويلات معينة للنصوص الدائرة حول تلك القضايا؟!. هذا ما ستحاول الدراسة الوقوف عليه في هذا الباب إن شاء الله.

الفصل الأول: نموذج ميراث المرأة في الإسلام

تمهيد

المبحث الأول: الميراث عند العرب قبل الإسلام

المبحث الثاني: فلسفة قانون الميراث في الشريعة الإسلامية

المبحث الثالث: أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تأويل نصوص ميراث المرأة

تمهيد

توارث الأموال وانتقال ملكيتها، نظام جاءت به الشرائع السماوية وسارت عليه غالب الأعراف البشرية في مراحلها المختلفة قبل الإسلام. إلا أن هذا النظام مر بمراحل مختلفة في سبيل التوصل إلى تشريعات أقرب إلى تحقيق العدالة وأنفع للأفراد والمجتمع. وقامت تلك التشريعات بتطبيق قوانين متغيرة على المرأة تبعا للوضعية التي كانت تعيشها في تلك المجتمعات. كما تأثر نظام الميراث آنذاك بالظروف المحيطة بالمجتمعات والدول سواء الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية كذلك[٤٠٠].

فاليهودية التي رأت في الرجل محور القوة والمنعة تبعا للمبدأ العام المتمثل في محورية الرجل في الحياة (Patriarchal system) في مختلف المجتمعات الزراعية والرعوية والريفية من جهة، ومحوريته في مواصلة البقاء في مجتمعات التشتت والتشرد الغالبة على اليهود في بقاع العالم، كما رأت في المرأة محور الذنب والخطيئة، اعتبرت أحكام الميراث فيها دائرة حول الذكر. فالوارث هو الولد الذكر سواء أكان مولودا من زواج شرعي أو غير شرعي.

وقد ذهب العديد من الدارسين لليهودية إلى أن تلك الأحكام مأخوذة برمتها من تقاليد بلاد ما بين النهرين وشريعة حمورابي في بدايات نشأة نظام التوريث عندهم، فجميع ما يتركه الرجل من المال يكون ميراثا لأولاده الذكور وليس للبنات فيه سوى النفقة والصداق عند تزويجهن ولكن الربانيين زادوا على ذلك مسألة ابتدعوها أن جعلوا حق البنات في النفقة والصداق قاصرا على التركة التي فيها عقار.

وتتجلى سمة التفرقة بين الأولاد الذكور أنفسهم عند اليهود في العبارة التالية الواردة في سفر التثنية:

---

[٤٠٠] – راجع في الميراث عند اليونان والرومان:

Britanica Cd, Inheritance and Succession: Historical development.

والمراجع العربية التالية: أبو اليقظان الجبوري، *حكم الميراث في الشريعة الإسلامية*، دار الندوة الجديدة، ط٢، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٦م، ١١ وما بعدها. بدران أبو العينين، *أحكام التركات والمواريث في الشريعة الإسلامية*، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، ٩ وما بعدها. أحمد محمود الشافعي، *الميراث في الشريعة الإسلامية*، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، ١٩٨٣م، ٦ وما بعدها.

" إذا كان لرجل امرأتان: إحداهما محبوبة والأخرى مكروهة، فولدتا لـــه بنـــين، المحبوبة والمكروهة، فإن كان الابن البكر للمكروهة، فيوم يقسم لبنيه ما يكون ما كان لـه، لا يحل له أن يقدم ابن المحبوبة بكرا على ابن المكروهة البكر. بل يعرف ابن المكروهة بكـرا ليعطيه نصيب اثنين من كل ما يوجد عنده لأنه هو أول قدرته، له حق البكورية..."[٤٠١].

وفي حالة فقد الذكور تتحول الأحقية للبنات كما جاء في سفر العدد:

" وتكلم بني إسرائيل قائلا: أيما رجل مات وليس له ابن، تنقلون ملكه إلى ابنتـــه. وإن لم يكن له ابنة، تعطون ملكه لأخوته. وإن لم يكن له اخوة تعطون ملكه لأخوة أبيـه. وإن لم يكن لأبيه أخوة تعطوا ملكه لنسيبه الأقرب إليه من عشيرته فيرثه فصـــارت لبـــني إسرائيل فريضة قضاء، كما أمر الرب موسى"[٤٠٢].

أما الميراث بين الزوجين فللزوج الحق في ميراث زوجته كاملا دون مشاركة أحـــد من أقاربها ولا أولادها. فالمرأة كانت ملكا لأهلها قبل الزواج وتكون ملكا لزوجها بعـــد ذلك وأولادها. ولا ترث الأم من أولادها مطلقا، ولكنها إن ماتت يكون الميراث لأولادها الذكور إن كان لها[٤٠٣].

أما المنظومة المسيحية فقد اتبعوا في الميراث ما كان معمولا به في اليهوديـــة إلى أن وضـــع بعض أباء الكنيسة تشريعات بسيطة في باب الميراث مستمدة في الغالب مـــن النظـــامين اليهودي والروماني.

---

[٤٠١] -سفر التثنية: ٢١/ ١٥-١٧.

[٤٠٢] - سفر العدد٢٧/١-١١

[٤٠٣] - تفاصيل هذه الأحكام منقولة عن كتاب محمد حافظ صبري والذي نقل عنه جل الكتاب المعاصرين ومنهم: بدران أبو العينين، مرجع سابق، ص ١٨.

المبحث الأول: الميراث عند العرب قبل الإسلام

تأثر نظام الميراث عند العرب قبل الإسلام بعوامل متعددة، من أبرزها طبيعة الحياة التي اتسمت بالتنقل والترحال وكثرة الحروب الطاحنة والاعتداءات بين القبائل ، مع غياب السلطة المركزية التي يمكن أن تقوم بهذه المهام في سبيل إشاعة الأمن والاستقرار.

وعلى هذا فقد حرم العرب في الجاهلية، الأطفال والنساء من الميراث وذلك لعدم قدرتهم على تحمل مسئولية الذب والدفاع عن القبيلة[٤٠٤]. وهكذا فالميراث عندهم نظام مرتبط بالحماية والدفاع عن الأسرة الكبيرة- القبيلة- أكثر من تعلقه بالقرابة والنسب ونحوها من علاقات اجتماعية. فالقبيلة تقوم بكافة الوظائف الدينية والسياسية والقضائية ونحوها.

وقد كان للميراث عند العرب - قبل الإسلام- أسباب متعددة وشروط معينة، منها القرابة. وهذا فيما يتعلق بالذكور، أما النساء فإنهن لا يرثن مطلقا سواء كن أخوات أو بنات أو أمهات كما تمت الإشارة إلى ذلك أنفا وأكده عدد من المفسرين من أمثال الجصاص رحمه الله في أحكام القرآن حيث يقول:

" قد كان أهل الجاهلية يتوارثون بشيئين أحدهما النسب والآخر السبب فأما ما يستحق بالنسب فلم يكونوا يورثون الصغار ولا الإناث وإنما يورثون من قاتل على الفرس وحاز الغنيمة.. إلى أن أنزل الله تعالى : ﴿يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم... الآية﴾".[٤٠٥]

إلا أنه ورد عن البعض، توريث البنات في بعض الحالات ومساواتها مع الأبن، ومن هؤلاء ذو المجاسد اليشكري عامر بن جشم بن حبيب[٤٠٦].

---

[٤٠٤] - في تعريف القبيلة راجع ملحق المصطلحات.

[٤٠٥] - الجصاص، *أحكام القرآن*، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص٢.

[٤٠٦] - هذه العبارة نقلها بعض المؤلفين عن أبي جعفر محمد بن حبيب البغدادي المتوفى سنة ٨٤٥هـ، له عدة كتب منها: المختلف والمؤتلف في أسماء القبائل. أنظر ترجمته في: حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله (١٠٧٦هـ)، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ، ج١، ص ١٤٦. وكذلك: محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم (٣٨٥هـ)، *الفهرست*، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م، ج٢، ١٥٥. وأنظر بدران أبو العينين، مرجع سابق، ٨ فقد نقل عبارة البغدادي وذكر أن عامر بن جشم أعطى للبنت سهما وللذكر سهمين والظاهر أنه قد سوى بينهما في الميراث وليس الأمر كما نقل عنه المؤلف وأشار فيه إلى موافقة عامر بن جشم لحكم الإسلام فيما بعد!. وأنظر: أحمد محمود الشافعي،مرجع سابق، ص١٩. وأنظر في هذه الرواية: أحمد بن

بيد أن **الحالة العامة السائدة آنذاك كانت تقضي حرمان الأنثى من الميراث مطلقا** وهـذا ما شاع بين مختلف القبائل العربية، وقد كان أمرا مبررا له ما يسوغه عندهم تماما، فـالمرأة بحاجة إلى حماية وصيانة خاصة في ذلك المجتمع المشحون بالاعتداءات والحروب والغـارات والرجل هو القادر على القيام بذلك الدور، فإعطاء الميراث إليه دونها أمر مستساغ ولـه مبرراته.

فالميراث كنظام عرفه العرب على أساس أنه في مقابل الدفاع والحماية وليس لصلة القرابـة أثر يذكر في حالة غياب أو تخلف فكرة الدفاع عن القبيلة بدليل أنهم لم يورثوا النسـاء ولا الأطفال العاجزين عن حمل السلاح و لم يورثوا إلا من حاز الغنيمة وقاتل علـى ظـهور الخيل[٤٠٧].

علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، تحقيق: محمد عبد الباقي و محب الدين الخطيب، دار المعرفـة، بيروت، ١٣٧٩ هـ، ج١٢، ١٥.

[٤٠٧] – أنظر على سبيل المثال: عبد الهادي عباس، *المرأة والأسرة في حضارات الشعوب وأنظمتها*، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٧م، ج٢، ٥٤٠. أحمد محمود الشافعي، مرجع سابق،، ١٨.

المبحث الثاني: فلسفة قانون الميراث في الشريعة الإسلامية

استمر العمل بنظام الميراث السائد بين العرب في صدر الإسلام على أساس أن الأحكام التشريعية كانت تتنزل بصورة تدريجية إلى أن نزلت آيات المواريث والتي ألغت تلك القوانين الجائرة التي سار عليها العرب ردحا من الزمن كما ذكره الجصاص رحمه الله في أحكام القرآن حيث يقول: " وقد كانوا- أي الناس في صدر الإسلام- مقرين بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم على ما كانوا عليه في الجاهلية في المناكحات والطلاق والميراث إلى أن نقلوا عنه إلى غيره بالشريعة. فقد أقر رسول الله ﷺ الناس على ما أدركهم من طلاق أو نكاح أو ميراث".[٤٠٨]

وتقوم فلسفة الميراث في الإسلام على أساس القرابة فالميراث حق لذوي القربى جميعا، حسب مراتبهم ودرجاتهم وأنصبتهم. وهي نظام اجتماعي ينظم العلاقات بين أفراد معينين في المجتمع يعرفون بأنهم أقارب، فالأقارب يتميزون بوجود علاقات اجتماعية وروابط نسب أو مصاهرة أو تحالف بينهم مما يؤدي إلى وجود حقوق وواجبات والتزامات مادية ومعنوية متبادلة، وعلى هذا تتميز علاقة الأقارب فيما بينهم عن علاقة غيرهم[٤٠٩].

والإسلام راعى مفهوم القرابة وأرسى دعائم قوية لتوطيده من خلال الحض على رعاية الأقارب وكفالتهم من قبل القادرين. وعلى هذا فقد نظم الإسلام الميراث تنظيما دقيقا يتسق مع تلك المبادئ العامة.

وحظيت هذه الأحكام -والتي عرفت فيما بعد بعلم الفرائض- باهتمام بالغ فقد حث الرسول عليه الصلاة والسلام على تعلمه وتعليمه لأهميته، وكان كبار الصحابة رضوان الله عليهم يتسابقون في تعلمه. وخلافا لغالب التنظيمات الأخرى في الإسلام، فقد جاء تنظيم الميراث بتفصيل دقيق لكل الأنصبة ومستحقيها وأوجه استحقاقها لحسم كل أسباب النزاع الذي يمكن أن يتولد بين الأقارب من جراء توزيع الأنصبة بينهم. وما ذلك إلا حفاظا على

---

[٤٠٨] - الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج٢، ٢.

[٤٠٩] - أنظر في مفهوم القرابة ملحق الملاحظات العامة

المقصد الأساسي الذي قام عليه في الأصل نظام الميراث، ألا وهو الحفاظ على آصرة القرابة وروابطها من أي تصدع أو تفكك.

وقد تدرج الإسلام في أحكام المواريث نظرا لظهوره في بيئة جاهلية تمكنت منها قوانين بالية مجحفة تقوم على هضم حقوق الضعفاء و الأطفال والنساء، فقد كان القانون السائد أن الدفاع عن العشيرة والقبيلة يقع على كاهل الرجال الأقوياء الأشداء وبالتالي فالميراث لهم بناء على دورهم في نصرة القبيلة والدفاع عنها.

ومن هنا فقد بدأ الإسلام أول ما بدأ بتقرير حق توريث تلك الفئات المستضعفة وإثبات أحقيتها في الميراث سواء أكان كثيرا أو قليلا، وبذلك أتى على ركن نظام الميراث في الجاهلية، قال تعالى: ﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا﴾[٤١٠]. **وإقرار توريث النساء في الإسلام جاء في عدة آيات** تبعا لموقع المرأة وقرابتها من المورث. فحدد نصيب البنت مع أخيها بقوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[٤١١]. وورث الزوجة وجعل لها نصيبا مفروضا، وكذا الأخت والأم في حالات خاصة.

ولم يلق استحسانا أو قبولا من قبل العامة من الناس الذين درجوا على تلك العادة من حرمان النساء من الميراث، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لما نزلت الفرائض التي فرض الله فيها ما فرض للولد. الذكر والأنثى والأبوين كرهها الناس- أو بعضهم- وأورد ذلك الرأي العام الطبري رحمه الله في تفسيره حيث يقول معبرا عن قول العرب آنذاك حين نزول الآيات:

" تعطى المرأة الربع والثمن، وتعطى الابنة النصف، ويعطى الغلام الصغير وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم، ولا يحوز الغنيمة. **أسكتوا من هذا الحديث لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينساه أو نقول له فيغير** فقالوا: يا رسول الله تعطى الجارية نصف ما ترك أبوها، وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم، ويعطى الصبي الميراث، وليس يغني

---

[٤١٠] – القرآن الكريم، سورة المائدة ٥: ٤٥.

[٤١١] – القرآن الكريم، سورة النساء ٤: ١١.

شيئا وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية ولا يعطون الميراث إلا لمن قاتل القـــوم، ويعطونـــه الأكبر فالأكبر"[٤١٢].

فالإسلام حين منح المرأة الحق في الميراث، أبطل بذلك عادات الجاهلية وما حملتـــه من الأمم السابقة وتعسفها إزاء المرأة، كما أتى على كل الأعراف المناقضة لمقاصد تعاليمـــه وشريعته القائمة على العدالة. وبهذا باتت نصوص الميراث قاضية على الأعراف الفاســـدة والعادات الجائرة وليس العكس. وعلى هذا انصاع المجتمع لتلك التعـــاليم رغـــم تغلغـــل الأعراف في النفوس وتمكنها منها. وتلك هي الصورة المثلى التي ينبغـــي أن تـــبرز فيـــها حاكمية النصوص القرآنية المطلقة على كل ما خالفها من أوضاع اجتماعيـــة أو ظـــروف وأعراف منافية وبعيدة عنها.

وفي نطاق نظام الميراث الإسلامي يجد كل الأفراد من أصول وفروع وحواشي وأقـــارب أنصبة محددة ثابتة واضحة باعتبار أن نظام الميراث، وسيلة لصلة الرحم وإدامة لمشـــروعية انتقال الملكية المعروفة.[٤١٣]

وقد وردت أسباب متعددة في نزول آيات الميراث المتعلقة بالإناث، تصور الحالة الســـائدة والأوضاع الاجتماعية آنذاك التي ألفها الناس من حرمان المرأة المطلق من أي نصيـــب في الإرث سواء أكان من أب أو زوج أو ابن. وروت كتب التفاسير المختلفة روايات متعددة تشترك جميعها في رفع الشكوى إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قبل النساء اللواتي حرمن من ميراث أب أو زوج وتركن بلا رعاية.[٤١٤]

فذكر بعض المفسرين من أمثال الطبري رحمه الله أنها نزلت في أم وابنتها من الأنصار، توفي زوجها وتركها ، وابنته لم ترث شيئا، لامتناع أخو الزوج عن ذلك، فجاءت إلى النـبي ﷺ،

---

[٤١٢] – الطبري، *تفسير الطبري*، مرجع سابق، ج٤، ٢٧٥.

[٤١٣] – للمزيد من التفاصيل حول الميراث في الكتب المعاصرة، راجع:

وهبة الزحيلي، *فقه المواريث في الشريعة*، دار القلم، دبي، ١٤٠٧/١٩٨٧م. وكذلك شوقي الســـاهي، *موســـوعة أحكـــام المواريث*، دار الحكمة، دمشق وبيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ١١- ٤٩.

[٤١٤] – أنظر في هذه الرواية: ابن الجوزي، مرجع سابق، ج٢، ١٨

تشتكي إليه، فاحتج عم ابنتها بأنها لا تركب فرسا ولا تحمل كلا ولا تنكأ عدوا يكسب عليها ولا تكتسب فنزلت الآية.[٤١٥]

وتشير كل تلك الروايات إلى تزايد الشعور في المجتمع المسلم الفتي بضرورة نبذ وترك عادات الجاهلية القاضية بحرمان المرأة من الميراث لعدم قيامها بمؤنة العشيرة والذب عنها، فقد كانت **عادة الجاهلية توريث المقاتلة دون النساء والصبيان**[٤١٦].

فلما جاء الإسلام أعطى للنساء والصبيان نصيبا مفروضا، ولكنه **جعل للذكر مثل حظ الأنثيين** وحكمته أن الرجال تلحقهم مؤن كثيرة وتحمل غرامات ونفقات وغير ذلك.[٤١٧]. فالرجل تقع على كاهله إعالة الأسرة بما فيها البنات فكان ذلك متمشيا تماما مع تلك المسئولية والعب المالي المناط على عاتق الرجل.

وعلى هذا النهج القويم فهم العلماء السابقون تلك النصوص الواردة حول ميراث المرأة وأجروها على ظواهرها الواضحة، و لم يكن لهم فيها إلا ما ظهر من محاولات بعضهم في تعليل الحكم على النحو المذكور آنفا. فالأحكام الشرعية المنصوص عليها في قضية ميراث المرأة لا تخرج عن نطاق النصوص القطعية الثبوت والدلالة، وهي على هذا الأساس غير خاضعة ولا قابلة لتأويل جديد أو فهم آخر بعيد.

---

[٤١٥] – الطبري، *تفسير الطبري*، مرجع سابق، ج٤، ٢٦٢.

[٤١٦] – الجصاص، *أحكام القرآن*، مرجع سابق، ج٢، ص ٨.

[٤١٧] – النووي (٦٧٦)، *شرح صحيح مسلم*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، بلا تاريخ، ج١١، ٥٣

المبحث الثالث: أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تأويل نصوص ميراث المرأة

لقد خضع المجتمع الإسلامي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وما تلاه من العهود الخيرية، بأعرافه وتقاليده لتعاليم الشرع ونصوص القرآن الكريم طواعية دونما حرج أو ضيق. فالمجتمع العربي القبلي الذي ألف عدم توريث الإناث وحرمانهن من حق انتقال الملكية، خضع لحكم الشرع وتعاليم النصوص القرآنية القاضية بتوريث المرأة والأطفال وغيرهما من طبقات المجتمع المستحقة، وباتت النصوص مغيرة لواقع جائر ومحركة له نحو مقاصد العدل السامية.

إلا أن الأمر بدأ يتخذ أبعادا جديدة تختلف عما كان عليه الأمر في تلك العصور الخيرة، فقد تسللت العديد من الأعراف المناقضة لتعاليم الشرع إلى المجتمعات المسلمة المختلفة شيئا فشيئا حتى تمكنت من إطلاق القول بالدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في مختلف المجالات. وظهرت آثار تلك الأعراف واضحة جلية في فكر العديد من الكتاب المعاصرين ممن رأوا في نصوص الميراث مناهضة صريحة للأعراف التي باتت تسري في مجتمعاتهم والدعاوى التي راحت تلاقي رواجا في بيئاتهم.

فقد تأثر هؤلاء بالآراء الوافدة مع دعاة حركتي الإصلاح والتنوير والمطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، حتى باتت الدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة عرفا مبررا سائغا.

والمتأمل في طبيعة الظروف الاجتماعية والتاريخية التي صاحبت تلك الدعاوى، يلحظ حجم المداخلات المفروضة من قبل بعض المستشرقين[٤١٨] الذين طرحوا مسألة تنصيف ميراث المرأة، واعتبروها نوعا من التمييز والتفرقة بين الرجل والمرأة، ودليلا واضحا على إهدار الإسلام لكرامتها وآدميتها وسلبا لحقوقها المشروعة!.

---

[٤١٨] – حول الاستشراق والمستشرقين، راجع ملحق الملاحظات العامة.

بيد أن تلك الآراء والأفكار واجهت عددا من النصوص القرآنية القطعية القاضية بتنصيف ميراث المرأة، فكيف يمكن لهم مواجهة تلك النصوص في ظل أعراف بيئاتهم الداعية إلى فرض المساواة بين الرجل والمرأة والمطالبة بها على مختلف المستويات؟!.

لقد لجأ هؤلاء إلى نصوص الميراث برؤية جاهزة مسبقة متأثرة بطبيعة الظروف الاجتماعية والأعراف السائدة في المجتمعات، حاولوا من خلالها القيام بتقديم تأويلات جديدة لتلك النصوص القطعية وفق مفهوم المساواة السائد في عصرهم، في محاولة لتمرير تلك الأعراف ولي أعناق النصوص وتطويعها لتلك الغايات البعيدة عن مقاصد الشرع وتعاليمه.

ويظهر ذلك بوضوح من خلال محاولاتهم في التأويل البعيد، فذهبوا ألو ما ذهبوا إلى أن النصوص المتعلقة بميراث المرأة قد نزلت **في بيئة جاهلية** هضمت حق المرأة في الميراث، و لم تعرف لها نصيبا مطلقا. فكان لا بد من التدرج في شرع ميراث المرأة وفرضه على تلك البيئة الجاهلية، فنزلت الآية القرآنية مقررة حق التنصيف كمرحلة أولية لها ما بعدها وعلى المجتمعات المتلاحقة مراعاة ذلك أي القيام بتشريع يتوافق مع المجتمعات وتطورها.

وانتشر هذا الرأي أولا بين عدد من المستشرقين الغربيين الذين رأوا في **الشريعة الإسلامية مجرد حالة متطورة للقانون الجاهلي السائد بين العرب آنذاك**. كما جاء على لسان كولسون في كتابه الميراث في الأسرة المسلمة:

" تحتل قوانين الميراث موقعا بارزا ومهما في إطار النظام الإسلامي على وجه الخصوص. وتزودنا تلك القوانين من الناحية التاريخية بمثال بارز على التطور القانوني في الإسلام. ذلك القانون الذي تمكن من خلال إضافة مقاييس وتعديلات جديدة مقدمة في إطار الدين، من تركيب وصياغة قانون مركب على القوانين العرفية السائدة من جهة وعلى تلك التعديلات من جهة أخرى وصهرها بشكل تدريجي ضمن قانون متماسك متوافق".

" Within the framework of the Islamic system as a whole the laws of succession occupy a particularly prominent and important position. Historically they provide an excellent example of the general process of legal development in Islam, under which new standards and precepts introduced by the religion were superimposed upon

existing customary law and the two heterogenous elements gradually fused and welded together into a composite and cohesive system".[419]

فالشريعة الإسلامية في نظر هؤلاء ما هي إلا حالة متطورة من القانونِ المألوفِ والعـــرف السائد قبل الإسلام الذي تم تعديله بشكل رئيسي خارج بلاد العرب. والقـــانون العـــرفي آنذاك لم يتم تجميعه بشكل عشوائيَ مجرّدَ، بل على بعض مبادئِ وإجـــراءاتِ ســـابقة، تَجَسّدَت في صورة أحكام وتشريعات. ويؤكد على ذلك الكـــاتب روبـــرت في مؤلفـــه العادات وقانون الشريعة في المجتمع العربي بقوله:

" The author regards shariah as developed from pre- Islamic customary law, mainly outside Arabia, which is modified, sometimes to a quite considerable extent. Customary law which is no mere, semi- random assemblage of prcedents, is based on certain principles and procedures, sometimes embodied in maxims".[420]

فالشريعة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بتنظيمات الأسرة والمواريث استمدت أحكامها – في نظرهم– من النظام القبلي والأعراف الجاهلية. على الرغم من أن العرب في الجاهلية– كما أشارت الدراسة سابقا– لم يورثوا النساء شيئا، وكان التوريث قائما على أساس المقـــدرة على نصرة القبيلة والدفاع عنها وحمايتها[٤٢١].

وقد تبنى هؤلاء هذا الاتجاه بناءا على قولهم وتأثرهم بتطور الأديان والعقائد والشرائع. ومن مشاهير المستشرقين الذين تبنوا هذا الاتجاه الأستاذ اجنتس جولدتسهير، ولفرد كـــانتويل سميث الذي ذهب إلى أن الإسلام مر بمراحل عديدة من التطور العقـــائدي والتشـــريعي، وعلى هذا فأحكام الإسلام لا بد من تغييرها وفق تغير الزمان والظروف[٤٢٢].

---

[419]- N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge University Press, Cambirdge, 1971, p. 3. Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law*, Ibid, p. 62.

[420]- R. B. Serjeant, *Customary and Shariah Law in Arabian Society*, Galliard printers LTD, Britain 1991, p 1.

[٤٢١] – أنظر في ذلك: أنور الجندي، *من التبعية إلى الأصالة في مجال التعليم واللغة والقانون*، دار الاعتصـــام، مصـــر، بـــدون تاريخ، ٥٤ وما بعدها. وأنظر حول الرد على تلك الشبهة: عبد الكريم شهبون، *شرح مدونة الاحوال الشـــخصية المغربيـــة*، مكتبـــة المعارف،الرباط، ١٩٨٧م، ج٢، ٢٧٥ وما بعدها.

[٤٢٢] – المرجع السابق، ص ٢٠١ نقلا عن كتاب: محمد محمد حسين، مرجع سابق، ١٤٧ وما بعدها.

وتأثر هؤلاء واضح بآراء القائلين بالتطور على وجه العموم، الذين ساد فكرهم في أوروبا في القرن التاسع عشر، فقد كان لنظرية التطور العضوي الدارونية تأثير واسع على الفكر الاجتماعي في الغرب. فاعتقد العديد من الكتاب في ذلك الوقت ضرورة التشابه بين المجتمعات البشرية والتطور البيولوجي.

وقد ظهر ذلك التأثر بفكر التطور في مختلف دوائر الفكر الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام كذلك، في محاولة لإخضاع الدين للقول بالتطور بإعادة ما ذكره التطوريون بصورة تتنافى مع كل ما جاء في الكتب الدينية التي تمثل المرجعية المعصومة لدى أصحاب تلك الديانات. فالدين في نظر هؤلاء تراكم لعناصر ثقافية متوارثة عن الأمم والشعوب عبر التاريخ بمعنى أن الدين تاريخ يقع في إطاره وليس بخارج عنه. وهكذا سوى أصحاب هذا الاتجاه بين الدين والفكر الديني مما ساق في نظرهم إلى النظر إلى الأحكام الشرعية الثابتة بالوحي على أنها ذات قيمة تاريخية نسبية تخضع لسنة التغير والتطور.

ولم يميز هؤلاء بين الشريعة الصادرة عن دين صحيح سماوي مصدره الوحي الإلهي، التي لا يمكن أن تخضع في أساسياتها وأصولها للتطور والتبدل والتغيير بحكم مرجعيتها الإلهية المعصومة، وبين الفروع والجزئيات التابعة لحياة الناس في المجتمعات المختلفة القابلة بطبيعتها للتغيير والتعديل والتطور وفق احتياجات الناس وأحوالهم. والقول بإمكانية وقوع التطوير في أساسيات الشريعة وأبجدياتها يستلزم وجود نقص أو خلل فيها في هذا الوقت مثلا وهذا بطبيعة الحال ينافي ذاتيتها وحقيقتها.

فالشريعة لم يكن مصدرها البشر، الذين يصدق عليهم القول بالنسيان أو الجهل والإغفال لجانب دون آخر.

وهذه حقيقة معروفة عن الشريعة الإسلامية، المغايرة في جوهرها لكل القوانين الوضعية لم ينكرها منصف فقد جاء حتى في الموسوعة البريطانية:

" فالشريعة تختلف عن الأنظمة القانونية في الغرب من ناحيتين أساسيتين: الأولى، أن نطاق الشريعة أوسع بكثير، فهي لا تقف عند تحديد علاقات الإنسان مع أقاربه وجيرانه والدولة فحسب كما هي الحال في القوانين الآخرى، بل تمتد لتشمل تحديد علاقته

مع خالقه كذلك. أما الفارق الأساسي بين الشريعة والقوانين الغربية، فيكمن في المفـــهوم الإسلامي للقانون كتعبير عن الإرادة الإلهية المحضة. وبخلاف الأنظمة القانونية العلمانية التي نمت خارج المجتمع وتغييراته وظروفه، فرضت الشريعة على المجتمع مـــن الإرادة العليـــا. وعلى هذا ففي علم التشريع الإسلامي، لا يتدخل المجتمع ليصمم القانون وســـيره، بـــل القانون هو الذي يتحكم في سيرورة المجتمع والسيطرة عليه "

" The *Sharìah* differs from Western systems of law in two principles respects. In the first place the scope of the *Sharìah* is much wider, since it refulates man's relationship not only with his neighbours and with the state, which is the limit of most other legal systems, but also with his God and his own conscience...The major distinction between the *Sharìah* and Western legal systems is the result of the Islamic concept of law as the expression of the divine will. Unlike secular legal systems that grow out of society and changes with the changing circumstances of society. *Sharìah* law was imposed upon society from above. In Islamic jurisprudence it in not society that moulds and fashions the law, but the law that precedes and controls society"[423]

وهنا تبنى عدد من الكتاب المعاصرين من أمثال حسن حنفي وشحرور وغيرهمـــا، هذا الاتجاه وذهبوا يروجون للقول بوجوب المساواة في الميراث بين الرجل والمـــرأة وأنهـــا الحالة المثلى التي ينبغي أن تسير عليها المجتمعات المسلمة بعد سريان رياح التقطـــور إليـــها والتقدم.

يقول الدكتور حسن حنفي في مقاله ثنائية الجنس في سياق الدعوة إلى المساواة بين الذكـــر والأنثى في الميراث:

" وضع المرأة السابق لم يكن يعترف بوجودها كإنسان له حق الحياة، وبالتـــالي لم يكن لها حق الملكية أو الميراث. فجعلت لها الشريعة حق الملكية والاحتفاظ باسمـــها بعـــد الزواج وحق إجراء البيع والشراء، وجعل لها نصف ما للرجل. وذلك يعد تقدما بالنســـبة لمساواة المرأة بالرجل. هذا بالإضافة إلى أن الميراث بعد الدين والوصية في الثلـــث، يمكـــن للأب أن يكتب لأبنته جزءا من الوصية حتى تساوي ميراث الابن. كما أن البنت بانتقالهـــا إلى منزل الزوجية تأخذ ميراثها معها وبالتالي يضاف إلى الأسرة الجديدة ما ينقص الأســـرة القديمة ولما كان المجتمع العربي الجاهلي مجتمعا قبليا فقد جعل للذكر مثل حـــظ الأنثيـــين

---

[423]- *Britanica Cd*, Nature and significance of Islamic Law.

حفاظا على الثروة من التفتت والضياع، وتنتهي الحكمة من ذلك بانتهاء النظام الاجتماعي القبلي نفسه كما أن الميراث في مجتمع إسلامي يمكن استثماره قبل الوفاة نظرا لحاجة المجتمع للاستثمار. وإذا كان النبي قدوة فإنه لا يرث ولا يورث، وكل ما فاض عن الحاجة فإنه يكون لصالح المجتمع وليس لصالح الأفراد حتى ولو كانوا من نفس النسب فالأمة هي النسب الأكبر والأعم"[٤٢٤].

وهنا وقع الكاتب في مغالطات هائلة لتمرير وضع المساواة والتطور الساري في مجتمعه. فالمجتمع القبلي لم يكن هو المحدد للتنصيف أصلا بل النص القرآني كما هو معروف. والمجتمع المسلم بعد تعمق التعاليم الشرعية فيه لم يعد مجتمعا جاهليا قبليا يريد الحفاظ على الثروة من الضياع كما ذهب الكاتب.

ويستمر الكاتب في تأويل غالب الأحكام الشرعية الخاصة بالمرأة من هذه الزاوية ليخلص في نهاية الأمر إلى القول بأن:

" **هذه التشريعات لا تفهم إلا في إطارها التاريخي** ضمن الأعراف القبلية في الجزيرة العربية في إطار مجتمع كانت السيادة فيه والسيطرة للرجل، **وكان منهج السلوك فيه هو استنباط الأحكام من النصوص.** وكان مجتمع سلطة وليس مجتمع تحرر، مجتمع ضبط اجتماعي وليس مجتمع حراك اجتماعي والعيب عيبنا أننا تصورنا أن المتحول ثابت وأن الزمان قد توقف وأن التاريخ أبدي وقدسنا اجتهادات البشر وحولنا الأعراف إلى شرائع واعتبرنا التقاليد سننا وعوضنا إحساسنا بالعجز والضعف في تعظيم القدماء وتقديس الشريعة، وأغفلنا العصور ووضعنا أنفسنا خارج الزمان"[٤٢٥].

والكاتب في عبارته السابقة يبرز بوضوح ما يرمي إليه، فمنهج السلوك في المجتمع - في نظره- لا ينبغي أن يستنبط الأحكام من النصوص، بل من المجتمع المتحرك ذاته، فالمجتمع والأعراف السائدة فيه والمتحركة باستمرار هي التي ينبغي لنا أن نستنبط منها الأحكام وليس العكس!!.

---

[٤٢٤] - حسن حنفي، *ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر*، مرجع سابق، ص ٤٠.

[٤٢٥] - حسن حنفي، المرجع السابق، ص ٤٢.

كما لم يميز الكاتب بين أحكام الشريعة الثابتة المبنية على النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، المنزلة على البشر من خارج مجتمعاتهم، **فهي ليست بنصوص تاريخية**، وبين الأعراف والظروف السائدة في المجتمعات والخاضعة بطبيعتها للتاريخية والتغير.

إن أحكام الميراث وتحديد الأنصبة، من القضايا الثابتة بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة التي لا يمكن أن تخضع بحال لتقلبات الظروف والزمان والمكان. بل هي من المسائل التي نادرا ما تناولتها الشريعة بالتفصيل حسما لمادة الخلاف المتوقع في مثل تلك الحالات وحفاظا على البنية الاجتماعية والأسرية، وتأكيدا على عدم إخضاعها لتقلبات الزمان والمكان والظروف.

وعليه فلم يكن لاجتهادات العلماء السابقين فيها نصيب، فتأويل السابقين رحمهم الله لا ينسب إلى أحكام وردت بها نصوص القرآن الكريم والسنة، بل ينسب إلى فقههم واجتهاداتهم رحمهم الله.

لقد أثرت الأعراف السائدة الدائرة حول فكرة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في كثير من المجتمعات المسلمة، على طريقة فهم وتأويل هؤلاء الكتاب للنصوص القطعية الواردة في الميراث، فعوضا عن اللجوء والاحتكام إلى النصوص، نجد محاولاتهم المتواصلة لتطويع النصوص وإخضاعها لأعراف جائرة من خلال تأويلات بعيدة كل البعد عن تعاليم الشارع ومقاصده.

وبناءا على هذا التأثر تم النظر إلى العديد من الآيات القرآنية الكريمة على أنها مؤسسة لفكرة التفرقة بين الرجل والمرأة، فهناك آيات جعلت شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل؛ كما رخص البعض منها للرجل في تطليق زوجته بشكل أحادي الجانب؛ وأنكر البعض الآخر من النصوص حقوق رعاية النساء لأطفالهم بعد بلوغ حد معين من العمر؛ ورخصت للرجل التعدد، ورجحت حصته في الميراث على المرأة. جاء في موسوعة أوكسفورد:

" Qur´ānic verses do assign women's testimony half the value of men's; permit men to unilaterally divorce their wives; deny women custody rights over their children

after they reach a certain age; seemingly permit polygamy; and favor men over women respecting inheritance. But Modernists hold that stipulations in the Qur´ān itself and existing legal principles adduced by jurists may be invoked to maintain that, since the social, cultural and economic context of those verses has changed, the sanction for gender inequality is no longer legitimate".[426]

لقد لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن تلك النصوص بما حوته من مبـــادئ قانونيـــة كانت ضمن سياق ثقافي واقتصادي اجتماعي محدد. أما وقد تغير ذلك الســـياق وتلـــك الظروف الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، فالنصوص لم تعد مدعـــاة لشـــرعية التفرقـــة والتمييز بين الرجل والمرأة مطلقا!.

ومما ساهم في انتشار تلك الدعاوى والأعراف البعيدة عن مقاصد الشرع، حالـــة الضعف الذي منيت به المجتمعات المسلمة في ذاك الوقت، فمن المسلم به في علم الاجتمـلع أن المجتمعات في فترات ضعفها وانحلالها تتسرب إليها عادات وتقاليد العناصر الغالبة فيـها، والمغلوب مولع بتقليد الغالب. وتزامن ذلك كله مع شـــيوع الكثـــير مـــن الممارســـات والسلوكيات الخاطئة التي نسبت إلى الإسلام وتعاليمه، في الوقت التي لم تكن في حقيقتـــها سوى عادات تناقلها العامة جيلا بعد جيل.

وقد تبنى تلك الآراء العديد من أعلام حركة التنوير أو النهضة من أمثال الطـــاهر الحداد والشرفي وغيرهما وذهبوا إلى أن الإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة عـــن الرجـــل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها، فقد سوى بين الرجل والمـــرأة في مســـائل كثـــيرة، فالإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أســـباب التفوق وتوفرت الوسائل الموجبة في زعمهم[٤٢٧].

وعلى هذا لجئوا ثانية إلى نصوص الميراث في محاولة جديدة لتأويلها وفق أفكـــارهم المسبقة ومزاعمهم الجاهزة المتأثرة بمفرزات بيئاتهم وأعرافهم. فقد قام الكاتب شحرور بهذا

---

[426]- *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ibid , vol 4, p 323.

[٤٢٧] – الطاهر الحداد، مرجع سابق، ص ٣٩. وأنظر كذلك في هذا السياق: عبد المجيد الشرفي، *الإسلام والحداثـــة*، الـــدار التونسية للنشر، تونس ، ط٢، ١٩٩١م، ٢٢٥ وما بعدها. وأنظر في ذات المفهوم: محمد شحرور، *الكتاب والقرآن قـــراءة معـــاصرة*، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، ط٢، ١٩٩٠م، ص ٦٠٢.

التأويل لآية الميراث، على أساس القول بالتطور والتدرج في بعض أحكام الإسلام، فقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى، وهو الدين الذي يدين بسنة التدرج في تشريع أحكامه حسب الطوق... كما ساغ في الإسلام إبطال الرق جملة واحدة اعتمادا على ما في أعماقه مكن حب الحرية كذلك يسوغ أن تتم المساواة بين الرجل والمرأة في الحياة وقوانينها عندما تتم الاستعدادات لذلك بتطور الزمن اعتمادا على ما في أعماقه من حب المساواة[٤٢٨].

وقام هؤلاء المؤلفون بمحاولات تبرير مواقفهم الداعية إلى المساواة المطلقة من خلال اللجوء إلى نصوص القرآن الكريم وتأويلها وفق ما تقتضيه آراؤهم وأعرافهم. يقول الدكتور نصر أبو زيد[٤٢٩] في مقاله المرأة البعد المفقود في الخطاب في ثنايا رده على مخالفيه:

" لا يتنبه الخطاب الديني المعتدل – يقصد به الشيخ محمد الغزالي رحمه الله كما أوضح في مقالته سلفا–إلى أن النصوص التي تعد الأساس في قضايا المرأة نصوص كلها تشير إلى المساواة في أمر الثواب الديني الآخروي وأن النصوص القليلة الشاذة التي تمثل الاستثناء هي النصوص التي تشير إلى عدم التساوي في شئون الحياة الدنيا، وبدلا من أن يحاول فهم نصوص الاستثناء بوصفها نصوصا ذات دلالة تاريخية اجتماعية مباشرة وأنها يجب أن يعاد تأويلها ومن ثم على ضوء نصوص التساوي الأساسية، بدلا من ذلك يلجأ الخطاب الديني المعتدل إلى التبرير بدلا من التفسير وإعادة التأويل الذي يرده إلى مسألة الاختلاف البيولوجي وهكذا ينتهي خطاب الاعتدال – المتمسك بأهداب التقدم– إلى الالتقاء مع خطاب التراجع، لأن الأساس المعرفي لهما واحد في الحقيقة"[٤٣٠].

---

[٤٢٨] – شحرور، المرجع السابق، من ص ٤٠– ٤٤.

[٤٢٩] – في سيرة حياته وترجمته، أنظر: نصر حامد أبو زيد، يناير، ٢٠٠٠م، روافد معرفية، *الزمان الجديد*، (العدد الثالث): ٩٠ وما بعدها.

[٤٣٠] – نصر حامد أبو زيد، *المرأة البعد المفقود في الخطاب الديني المعاصر*، مرجع سابق، ص ٦٠. أشار المؤلف كما أشار غيره إلى مقالا للدكتور زكي نجيب محمود ناقش فيه قضية ميراث المرأة من منطلق القول بالمساواة بينها وبين الرجل بناءا على التطور

فالدعوة إلى تأويل النصوص من جديد، جاءت بتأثر أصحاب هذا الاتجاه بتيـــار التطـــور والدعوة إلى المساواة، ذلك التيار الذي ساد المجتمعات المسلمة في ذلك الوقت. ولم يتـورع هؤلاء عن القول بتاريخية النصوص القرآنية في سبيل تمرير أعرافهم الجائرة.

جاء في مقالة الدكتور أبو زيد قانون الأحوال الشخصية في تونس:

" إن **الكلام الإلهي - القرآن- فعل تاريخي**، حدث تحقق في التاريخ وارتهن بعقـــل المخاطبين وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقق فيه، ولا علينا أن يتمسك السلفي بأساطير الكلام الأزلي القديم المدون بأحرف أسطورية كل حرف منها يشبه جبلا أسطوريا آخر"[٤٣١].

ولا يخفى أثر القول بتاريخية النصوص القرآنية الكريمة ودورها في إلغاء الشرائع والأحكـــام الثابتة التي جاءت تلك التعاليم والنصوص بها. وما ذهب إليه هؤلاء الكتاب مـــا هـــو في حقيقته إلا صديات لما تردد في دوائر الفكر الديني في اليهودية على وجه الخصوص. فقـــد ظهرت تلك المقولة منذ أمد بعيد على لســـان-Franz Rosenzweig- (١٨٨٦-١٩٢٩م) الذي أكد أن الأحكام الشرعية الثابتة بالنص لا يجوز أن ينظر إليها وكأنها مثل أفلاطونيـــة أزلية خالدة قائمة في عالم الصور المجردة، بل يلزم اعتبارها مفاهيم متحركة نامية تخضـــع لنداء الألوهية المتجدد في كل عصر وزمان[٤٣٢].

وعلى هذا اعتبر الإصلاحيون اليهود تلك الأحكام صديات لعصور منتهية، وانعكاســـات لأوضاع اجتماعية واقتصادية تجاوزتها المجتمعات الحالية، وعليه لم تعد ثمـــة قيمـــة لتلـــك الأحكام. ومن هنا تظهر خطورة القول بتاريخية النصوص الشرعية ومحاولات تأويلها وفـــق السياق التاريخي الذي نزلت فيه.

التاريخي والاجتماعي للنصوص القرآنية. أنظر في الإشارة إلى هذا المقال وقول الدكتور بالمساواة في الميراث، صفوت مبـــارك، مرجـــع سابق، ص ٦٢٣.

[٤٣١] - نصر أبو زيد، *قانون الأحوال الشخصية في تونس بين العلمانية المفترضة وجذور التراث الإسلامي*، مرجـــع ســـابق، ٢٦٧.

[432]- Jacob Neusner, *Judaism in Modern Times*, Ibid, p. 116.

وتظهر خطورة ذلك الاتجاه بارزة في كتابات الدكتور (أبو زيد) الذي يـــرى أن حـــل إشكالية حكم ميراث المرأة يكمن في **فهم جديد وتأويل آخر للنصوص في سياق إنتاجها الاجتماعي والتاريخي والواقع الذي يخاطبه الوحي** ويتوجه إليه النص. كما صرح بذلـــك في مقاله قانون الأحوال الشخصية حيث يقول:

" فهو واقع يقوم على الاعتداد بعلاقات الدم والنسب الأبوية على وجه الخصوص، إنه مجتمع العصبية الذكورية والبناء الهيراركي للعلاقات الاجتماعية يتم على هذا الأســـاس وهو من جهة أخرى مجتمع يقوم على الصراع على منابع المياه ومنـــابت الكـــلأ- أدوات الإنتاج- وتعد الحروب إحدى وسائل السيطرة على أدوات الإنتاج. في مثل هذا المجتمـــع يتحدد دور الأنثى ومكانتها في الخلفية، إنها المستهلك والحرم الذي يكلف الرجل بالدفـــاع عنه، من الطبيعي في هذا السياق أن تئول التركة إلى الرجل- الابن- في الأسرة. ...مـــن السهل هنا أن نعتبر **هذا الحكم مرهنا بالشروط الاجتماعية والتاريخية** ومن الســـهل أن نعتد بالتغيرات التي حدثت خلال خمسة عشر قرنا، ونتحرك مع اتجاه حركة النص فنقـــرر أن **للمرأة مثل نصيب الذكر** دون أن نكون قد وقعنا في خطيئة مخالفة المبادئ الأساســـية للشريعة التي على رأسها المساواة"[٤٣٣].

وهكذا لجأ الكاتب إلى النص الشرعي الثابت القطعي الدلالة ليقوم بتأويله وفق ما ســـلد في عصره من صديات الدعوة إلى المساواة والحرية وتغير الظروف الاجتماعية للمرأة دون أدنى محاولة للتفرقة بين الأحكام الثابتة التي تشكل الدستور العام غير الخاضع لتقلبات الأحـــوال والظروف والأزمان، وبين الأحكام المتغيرة الخاضعة لسنة التغير والتبدل.

إن القول بأن أحكام القرآن الكريم جاءت لمجتمع له أسسه وروابطه، قول يحكـــم علـــى الإسلام بإقليميته ويقوض عالمية رسالته وصلاحيتها لكل زمان ومكان. ويعتبر أحكامـــه الثابتة بالنصوص صدى لقيم ومثل عليا مرتبطة بظروف تاريخية تجاوزها الزمن.

---

[٤٣٣] - نصر أبو زيد، قانون الأحوال الشخصية، مرجع سابق، ٢٧٧. وأنظر ممن يشارك الدكتور هذه النظرة: عبـــد المجيـــد الشرفي، مرجع سابق، ٢٢٧.

لقد ساهمت تلك الدعاوى في جعل الدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة عرفا سائغا مبررا بتطور حالة المرأة وتغير أوضاعها الاجتماعية والتعليمية.

وبلغت تلك التوجهات أوجها حين صرح البعض أن تنصيف نصيب المرأة في الميراث - المقضي به في نصوص القرآن الكريم- محض هضم لحقوقها وإهدار لكرامتها وإنسانيتها. وأن العدالة والمساواة والتقدمية تقتضي إلغاء ذلك الحكم[٤٣٤]!!.

كما صرح البعض أن العديد من الآيات القرآنية لا تصلح إلا لعصر عربي مضى، أما الآن وبعد التغير والاختلاف والثورة الفكرية الحديثة، فلا بد من تغيير القوانين القرآنية- حسب تعبير بعضهم- مثل فكرة قطع يد السارق والإرث والشهادة وغيرها.

فالمرأة قبل الإسلام لم يكن لها أي حق من الحقوق المذكورة ولكن بعد الإسلام أصبح لها هذا الحق وإن كان غير كامل، **والأكرم لها ألا تحصل على أي شيء بدلا من حصولها على إنسانيتها وحقوقها مبتورة وناقصة وليس بها أدنى عدالة بينها وبين الرجل!!**. ولا أمل في إنقاذ المرأة المسلمة - في نظرهم- لأنها نصوص قرآنية صريحة وقاطعة ومقدسة[٤٣٥].

وعلى هذا لجأ هؤلاء إلى تأويلات أبعد ما تكون عن روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها في سبيل إلغاء الأحكام الشرعية القاضية بالتنصيف من خلال إخضاع النصوص لأعراف المساواة والحرية والتطور المنتشرة في مجتمعاتهم. ولا تخفى خطورة تلك الدعاوى في محاولات تقويض النصوص القرآنية ولي أعناقها للخضوع إلى تأويلات مسبقة ودعاوى بعيدة كل البعد عن الشريعة ومقاصدها. إن فسح المجال لأمثال تلك التأويلات والأفهام يمكن أن يسوق إلى دعوة القول بتاريخية النصوص ومن ثم إبطالها وإلغائها بناءا على انتهاء سياقها التاريخي الذي ظهرت فيه. فالدعاوى والأعراف والظروف الاجتماعية والتاريخية ينبغي لها أن تخضع للنصوص الشرعية التي سمتها الثبات وعدم التغير، بل وتحاكم وفق تلك النصوص وليس العكس. وإن ما حاولت وتحاول تلك التوجهات القيام به يمتد ليشمل

---

[٤٣٤] - صرح رئيس اليمن في ٢١ أكتوبر من سنة ١٩٧٠م اعتناق حكومته المبدأ الماركسي وأعلن في الجريدة الرسمية قوله: كنا نسمع عن أقوال تقول الربع والثلث والخمس والسدس فأننا نقول إن ذلك لا وجود له بعد اليوم وإن الولد والبنت متساويان في الإرث. نقلا عن كتاب: الحصين، مرجع سابق، ص ٥٠ وما بعدها.

[٤٣٥] - نقلا عن: محمد أحمد دياب، *أضواء على الاستشراق والمستشرقين*، دار المنار، القاهرة، ١٩٨٩م، ١٠٧ وما بعدها.

تمرير أعراف جائرة وتحكيمها في النصوص القرآنية المطلقة من خـــلال إدعـــاء أن تلـــك النصوص هي في ذاتها نصوص تاريخية محدودة بالظروف الاجتماعية المقارنـــة لظـــهورها. وهكذا يصبح العرف في نظر هؤلاء حاكما على النصوص المطلقة وقاضيا عليها، وكلمـــا تغير العرف تغير معه تأويلها وطريقة فهمها، فالأحكام في نظرهم تستنبط مـــن المجتمـــع وتقاليده وليس من النصوص المطلقة المفارقة لكل الظروف والتقلبات.

الفصل الثاني: نموذج قصاص ودية المرأة في الإسلام

تمهيد

المبحث الأول: القصاص في النفس

المبحث الثاني: فلسفة القصاص في الشريعة الإسلامية

المبحث الثالث: أثر العرف في فهم بعض العلماء لمسألة قصاص المرأة

المبحث الرابع: القصاص في الأطراف (فيما دون النفس)

المبحث الخامس: أثر العرف في فهم بعض العلماء لمسألة القصاص في الأطراف

المبحث السادس: دية المرأة

المبحث السابع: أثر العرف في فهم بعض العلماء للنصوص الواردة في دية المرأة

تمهيد

حرم الله سبحانه الاعتداء على الأنفس بغير حق في الشرائع السماوية كلها، فهي تهدم المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه منظومة الاستخلاف والعمران الحضاري على الأرض، وتهدد الأمن والاستقرار، اللذان لا تقوم حضارة ولا تنتعش بدونهما مهما توفر لها من أسباب النجاح.

قال تعالى: ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾[٤٣٦]. وقال في موضع آخر في سياق الحديث عن حكم القتل في الشريعة الموسوية والتي لم تختلف فيها النظرة إلى هذه الجريمة، والحكم على فاعلها: ﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا﴾ [٤٣٧].

وعلى أساس هذا التحريم الإلهي الصريح في الشرائع السماوية لجريمة الاعتداء على النفس والأطراف التي لم تبح بأي شكل من أشكال الاعتداء في أية ديانة، رتب الشارع على مرتكبيها جزاءا دنيويا يتلاءم مع الجريمة ويناسبها ليكون أدعى للزجر والردع وهو القصاص.

١- القرآن الكريم، سورة الأنعام ٦: ١٥١. القرآن الكريم، سورة الإسراء ١٧: ٣٣.

[٤٣٧] - القرآن الكريم، سورة المائدة ٥: ٣٢.

المبحث الأول: القصاص في النفس

من معاني القصاص المساواة بإطلاق، والتتبع ومنه قص أثره بمعنى تتبعه، لأن المقتص يتبع جناية الجاني فيأخذ مثلها، يقال اقتص من غريمه واقتص السلطان فلانا من فلان أي أخذ له قصاصه ويقال استقص فلان فلانا طلب منه قصاصة[٤٣٨]. والقصاص أن يفعل بالفاعل مثل ما فعل[٤٣٩]. والقصاص القود وقد أقص الأمير فلانا من فلان إذا اقتص له منه فجرحه مثل جرحه أو قتله[٤٤٠].

والقصاص مأخوذ من القص وهو القطع ويقال اقص الحاكم فلانا من قاتل وليه فاقتص منه، ويقال للمقراض مقص وقاصصت فلانا من حقه إذا قطعت له من مالك مثل حقه ووضع القصاص موضع المماثلة[٤٤١]. وعليه فالقصاص المساواة بين الجريمة والعقوبة[٤٤٢].

وقد شرع القصاص في القرآن المكي ابتداء مع أصول الدين وقواعده الثابتة فهو كلية من كليات الشريعة التي حض الشارع على الحفاظ عليها من ناحية الوجود والعدم. قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيئا فإتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. ولكم في القصاص حياة يا

---

[٤٣٨] – أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (٦٧٦هـ)، *تحرير ألفاظ التنبيه*، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ١٤٠٨هـ، ص ٢٩٣.

[٤٣٩] – الجرجاني، مرجع سابق، ج٢، ٢٢٥.

[٤٤٠] – القونوي، مرجع سابق، ج٢، ٢٩٢.

[٤٤١] – أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري (٣٧٠هـ)، *الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي*، تحقيق: محمد جبر الألفي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٣٩٩هـ، ج٢، ٣٥٩.

[٤٤٢] – في معنى القصاص، أنظر: محمد فاروق النبهان، *مباحث في التشريع الجنائي الإسلامي*، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م، ٨٣.

أولي الألباب لعلكم تتقون﴾ [٤٤٣]. والحديث هنا ينحصر في الجريمة التي يقدم عليها فاعلها عمدا[٤٤٤]، قاصدا إزهاق روح المجني عليه.

والآيات تشير إلى أن القصاص هو التكافؤ بأن تهدر و تزهق روح الجاني مقابل إزهاقه لروح المجني عليه، وأن يكونا الاثنين في درجة ومنزلة واحدة. وعلى هذا فلا تفضيل لأحد على أحد في إجراء القصاص[٤٤٥]. وليس ثمة خلاف في وجود حكم القصاص بين أهل التوراة كما هو في أهل هذه الأمة[٤٤٦]. قال تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن، والسن بالسن والجروح قصاص﴾[٤٤٧].

وقد جعل الشارع القصاص عقوبة أصلية في جريمة الاعتداء العمد على النفس والأطراف، إلا أنه شرع كذلك عقوبة بدلية ألا وهي العفو كنوع من التخفيف والترغيب في الارتقاء بالمسلم إلى مصاف العافين عن الناس. قال تعالى:﴿ فمن عفي له من أخيه شيء فإتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾[٤٤٨] . وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله: "كان على بني إسرائيل القصاص أو العفو وليس بينهم دية في نفس ولا جرح فخفف الله عن أمة محمد بالدية.."[٤٤٩].

---

[٤٤٣] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢ :١٨٧-١٨٩

[٤٤٤] – اختلف العلماء في أنواع القتل، فقال أبو حنيفة رحمه الله القتل على ثلاثة أوجه عمد وخطأ وشبه العمد. وقال أبو بكر الرازي القتل على خمسة أوجه عمد وشبه عمد وخطأ وما أجري مجرى الخطأ وما ليس بعمد ولا خطأ ولا أجري مجرى الخطأ. أما العمد فهو ما تعمدت ضربه بسلاح لأن العمد هو القتل وقصد إزهاق الحياة وهي غير محسوسة لقصد أخذها فيكون القصد إلى إزهاق الحياة بالضرب بالسلاح الذي هو جارح عامل في الظاهر والباطن جميعا ثم المتعلق بهذا الفعل أحكام منها المأثم وذلك منصوص عليه في قوله:" ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها..الآية سورة النساء ٤: ٩٣." . أنظر: السرخسي، *المبسوط*، مرجع سابق، ج٢٦، ٥٩.

[٤٤٥] – قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن أبي ليلى وعثمان البتي يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمة والثوري والأوزاعي والشافعي لا يقتل وقال مالك والليث بن سعد إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل. حول خلاف العلماء في المسألة، أنظر على سبيل المثال: الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج١، ١٧٣.

[٤٤٦] – الشافعي، *أحكام القرآن*، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ج١، ٢٨١

[٤٤٧] – القرآن الكريم، سورة المائدة ٧: ٤٥.

[٤٤٨] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ١٧٨-١٧٩

[٤٤٩] – الطبري، *تفسير الطبري*، مرجع سابق، ج٦، ٢٥٩. ابن الجوزي، مرجع سابق، ج٢، ٣٦٧. وأنظر كذلك القرطبي، مرجع سابق، ج٦، ١٩١.

المبحث الثاني: فلسفة القصاص في الشريعة الإسلامية

تقوم فلسفة القصاص في الإسلام على العدالة والمساواة، فالمراد بالقصاص في النصوص، قتل من قتل كائنا من كان، وفي ذلك رد صريح على كل الأمم والطوائف التي لم تجعل العدالة والمساواة أساسا للقصاص. فقد كانت العرب قبل الإسلام تقتل بمن قتل من لم يقتل، وتقتل في مقابلة الواحد مائة افتخارا واستظهارا بالجاه والمقدرة، وكان ذلك عرفا ساريا بين العديد من القبائل العربية التي رأت في ذلك لونا من السلطة وإظهار القوة والمنعة.

وهنا جاء الإسلام ليغير تلك الأعراف والملابسات، فأمر الله سبحانه بالعدل والمساواة فمن قتل يقتل ويؤاخذ بجريمته لوحده. وعلى هذا الأساس قتل عمر رضي الله عنه سبعة برجل واحد من صنعاء وقال قولته المشهورة : لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به جميعا. وهو في هذا مصادقا لمفهوم القصاص في الشريعة الإسلامية المبني على العدالة والمساواة. وحديث الرسول ﷺ شاهد على ذلك المفهوم الأصيل حيث يقول: " لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار"[٤٥٠].

ومن هنا قامت النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة بعملية تصحيح وتصويب لكل الأعراف الجاهلية الجائرة المتعلقة بالقصاص والقاضية بالتفرقة والتمييز بين الناس على اساس فروقات عرقية أو جنسية. قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيئا فإتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾[٤٥١]

على هذا ذهب بعض المفسرين إلى أن الآية في قوم كانوا إذا قتل الرجل منهم عبد قوم آخرين لم يرضوا من قتيلهم بدم قاتله من أجل أنه عبد حتى يقتلوا به سيده وإذا قتلت المرأة من غيرهم رجلا لم يرضوا من دم صاحبهم بالمرأة القاتلة حتى يقتلوا رجلا من رهط المرأة وعشيرتها فأنزل الله هذه الآية فأعلمهم أن الذي فرض لهم من القصاص أن يقتلوا بالرجل

---

[٤٥٠] – القرطبي، المرجع السابق، ج٢، ٢٥١.

[٤٥١] -القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ١٨٧-١٨٩

الرجل القاتل دون غيره وبالأنثى الأنثى القاتلة دون غيرها من الرجال وبالعبد العبد القاتل دون غيره من الأحرار فنهاهم أن يتعدوا القاتل إلى غيره في القصاص. فقد كان أهل الجاهلية فيهم بغي وطاعة للشيطان فكان الحي إذا كان فيهم عدة ومنعة فقتل عبد قوم آخرين عبدا لهم قالوا لا نقتل به إلا حرا تعززا لفضلهم على غيرهم في أنفسهم وإذا قتلت لهم امرأة قتلتها امرأة قوم آخرين قالوا لا نقتل بها إلا رجلا، فأنزل الله هذه الآية[٤٥٢] يخبرهم أن العبد بالعبد والأنثى بالأنثى زجرا لهم عن البغي والتعدي وترسيخا لمفهوم العدالة والمساواة.

وعلى أساس العدالة والمساواة الثابتة في فلسفة القصاص الإسلامي، **أجمع العلماء على قتل الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل دون تمييز لأحدهما على الآخر**، فالرجل والمرأة من أصل إنساني واحد تتكافأ دماءهما، والنصوص الواردة في ذلك لم تفرق بينهما في ذلك[٤٥٣]. **وقد استدل العلماء على المكافئة في القصاص في النفس بين الرجل والمرأة، بالكتاب والسنة والإجماع والقياس.**

أما الكتاب فعموم الآيات الكريمة، ومنها قوله تعالى:﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾. يقول ابن العربي رحمه الله في تفسيره:" يوجب قتل الرجل الحر بالمرأة الحرة مطلقا وبه قال كافة العلماء.."[٤٥٤]. كما احتجوا بأن النبي ﷺ كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات..وأن الرجل يقتل بالمرأة"[٤٥٥]. كما احتجوا " بأن يهوديا رضخ رأس امرأة بحجر فرضخ النبي ﷺ رأسه بين حجرين"[٤٥٦].

---

[٤٥٢] – الطبري، *تفسير الطبري*، مرجع سابق، ج٢، ١٠٢ وما بعدها.

[٤٥٣] – ذكر ابن المنذر على أن الفقهاء **أجمعوا على القصاص بين المرأة والرجل في النفس** إذا كان القتل عمدا وروي عن عطاء والحسن غير ذلك. أنظر: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر (٣١٨هـ)، *الإجماع*، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، مصر، ط٣، ج٢، ١١٤. ابن قدامة المقدسي، *المغني في فقه الإمام احمد بن حنبل*، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٩، ٣٣٤.

[٤٥٤] – أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، *مرجع سابق*، ج٢، ص ١٣٠.

[٤٥٥] – عبد الله بن عبد الرحمن (٢٥٥)، *سنن الدارمي*، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع، دار الكتاب العربي، بيروت، ج٢، ٢٤٩. . ابن حبان (٣٥٤)، *صحيح ابن حبان*، مرجع سابق، ج١٤، ٥١٤. النسائي، مرجع سابق، ج٤، ٢٤٥.أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (٤٠٥ هـ)، *المستدرك على الصحيحين*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ج١، ٥٥٣. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مرجع سابق، ج٤، ٨٩، الأمير الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**،

المبحث الثالث: أثر العرف في فهم بعض العلماء لمسألة قصاص المرأة

على الرغم من انتشار القول بالإجماع على قتل الرجل بالمرأة وتناقل العلماء ذلك، وهو إجماع كما أسلفت الدراسة مستند إلى الكتاب والسنة، إلا أن ثمة خلاف لذلك ظهر في روايات بعض المفسرين[٤٥٧]، منهم علي، والحسن وعطاء، والشعبي الذي قال: لا يقتل الرجل بالمرأة إذا قتلها عمدا[٤٥٨].

ولا يبدو لتلك الروايات ما يساندها من أدلة واضحة، سوى ما تعلل به الإمام الطبري لموقف الإمام الحسن البصري رحمهما الله من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ والأنثى بالأنثى﴾، ومن ثم القول بعدم وقوع القصاص بين الرجل والمرأة.

والآية في واقع الأمر **خارج محل النزاع**، فقد نزلت تلك الآية لتصويب ما كان سائدا بين العرب في الجاهلية من عدم المماثلة بين الجريمة والعقوبة، والتجاوز والتعدي في الاستيفاء- كما أشرنا إلى ذلك سابقا- من تجاوز بعض العشائر بالمطالبة بدم اثنين من عشيرة القاتل بدل قتيلهم الواحد، أو المطالبة بدم رجل بدل امرأة وهكذا كما روى ذلك عدد من المفسرين ومنهم الإمام الطبري رحمه الله[٤٥٩].

إلا أن المتأمل في أقوال بعض العلماء وتأويلاتهم لتلك الآية ومن ثم كيفية استنباطهم لحكم عدم وقوع القصاص منها، يلحظ تأثير النظرة السائدة للمرأة آنذاك وأوضاعها

تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ج٣، ٢٤٥. ، الشوكاني، *السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار*، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٤، ٤٤٣

[٤٥٦] – أنظر الحديث في: أبن أبي شيبة (٨٢٣٥)، مصنف أبن أبي شيبة، مرجع سابق، ج٥، ٤١٠. أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٨٢٧٥)، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ج٢، ٨٨٩. أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود (٣٠٧)، *المنتقى من السنن المسندة*، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ١٤٠٨هـ)، ج٢، ٢١٣. أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٨٣٢١)، *شرح معاني الآثار*، تحقيق، محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٣، ١٩٠.

[٤٥٧] – ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، مرجع سابق، ج١٢، ٢١٤. الامير الصنعاني، مرجع سابق، ج٣، ٢٣٦. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، *السيل الجرار*، مرجع سابق، ج٤، ٣٩٦.

[٤٥٨]– ابن أبي شيبة، مرجع سابق، ج٥، ٤١٠. وروي هذا القول كذلك عن عمر بن عبد العزيز وعكرمة إنه لا يقتل الرجل بالمرأة وإنما تجب الدية، وروي كذلك عن أبي الوليد الباجي والخطابي.

[٤٥٩] – الطبري، *تفسير الطبري*، مرجع سابق، ج٣، ٣٥٧. وأنظر كذلك بتفصيل أكثر: عوض أحمد إدريس، *الدية بين العقوبة والتعويض في الفقه الإسلامي المقارن*، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦م،ص ٥٩.

الاجتماعية والحالة العرفية المتعلقة بها، والتي امتدت آثارها إلى كيفية فهم بعض العلماء رحمهم الله لمسألة القصاص.

ويظهر ذلك من أقوال البعض منهم، حيث يقول الكاساني رحمه الله في بدائع الصنائع خلال مناقشته ومعارضته لأقوال بعض العلماء القائلين باشتراط التكافؤ والمساواة في القصاص:

" ولا يشترط أن يكون المقتول مثل القاتل في كمال الذات وهو سلامة الأعضاء، ولا أن يكون مثله في الشرف والفضيلة فيقتل سليم الأطراف بمقطوع الأطراف والأشل، ويقتل العالم بالجاهل والشريف بالوضيع والعاقل بالمجنون والبالغ بالصبي **والذكر بالأنثى** والحر بالعبد والمسلم بالذمي الذي يؤدي الجريمة...والحر أفضل من العبد، لكن التفاوت في الشرف والفضيلة لا يمنع وجوب القصاص، ألا ترى أن العبد لو قتل عبدا ثم أعتق القاتل يقتل به قصاصا وإن استفاد فضل الحرية. وكذا الذكر يقتل بالأنثى، **وإن كان الذكر أفضل من الأنثى** "[٤٦٠].

ويتضح من عبارته رحمه الله،أنه على الرغم من قوله بالتكافؤ في القصاص بين الرجل والمرأة إلا أن تأويله لهذا الرأي مبني على أساس **عدم اعتبار التفاضل في القصاص**، فالفوارق غير معتبرة بين الجاني والمجني عليه وعلى هذا فالقصاص واقع بين الرجل والمرأة كما هو واقع بين الحر والعبد وغيرهما لأن التفاضل عندهم غير معتبر في القصاص وليس لعدم وجوده، وعلى هذا ذهب إلى القول بأن الذكر أفضل من المرأة مطلقا.

وليس محل النزاع هنا اعتبار أفضلية الرجل على المرأة أم لا، بقدر ما يلفت الانتباه إلى طبيعة الموقع الذي احتله الرجل في المجتمع من قيامه بمختلف الأعمال والمنافع وتحقيقه للمصالح السائدة آنذاك والتي دونما شك انعكست على مكانته وأفضليته على المرأة في نظرهم.

---

[٤٦٠] – علاء الدين الكاساني(٥٨٧هـ)، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م، ج٧، ٢٣٧-٢٣٨.

ويظهر ذلك بشكل أكثر وضوحا في عبارة أخرى لابن رشد الحفيد رحمه الله في بداية المجتهد، جاء فيها:

(أن الشرط الذي يجب به القصاص في المقتول أن يكون مكافئا لدم القاتل، والذي تختلف به النفوس هو الإسلام والكفر والحرية والعبودية **والذكورية والأنوثية** والواحد والكثير واتفقوا على أن المقتول إذا كان مكافئا لدم القاتل في هذه الأربعة أنه يجب القصاص، واختلفوا في هذه الأربعة إذا لم تجتمع...وأما قتل الذكر بالأنثى فإن من ذكر الخلاف حكى أنه إجماع إلا ما حكي عن علي من الصحابة وعن عثمان البتي أنه إذ قتل الرجل بالمرأة كان على أولياء المرأة نصف الدية، وحكى القاضي أبو الوليد الباجي في المنتقى عن الحسن البصري أنه لا يقتل الذكر بالأنثى وحكاه الخطابي في معالم السنن **وهو شاذ ولكن دليله قوي لقوله تعالى: "والأنثى بالأنثى"** وإن كان يعارض دليل الخطاب ههنا العموم الذي في قوله تعالى:" وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس" لكن يدخله أن هذا الخطاب وارد في غير شريعتنا وهي مسألة مختلف فيها أعني هل شرع من قبلنا شرع لنا أم لا **والاعتماد في قتل الرجل بالمرأة هو النظر إلى المصلحة العامة)**[٤٦١]

وقد أشار ابن رشد رحمه الله في هذا، إلى غالب المسائل التي تعلل بها من قال بعدم وقوع القصاص بين الرجل والمرأة. كما أضاف إليها مسألة جديدة وهي النظر في **المصلحة العامة** المترتبة على إيقاع القصاص والتي استند إليها البعض من المعاصرين[٤٦٢]، فقالوا أن قتل الرجل تترتب عليه مفاسد كثيرة وخسائر عظيمة، أما قتل المرأة فلا تترتب عليه مثل تلك الخسائر، وعليه **فالنظر في المصلحة العامة هو الحكم الفصل في وقوع القصاص من عدمه.**

---

[٤٦١] – أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (٥٩٥هـ)، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، دار الفكر، بيروت، ج٢، ص ٢٩٨-٣٠٠.

[٤٦٢] – أنظر على سبيل المثال: أمير عبد العزيز، *الفقه الجنائي في الإسلام*، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ١٨٤ وما بعدها.

بيد أن ابن رشد رحمه الله وغيره من المعاصرين لم يحددوا وجه المصلحة العامة في عدم إيقاع القصاص بين الرجل والمرأة، خاصة وأن **القصاص توجيه إلهي** لا ينبغي إخضاعه لتحقيق مصلحة عامة من غيرها. فالقصاص حكم ثبت بالنص القرآني وأجمع العلماء على وقوعه فكيف يسوغ لمجتهد أن يفهم خلاف ذلك الحكم الذي اقتضته الآية الكريمة بناءا على القول بالمصلحة العامة والمنفعة؟!.

إضافة إلى أن فتح باب المصلحة في مسألة مقدرة نص عليها الشارع يمكن أن يسوق إلى القول بوقوع القصاص متى ما تحققت هذه المصلحة أو تلك. والناس يتفاوتون في مدى منفعتهم للمجتمع وطبيعة الخدمات والمصالح التي يقدمونها فهل يوكل القصاص إلى تقدير الناس في هذه الأمور المتفاوتة والدرجات المتباينة؟!

وهل يوقع القصاص عندئذ على الوضيع دون الشريف!! وهل هذه الدرجات والمصالح اعتبرها الشارع في القصاص!!. وهكذا تبقى عبارته رحمه الله مبهمة في سياق فهم النصوص الشرعية. إلا أن محاولة تفهم أوضاع المجتمع وتراكماته وطبيعة الظروف والنظرة السائدة تجاه المرأة آنذاك يمكن لها أن تفسر لنا الأسباب التي أدت إلى بروز تلك التأويلات والنظر إلى قضية قصاص المرأة.

وواقع الأمر أن أي تأويل أو رأي في الفكر الديني يحاول الاستناد إلى نص أو قول سابق لإضفاء الشرعية على هذا الرأي أو التأويل، ومن هنا استند ابن رشد رحمه الله وغيره من العلماء ممن ذهبوا إلى عدم وقوع القصاص بين الرجل والمرأة إلى ما نقل عن علي رضي الله عنه والحسن البصري من بعده أن الذكر إذا قتل الأنثى فشاء أولياؤها قتله وجب عليهم نصف الدية وإلا فلهم الدية كاملا. وهذا القول عند التحقيق، لم تثبت صحة نسبته إلى علي رضي الله عنه أصلا وتكلم فيه العلماء كثيرا[٤٦٣]. كما ذكر أن هذا قول عثمان البتي

---

[٤٦٣] – قال ابن عبد البر أجمعوا على أن العبد يقتل بالحر وأن الأنثى تقتل بالذكر ويقتل بها إلا أنه ورد عن بعض الصحابة كعلي والتابعين كالحسن البصري أن الذكر إذا قتل الأنثى فشاء أولياءها قتله وجب عليهم نصف الدية وإلا فلهم الدية كاملة قال ولا يثبت عن علي لكن هو قول عثمان البتي أحد فقهاء البصرة ويدل على التكافؤ بين الذكر والأنثى أنهم اتفقوا على أن مقطوع اليد والأعور لو قتله الصحيح عمدا لوجب عليه القصاص و لم يجب له بسبب عينه أو يده دية.."أنظر ذلك في: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١٢، ١٩٨. كما ذكر الشوكاني رحمه الله أن هذه الرواية وهم محض. أنظر الشوكاني، *نيل الأوطار*، مرجع سابق، ج٨، ١٨٣.

فإنه قال في المرأة تقتل الرجل عمدا إن لأوليائه أن يقتلوها ولهم في مالها أيضا نصف الدية وإن كان هو الذي قتلها فعليه القود لأن رجلين لو قتلا رجلا قتلا ولو قتل رجل رجلين كان عليه القود والدية.[٤٦٤]

فالقول منسوب إلى الإمام علي، وعلق عليه السرخسي بأنه **بعيد لا يصح عن علي وقد كان أفقه من أن يقول القصاص لم يكن واجبا**، ثم يجب بإعطاء المال وعلى هذا لو قتل العبد الحر عمدا والمرأة الرجل فعليهما القصاص لوجود المساواة بينهما في الحياة[٤٦٥].

وهكذا تبقى الأحكام الواردة في مسألة القصاص والثابتة بالقرآن الكريم والسنة **الصحيحة وضعاً إلهياً منزلاً، لا يمكن تغييره ولا تبديله**. فهو وضع قائم على مبادئ الشرع وتعاليمه المبنية على المساواة والعدالة بين الناس في أرقى درجاتها.

والنصوص الواردة في القرآن الكريم حول هذه المسألة نصوص مفارقة للمجتمعات البشرية التي خضعت في كثير من الأحيان لأوضاع تاريخية معينة رأت في الرجل محور القيادة والمنعة، وعليه فتحقيق المنافع مناط بتلك المكانة.

وعلى هذا لا تنازع تلك التأويلات والأفهام المتأثرة بالنظرة المتواجدة حول موقع المرأة في المجتمعات، الإجماع الذي تناقله جمهور العلماء فهو **إجماع لا ينبغي رده بناءا على استناده إلى نصوص صحيحة صريحة المعنى توافق مبادئ الإسلام وتعاليمه**. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها.. الآية﴾ وقوله تعالى:﴿ إنما المؤمنون أخوة﴾[٤٦٦]، وقوله تعالى:﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾[٤٦٧]، وقوله تعالى:﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٤٦٨]. إلى غير ذلك من آيات أكدت على المساواة المطلقة بين الناس كافة، وأن لا تفاضل إلا بالتقوى.

---

[٤٦٤] – الطحاوي (٣٢١)، *مختصر اختلاف العلماء*، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ج٥، ١٤٩.

[٤٦٥] – السرخسي، *المبسوط*، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ١٣١.

[٤٦٦] – القرآن الكريم، سورة الحجرات ٤٩: ١٠

[٤٦٧] – القرآن الكريم، سورة الأنبياء ٢١: ٩٢

[٤٦٨] – القرآن الكريم، سورة الحجرات ٤٩: ١٣

كما روي عن النبي ﷺقوله:" المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم"[٤٦٩]. وقد أطلق الشوكاني رحمه الله على هذا الحديث، حديث الإسلام، حيث جاء في نيل الأوطار قوله:

" حديث الإسلام يعلو ولا يعلى عليه وهو وإن كان فيه مقال لكنه قد علقه البخاري في صحيحه، قوله: المؤمنون تتكافأ دماؤهم أي تتساوى في القصاص والديات..لا فرق بين الشريف والوضيع في الدم **بخلاف ما كان عليه الجاهلية من المفاضلة وعدم المساواة**"[٤٧٠].

---

[٤٦٩] – أنظر الحديث في: ابن حجر، *فتح الباري*، مرجع سابق، ج١، ٢٠٥. ج٤، ٨٥. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣)، *المجتبى من السنن*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، سوريا، ط٢، ١٤٠٦هـ، ج٨، ٢٤. أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١)، *شرح معاني الآثار*، مرجع سابق، ج٣، ١٩٢. أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥)، *سنن الدارقطني*، تحقيق: السيد عبد الله هاشم المدني،دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ، ج٣، ١٣١. الحاكم النيسابوري، مرجع سابق، ج٢، ١٥٣.

[٤٧٠] – الشوكاني، *نيل الأوطار*، مرجع سابق، ج٧، ١٥٥.

المبحث الرابع: القصاص في الأطراف (فيما دون النفس)

قال تعالى في شرع القصاص في الأطراف: ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾[٤٧١].

وعلى هذا **أجمع أهل العلم على جريان القصاص في الأطراف**، وقد ثبت ذلك بالآية الكريمة المشار إليها، وبالحديث أن بنت النضر بن أنس كسرت ثنية جارية فعرضوا عليهم الأرش[٤٧٢] فأبوا إلا القصاص فجاء أخوها أنس بن النضر فقال يا رسول الله تكسر ثنية الربيع والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال النبي ﷺ: "يا أنس كتاب الله القصاص، قال فعفا القوم فقال النبي ﷺ إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره"[٤٧٣].

ومن هنا أجمع المسلمون على جريان القصاص فيما دون النفس إذا أمكن ولأن ما دون النفس كالنفس في الحاجة إلى حفظه بالقصاص فكان كالنفس في وجوبه. وقد اشترط العلماء -كما أورد ذلك ابن قدامة رحمه الله في المغني- لجريان القصاص فيها شروط خمسة: أحدها أن يكون عمدا، وأن يكون المجني عليه مكافئا للجاني بحيث يقاد به لو قتله، وأن يكون الطرف متساويا للطرف فلا يؤخذ صحيح بأشل ولا كاملة الأصابع بناقصة ولا أصلية بزائدة، والاشتراك في الاسم الخاص فلا تؤخذ يمين بيسار ولا يسار بيمين، وإمكان الاستيفاء من غير حيف".[٤٧٤]. وقد روي هذا الرأي عن عدد من الصحابة، ومنهم عمر رضي الله عنه[٤٧٥]. وذهب عامة الجمهور من المالكية[٤٧٦] والشافعية والحنابلة إلى **القول بوقوع**

---

[٤٧١] – القرآن الكريم، سورة المائدة ٥: ٤٥

[٤٧٢] – أنظر في تعريف الأرش ملحق المصطلحات.

[٤٧٣] – البخاري، مرجع سابق، ج٢، ٦٩١. ج٤، ١٦٣٦. النسائي، مرجع سابق، ج٨، ٢٧. البيهقي، مرجع سابق، ج٨، ٢٥. الأمير الصنعاني، *سبل السلام*، مرجع سابق، ج٣، ٢٤٠. الشوكاني، *نيل الأوطار*، مرجع سابق، ج٧، ١٧٠.

[٤٧٤] – ابن قدامة المقدسي، *المغني في فقه الإمام احمد بن حنبل*، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٨، ٢٥١ وما بعدها.

[٤٧٥] – البخاري، مرجع سابق، ج٦، ٢٥٢٤، وذكر أن عمر بن عبد العزيز وإبراهيم وأبو الزناد عن أصحابه قالوا به. وأنظر: البيهقي، مرجع سابق، ج٨، ٣٩.

[٤٧٦] – قال الإمام مالك:" فنفس المرأة الحرة بنفس الرجل الحر وجرحها بجرحه". أنظر: مالك بن أنس الأصبحي، *موطأ مالك*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٢، ٨٧٣.

القصاص بين الرجل والمرأة في الأطراف على أساس عموم الآيات القرآنية الكريمة التي لم تفرق بين الأطراف والنفوس في وجوب القصاص.

وذكر البيهقي أن السنة مضت فيما بلغه بذلك أن الرجل إذا فقأ عين المرأة فقئت عينه، كما جاء في السنن الكبرى قول عبد الرحمن بن أبي الزناد:

" كان من أدركت من فقهائنا الذين ينتهي إلى قولهم منهم سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وأبو بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد بن ثابت ...أنهم كانوا **يقولون المرأة تقاد من الرجل عينا بعين وأذنا بإذن وكل شيء من الجراح على ذلك وإن قتلها قتل بها** "[٤٧٧]

---

[٤٧٧] – البيهقي، مرجع سابق، ج٨، ٤٠. وأورده ابن حجر، *فتح الباري*، مرجع سابق، ج١٢، ٢١٤. الشوكاني، *نيل الأوطار*، مرجع سابق، ج٧، ١٦٠.

المبحث الخامس: أثر العرف في فهم بعض العلماء لمسألة القصاص في الأطراف

على الرغم من ورود تلك النصوص، وأقوال الصحابة وجمع من التابعين في تأويلها، إلا أن **علماء الحنفية خالفوا في ذلك، فقالوا أرش جراحات النساء على النصف من أرش جراحات الرجال.**

وانفرد علماء الحنفية بهذا التأويل فقالوا **التكافؤ معتبر في الأطراف**، يقول ابن حجر في شرحه تبيانا لموقفهم:" خالف الحنفية فيما دون النفس واحتج بعضهم بأن اليد الصحيحة لا تقطع باليد الشلاء بخلاف النفس فان النفس الصحيحة تقاد بالمريضة اتفاقا"[٤٧٨].

ويؤكد السرخسي رحمه الله في المبسوط موقف علماء الحنفية بقوله:" قال علماؤنا رحمهم الله لا يجري القصاص بين الرجال والنساء في الأطراف.."[٤٧٩]. فلا مماثلة بين طرف الرجل وطرف المرأة في المنفعة ولا في البدل والمماثلة معتبرة في القصاص في الأطراف بدليل أن الصحيحة لا تستوفى بالشلاء للتفاوت بينهما في البدل والمنفعة.

ويظهر من عبارات السرخسي رحمه الله كيفية فهمه لعدم جريان القصاص المبني على التفاوت في المنافع التي تقوم بأدائها كل من أطراف الرجل والمرأة. والتفاوت والنقصان بين أطراف الرجل والمرأة ليس لمعنى حسي كما هو الحال في التفاوت بين اليد الصحيحة والشلاء، وإنما كان التفاوت لمعنى حكمي فلا وجه لتمكنه من الاستيفاء بطريق إسقاط البعض ولا بطريق البدل... [٤٨٠]..

فنقصان المرأة عن الرجل عنده رحمه الله **سبب حكمي** يمنع من استيفاء القصاص، في حين أن الشلل سبب حسي لا يمنع من استيفاء القصاص!. وفي هذا التأويل والفهم والتعلل بمسألة نقصان منفعة أطراف المرأة عن منفعة أطراف الرجل، إشارة واضحة إلى طبيعة النظرة إلى المرأة وموقعها، والتي انعكست بطبيعة الحال على الأعمال والخدمات التي تقوم بها في المجتمع آنذاك. تلك الخدمات التي لا تمكنها من حق الاستيفاء والقصاص في أطرافها.

---

[٤٧٨] – ابن حجر، المرجع السابق، ج١٢، ٢١٤.

[٤٧٩] – السرخسي، *المبسوط*، مرجع سابق، ج٢٦، ١٣٦

[٤٨٠] – أنظر: السرخسي، المرجع السابق، ج٢٦، ١٣٦

وهنا ذهب علماء الحنفية رحمهم الله لهذا إلى الاحتجاج بالقياس لتأييد ذلك الحكم والرأي، فقالوا بقياس عدم المساواة في الأطراف على عدم مساواة دية المرأة لدية الرجل.

فقد ورد عن أبي يوسف رحمه الله في كتابه الخراج قوله:

" لا قصاص بين الرجال والنساء في العمد إلا في النفس فإن رجلا لو قتل امرأة قتل بها وكذلك لو قتلته امرأة قتلت به. **وأما ما دون النفس فليس بينهما قصاص وفيه الأرش حتى لو قطع رجل يد امرأة أو رجلها أو إصبعا من أصابعها أو شجها موضحة وذلك كله عمد أو كانت هي فعلت ذلك به لم يكن بينهما قصاص**، وكان في ذلك الأرش إلا في النفس خاصة ففيها القصاص، **وأرش جراحتهن على النصف من أرش جراحات الرجال** لأن **دياتهن على النصف من ديات الرجال**، لو قطع رجل يد امرأة كان عليه نصف ديتها وديتها خمسة آلاف فيكون عليه ألفان وخمسمائة أو خمسة وعشرون بعيرا"[٤٨١].

والمتأمل في هذه المسألة، يدرك أن بعض العلماء قد وقعوا في مسألة جرت الكثير من التأويلات البعيدة عن نصوص الشارع المتضافرة على المساواة في القصاص بين الرجل والمرأة دون تفرقة بين النفس وما دونها. فالذين قالوا بأن دية أطراف المرأة على النصف من أطراف الرجل قياسا على دية النفس وقعوا في **جدلية القياس على القياس**.

وقد اشترط الأصوليون في حكم الأصل (المقيس عليه) ألا يكون فرعا لأصل آخر بمعنى ألا يكون حكما ثابتا بالقياس بل ينبغي أن يكون الحكم ثابتا بنص أو إجماع. وحكم تنصيف دية المرأة – كما ستعرضه الدراسة لاحقا بإذن الله- حكم ثابت بالقياس على الميراث والشهادة عند العديد من العلماء، وعليه فهو فالأصل الذي قاس عليه الحنفية تنصيف دية الأطراف هو في حقيقته فرع لأصل آخر. وعلى تنصيف ميراث وشهادة المرأة إما أن تكون في الأصل الأول (الميراث، الشهادة) وفي الفرع الأخير (دية الأطراف) الذي يراد إلحاقه به، وإما ألا تكون، فالأمر لا يخرج عن حالتين: **أن تتحد العلة في القياسين**، فإن اتحدت فذكر

---

[٤٨١] – أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، *الخراج*، دار المعرفة، بيروت، ص ١٥٨-١٥٩.

الوسط الذي هو أصل في قياس وفرع في آخر، ضائع لإمكان طرحه وقياس أحد الطرفين على الأخر بدون. أو ألا تتحد العلة في القياسين، فتكون هناك علة أساسية حمل الفرع الأول من أجلها على الأصل وعلى الأخير، والعلتان مختلفتان وقياس الفرع الأخير على الفرع الأول لا يسلم بناءا على أن العلة الأساسية التي جمعت بينه وبين أصله غير موجودة في الفرع الأخير والقياس عليه بناءا على العلة الثانية لا يسلم أيضا لأنها غير معتبرة في الأول، فالقياس على القياس في هذه الصورة لا يسلم، وهو رأي عامة الأصوليين غير الحنابلة والبصري والمالكية[٤٨٢].

فالحنفية في هذه المسألة، قاسوا تنصيف ديتها على تنصيف نصيبها في الميراث والشهادة، ثم إنهم قاسوا تنصيف دية أطرافها على تنصيف ديتها فجعلوا الفرع أصلا لقياس جديد. على الرغم من عدم قولهم بهذا النوع من القياس، ولعلهم ذهبوا إلى هذا الرأي بناءا على قولهم بالتنصيف في دية النفس عموما.

ومن الأدلة التي استندوا إليها كذلك المماثلة، **فالمماثلة شرط في وجوب القصاص فيما دون النفس، ويسلك بها مسلك الأموال ولا توجد مماثلة بين الذكور والإناث فيما دون النفس**[٤٨٣]. فلا قود في طرفي رجل وامرأة وطرفي حر وعبد وطرفي عبدين لتعذر المماثلة بدليل اختلاف دينهم وقيمتهم والأطراف كالأموال.

ويعلق على ذلك ابن عابدين: وهذا هو المشهور لكن في الواقعات لو قطعت المرأة يد رجل كان له القود **لأن الناقص يستوفي بالكامل** إذا رضي صاحب الحق فلا فرق بين حر وعبد ولا بين عبدين[٤٨٤].

---

[٤٨٢] – أنظر في القياس على القياس: أبو الحسين البصري، *المعتمد*، مرجع سابق، ج٢، ٤٥٩. لبن رشد الكبير (٥٢٠)، *المقدمات الممهدات*، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج١. الشوكاني، *إرشاد الفحول*، مرجع سابق، ج٢، ١٥٣.

[٤٨٣] – الكاساني،مرجع سابق، ج٧، ٣١.

[٤٨٤] – ابن عابدين، مرجع سابق، ج٦، ٥٥٤ وما بعدها.

و لم يحدد علماء الحنفية رحمهم الله مفهوم نقص أطراف المرأة عن أطراف الرجل أو نفسها عن نفسه، اللهم إلا ما يمكن أن يفهم من طبيعة الأعمال والخدمات التي يقوم بها الرجل آنذاك.

واحتج الحنفية بأن القصاص مبني على المساواة في المنفعة والقيمة وهذه المساواة لا توجد لا في المنفعة ولا في القيمة بين جراح الرجل وجراح المرأة، فلا يجري القصاص في الشجاج بين الرجل والمرأة لأن مبناه المساواة في المنفعة والقيمة و لم توجد[٤٨٥].

إن الوقوف عند الظروف الاجتماعية المصاحبة لتلك التأويلات يمكن أن يساهم في تفهم الأسباب الكامنة وراء تلك التصورات والحكم عليها من خلال البيئة التي ظهرت فيها. وبهذا تبقى للنصوص إطلاقيتها المفارقة للتأويلات وتبقى النصوص حاكمة على تلك الأفهام وليس العكس.

---

[٤٨٥] – ابن عابدين، المرجع السابق، ج٦، ص ٥٥٤.

المبحث السادس: دية المرأة

الدية مأخوذة في اللغة من ودي، فيقال وديت القتيل أديت دية إذا أعطيت ديته. والدية واحدة الديات مأخوذة من الودي وهو الهلاك يقال أودى فلان إذا هلك فلما كانت تلزم من الهلاك سميت بذلك.

وقد جاء لفظ الدية في القرآن الكريم في الآية ﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما﴾[٤٨٦].

في الاصطلاح: الدية مصدر ودى القاتل المقتول إذا أعطى وليه المال الذي هو بدل النفس[٤٨٧]. وقال بعضهم: الدية المال الواجب بالجناية على الجاني في نفس أو طرف أو غيرهما[٤٨٨]. وعليه فالدية اسم خاص في بدل النفس، وسمى بدل النفس عقلا أيضا لأنهم كانوا اعتادوا ذلك من الإبل فكانوا يأتون بالإبل ليلا إلى فناء أولياء المقتول فيعقلونها فتصبح أولياء القتيل والإبل معقولة بفنائهم فلهذا سموه عقلا[٤٨٩].

ومن المعاصرين عرفها أبو زهرة بأنها: القصاص في المعنى دون الصورة فالقصاص معنى وصورة، معنى هو القود في الاعتداء على النفس وقطع العضو في الاعتداء على الأطراف، والقصاص صورة هي الدية أو أرش الجرح أي تعويضه[٤٩٠].

والدية قد تكون عقوبة أصلية كما في الجرائم غير العمدية[٤٩١]، وقد تكون بدلية كما في الجرائم التي يسقط فيها القصاص أو يمتنع تطبيقه فيستعاض عنه بالدية. فالدية تجب

---

[٤٨٦] – القرآن الكريم، سورة النساء ٤: ٩٢.

[٤٨٧] – أنظر: الجرجاني، مرجع سابق، ج٢، ١٤٢. القونوي، مرجع سابق، ج٢، ٢٩٣.

[٤٨٨] – المناوي، مرجع سابق، ج٢، ٣٤٥.

[٤٨٩] – السرخسي، *المبسوط*، مرجع سابق، ج٢٦، ٥٩.

[٤٩٠] – محمد أبو زهرة، *الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي*، دار الفكر العربي، بلا تاريخ، ٥٦٣.

في حالتين: في حالة القتل العمد الذي يستوجب القصاص، ولكنه يمتنع عنه لسبب من الأسباب، وفي حالة الجرائم غير العمدية التي لا تستوجب القصاص أصلا.

وقد عرفت بعض القبائل الدية قبل ظهور الإسلام بأمد بعيد، إلا أن ذلك كان وفق أعراف لم تخل في كثير من الأحيان من وقوع بعض الظلم والإجحاف. وقد توارثت هذا النظام وفق أعراف معينة مختلفة زمانا ومكانا، ومنها عرب الجاهلية من بدو وحضر. وتمسكت تلك القبائل العربية بهذه النظم البسيطة القائمة على أساس تقديس رابطة الدم والعشيرة[٤٩٢].

أما الشريعة الموسوية، فلم تعترف بمبدأ الأخذ بالدية، فقد كان المبدأ المتبع هو القصاص، النفس بالنفس والعين بالعين والسن بالسن، ويد بيد ورجل برجل وحرق بحرق وجرح بجرح ورض برض، فالعقوبة توقع على الجاني وحده وإن كان حيوانا[٤٩٣]. فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كان في بني إسرائيل القصاص و لم يكن فيهم الدية فقال الله عز وجل لهذه الأمة: كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء..الآية، فالعفو قبول الدية في العمد.. فقد كتب على أهل التوراة من قتل نفسا بغير نفس حق أن يقاد بها ولا يعفى عنه ولا يقبل منه الدية وفرض على أهل الإنجيل أن يعفى عنه ولا يقتل ورخص لأمة محمد ﷺ إن شاء قتل وإن شاء أخذ الدية وإن شاء عفى.[٤٩٤]

---

[٤٩١] – في تعريف الجريمة العمدية راجع ملحق المصطلحات.

[٤٩٢] – للمزيد حول ذلك: أحمد فتحي بهنسي، *الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي*،دار النهضة العربية، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، بيروت، ج٣، ٥٢ وما بعدها.

[٤٩٣] – سفر التثنية، ١٦/٢٤. سفر الخروج، ١٢/٢١-٣٧. وروي عن الفريسيين (المجددون الأحرار في اليهودية) أنهم أجازوا الدية في القتل.

[٤٩٤] – الشافعي، *أحكام القرآن*، مرجع سابق، ج١، ٢٧٦-٢٧٨. وأنظر كذلك: الطبري، *تفسير الطبري*، مرجع سابق، ج٢، ١١٠. القرطبي، مرجع سابق، ج٦، ١٩١.

المبحث السابع: أثر العرف في فهم بعض العلماء للنصوص الواردة في دية المرأة

ورد ذكر الدية في القرآن الكريم في موضعين، قال تعالى:﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وديـــة مســـلمة إلى أهلـــه إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتـــابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما﴾[٤٩٥].

والآية لم تميز بين دية المرأة أو الرجل مطلقا، بل جاءت عامة في توصيف وقـــوع جريمة القتل الخطأ غير المتعمد. كما تضمنت بعض الأحكام الخاصة بهذه الجريمة، ومنـــها: وجوب تحرير رقبة مؤمنة، وإعطاء الدية لأولياء المجني عليه وذلك إن كان مؤمنـــا وأهلـــه كذلك، وكذا إن كان المجني عليه مؤمنا وأهله معاهدون بهدنة أو ذمة. أمـــا إذا وقعـــت الجناية على مؤمن وأهله كافرون محاربون، فالحكم آنذاك تحرير رقبة مؤمنة فقط، فـــإن لم يتمكن من ذلك فصيام شهرين متتابعين.

ولم يرد في القرآن الكريم أي نوع من التمييز أو التفرقة بين المرأة المسلمة والرجل في النفس والجروح والديات، فالمساواة بين دماء المسلمين في القصاص والدية أمر جاءت به تعـــاليم الشرع وقامت عليه، دون تمييز بين الرجل والمرأة، أو الشريف والوضيع"[٤٩٦].

لم تفرق النصوص بين دية المرأة والرجل إلا أن بعض العلمـــاء ذهبـــوا إلى عـــدم المكافأة بينهما **بناءا على اجتهادات وتأويلات للنصوص القرآنية** العامة.

والمتأمل في تأويلات بعض العلماء رحمهم الله لتلك النصوص، يلمح أثر الأعراف والنظـــرة الخاصة لموقع المرأة ودورها في المجتمع من خلال تلك التأويلات. يقول الإمام ابـــن قيـــم الجوزية رحمه الله في إعلام الموقعين حول تأويله لتنصيف دية المرأة:

---

[٤٩٥] – سورة النساء، الآية ٩٢.

[٤٩٦] – ابن موسى الحنفي، *المعتصر من المختصر من مشكل الآثار*، مكتبة المتنبي، القاهرة، بلا تاريخ، ج٢، ١٢٦.

" وأما الدية، فلما كانت **المرأة أنقص من الرجل والرجل أنفع منها**، ويسد مـا لا تسده المرأة من المناصب الدينية والولايات وحفظ الثغور والجهاد، وعمارة الأرض وعمـل الصنائع التي لا تتم مصالح العالم إلا بها، والذب عن الدنيا والدين، **لم تكن قيمتها مع ذلك متساوية وهي الدية**، فإن دية الحر جارية مجرى قيمة العبد وغيره من الأموال فـاقتضت حكمة الشارع أن جعل قيمتها على النصف من قيمته لتفاوت ما بينهما"[٤٩٧].

والعبارة التي ساقها رحمه الله تنقل بوضوح صورة الرأي السائد في عصره وزمانـه، كما تنقل موقع المرأة آنذاك وطبيعة الأعمال التي كانت تزاولها. تلك الأعمال التي لا يظهر من خلالها حجم المنفعة التي تؤديها أو الخدمات التي تسديها للمجتمع. فالمجتمع بحاجـة إلى حفظ الثغور والجهاد والدفاع والحماية وهي أعمال لا تتناسب وطبيعة المرأة وما يمكنـها القيام به. ولقد انتشرت تلك النظرة انتشارا واسعا في تلك العصور إلى أن بلغـت حـد الإجماع والاتفاق الذي لا يعلم له مخالف[٤٩٨].

و لم يكن ذلك عند التحقيق إلا عنوانا لثقافة كان لها خصوصيتها،فضروب الأعمال والمنافع التي ذكرها ابن قيم الجوزية رحمه الله تعتبر محورية في تلك العصور وأساسـية لسـيرورة المجتمع والأمة والحفاظ عليهما. إلا أن للمرأة دورها كما أن للرجـل دوره ومسـئولياته، والاختلاف في المسئوليات والأعمال، اختلاف تنوع تشتد إليه حاجة المجتمع والأمـة في مختلف المراحل، وليس باختلاف مرده النقص الفطري للمرأة وقيمتها الإنسانية.

فالأعمال على تنوعها وتعدد أغراضها لا يمكن للأمة الاكتفاء ببعضها دون بعض، لما يلحق ذلك من تفويت مصالح وتعطيل أخرى، فلا تنهض الأمم بفئة دون أخرى. ولا يخفـى دور المرأة في إعداد الأجيال وتربية النشء، فكيف يمكن حساب التفاوت بين مهام كل منـهما ومسئولياته؟!.

---

[٤٩٧] – ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج٢، ١٤٦.

[٤٩٨] – يقول ابن المنذر أجمع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل. حول هذا الإجماع وتناقل العلماء له، أنظر: ابـن المنذر (٣١٨هـ)، مرجع سابق، ج٢، ١١٦. ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج٨، ٣١٣.

وبناءا على هذه النظرة لموقع المرأة وطبيعة الأعمال التي تقوم بها، تم النظر إلى بعض النصوص الواردة في المسألة، وتأويلها من خلال النظرة السائدة للمرأة آنذاك. حتى إن هذه النظرة والأعراف السائدة باتت إجماعا متناقل.

يقول القرطبي رحمه الله في الجامع لأحكام القرآن في نبرة لا تخلو من التردد في وقوع ذلك الإجماع:

" وأجمع العلماء على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وإنما صارت ديتها **والله أعلم** على النصف من دية الرجل من أجل أن لها نصف ميراث الرجل وشهادة امرأتين بشهادة رجل وهذا إنما هو في دية الخطأ وأما العمد ففيه القصاص بين الرجال والنساء"[٤٩٩].

كما ذهب إلى مثل ذلك الكاساني في البدائع مؤكدا وقوع إجماع الصحابة بقوله:

" فدية المرأة على النصف من دية الرجل **لإجماع الصحابة رضي الله عنهم** فإنه روي عن سيدنا عمر وسيدنا علي وابن مسعود وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم أنهم قالوا في دية المرأة أنها على النصف من دية الرجل **ولم ينقل أنه أنكر عليهم أحد فيكون إجماعا**، ولأن المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل فكذلك في ديتها"[٥٠٠].

ويتضح من عبارة الكاساني رحمه الله أن **إجماع الصحابة في المسألة ما هو إلا تلك الأقوال والآثار المنسوبة إلى أربعة من الصحابة**، و لم ينقل رأي مخالف لها عن أحد من الصحابة.

ولكن هل تعد تلك الأقوال إجماعا لدى الأصوليين؟!.

لقد كان السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم إذا عينوا مذاهبهم قووها بذكر من ذهب إليها من الصحابة، لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم وقوة مآخذهم دون غيرهم وكبر شأنهم في الشريعة وأنهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم[٥٠١].

---

[٤٩٩] – القرطبي، مرجع سابق، ج٥، ٣٢٥.

[٥٠٠] – الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ٢٥٤.

[٥٠١] – أنظر في تفصيل منزلة أقوال الصحابة وإجماعهم عند: الشاطبي، *الموافقات*، مرجع سابق، ج٤، ٧٧ وما بعدها. وأنظر في ذات المعنى: ابن حزم، *الإحكام*، مرجع سابق، ج٤، ٥٣٩. وأنظر كذلك: نفس المرجع، ج٦، ٢٣٧ وما بعدها.

إلا أن ذلك **لا يعني اعتبار تلك الأقوال إجماعا بإطلاق**، فإثبات الإجماع في هذه المسألة أمر يعوزه الدليل. فإثبات الإجماع أمر يفتقر إلى نقل متواتر، عن جميع أهل الإجماع – إن فرض وجوده– ولا بد عندها من دليل قطعي يكون مستندا لهذا الإجماع. ويجتمعون على أنه قطعي فقد يجتمعون على دليل ظني فتكون المسألة ظنية لا قطعية فلا تفيد اليقين لأن الإجماع إنما يكون قطعيا على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي فإن اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف في كون هذا الإجماع حجة[٥٠٢].

وقد اختلف العلماء في تحديد نطاق الإجماع وما يصح القول عنه بأنه إجماع. الأمر الذي نجم عنه وجود أقوال بعض العلماء بالإجماع في بعض المسائل التي لم يحدث فيها إجماع بالمعنى الأصولي المتبادر إلى الذهن والمعروف في كتاباتهم. فالعلماء الذين قالوا بإجماع الصحابة أو أهل العلم على تنصيف دية المرأة، إنما ذهبوا إلى ذلك بمقتضى فهمهم لمصطلح الإجماع[٥٠٣] ليس إلا .

يتضح ذلك من أقوال بعض الأئمة كالشافعي رحمه الله الذي صرح بعدم علمه لمخالفة أحد في هذه المسألة قديما أو حديثا[٥٠٤]. وقوله لا أعلم خلافا في المسألة لا يعني الإجماع مطلقا[٥٠٥] كما هو معروف لدى الأصوليين.

وعلى هذا يمكننا القول بأن ذلك الإجماع في الواقع لم يكن إلا النظرة السائدة والعرف الشائع الذي عكس وضعية المرأة في المجتمع آنذاك[٥٠٦].

---

٥٠٢ – بتصرف عن: الشاطبي، المرجع السابق، ج٢، ص ٥٠-٥١. وعلى هذا أطلق الشاطبي رحمه الله لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة وجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا أو اجتهادا مجتمعا عليه منهم أو من خلفائهم فإن إجماعهم إجماع وعمل خلفائهم راجع أيضا إلى حقيقة الإجماع ..". أنظر في هذا: الشاطبي، المرجع السابق، ج٤، ٤.

ويقول ابن حزم في هذا المعنى:" " لا يحل اتباع فتيا صاحب ولا تابع ولا أحد دونهم إلا أن يوجبها نص أو إجماع". أنظر: ابن حزم، الإحكام، مرجع سابق، ج٦، ٢٤٨

٥٠٣ – من العلماء الذين نقلوا الإجماع على التنصيف: إبراهيم بن علي الشيرازي، *المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر بيروت*، ج٢، ١٩٧. محمد عرفة الدسوقي، مرجع سابق، ج٤، ٢٦٨.

٥٠٤ – محمد بن إدريس الشافعي، *الأم*، ت: محمد زهري النجار، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ، ج٦، . ١٠٦

٥٠٥ – حول أقوال العلماء ومذاهبهم فيما لا يعلم فيه خلاف، أنظر: ابن حزم ، *الإحكام*، مرجع سابق، ج٤، ٥٦٠.

ومن هنا حاول البعض تأييد تلك التأويلات والاجتهادات بناءا على الاستناد إلى بعض الآيات القرآنية ومحاولة فهمها وتأولها وفق تلك الأعراف السائدة. ومن تلك الآيات، قوله تعالى:﴿ وليس الذكر كالأنثى﴾[٥٠٧].

والآية الكريمة لا ينبغي قراءتها منفصلة عن بدايتها والسياق الذي وردت فيه، وإلا فهذا سيوقعنا في إشكالية قراءة النصوص قراءة عضين. فقد وردت الآية في سياق الحديث عن قصة امرأة عمران، يقول تعالى:﴿ إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم، فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى﴾[٥٠٨]. وكانت امرأة عمران حررت لله ما في بطنها وكانوا إنما يحررون الذكور فكان المحرر إذا حرر جعل في الكنيسة لا يبرحها يقوم عليها ويهتم بأمورها، ويدرس الكتاب ويتعلمه وهذا لم يكن إلا للذكور[٥٠٩]. ففي اليهودية الأرثدوكسية الأبن الذكر البكر هو المختص بخدمة الهيكل وإلا دفع أهله مالا إلى الكاهن الأكبر لتحريره من الاختصاص بخدمة الهيكل.

ويرى الإمام الشوكاني في فتح القدير أن في الآية إشارة واضحة إلى تعظيم شأن الأنثى التي وضعتها امرأة عمران حيث يقول:

" وليس الذكر كالأنثى أي وليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وضعت فإن غاية ما أرادت من كونه ذكرا أن يكون نذرا خادما للكنيسة وأمر هذه الأنثى عظيم

---

٥٠٦ – أسهب عدد من المعاصرين في رد هذا الإجماع واعتبروه أحد الأدلة الهامة التي استند إليها القائلون بالتنصيف، وناقشوه على اعتبار وقوعه فعلا. بل إن البعض منهم اعتبره إجماع سكوتي، ومن ثم انصرف إلى مناقشة حجية الإجماع السكوتي. في حين أن الإجماع المذكور ما هو إلا أقوال وردت عن نفر من الصحابة كما أوضحت الدراسة والفارق بين القول بإجماع الصحابة، ورواية أقوال عنهم إن صحت، كبير. أنظر على سبيل المثال: محمد أبو زهرة، *العقوبة*، مرجع سابق، ٥٧٢ . عبد اللطيف عامر، مرجع سابق، ٩٣ وما بعدها. الصياصنة، مرجع سابق، ١١١– ١٢٦ في تهافت دعوى الإجماع.

٥٠٧ – القرآن الكريم، سورة آل عمران٣: الآيات من ٣٥– ٣٧.

٥٠٨ – القرآن الكريم، سورة آل عمران ٣: ٣٥–٣٦.

٥٠٩ – أنظر في تفسير هذه الآية على النحو المذكور: الطبري، *تفسير الطبري*، مرجع سابق، ج٣، ٢٣٧. ابن الجوزي، *زاد المسير*، مرجع سابق، ج١، ٣٧٦. القرطبي، مرجع سابق، ج٤، ٦٧. ابن كثير، مرجع سابق، ج١، ٣٦٠.

وشأنها فخيم **وهذه الجملة اعتراضية** مبينة لما في الجملة الأولى من تعظيم الموضوع ورفع شأنه وعلو مترلته .."[٥١٠].

وعلى هذا فالآية الكريمة لا محل لها في الاستدلال على التفرقة والتمييز بين دية المرأة والرجل إطلاقا، ومحاولة تأويلها أو فهمها دون استحضار السياق الذي وردت فيه لا يخلو من التكلف في التأويل البعيد.

واستند البعض من العلماء إلى آية أخرى وهي قوله تعالى:﴿ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾[٥١١]. فقد فضل الله الرجال على النساء في العقول والفهم والحفظ والتمييز فلا تقوم المرأة في ذلك مقام الرجل[٥١٢]. واعتبروا أن هذه الآية حكم مطلق على التمييز بين الرجل والمرأة في الأحكام ومنها الدية.

إلا أن الشوكاني رحمه الله في فتح القدير، يفسر القوامة بقيام الرجال بالذب عن النساء كما يقوم الحاكم بالذب عن رعيته، والقيام بما يحتجن إليه من النفقة والكسوة والمسكن..."[٥١٣]. فالآية في هذا السياق تحديد لمهمة الرجل واختصاصاته ولا يفهم منها تنصيف الدية أو غيرها.

بيد أن سيادة النظرة إلى المرأة على ذلك النحو أثر في طريقة فهم الكثير من العلماء لتلك النصوص كما أثر في طريقة استنباطهم للأحكام منها.

ومن هنا لجأ البعض إلى أقوال رويت عن النبي ﷺ تنص على تنصيف دية المرأة أو عقلها[٥١٤]. منها ما رواه البيهقي في سننه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:" دية المرأة على النصف من دية الرجل". وهذا **الحديث ضعيف لضعف رجاله** وقد

---

[٥١٠] – الشوكاني، *فتح القدير*، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، ج١، ٢٣٥.

[٥١١] – سورة النساء، الآية ٣٤.

[٥١٢] – أنظر ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج٢، ١٦٨.

[٥١٣] – الشوكاني، *فتح القدير*، مرجع سابق، ج١، ٤٦٠.

[٥١٤] – استند البعض إلى حديث: " ناقصات عقل ودين" فقالوا: أما نقصان العقل فمشاهد والمراد بالعقل الدية لأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وقيل إن المراد بالعقل– الوارد في الحديث– تحمل الدية عن الجاني ، وبعضهم حمله على العقل الغريزي والظاهر أنه المناسب للمقام لأن المقام مقام ذم النساء". أنظر هذا في: سليمان بن عمر البجيرمي، *حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب*، المكتبة الإسلامية، تركيا، بلا تاريخ، ج١، ١٣٣.

أشار إلى ذلك البيهقي في سننه حيث أورد للحديث روايتين وحكم عليهما بالضعف. يقول في ذلك:" وروي عن معاذ بن جبل عن النبيﷺ بإسناد لا يثبت مثله"[٥١٥].

وقد حكم الشوكاني عليه **بالضعف** كذلك حيث يقول:" واستدلوا- أي على التنصيف- بحديث معاذ مع كونه لا يصلح للاحتجاج به"[٥١٦].

ومن الأحاديث الضعيفة التي استندوا إليها كذلك، ما روي عن عمرو بن شعيب[٥١٧] عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ:" عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها"[٥١٨]. وقد سارع العلماء إلى **تضعيف** إسناد هذا الحديث[٥١٩].

يتضح لنا من خلال تتبع تلك الآثار والأحاديث، أنها لم تصح نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم بل إن علماء الحديث سارعوا إلى تضعيف إسنادها، فكيف يمكن الاستناد إليها في تأييد مسألة التنصيف؟!.

ومما يؤكد ذلك ويعززه ما أورده ابن حجر رحمه الله بعد أن تكلم في سند الحديث المذكور ونقل قول الشافعي رحمه الله :" وكان مالك يذكر أنه من السنة وكنت أتابعه عليه **وفي نفسي منه شيء** ثم علمت أنه يريد سنة أهل المدينة فرجعت عنه"[٥٢٠].

فرواية الإمام الشافعي لهذا الحديث كانت بناءا على اعتقاده أن المقصود بالسنة هي الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ، و لم يعلم آنذاك أن المقصود بالسنة هي عمل أهل المدينة. فلما تبين له ذلك تراجع عنه.

واعتمد بعض العلماء على حديث:" دية المرأة نصف دية الرجل"[٥٢١]. والعبارة هذه لم تثبت نسبتها مطلقا كما أورد ذلك ابن حجر رحمه الله[٥٢٢].

---

[٥١٥] – البيهقي، مرجع سابق، ج٨، ٩٦.

[٥١٦] – الشوكاني، مرجع سابق،*نيل الأوطار*، ج٧، ٦٨.

[٥١٨] – النسائي، مرجع سابق، ج٨، ٤٤.

[٥١٩] – أنظر تفصيل تلك الأحاديث وتبيان مواطن الضعف فيها: البيهقي، المرجع السابق، ج٨، ٩٥ وما بعدها. مصطفى عيد الصياصنة، مرجع سابق، ص ٣٠ وما بعدها.

[٥٢٠] – أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *تلخيص الحبير*، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، المدينة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ج٤، ٢٥.

أما الآثار الواردة عن بعض الصحابة، مما نسب إلى عمر [٥٢٣]، و عثمان، وعلي، زيد بن ثابت، عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم [٥٢٤]، فهي **آثار لم تصح نسبتها** إليهم إما للانقطاع [٥٢٥] فيها أو التدليس [٥٢٦] من قبل بعض رواتها [٥٢٧].

إلا أن تلك الآثار على كثرة الكلام الوارد في صحة نسبتها إلى هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم، كانت مستندا لذهاب بعض العلماء إلى القول بوقوع إجماع الصحابة على تنصيف دية المرأة. ومن هنا اعتبر ابن قدامة رحمه الله القول بمساواة المرأة للرجل في الدية، قول شاذ مخالف لإجماع الصحابة وسنة النبي ﷺ [٥٢٨].

ويبقى التساؤل قائما ما الذي حدا بهذا الجمع من العلماء رحمهم الله في الاستناد إلى أقوال وآثار لم تصح نسبتها ومن ثم الاعتماد عليها في القول بالإجماع؟. لقد بلغت الأعراف السائدة آنذاك من القوة والتغلغل إلى حد اعتبار التنصيف أمرا سائغا مقبولا بل مجمع عليه كذلك.

---

[٥٢١] – اعتمد على هذا الحديث: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج٨، ٣١٤. إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان (١٣٣٥هـ)، *منار السبيل في شرح الدليل*، تحقيق: عصام القلعجي، مكتبة دار المعارف، الرياض، ط٢، ج٢، ٣٠٥. ونقله ابن حجر، تلخيص الحبير، مرجع سابق، ج٤، ٢٤. وهذه العبارة منسوبة إلى كتاب عمرو بن حزم المشهور، و الكتاب وإن تكلم فيه البعض من العلماء، إلا أن العديد منهم ساروا على الاحتجاج به، ونقل الأمير الصنعاني رحمه الله أقوالهم في صحة الاحتجاج به، أنظر: الصنعاني، *سبل السلام*، مرجع سابق، ج٣، ٢٤٥. إلا أن تلك العبارة المتعلقة بالدية لم تثبت نسبتها إلى الكتاب مطلقا.

[٥٢٢] – أنظر ابن حجر، *تلخيص الحبير*، مرجع سابق، ج٤، ٢٤. وأنظر في الكلام حوله: الصياصنة، مرجع سابق، ٥٧.

[٥٢٣] - أنظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج٦، ١٠٥. أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي (٢٩٤هـ)، *السنة*، تحقيق: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٨هـ، ج٢، ٦٧. البيهقي، مرجع سابق، ج٨، ٩٥.

[٥٢٤] – أنظر في جميع تلك الآثار: البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق، ج٨، ٩٦.

[٥٢٥] – الحديث المنقطع هو الذي سقط من إسناده رجل أو ذكر فيه رجل مبهم. أنظر: صبحي الصالح، *علوم الحديث ومصطلحه*، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٨، ١٩٩١م، ص ١٦٨.

[٥٢٦] – أنظر في تعريف التدليس ملحق المصطلحات العامة.

[٥٢٧] – أنظر في تفصيل ذلك كله وتتبع تلك الروايات: الصياصنة، مرجع سابق، ص ٦١ وما بعدها. وقد تتبع المؤلف تلك الروايات تتبعا دقيقا وفق شروط نقد الأسانيد والمتون، وأكد ضعفها. وأنظر كذلك: عبد اللطيف عامر، *أحكام المرأة في القصاص والدية*، مكتبة وهبة، مصر، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ١٢١ وما بعدها.

[٥٢٨] – ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج٨، ٣١٤.

واستعمل بعض العلماء **القياس** في تأويل التنصيف وإثباته، فقاسوا التنصيف في الدية على التنصيف في الشهادة والميراث وملكية النكاح والمنفعة العامة[٥٢٩]. والقياس كما هو معروف عند الأصوليين لابد له من علة منظبطة، فما هي العلة في مثل هذا القياس؟.

فإذا كانت العلة هي الأنوثة، فهذا يعني أن التنصيف يمتد ليشمل غالب - إن لم نقل كل- الأحكام المتعلقة بالمرأة كالقصاص وغيره من أحكام، وإذا كانت العلة أمرا آخر فما هو إذن؟!.

إن مفهوم العلة وتحديده في عملية إجراء القياس من أهم الخطوات التي يتبعها الأصولي للتوصل إلى قياس معتبر خال من القوادح. فما هي حقيقة هذه العلة المشتركة بين الأصل وهو تنصيف نصيبها في شهادة الأموال والميراث، وبين الفرع وهو الدية؟!. لم يتعرض القائلون بوقوع هذا القياس للعلة المشتركة بين الأصل والفرع مطلقا، فهل الأنوثة علة للحكم بنقصان ديتها وشهادتها وميراثها وعقيقتها!!.

إن غياب تحديد العلة في مثل هذا القياس يعد من أهم القوادح في وقوع مثل ذلك القياس. وقد اعترض بعض المعاصرين من أمثال الأستاذ الصياصنة، على فساد هذا القياس. جاء في كتابه دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة:

" إن القياس هنا وفي هذه المسألة بالذات فاسد لأن المرأة في الميراث هي التي تنال الحصة وتحوزها، ولما كانت غير ملزمة بنفقات ألزم بها الرجل جعلت حصتها على النصف من حصته، أما هنا فالمرأة ماتت وشبعت موتا، وديتها تدفع إلى ورثتها فإذا ما قضينا لها بنصف الدية، يكون الخاسر الورثة لا أحد غيرهم باعتبار أن المرأة لا ينالها من هذه الدية شيء.."[٥٣٠]. وهذا القول أيضا لا يخلو من التجني على نظرة الإسلام للدية واعتباره التكافؤ بين نفس المرأة والرجل واللتان خلقتا من أصل واحد.

يتضح لنا من خلال العرض السابق للأدلة التي استند إليها القائلون بتنصيف دية المرأة أنها لا تنهض لتأييد هذا الرأي وتعزيزه بقدر ما تقوم بتوصيف واقع المرأة وطبيعة

---

[٥٢٩] - الكاساني، مرجع سابق، ج١٠، ٤٦٦.

[٥٣٠] - مصطفى عيد الصياصنة، مرجع سابق، ص ١٣٥.

الأعمال والمنافع التي تقدمها في المجتمع وهي أعمال إن قورنت بالرجل لا تصل إلى درجتها أو مترلتها. إلا أن ذلك لا يعني القول بالتنصيف، فالدية لا تقوم على مبـــدأ التفـــاضل في المنفعة والخدمة. وأكد الشيخ أبو زهرة رحمه الله على أن الدية تنصـــرف في العقوبـــة إلى الاعتداء على النفس الإنسانية - وهي **قدر مشترك عند الجميع**- لا يختلـــف بـــاختلاف النوع، فالدية في ذاتها عقوبة للجاني وتعويض لأولياء المجني عليه وعلى ذلـــك ينبغـــي أن تكون **دية المرأة كدية الرجل على السواء**[٥٣١].

إن شيوع تلك الآراء والفتاوى في عصور مختلفة ومحاولة استنادها إلى بعض الآثـــار التي ثبت ضعفها وعدم صحة نسبتها، فيه إشارة واضحـــة إلى كيفيـــة تـــأثر المجتـــهدين والمفسرين بأعراف بيئاتهم والأوضاع التي عاشتها النساء آنذاك كما أوضحت الدراســـة سابقا في فصل توصيف الأعراف.

---

[٥٣١] - أبو زهرة، *العقوبة*، مرجع سابق، ٥٧٢.

الفصل الثالث: نموذج شهادة المرأة في الإسلام

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم الشهادة

المبحث الثاني: شروط الشهادة

المبحث الثالث: أثر العرف في فهم النصوص الواردة في شهادة المرأة

تمهيد

اضطلع الفقه الإسلامي بدور بارز في سبيل إيصال الحقوق إلى أصحابها وضمان تحقيق العدالة في المجتمع، التي اعتبرها الشارع مقصدا من مقاصده الهامة وغاياته الرئيسية. ومؤسسة القضاء لا تخرج في حقيقتها عن تأكيد مفهوم العدالة في المجتمع المسلم. قال تعالى: ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[٥٣٢]، وقال في موضع آخر:﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى...﴾[٥٣٣].

وساد نظام رفع الدعاوى إلى القضاء وبرز الحديث عن وسائل إثبات تلك الدعاوى سواء منها ما تعلق بالنفس أو المال أو غيرهما. وتعد الشهادة واحدة من أهم الوسائل المستخدمة في إثبات الدعاوى المختلفة. وعلى هذا ازداد اهتمام العلماء بكل ما يتعلق بالشهادة من شروط فيها، أو في الشهود.. بغية ضبطها وسلامة صحتها من جهة، ولما يترتب على ذلك من نتائج في أثناء التوصل إلى الحكم والفصل في الدعوى من جهة أخرى. وقد تعرض العلماء في ثنايا بحثهم في الشروط التي ينبغي توافرها في الشهود، إلى مسألة جنس الشاهد. فقد ذهبوا إلى أن جنس الشاهد يتحكم في بعض الأحيان في قبول تلك الشهادة أو ردها وفق مقتضيات معينة، كعدم إمكانية إطلاعه على حيثيات الواقعة كما في بعض المسائل المتعلقة بالنساء من حيض ونحوها أو غير ذلك. بيدَ أن ذلك الشرط اُعتبر من قِبل العديد من المؤلفين والكتاب- خاصة في العصور الحديثة- نوعا من التمييز والتفرقة بين الرجل والمرأة، ينبغي إعادة النظر فيه وفق التغيرات الهائلة الحاصلة في وضع المرأة.

ومما لا شك فيه أن جميع من تناول مسألة شهادة المرأة في القديم أو الحديث، حاول التوسل إلى رأيه بالاستناد إلى نصوص شرعية من كتاب وسنة تؤكد هذا الرأي أو تنفي ذاك. فما هو أثر العرف في طريقة تناول المجتهدين للنصوص الدائرة حول شهادة المرأة؟. هذا ما ستحاول الدراسة الوقوف عليه في هذا الفصل بإذن الله.

---

[٥٣٢] - القرآن الكريم، سورة النساء ٤: ٥٨.

[٥٣٣]- القرآن الكريم، سورة النحل ١٦: ٩٠. وراجع النصوص الآمرة بالعدل على سبيل المثال: القرآن الكريم، سورة الشورى ٤٢: ١٥. سورة النساء٤: ١٣٥. سورة المائدة ٥: ٨. سورة الأنعام ٦: ١٥٢. سورة الحجرات ٤٩: ٩.

المبحث الأول: مفهوم الشهادة

تطلق الشهادة في اللغة على معاني كثيرة، منها:

- **الإخبار** أو البيان أي القول الصادر عن علم حاصل بالمشاهدة فهي مشتقة من المشاهدة التي تنبئ عن المعاينة وبها يقع البيان[٥٣٤].
- **الحلف** أي تقول أشهد بكذا أي أحلف بكذا لقوله تعالى:﴿ ويدرؤا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين﴾[٥٣٥].
- **الحضور** فالشهادة مشتقة من الحضور لأن الشاهد يحضر مجلس القاضي والواقعة لقوله تعالى:﴿ وهم على مايفعلون بالمؤمنين شهود﴾[٥٣٦]أي حضور. وقوله تعالى: ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾[٥٣٧] أي من كان حاضرا رمضان مقيما وجب عليه الصوم.
- **الإدراك** فيقال أدركت الجمعة أي شهدتها وشهدت عيد الأضحى أي أدركته[٥٣٨].

فالشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة..[٥٣٩].

فالشهادة إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على الغير فالإخبارات الثلاثة إما بحق للغير على آخر وهو الشهادة، أو بحق للمخبر على آخر وهو الدعوى أو بالعكس وهو الإقرار[٥٤٠]. وقد أطلق جمهور العلماء على الشهادة مصطلح البينة وحصروا مفهوم البينة في الشهادة فقط[٥٤١]، واعتبروا **الشهادة مقدمة على سائر البينات، بل إنهم**

---

٥٣٤ – ابن منظور، مرجع سابق، ج٤، ٢٢٥. الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، مرجع سابق، ج١، ٣٠٦.

٥٣٥ – القرآن الكريم، سورة النور ٢٤: ٨.

٥٣٦ – القرآن الكريم، سورة البروج ٨٥: ٧.

٥٣٧ – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ١٨٥.

٥٣٨ – الفيروزآبادي، المرجع السابق، ج١، ٣٠٥. وأنظر في تلك المعاني كلها: القونوي، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٥.

٥٣٩ – المناوي، مرجع سابق، ج٢، ٤٣٩– ٤٤٠. للمزيد من تعريفات الشهادة في اللغة، أنظر: محمد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ)، *تاج العروس*، دار ليبيا للنشر، ليبيا، بلا تاريخ، ج٢، ٣٩٣.

٥٤٠ – الجرجاني، مرجع سابق، ج٢، ١٧٠. في تعريفات الفقهاء للشهادة، أنظر: ابن عابدين، الدر المختار، مرجع سابق، ج٧، ٦١. الدسوقي، مرجع سابق، ج٤، ٣١٨. منصور بن يونس البهوتي، *كشاف القناع عن متن الإقناع*، ت: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ، ج٣، ٥٣٤.

٥٤١ – في رأي الجمهور انظر: الشيرازي، *المهذب*، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٢٨. ابن قدامة، *المغني* ، مرجع سابق، ج٩، ص ٢٦. الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ٢٢٥.

قصروا البينة على الشهادة[٥٤٢]. فبالشهادة تثبت جميع الوقائع القانونية والتصرفات سواء أكان ذلك في الأموال أو غيرها متى ما توفرت الشروط العامة والخاصة بها. وبهذا ضاقت عندهم وسائل الإثبات وطرقه، وأولوا الشهادة اهتماما بالغا، وكذا بالشروط التي ينبغي توافرها في الشهود وتزكيتهم، ولعل ذلك كله كان دافعا للبعض منهم للقول **بأن الشهادة نوعا من الولاية على الغير**[٥٤٣].

وذكر ابن قيم الجوزية رحمه الله أن العديد من العلماء اعتبروا الشهادة نوعا من الولاية على الغير[٥٤٤]. وذكر القرطبي رحمه الله أن الشهادة ولاية عظيمة ومرتبة منيفة وعلى هذا شرط الله تعالى في الشاهد العدالة والرضا[٥٤٥].

وقد ترتب على هذا قضايا متعددة، من أبرزها حصر طرق الإثبات والاعتماد على الشهادة اعتمادا شبه كلي، على الرغم مما يوجه إلى الشهادة من انتقادات- خاصة في العصر الحاضر- كما أدى ذلك إلى الإسراف في تزكية الشهود إلى الحد الذي اعتبر فيه الجمهور الشهادة نوعا من الولاية. كما أن اعتبار الشهادة نوعا من الولاية كان له من الأثر الواضح خاصة في قضايا المرأة والأحكام المتعلقة بها. فقد قاس غالب العلماء على تنصيف شهادتها في الأموال جلّ القضايا التي تم طرحها من ولاية عامة كالقضاء، والدية وغيرها بناء على القول بأن الشهادة ولاية على ما في هذا القياس من فوارق لا يستقيم معها الحال!.

والناظر في القوانين المختلفة، لا يلمح تشددها في الشروط التي ينبغي توافرها في الشهود، فالقانون الأنكلو أمريكي يعترف بشهادة جميع الأفراد، حتى المجانين منهم والأطفال والمجرمون المدانون قضائيا في بعض الحالات. والتساهل الحاصل من قبل المحاكم الغربية في

---

[٥٤٢] – في الخلاف الواقع بين الجمهور ومخالفيهم حول حصر البينة في الشهود وعدم الاحتجاج بالقرائن كوسيلة للإثبات، أنظر ملحق الملاحظات.

[٥٤٣] – وردت أحاديث في السنة كذلك تشير إلى أن البينة هي الشهود، إلا أن ذلك لا يعني أن كل قرينة عدا الشهود لا اعتبار لها. أنظر تفاصيل النصوص الواردة في معنى البينة ملحق الملاحظات.

[٥٤٤] – ابن قيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ٢٤٨.

[٥٤٥] – القرطبي، مرجع سابق، ج٣، ٣٩٦.

مسألة أهلية الشهود وكفاءتهم للإدلاء بالشهادة، يعود إلى اعتبارهم الشهادة وسيلة للحصول على أكبر قدر من المعلومات، وليس على اعتبارها وسيلة إثبات مطلقة.[٥٤٦]

وهنا يتضح لنا الفارق الهائل بين الفقه الإسلامي الذي اعتبر الشهادة من أقوى وسائل إثبات الدعاوى[٥٤٧]، وبين القوانين الوضعية- خاصة الغربية- التي نظرت للشهادة على أنها مجرد وسيلة مساعدة لجمع المعلومات فحسب.

---

[546]- *Encarta 97, Cd.* Witness.

[٥٤٧] - نظرا لموقع الشهادة بين وسائل الإثبات عند الفقهاء، وما يترتب عليها من إثبات حقوق أو نفيها، فقد اهتم العلماء اهتماما بالغا بالإجراءات المتخذة للتأكد من نزاهة الشاهد وعدالته كالسؤال عنه سرا أو علانية والتأكد من علاقته بالمشهود له أو عليه ونحو ذلك دون تقييد للقاضي بإجراء محدد في وقت معين. وقد اعتبر العديد من العلماء الشهادة نوعا من الولاية، القرطبي، مرجع سابق، ج٣، ٣٩٦

المبحث الثاني: شروط الشهادة

اشترط العلماء شروطا عديدة للشهادة، لما يترتب عليها من نتائج، فهي - كما أشارت الدراسة- من أقوى وسائل الإثبات خاصة في العصور السابقة. ومما زاد في حرص العلماء السابقين رحمهم الله على التأكد من توافر مواصفات معينة في الشهود، ضعف بقية وسائل الإثبات الأخرى أو ما اصطلحوا على تسميته بالقرائن[٥٤٨] للإمكانيات المتواضعة في عصورهم وبيئاتهم، فكادت الشهادة أن تكون الوسيلة الوحيدة بعد الإقرار في ذلك العصر.

ومن الشروط التي اعتمدها الفقهاء في الشهادة: أن تكون في مجلس القضاء، وأن تتم تأديتها شفاهيا إلا بعذر كأن يكون الشاهد عاجزا عن الكلام ونحوه. كما اشترط بعض العلماء أن يكون أداؤها بلفظ الشهادة على وجه التعيين[٥٤٩]. ومن أبرز شروط الشهادة أن تصدر ممن هو أهل وصالح للإدلاء بها، وهذا يقتضي توافر شروط معينة في الشاهد.

وقد تباين العلماء في بعض الشروط المتعلقة بالشاهد، ومن أبرزها: الإسلام، الحرية، التكليف، العدالة[٥٥٠]، المروءة[٥٥١]، وألا يكون متهما أو ممنوعا من الإدلاء بالشهادة[٥٥٢].

وهناك شروط خاصة اصطلح عليها العلماء في الشاهد لمقتضيات معينة، ومنها: جنس الشاهد. فبعض الوقائع تتطلب أن تكون صادرة عن النساء دون الرجال، وبعضها تتطلب

---

[٥٤٨] - في تعريف القرينة في اللغة، انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج٤، ٢٥٨. ابن منظور، مرجع سابق، ج٣، ٣٣٦. وحول تعريفات العلماء لها في الاصطلاح: الجرجاني، مرجع سابق، ج٢، ٢٢٣. الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج٣٢، مادة قرينة، ص ١٦٠.محمد مصطفى الزحيلي، *وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية*، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٩٨٢م، ٤٨٩. إبراهيم محمد الفائز، *الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي*، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، ٦٣.

[٥٤٩] - ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج١٠، ٢٠٣.

[٥٥٠] - العدالة في الشاهد تعني: ملكة في النفس تمنع من اقتراف الذنوب الكبائر والصغائر ومن الرذائل المباحة. انظر: أبو بكر السيد البكري بن السيد محمد شطا، *حاشية إعانة الطالبين*، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، ج٣، ٣٠٥.

[٥٥١] - أنظر في الشروط الواجب توافرها في الشهود: الشربيني الخطيب، *الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع*، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات،دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ، ج٢، ٦٣٥.

[٥٥٢] - كما في حالة أن يكون الشاهد خصما أو قريبا أو نحو ذلك. أنظر: الصنعاني، *سبل السلام*، مرجع سابق، ج٣، ١٤٧٨. ابن رشد، *بداية المجتهد*، مرجع سابق، ج٢، ٣٨٨.

صدورها عن الرجال دون النساء. وهنا تباينت الآراء تباينا واسعا بين كتابات العلماء السابقين والمعاصرين ولعب العرف في طريقة طرحهم للمسألة وكيفية نظرتهم إليها وتأويلها دورا بارزا.

المبحث الثالث: أثر العرف في فهم النصوص الواردة في شهادة المرأة

وردت لفظة الشهادة في معناها الاصطلاحي في القرآن الكريم في مواضع متعددة، منها، قوله تعالى: ﴿ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾[٥٥٣]، وقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾[٥٥٤]، وقوله تعالى:﴿ وأشهدوا إذا تبايعتم﴾[٥٥٥]، وقال تعالى في الآية المعروفة **بآية الدين:** ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾[٥٥٦]

والمتأمل في النصوص الواردة في القرآن الكريم حول الشهادة وكذا في السنة النبوية،يلحظ أنها **لم تفرق بين شهادة المرأة أو الرجل إلا ما جاء في آية الدين.** قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل **واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى** ...الآية﴾[٥٥٧].

وهنا تباينت آراء العلماء في تأويل هذا النص وطريقة استنباطهم الأحكام منه، و لم تخل تلك التوجهات من ملامح التأثر بالأعراف والنظرات المزامنة لتلك التأويلات والاجتهادات.

ويبرز هنا دور الظروف الاجتماعية والبيئة التي يعيش فيها المجتهد أو الكاتب في طريقة طرحه وعرضه وتناوله للمسائل المختلفة. فانبرت العديد من الأقلام المسلمة المعاصرة

---

[٥٥٣] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٢٨٣.

[٥٥٤] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٢٨٢.

[٥٥٥] – القرآن الكريم، البقرة ٢: ٢٨٢.

[٥٥٦] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٢٨٢.

[٥٥٧] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٢٨٢.

إلى الانسياق في أدبيات الدفاع والتبرير، أو الانكفاء على الذات والانغلاق على الاجتهادات المأثورة بغية الحفاظ على الهوية الإسلامية المهددة، أو الذوبان في الآخر الخارجي والترديد لما يفرضه من مقولات وادعاءات قائمة على دعوى المساواة.

وعلى هذا احتلت مسألة شهادة المرأة مكانة واسعة في أدبيات الفكر الإسلامي في الآونة الأخيرة بناءا على التأثر الحاصل بالبيئة والأعراف الاجتماعية المقارنة لها.

ولا تروم الدراسة في هذا المجال خوض غمار التبرير والتعليل وإسقاطات التلفيق والتقريب والموازنة والترجيح بين الآراء المختلفة، بقدر ما تروم التوصل إلى كيفية تأثير العرف والظروف الاجتماعية في فهم المجتهدين للنصوص الواردة في المسألة، وتعليلهم لها عند ترجيحهم لهذا الرأي أو ذاك.

لقد ذهب العلماء في مسألة **شهادة المرأة في الحدود والقصاص** إلى اتجاهين: الأول قال بجواز شهادتها فيهما قياسا على جواز شهادتها في الأموال، والثاني ذهب إلى عدم جواز شهادتها في الحدود والقصاص بناءا على رأيهم **في نقص شهادة المرأة على وجه العموم لارتباط ذلك عندهم بنقص دينها وعقلها.**

و لم تستند تلك الآراء عند التحقيق فيها إلى نصوص خاصة في موضوع الشهادة بقدر ما استندت إلى تأويلاتها الخاصة وطبيعة نظرتها لتلك النصوص. ويظهر ذلك جليا في كيفية تأويل لعض العلماء لعدم قبول شهادة المرأة في الحدود والقصاص.

فقد اعتبروا أن شهادة المرأة حالة استثنائية لا تثبت إلا في مورد النص، وطالما أن النص لم يرد بجواز شهادتها إلا في حالة الأموال وما يقصد بها، فلا تقبل شهادة المرأة إلا في الأموال للنص عليها بآية الدين.

وواقع الأمر أن النص القرآني الكريم قد ورد في شهادة النساء في الأموال كالبيع والإجارة في آية الدين. قال تعالى: ﴿يا أيها الذين أمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم

فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما الأخـــرى ..الآية ﴾.

وعلى هذا ذهب العلماء إلى جواز شهادة النساء في الأموال، ولكنهم اختلفـــوا في قبـــول شهادتهن منفردات، فمنع ذلك الجمهور.

وتعرض العلماء إلى **تفسير آية الدين، وتأويل سبب تنصيف شـــهادة المـــرأة في** الأموال أو ما يقصد به المال[٥٥٨]، وذهب غالبيتهم إلى أن ذلك **دليل واضح على نقصـــان عقل المرأة عن الرجل بإطلاق.**

وأيدوا ما ذهبوا إليه من تأويل وفهم، بالحديث الوارد ذكره آنفا: "ما رأيت من ناقصـــات عقل ودين للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن : وما نقصان عقلنا وديننا يا رســـول الله قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلن : بلى قال : فذلك مـــن نقصـــان عقلها أليس إذا حاضت لم تصل و لم تصم، قلن : بلى يا رسول الله قال: فذلك من نقصان دينها. [٥٥٩]

كما فهم الكثير منهم أن الحديث الصريح والآية الكريمة الآنفة **الذكـــر تـــأكيدا لحقيقة ثابتة مطردة ألا وهي نقصان عقل المرأة ودينها** كذلك، وعلى هذا ابتنى العديـــد منهم جملة من الأحكام الاجتهادية على هذا الاعتبار المطلق، ومن ذلك ما ذكره البكـــري في حاشية إعانة الطالبين حيث يقول:"..ربما تكذب - أي المرأة- في انقضـــاء العـــدة إذا تحققت من رغبته فيها لما **عهد على النساء من قلة الديانة وتضييع الأمانة فإنهن ناقصـلت عقل ودين**". [٥٦٠].

---

[٥٥٨] - المال كالقرض والغصب والديون وما قصد به المال كالبيع والوقف والإجارة والهبة والصلـــح والمســـاقاة والمضاربـــة والشركة والوصية. أنظر في ذلك: ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق،ج٩، ١٥١.

[٥٥٩] - أنظر في تفسير الآية على هذا النحو: ابن كثير، مرجع سابق، ج١، ٣٣٦. الشيرازي، *المهذب*، مرجع ســـابق، ج٢، ٣٣٤.

[٥٦٠] - يقول صاحب إعانة الطالبين:"..ربما تكذب – أي المرأة- في انقضاء العدة إذا تحققت من رغبته فيها لما **عـــهد علـــى النساء من قلة الديانة وتضييع الأمانة فإنهن ناقصات عقل ودين**". أنظر: أبو بكر السيد البكري، مرجع سابق، ج٣، ٢٦٨.

وفي عبارته وطريقة فهمه لنص الحديث الوارد بأنهن ناقصات عقل ودين، إشارة واضحة إلى تأثره بالفكر والعرف السائد في عصره حول وضعية النساء ومن ثم تأويله لنص الحديث من خلال ما عهده في بيئته من قلة ديانتهن وتضييع أمانتهن. فقد لجأ رحمه الله إلى النص برؤية مسبقة جاهزة ألفها في المجتمع الذي كان يعيش فيه ومن خلال تلك الرؤية الجاهزة فهم وأول نص الحديث المذكور.

وذهب البعض منهم إلى أن العلة في اشتراط وجود امرأتين في الشهادة على الأموال، جعلهما جميعا بمنزلة رجل واحد في ضبط الشهادة وحفظها وإتقانها، زيادة في الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستظهار بالكتاب والشهود لنفي الريبة، واستندوا إلى مفهوم الحديث السابق أيضا.[٥٦١]

وقد فسر العلماء الضلال الوارد في الآية بأنه النسيان، والنسيان حالة تصيب العقل تمنعه من تذكر الشيء وقت الحاجة إليه. والنسيان ترك الإنسان ضبط ما استودع إما لضعف قلبه وإما عن غفلة أو عن قصد حتى ينحذف عن القلب ذكره بعض علماء الأصول والنسيان عند الأطباء نقصان أو بطلان لقوة الذكاء[٥٦٢].

فالضلال عن الشهادة إنما هو نسيان جزء منها وذكر جزء **والعلة في الحقيقة هي التذكير** ولكن الضلال لما كان سببا له نزل منزلته. فالمعنى إن ضلت هذه ذكرتها هذه وإن ضلت هذه ذكرتها هذه لا على التعيين[٥٦٣].

والمتأمل في تأويلات العلماء السابقين رحمهم الله للتنصيف الوارد في الآية الكريمة، يلحظ تأكيدهم على تعليل ذلك **وتأويله بنقصان عقل المرأة ونسيانها وقلة ضبطها**

---

[٥٦١] – نقله الجصاص عن سفيان بن عيينة، أنظر: الجصاص، *أحكام القرآن*، مرجع سابق، ج٢، ٢٤٥-٢٥٢. وروى نحوه عن أبي عمرو بن العلاء. أنظر ذلك في : الطبري، *تفسير الطبري*، ج٣، ١٢٤، وقد أستنكر الطبري ذلك ورده، ج٢، ١٢٥. كما رده الشوكاني رحمه الله وقال عنه: باطل لا يدل عليه شرع ولا لغة ولا عقل. الشوكاني، *فتح القدير*، مرجع سابق، ج١، ٣٠٢.

[٥٦٢] – المناوي، مرجع سابق، ، ج٢، ٦٩.

[٥٦٣]–ابن الجوزي، *زاد المسير*، مرجع سابق، ج٦، ١١٩.محمد بن علي الشوكاني، *فتح القدير*، مرجع سابق، ج١، ٣٠٢.

وغفلتها[٥٦٤]. وحرصهم على تنزيل النص النبوي، وتبيان إفادة الصدق في الخبر: النساء ناقصات عقل ودين، من خلال القول بتخصيص النساء بالغفلة والذهول ونقصان العقل[٥٦٥].

وواقع الأمر أن الإنسان- رجلا كان أو امرأة- لا تصح تصرفاته في نظر الشرع والقانون إلا باتصافه بصفاته تجعله أهلا لقبول الأحكام الشرعية وتحمل المسئوليات والآثار المترتبة على تصرفاته وهذا ما يعبر عنه العلماء **بالأهلية**. فالأهلية صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه. والأهلية بهذا المعنى نوعان: أهلية وجوب وأهلية أداء[٥٦٦]. والأهلية نوعان: أهلية وجوب وهي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق أو عليه، سواء أكان صبيا أو بالغا عاقلا أم مجنونا. والحياة مناط هذه الأهلية التي تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت. إلا أن أهلية الوجوب هذه على نوعين: أهلية ناقصة تجعل صاحبها أهلا لثبوت الحق له، لا عليه كما في أهلية الجنين تثبت له الحقوق التي تنفعه وتنتفي عنه الحقوق التي تضره. أما أهلية الوجوب الكاملة فهي حقوق الإنسان وواجباته فيصبح الإنسان الذي اكتملت أهلية وجوبه أهلا لثبوت الحق له أو عليه، وتثبت للشخص بميلاده إلى موته.

أما أهلية الأداء فهي أهلية التصرفات وبها يكون الشخص أهلا لاكتساب حقوق بتصرفاته القولية، وإنشاء حقوق لغيره بتصرفاته. ومناط هذه الأهلية العقل والإدراك. وهي على نوعين: أهلية أداء قاصرة: تصح من صاحبها بعض التصرفات دون بعض كما في حالة الصبي المميز، فتصح منه التصرفات النافعة له نفعا محضا، ويتوقف الاعتداد ببعض تصرفاته على رأي من هو أكمل منه عقلا. وأهلية أداء كاملة وهي صلاحية الإنسان لصدور التصرفات منه على وجه الاعتداد بها شرعا وعدم توقفها على رأي غيره، وهي مناط

---

[٥٦٤] - لا تروم الدراسة- كما أوضحت في منهجها- التفصيل في آراء العلماء في القول بهذا الحكم أو ذاك بقدر ما تروم الوقوف عند تأويلاته للنصوص، تلك التأويلات التي تعكس كيفية فهمهم للنص وتأويلهم له من خلال التصورات السائدة حول المرأة ووضعها في المجتمع بشكل عام.

[٥٦٥] - راجع ما نقله الزنجاني رحمه الله عن مذهب الشافعي، مرجع سابق، ٢٦٧.

[٥٦٦] - الجرجاني، مرجع سابق، ج٢، ٥٨. وأنظر المناوي، مرجع سابق، ج٢، ١٠٤.

التكليف الشرعي[٥٦٧]. بيد أن هذه الأهلية الثابتة للإنسان يعتريها عوامل وعوارض تؤثر في الأحكام المتعلقة بها سواء بالتغيير أو الانعدام. والعوارض منها ما هو كسبي اختياري ومنها ما هو حتمي سماوي.

ونقص العقل الفطري من عوارض الأهلية،وهو على درجات منها، الجنون المطبق وأقوال المجنون وتصرفاته مهدرة بناءا على ذلك، ومنها الجنون الوقتي فحكمه حكم العاقل وقت إفاقته، وحكم المجنون وقت جنونه. ومنها العته وهو اختلاط القول والفعل وحكم المعتوه حكم الصبي المميز. والمتأمل في هذا النقص الفطري، يجد أن المرأة لا تدخل فيه، فقد جاز في حقها التكليف والمسئولية وأهلية التحمل ونحو ذلك[٥٦٨]، فلو أن المرأة كانت ناقصة عقل من هذا القبيل لما كلفت أصلا بما يكلف به العقلاء!. ومن أنواع النقص الفطري المحتملة، النقص في معدل الذكاء فهو نقص فطري عام.

وهناك نقص فطري نوعي في بعض القدرات العقلية الخاصة كالاستدلال الحسابي والتخيل والإدراك ونحو ذلك. كما أن هناك النقص العرضي النوعي وهذا يطرأ على المرأة لعارض كفترات الحيض والنفاس التي تطرأ عليها في أثنائها جملة تغيرات هرمونية وعصبية، تختلف تأثيراتها من امرأة لأخرى قوة وضعفا[٥٦٩]، وهذه العوارض لا تنافي أهلية الوجوب ولا الأداء[٥٧٠].

وثمة نوع آخر من النقص النوعي العرضي الطارئ على بعض النساء لظروف بيئية وأساليب معيشية معينة، كعزلة المرأة عن المجتمع وضعف أو عدم مشاركتها في مجالات الحياة المختلفة ونحو ذلك من عوامل يصعب حصرها[٥٧١].

---

[٥٦٧] – أنظر في ذلك: محمد كمال الدين إمام، *مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي*، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص ٣٣٩ وما بعدها.

[٥٦٨] – علي حسب الله، *أصول التشريع الإسلامي*، دار الفكر العربي، الكويت، ط٦، ١٩٨٢م، ص ٤٠٣ وما بعدها.

[569] - *Britanica Cd,* Menstrual Period.

[٥٧٠] – علي حسب الله، المرجع السابق، ص ٤٠٨. ومحمد كمال الدين إمام، مرجع سابق، ص ٣٤٦.

[٥٧١] – أنظر في ذلك: عبد الحليم أبو شقة، مرجع سابق، ج١، ص ٢٧٥ وما بعدها. وقد تنبه العديد من المعاصرين إلى هذا المعنى والتمييز الدقيق للنقص أسوة بما كتبه الأستاذ علي حسب الله، والأستاذ أبو شقة رحمه الله، ومنهم على سبيل المثال: هبة رؤوف،

وإذا تأملنا في عبارات العلماء السابقين من خلال طرحهم وتبريرهم لمسألة نقص العقل لدى المرأة، يتضح لنا أن **المراد بالنقص عندهم النقص النوعي الفطري**، الذي يتفاوت فيه الناس عادة، **أو العرضي** لأسباب عضوية أو اجتماعية وثقافية ونفسية حسب الأحوال والظروف التي تعيشها المرأة ذاتها. وقد **أكد هذا المعنى ابن نجيم** رحمه الله في البحر الرائق بقوله:

" **فلا نقصان في عقلهن فيما هو مناط التكليف**، فللنفس الإنسانية أربع مراتب، الأولى: استعداد العقل وهو حاصل لجميع أفراد الإنسان من مبدأ فطرتهم، والثانية أن يحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتتهيأ لاكتساب الفكريات ويسمى العقل بالملكة وهو مناط التكليف. والثالثة أن تحصل النظريات المفروغ عنها متى شاء من غير افتقار إلى اكتساب بالفكرة ويسمى العقل بالفعل. والرابعة هو أن يستحضرها ويلتفت إليها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وليس فيما هو مناط التكليف منها وهو العقل بالملكة، ففيهن **نقصان بمشاهدة حالهن في تحصيل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات** وبالنسبة إن ثبتت فإنه لو كان في ذلك نقصان لكان تكليفهن دون تكليف الرجال في الأركان وليس كذلك، فالمراد بنقص العقل في الحديث، العقل بالفعل ولذلك لم يصلحن للولاية"[٥٧٢].

وعبارة ابن نجيم رحمه الله فيها إشارة إلى أن النقص الواقع في عموم النساء (بمشاهدة حالهن) فهو **لا يتعلق بأمر فطري بقدر ما يتعلق بأمور عارضة لهن** قد يتضح بعضها وقد لا يتضح. بيد أن وجود هذا النقص العرضي بين عامة النساء لا يلغي وجود البعض ممن وهبهن الله سبحانه قدرات عالية ارتقين بها على عامة النساء.

يقول الزنجاني رحمه الله في تخريج الفروع على الأصول، ناقلا رأي الإمام الشافعي رحمه الله في توصيف حالة المرأة ونقصانها:

مرجع سابق، ص ١٠٢. عارف علي عارف، *تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر*، دار الفجر، ماليزيا، ١٤٢٠/١٩٩٩م، ص ٤١ وما بعدها.

[٥٧٢] - ابن نجيم، *البحر الرائق*، مرجع سابق، ج٧، ٦٢.

" مذهب الشافعي أن شهادة النساء شهادة ضرورية غير أصلية واحتج بـــأمرين: أحدهما أن الشهادة ولاية دينية وأمانة شرعية لا تنال إلا بكمال الحال لما فيها من تنفيـــذ قول الغير على الغير، وتنزيل قول المعصوم في إفادة الصدق في الخبر النساء ناقصات عقـــل ودين ولهذا لم تقبل شهادتهن في كثير من القضايا لما **خصصن به من الغفلـــة والذهـــول ونقصان العقل** وحيث قبلت أقيمت شهادة اثنتين مقام رجل واحد. الثاني أن الشهادة تقام في منصب القضاء على رؤوس الأشهاد ويتصل الأمر فيها بالتزكية والتعديل والبحث عـــن البواطن وذلك نهاية في التبرج والتكشف المنافي لحالهن فأصل قبول الشهادة مـــن النســـاء مشكل فإن النقص الذي يمنع قبول الشهادة في موضع يجب في حكم القيام أن يمنع في كـــل موضع كالرق فكان أصل قبول الشهادة من النساء خارجا عن القياس وما هذا شانه **يجـــب الاقتصار فيه علي مورد النص والنص لم يرد إلا في المال** وما يقصد به المال من بيـــع أو رهن وما في معناهما"[٥٧٣].

وفي العبارة إشارة واضحة إلى طبيعة الظروف الاجتماعية التي كانت تحياها المرأة من الغفلة والذهول. وهو وضع يتلاءم مع ما كشفت الدراسة عنه في باب الأعـــراف والأوضـــاع الاجتماعية المتعلقة بالمرأة في تلك العصور. وعليه فتلك التأويلات لمسألة تنصيف شـــهادة المرأة تأتي منسجمة تمام الانسجام مع واقع تلك الاجتهادات والعصور التي ظهرت فيها.

إن نقصان عقل المرأة المشار إليه في الحديث كغيره من نصوص متشابهة، تتـــأتى معرفتـــه بالنظر والتأمل النسبي الذي يقوم به أهل العلم، كل في مجاله. ويمكن الاستعانة في فهمـــه بالأطباء والباحثين في المجالات الخاصة به ، لتتكشف لهذا الجيل وغيره، حقائق لم تظـــهر

---

[٥٧٣] – محمود بن أحمد الزنجاني، *تخريج الفروع على الأصول*، ت: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بـــيروت، ١٣٩٨هـ، ٢٦٦. قد نقل صاحب الهداية هذا القول عن الشافعي حيث يقول:" وقال الشافعي لا تقبل شهادة النساء مع الرجـــال إلا في الأمـــوال وتوابعها لأن الأصل فيها **عدم** القبول لنقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولاية فإنها لا تصلح للإمارة ولهذا لا تقبل في الحـــدود ولا تقبل شهادة الأربع منهن وحدهن إلا أنها قبلت في الأموال ضرورة والنكاح أعظم خطرا وأقل وقوعا فلا يلحق بما هو أدنى خطرا وأكـــثر وجودا" أنظر: أبو الحسين علي بن أبي بكر المرغياني (٥٩٣ هـ)، *الهداية شرح بداية المبتدي*، المكتبة الإســـلامية، بـــيروت، ج٣، ١١٧. وذهب بعض العلماء إلى القول برد شهادة النساء منفردات إلى عدم مشروعية كثرة خروجهن. أنظر: ابن نجيم، *البحر الرائق*، مرجـــع سابق، ج٧، ٦٢.

لغيره من أجيال سابقة. فالفهم والتأويل علم يوصل إلى معرفة الغامض والمجهول على مر الأجيال والعصور وتطور المعارف وتقدمها[٥٧٤].

فمسألة تنصيف شهادة المرأة قد لا تخرج عن حد حمايتها وصيانتها كنوع من الامتياز لها وليس كنوع من الطعن في أهليتها كما صورها البعض.

وقد ذهب العديد من العلماء إلى القول بأن **تحمل الشهادة وأداءها فرض على الكفاية**[٥٧٥]، فالشهادة أمانة، فلزم أداؤها كسائر الأمانات. فإذا دعي المرء إلى تحمل شهادة في نكاح أو دين أو غيره لزمته الإجابة، وإن كانت عنده شهادة فدعي إلى أدائها لزمه ذلك، فالشهادة فرض يلزم الشهود أداؤها ولا يسعهم كتمانها إذا طالبهم المدعي[٥٧٦]. فإن قام بالفرض في التحمل أو الأداء اثنان سقط الإثم عن الجميع، وإن امتنع الكل أثموا. وقد تتعين الشهادة تحملا وأداء،كأن لا يوجد في المكان سوى شخص واحد فيلزمه التحمل ثم الأداء كذلك[٥٧٧]. بيد أن الممتنع عن أداء الشهادة، يلحقه الإثم إن لم يكن عليه ضرر وكانت شهادته تنفع. فإن كان عليه ضرر في التحمل أو الأداء أو كان ممن لا تقبل شهادته أو يحتاج إلى التبذل في التزكية ونحوها لم يلزمه[٥٧٨].

وقد اهتمت القوانين المختلفة بمبدأ حصانة الشاهد، بمعنى حمايته من احتمالات التعرض له أو لأسرته من قبل المتهم أو المدعي عليهم، وحمايته من إلحاق الضرر به على أي

---

٥٧٤ – أنظر الكتاب القيم الذي قام بتأليفه الأستاذ الدكتور أحمد الكبيسي، ١٩٩٧م، *نحو منهجية جديدة في فهم القرآن الكريم*، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، غير منشور، ص ١٠ وما بعدها.

٥٧٥ – فرض الكفاية مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله وفرض العين منظور بالذات إلى فاعله. أنظر: المناوي، مرجع سابق، ج٢، ٥٥٤.

٥٧٦ – القونوي، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٦. الجصاص، مرجع سابق، ج٢، ٢٥٦.

٥٧٧ – شهاب الدين أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله المعروف بابن أبي الدم، *أدب القضاء*، تحقيق: محمد مصطفى الزحيلي، (دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ٣٥٤.

٥٧٨ – هذا الرأي متفق عليه بين الفقهاء وأنظر في ذلك: ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج١٠، ١٥٥. البهوتي، مرجع سابق، ج٦، ٤٠٥. أبو حامد الغزالي، *الوسيط في المذهب*، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، دار السلام، القاهرة، ١٤١٧هـ، ج٦، ٤٥٤. الكاساني، مرجع سابق، ج٦، ٢٨٢.

شكل. وهذا ما يعرف بالامتيازات- Privileges- التي تعطي الحق للشاهد في بعض الأحيان، **الامتناع عن أداء الشهادة كليا**.[٥٧٩]

فتنصيف شهادتها في الأموال والقول بعدم جواز شهادتها في الحدود هو في واقع الأمر نوع من الحصانة والامتياز ليس إلا.

كما أن الشاهد- رجلا كان أو امرأة- يخير في الحدود بين الستر والإظهار لأنه بين حسبتين إقامة الحد والتوقي عن الهتك، **والستر أفضل**، لقوله عليه السلام للذي شهد عنده:" ولو سترته بثوبك لكان خيرا لك مما صنعت"[٥٨٠]. وقوله تعالى: ﴿ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾[٥٨١]، محمولة على الشهادة في حقوق العباد بدليل سياق الآية فإن الستر والكتمان إنما **يحرم لخوف فوت حق المدعي المحتاج إلى إحياء حقه من الأموال وذلك في حق العباد**. أما الحدود فحق الله تعالى، وهو موصوف بالغني والكرم وليس فيه خوف فوت حقه فجاز لذلك أن يختار الشاهد جانب الستر.[٥٨٢]

يتضح من ذلك أن الشهادات في الحدود تقع على التخيير لا على وجه الإلزام والوجوب، بل إن المتتبع للنصوص الواردة في الحدود والشهادات عليها، يلحظ نزع الشريعة إلى ترسيخ مبدأ الستر على الناس وعدم إشاعة الحديث في الفواحش والمعاصي. وعلى هذا، فإعفاء المرأة من الشهادة في هذا المجال يمكن اعتباره من الامتيازات التي يحظى بها بعض الأشخاص، كالتي تمنح لبعض الأفراد في القوانين الوضعية المتعارف عليها حديثا لاعتبارات تتعلق غالبا بحماية الشاهد وحصانته.

---

[579]- *Britanica CD*, witnesses

[٥٨٠] – راجعه في: ابن حجر، *فتح الباري*، مرجع سابق، ج١٢، ١٢٥. النووي، *شرح صحيح مسلم*، مرجع سابق، ج١١، ١٩٧. البيهقي، مرجع سابق، ج٨، ٣٣١. أبو داود، سنن أبي داود، باب الستر على أهل الحدود، ج٤، ١٣٤. الحاكم النيسابوري، مرجع سابق، ج٤، ٤٠٣. النسائي، *السنن الكبرى*، مرجع سابق، الستر على الزاني، ج٤، ٣٠٥. الطحاوي، *مختصر اختلاف العلماء*، مرجع سابق، ج٣، ٣٠٢. أبن أبي شيبة، مرجع سابق، ج٥، ٥٤٠. ويقول السرخسي رحمه الله:" القاضي مندوب إلى الاحتيال لدرء الحد كما قال صلى الله عليه وسلم: ادرئوا الحدود بالشبهات". السرخسي، المبسوط، ج٩، ٣٨. فئن صح ذلك في حق القاضي الذي رفعت إليه الدعوى، فهو في حق الشاهد أولى وأعظم.

[٥٨١] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٢٨٣.

[٥٨٢] – القونوي، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٦.

وقد ذهب بعض العلماء من أمثال ابن قيم الجوزية رحمه الله إلى القول بجواز شهادتها في الحدود والقصاص إلا حد الزنا على اعتبار عدم جواز نظرها إلى ذلك[٥٨٣]. إلا أن أئمة المذاهب الأربعة لم يفرقوا بين حد الزنا وغيره **فلا تجوز شهادة المرأة في كافة الحدود والقصاص**[٥٨٤]. وهو رأي يتلاءم مع فلسفة العقوبة في الإسلام ومبدأ حصانة الشاهد ومقصد الستر في الشريعة الإسلامية.

إلا أن الحديث المهول عن تنصيف شهادة المرأة في المجتمعات المسلمة، قد تم طرحه في العصور الحديثة من خلال دوائر دعاة التيار النسوي على وجه الخصوص. فقد رأت بعض الأقلام في النصوص الشرعية الخاصة بالشهادة، مناهضة صريحة للمساواة بين الرجل والمرأة التي باتت تيارا وظرفا اجتماعيا سائدا يصعب التغافل عنه. وازدادت حدة النقاش حول هذه القضية في الآونة الأخيرة، كما تزايدت ردود الفعل المختلفة حولها بناءا على تزايد شدة التيارات والظروف الاجتماعية المعاصرة الداعية إلى المساواة بين الرجل والمرأة في كافة المجالات ومنها شهادة المرأة.

وحاول بعض المستشرقين وغيرهم عرض المسألة على الفكر الإسلامي وكأنها دليل على إهدار الإسلام لكرامة المرأة وآدميتها وصورة واضحة للتمييز والتفرقة بين الرجل والمرأة في الشريعة الإسلامية.

فذهبت تلك الأقلام إلى محاولة حسر أبعاد النصوص الشرعية، ومن ثم القول بتاريخيتها ومحدوديتها في بيئة التنزيل والخطاب، وتناولت تلك الدراسات قضية الشهادة وغيرها من

---

[٥٨٣] – ابن قيم الجوزية، *الطرق الحكمية*، مرجع سابق، ص ٢٢٤. ونقل الماوردي عن الحسن البصري رحمه الله أجازته شهادتها في الزنا كذلك. الماوردي، *الحاوي الكبير*،دار الكتب العلمية، بيروت، ج١٣، ٢٢٦.

[٥٨٤] – تناقل العلماء الاتفاق على اشتراط الذكورة في الشهادة على الزنا وكذا غيره من الحدود، أنظر: ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج١٠، ١٥٦. وفيه دلالة ظاهرة على أفضلية الستر وإن إدراك هذا الفهم للشهادة في حد الزنا، واستحضار مواقف النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته من بعده في البعد بالمجتمع وأفراده عن الخوض في مثل تلك الأمور، بل ومحاولة صرف المتهم حتى بعد إقراره على نفسه بالزنا، يمكن أن يساهم في إعطاء صورة متكاملة واضحة لموقف العلماء من شهادة المرأة على هذه الجريمة، وبالتالي لا يمكن القول بأن قبول شهادة المرأة على جريمة كهذه هو نوع من الامتياز والحظوة لها، فالمسألة لا تتعلق بضلال المرأة ونقصانها كما فسره الأغلبية من العلماء بقدر ما تتعلق بفلسفة العقوبة في الإسلام في هذه الجريمة على وجه الخصوص.

قضايا تتعلق بالمرأة من خلال تلك النظرة التاريخية المحددة للنصوص، يقول في هذا السياق الدكتور حسن حنفي في مقالته ثنائية الجنس:

" الشهادة حكم عام لا ينطبق على الخصوص. قد تميل شهادة الرجل أكثر مما تميل شهادة المرأة، فكلاهما بشر. وقد تصدق شهادة المرأة الشجاعة أكثر مما تصدق شهادة الرجل الخائف الوجل وقد **ارتبط ذلك بوضع المرأة في المجتمع العربي القديم** الذي كانت تئد فيه البنت. كانت المرأة فيه حرمة فجعلها نصف شاهدة خطوة على طريق شهادتها الكاملة"[٥٨٥].

وهنا تصدت العديد من الكتابات للدفاع والتبرير، من خلال التأكيد على تغيير وضع المرأة وظرفية النص باعتبار تصريحه ودلالته على علية التنصيف، ومن ثم القول بإمكانية وقوع المساواة في الشهادة، فقد أثبتت المرأة تقدمها العلمي والثقافي الذي لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار في أثناء تطبيق الحكم بالتنصيف[٥٨٦]. ولا تخفى المغالطة التي وقعت فيها تلك التوجهات – على سلامة نيات أصحابها– فالنصوص القرآنية الواردة في مسألة الشهادة لا تخضع لتغير أوضاع المرأة الاجتماعية أو الأعراف المتعلقة بها في المجتمعات المختلفة، فقد جاءت مفارقة للزمان والمكان والبيئات. وعليه ينبغي إخضاع الأعراف الاجتماعية للنصوص وتحكيمها فيها وليس العكس.

بيد أن تأثير الأعراف وتحدياتها المتزايدة كانت دافعا لتلك الأقلام للانسياق وراء تبريرات وتأويلات بعيدة. فالانسياق وراء القول بتفوق المرأة في مختلف المجالات العلمية والثقافية ومحاولة تبرير ذلك وتأييده، ومن ثم القول بإمكانية تغيير بعض الأحكام الشرعية بناءا عليه، يمكن أن يقود إلى ما يشابه واقع العديد من الكتابات النسوية المعاصرة في الغرب. تلك الكتابات التي وجهت اهتمامها إلى التركيز على إثبات تميز المرأة عن الرجل والدعوة إلى الأمومية كتيار معارض للأبوية.

---

[٥٨٥] – حسن حنفي، ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، مرجع سابق، ص ٤٠.

[٥٨٦] – أنظر فيمن قال بمساواة المرأة للرجل في الشهادة، بناءا على تغير أوضاع المرأة والبيئة التي نزل فيها الخطاب: حنان اللحام، *تأملات في منزلة المرأة في القرآن الكريم*، مطبعة الكواكب، دمشق،١٤١٦ هـ/١٩٩٦م، ٩٠ وما بعدها.

وهكذا يظهر أثر العرف والظروف الاجتماعية بشكل واضح في كتابات المعاصرين اليوم، فقد طرحت مسألة الشهادة على دوائر الفكر الديني في الإسلام باعتبارها دليلا واضحا على إمتهان النصوص الشرعية للمرأة وانتقاص حقوقها ومزاحمة أهليتها وكفاءتها ولم تخرج آراء المعاصرين عن واحد من اتجاهين:

اتجاه انبرى فيه العديد من الكتاب من أمثال الأستاذ عطا السيد، للدفاع عن المرأة المسلمة ورفع الطعن والشبهات عنها. والقول بجواز شهادتها في الحدود والقصاص. كما عللوا اجتهادات العلماء السابقين القائلين بعدم الجواز بوضعية المرأة في المجتمع آنذاك وضآلة معرفتها بالأمور، ومن ثم الخروج بأن تلك الآراء للسابقين رحمهم الله، لا تستند إلى دليل أو نص شرعي صريح يؤيدها، فوضعية المرأة اليوم تختلف تماما عن وضعيتها في عصورهم وبيئاتهم[٥٨٧].

فطرح المسألة لدى أصحاب هذا الاتجاه، راجع للتغير الكبير في وضع المرأة الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في المقام الأول. وحاولا تأييد اتجاههم هذا بالقول بأن النص لم يرد بالتنصيف إلا في آية الدين الخاصة بالشهادة في الأموال وعليه فلا يتم سحب الدليل على ما عداه[٥٨٨].

واتجاه رأى أن الخير في التمسك بما ذهب إليه جمهور العلماء السابقين رحمهم الله مطلقا، وانبرى أصحاب هذا الاتجاه للتبرير والتعليل، وكانت السمة الغالبة على أطروحاتهم التركيز على **نقصان المرأة وعدم كفاءتها وقدرتها على الإدلاء بتفاصيل الشهادة بدقة ووضوح**[٥٨٩].

---

[٥٨٧] – محمد عطا السيد، *الحدود*، Eagle Trading ، ماليزيا، ص ١٤٧ وما بعدها. وأنظر في الرد على ما ذكره في الجرائم التي يمكن وقوعها في داخليات البنات ولا تقبل شهادتهن عليها: علي بن سليمان المرداوي (٨٨٥)، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج١٢. ٤١.

[٥٨٨] – من أمثلة هذه الدراسات: السيد، المرجع السابق، نفس الصفحات. هبة رؤوف، مرجع سابق، ١٠٣.

[٥٨٩] – من الأمثلة على تلك الدراسات: شهاد هابيل البرشاوي، *الشهادة الزور من الناحيتين القانونية والعلمية*، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٨٢م، ص ٤٠٤ وما بعدها في شهادة المرأة. وستقف الدراسة على مفهوم النقص في الصفحات اللاحقة بإذن الله.

والمتأمل في هذه الاتجاهات، يلحظ غياب رجوع المجتهد المعاصر إلى النص ذاتـــه، ومحاولة إدارة دفة الحوار معه، بعيدا عن سلبيات التقليد المطلق، وسلبيات الجري وراء فتنـة روح العصر وتيارات التغير الهائلة، التي فتنت أسرابا من المغتربين راحوا يرومون تقمـــص مقولات الغرب وإعمالها وتطبيقها في مختلف قضايا الفكر الإسلامي.

فالمجتهد المعاصر مطالب بالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة من جديـد في محاولة لتفهم مقصد الشريعة من إجراء الحدود في الجرائم المختلفة، فما نزعت الشريعة فيـه للستر والتحفظ والكتمان على وجه العموم كحد الزنا مثلا، لا تتم النظرة إليه كما تتـــم للسرقة والسلب.. مثلا وهكذا بقطع النظر عن جنس الشاهد. فالشهادة وسيلة لتحقيـــق مقصد العدالة وإيصال الحقوق إلى أصحابها التي تضافرت النصوص على أهميتها ومحوريتـها في تعاليم الشريعة الإسلامية. وعلى هذا فالقول بجواز شهادة المرأة في الحدود والقصاص لا ينبغي النظر إليه من خلال زاوية فقهية آحادية، تقوم على استدعاء الآراء الفقهية المتوافـرة في المسألة، ومن ثمّ إجراء عمليات الترجيح والموازنة لهذا الرأي أو ذاك، مع إغفال أهميـــة استحضار المقاصد الباعثة على الحكم بهذا الرأي أو ذاك كوسيلة لتحقيق مطلب العدالة.

الفصل الرابع: نموذج ولاية المرأة القضاء

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم ولاية القضاء

المبحث الثاني: حكم تولي القضاء وشروطه

المبحث الثالث: أثر العرف والظروف الاجتماعية في فهم المجتهدين لمسألة قضاء المرأة

تمهيد

برز سؤال مزاولة المرأة للعمل السياسي ومن ذلك تولي منصب القضاء، في العقد الحالي أو قبله بقليل، متزامنا مع ظروف اجتماعية وثقافية وسياسية وعرفية متعددة ومتداخلة، أحاطت بالمرأة في المجتمعات المسلمة المعاصرة. فقد اشتدت الحركة النسائية في مصر آنذاك للمطالبة بتقرير حق الانتخاب للمرأة، وفي تلك الأثناء طرحت القضية.

فقضية تولي المرأة القضاء طرحت في ظل ظروف اجتماعية وعرف يروم الاقتداء بالغرب واللحاق بركبه والسير على فكر المساواة بالمفهوم الغربي البحت. وتولى البحث فيه ومناقشته أقلام كانت ترى في الفكر الغربي مرجعية مطلقة ينبغي الاحتكام إليها قبل النظر في أي نص شرعي من قرآن أو سنة.

وفي ظل تلك الظروف كان لابد وأن يتصدى أصحاب الذكر من علماء المسلمين لتلك الموجة العارمة الرامية إلى الإتيان على كل أصيل وإحلال الوافد الغربي محله. كما رأى أصحاب ذلك الاتجاه من علماء الأزهر وغيرهم في طرح ذلك السؤال وغيره تحديا سافرا لقيم المجتمعات المسلمة وما ألفته وتوارثته عبر العصور المختلفة هائلا، فكان لابد من التصدي للوافد الغربي ومواجهته[٥٩٠].

والفكر الديني على وجه العموم ذو طبيعة تتوجس من التأثيرات الأجنبية المفروضة عليه، فالشواهد قائمة على أنه في مثل هذه الحالات يتحصن بالانكفاء على الذات لأن تلك التأثيرات الخارجية، دعوة للانصهار والذوبان في الآخر. فما هو أثر الظروف الاجتماعية والتاريخية والعرفية على طريقة تناول العلماء في السابق والحاضر؟ وكيف تم اللجوء والنظر في النصوص بناءا على تلك الظروف وفي ظل تلك الملابسات؟. هذا ما ستحاول الدراسة الوقوف عليه في هذا الفصل بإذن الله.

---

[٥٩٠] – أغلب الظن أن ذلك حدث في مصر في بداية الخمسينيات، حيث تزامنت فتوى علماء الأزهر في عام ١٩٥٢م بنبذ مبدأ مساواة المرأة للرجل في الحقوق السياسية مع مطالبة الحركة النسائية في مصر بحق الانتخاب أسوة بالرجل. وهنا ظهرت ردود الفعل العنيفة تجاه المسألة من قبل علماء الأزهر وغيرهم من أمثال المودودي رحمه الله – في كتابه نحو الدستور الإسلامي– في محاولة لوقف هذا السيل الزاحف المتشبث بالفكر الغربي الوافد عن طريق إضفاء عدم الشرعية على تلك المساواة من خلال تفسير الآيات والأحاديث الواردة كما سيأتي تفصيله بإذن الله. أنظر فتوى علماء الأزهر في المسألة، ١٩٥٢م، *رسالة الإسلام*، **السنة الرابعة**، (العدد الثالث).

المبحث الأول: مفهوم ولاية القضاء

الولاية تأتي بمعنى النصرة والمحبة والسلطة وتولي الأمر أي الإمارة والخطة والقرب والدنو. والبعض خصها بالإمارة والسلطان. وتأتي بمعنى القرابة، والمقاطعة التي يليها الإنسان وكذا كل ما يتولاه الإنسان من الأعمال. وهي مأخوذة من الفعل ولي، يقال هم على ولاية أي مجتمعون على النصرة والولي هو الناصر ومالك الأشياء والمتصرف فيها.[٥٩١]

ولا يظهر للمتأمل في كتابات العلماء السابقين رحمهم الله تعريفا محددا للولاية العامة أو الخاصة، على الرغم من استعمالهم لمصطلحي الولاية العامة والخاصة[٥٩٢] في مؤلفاتهم بكثرة ملحوظة. فقد أطلق الماوردي رحمه الله على الولايات مصطلح الدينية، ثم ساق الأمثلة عليها كالولاية على الحج والمظالم والنقابة وإمامة الصلوات. [٥٩٣]

ومن أبرز تقسيمات السابقين للولاية العامة: الإمامة العظمى والتي عرّفها الماوردي: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وعرّفها ابن خلدون: " حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"[٥٩٤]. ومثل لها الماوردي رحمه الله بالإمارة على الجهاد، والولاية على المصالح، والولاية على القضاء، والمظالم، والنقابة.

فالولاية سلطة شرعية تستمد قوتها من الشرع ولا يتدخل في إزالتها هوى أو غرض، بل تحديدها أمر تكفل الشارع به. والولايات العامة متعددة الأنواع فمنها الخلافة، ومنها الحسبة، والقضاء وغيرها[٥٩٥].

---

[٥٩١] – في معنى الولاية في اللغة أنظر على سبيل المثال: ابن منظور، مرجع سابق،ج١٥، ٤٠٦. الراغب الأصفهاني، *المفردات*، مرجع سابق، ص ٥٣٣. التهانوي، *كشاف اصطلاحات الفنون*، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، بلا تاريخ، ج٤، ١٥٢٨. الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، مرجع سابق، ج٤، ٤٠١. القونوي، مرجع سابق، ج٢، ١٤٨.

[٥٩٢] – حول المراجع التي استعملت مصطلح الولاية العامة والخاصة أنظر ملحق الملاحظات.

[٥٩٣] – أبو الحسن الماوردي، *الأحكام السلطانية* والولايات الدينية، مراجعة: فهمي السرجاني، المكتبة التوفيقية، مصر، ١٩٧٨م، ص٤.

[٥٩٤] – ابن خلدون، مرجع سابق، ١٩١.

[٥٩٥] – هبة رؤوف، مرجع سابق، ١٢٧ وما بعدها.

وولاية القضاء من أشرف المهام والمناصب، فالغاية منها إقامة العدل وتحقيقه الـذي جاءت به كل الشرائع السماوية. قال تعالى:﴿ يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾[٥٩٦].

وعلى هذا الأساس باشر الأنبياء بأنفسهم مزاولة القضاء كما في قصـة داود وسـليمان عليهم السلام وكذلك النبي محمد ﷺ، الذي كان يتولى القضاء بنفسه، كما أسـنده إلى بعض الصحابة ممن أرسلهم إلى أماكن متفرقة في بعض الأحيان.

ومن هنا **فالقضاء في الإسلام ليس مجرد ولاية أو مهمة ينال المرء فيها تشريف أو مكانة مرموقة، بقدر ما هو أمانة وتكليف يحاسب عليها ويسائل عنها.**

وكما أن إقامة العدالة وتحقيقها والتطبع بها فرض عين على كل مسلم في خاصة نفسه ومع غيره، فإن تعيين القاضي العدل الموكل بتنفيذ القضاء بين الناس وتحقيق العدالة أمر مفروض على إمام المسلمين. وعليه يمكننا القول بأن القضاء في حد ذاته ليس بغاية بقدر مـا هـو وسيلة، تعارف عليها الناس منذ القدم لفض المنازعات وإعادة الحقوق إلى أصحابها.

وعلى هذا كان القضاء مؤشرا لا يخطئ عن مستوى الحرية والعدالة لدى المجتمعات، فبقدر ما يكفل للقضاء حريته واستقلاليته المستمدة من نصوص الدساتير المعتبرة، بقدر ما تتحقـق معاني العدالة المرجوة من ولاية القضاء.

---

[٥٩٦] – القرآن الكريم، سورة ص ٣٨: ٢٦.

المبحث الثاني: حكم تولي القضاء وشروطه

استمد القضاء في الإسلام أهمية خاصة وبات **فرضا على الكفاية** إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، وإن لم يقم به أحد أثموا جميعا لإهمالهم هذا الواجب[٥٩٧]. إلا أن القضاء واجب على كل مسلم قادر، فهو وإن كان فرضا على الكفاية، إلا أنه يصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره من ذوي الولاية والسلطان فعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم فإن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على القادر ما لا يجب على العاجز. كما أن جميع الولايات الإسلامية الهدف منها، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[٥٩٨]

فتولي القضاء تطرأ عليه الأحكام التكليفية، فيكون واجبا إذا تعين عليه في وطنه، ويندب إن لم يتعين وكان أفضل من غيره. ويكره إن كان مفضولا و لم يمتنع الأفضل، ويحرم بعزل صالح للقضاء.[٥٩٩] ويتعين الحكم في تولي القضاء تبعا لتوافر الشروط الخاصة بالولايات العامة التي هي في جملتها **فرضا على الكفاية**.

والمتأمل في تاريخ القضاء في العهد النبوي وما تلاه من العصور الراشدة، يلحظ الاهتمام الخاص الذي أولاه النبي ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده للقضاء وما يستتبعه من أهلية القاضي ونحوها، فأهلية القاضي، كانت من أهم المواصفات التي حرصوا على توخيها في رجالات مؤسسة القضاء، متمثلة في القوة والأمانة والعدالة والمروءة والنزاهة...[٦٠٠].

وقد اتفقوا في ذلك على بعض الشروط التي ينبغي توافرها فيمن يتقلد منصب القضاء كالبلوغ والعقل، واختلفوا في غيرها من شروط كالقدرة على الاجتهاد والذكورة.

---

[٥٩٧] – أنظر في حكم القضاء ملحق الملاحظات.

[٥٩٨] – ابن قيم الجوزية، *الطرق الحكمية*، مرجع سابق، ٣٤٥.

[٥٩٩] – أبو عبد المعطي محمد بن عمر الجاوي، *نهاية الزين*، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ، ٣٦٦.

[٦٠٠] – ابن تيمية، *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ، ١٥ وما بعدها.

فذهب **جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن** القاضي لابد أن يكـــون رجلا وكذا سائر الولايات العامة، فالمرأة تمنع من توليها بإطلاق.وذهب البعض من العلماء إلى القول بجواز ذلك مطلقا ومنهم الإمام الطبري، الحسن البصري، ابن حزم[٦٠١].

[٦٠١] – ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج٩، ٣٩.

المبحث الثالث: أثر العرف والظروف الاجتماعية في فهم المجتهدين لمسألة قضاء المرأة

تراجعت المرأة المسلمة عن القيام بدورها الحضاري، في العصور اللاحقة لعصر الصدر الأول والخلافة الراشدة شيئا فشيئا، وشاعت عادة حجب النساء كنظام اجتماعي وعرف سائد معترف بشرعيته من قبل المجتمعات المختلفة كما أوضحت الدراسة سابقا[٦٠٢]. وعلى الرغم من بروز بعض عالمات النساء ممن قمن بدور واضح في التعليم والتدريس بلغ حد أن كان لبعضهن مجالس للتدريس والإفتاء[٦٠٣]، إلا أن السمت الغالب على طبقات المجتمع الأخرى بقي متمثلا في عدم أو ندرة مشاركة النساء في المجالات الاجتماعية المختلفة.

وعلى اعتبار هذه الحالة العرفية السائدة، ذهب البعض من العلماء إلى أن منع المرأة من تولي القضاء يعود إلى ما في ذلك من كراهية محادثة الرجال في مجالس القضاء، فمبنى أمرهن على الستر والحجب[٦٠٤].

وذهب ابن قدامة رحمه الله وابن العربي وغيرهما إلى الاحتجاج على المنع بأن مجلس القضاء مدعاة لحضور محافل الخصوم والرجال والمرأة ليست أهلا للحضور في محافل الرجال[٦٠٥].

وهؤلاء العلماء الأجلاء رحمهم الله لم يكونوا في واقع الأمر بعيدين عن الأعراف السائدة في مجتمعاتهم، فقد كانت المرأة بعيدة بالفعل علة تلك المجالات والميادين. وعلى هذا جاءت تأويلاتهم وتبريراتهم للقول بالمنع متوافقة تماما مع ما كان سائدا في عصرهم من أعراف وتقاليد، والمجتهد ابن بيئته وعرفه.

ويظهر ذلك جليا عند التأمل في بعض عبارات العلماء رحمهم الله حول وضعية المرأة في مجتمعاتهم والتي تعكس بوضوح منقطع النظير العرف السائد. يقول الرازي رحمه الله في تفسيره للآية الكريمة: ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها

---

[٦٠٢] – عبد الهادي عباس، *مرجع سابق*، ج٢، ٤٧١ وما بعدها. أحمد أمين، ضحى الإسلام، مرجع سابق، ج١، ٩٨.

[٦٠٣] – للمزيد حول ذلك: أبو بكر أحمد بن علي البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بلا تاريخ، ج١٤، ٤٣٠. عبد المتعال الجبري، *المرأة في التصور الإسلامي*، مكتبة وهبة، مصر، ط٥، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ٥٤ وما بعدها.

[٦٠٤] – عبد الله بن محمود الموصلي، *الاختيار لتعليل المختار*، تحقيق: محمد محي الدين، الطبعة الثانية، ج٢، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.

[٦٠٥] – ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج٩، ٣٩.

وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[٦٠٦]. يقول في تفسيرها رحمه الله:" قوله (خلق لكم) دليل على أن **النساء خلقن كخلق الدواب والنبات** وغير ذلك من المنافع، كما قال تعالى: (خلق لكم ما في الأرض) وهذا يقتضي أن لا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف فنقول خلق النساء من النعم علينا وخلقهن لنا وتكليفهن لإتمام النعمة علينا لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه إلينا وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى، أما النقل فهذا وغيره، وأما الحكم فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها، وأما المعنى فلأن **المرأة ضعيفة الخلق سخيفة** فشابهت الصبي لكن الصبي لم يكلف، فكان يناسب أن **لا تؤهل المرأة للتكليف**، لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن لتخاف كل واحدة منهن من العذاب فتنقاد للزوج وتمتنع عن المحرم ولولا ذلك لظهر الفساد"[٦٠٧]!!.

فالإمام الرازي رحمه الله في تأويله، لا يرى سببا لتكليف المرأة إلا من باب إتمام النعمة على الرجل. ويستند في ذلك إلى تأويله للآية المذكورة آنفا. وهو في ذلك رحمه الله يبرر واقعا وعرفا ساريا في عصره وزمانه، وعلى هذا تمّ نظره إلى النص من خلال تلك الرؤية العرفية الشائعة.

ومن هنا يلجأ المجتهد إلى النصوص الشرعية سواء هذه أو غيرها، وينظر إليها وفيها من خلال عرفه السائد والظروف الاجتماعية المقارنة لوضعية المرأة في مجتمعه، فتغيب معاني النصوص الأصلية وراء تلك التأويلات والاجتهادات المتأثرة بالأعراف السائدة.

إضافة إلى أن الفكر الديني بطبيعته يحاول الاستناد في توجهاته إلى الأدلة والنصوص السابقة له في محاولة لإضفاء الشرعية والقبول على فكره واجتهاده وتأويله. وعلى هذا يلجأ العديد من المجتهدين إلى النصوص الشرعية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية في مختلف العصور والأزمان للبحث في ثناياها عما يؤيد هذا الرأي أو ذاك من خلال اعتبار الواقع والعرف الذي تحياه المرأة في عصورهم.

---

[٦٠٦] – القرآن الكريم، سورة الروم ٣٠: ٢١

[٦٠٧] – الفخر الرازي، *تفسير الفخر الرازي*، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج١٣، ١١١.

وواقع الأمر أن العمل القضائي **واجب على الأمة** ينبغي أن تحققه لإقامة الحق والعدل، قال تعالى: ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[٦٠٨]، **وليس بحق أو امتياز منع عن المرأة لعدم أهليتها أو كفاءتها.** والمتأمل في الشروط التي حاول العلماء السابقون رحمهم الله توخيها في القضاة، يدرك تماما السبب وراء عدم تولي النساء لهذه الولاية، فهو منصب حاول التخلص من القيام به الكثيرون من أفاضل العلماء وروي عنهم تهربهم من توليه لشدة الأمانة الملقاة على عاتق من يتولاه، فكيف يتصور قيامهن به؟.

إلا أن بعض العلماء كابن العربي وابن قدامة رحمهم الله أولوّا منع المرأة من تولي القضاء من خلال النظرة السائدة في عصورهم، فقالوا أن القضاء من الولايات التي تشتد فيه الحاجة إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي. وهنا لجئوا إلى النصوص كذلك وأولوها من خلال تلك النظرة السائدة[٦٠٩].

والإمام الشوكاني رحمه الله يرى كذلك أن القضاء يحتاج إلى اجتهاد الرأي وكمال الإدراك والتبصر في الأمور والتفهم لحقائقها **وليست المرأة في ورد ولا صدر من ذلك**[٦١٠].

ولا ينازع أحد في أن القضاء يحتاج إلى كمال الإدراك والتبصر والتفهم...ولكن قوله رحمه الله المرأة ليست في صدر ولا ورد من ذلك يعكس بجلاء وضعية المرأة السائدة آنذاك. فالمرأة المسلمة – كما وقفت الدراسة في الفصل السابق– ساهمت في عصر النبوة والعصور الراشدة بدور لم ينكره أحد وبلغت بحكمتها وفطنتها الكثير والتاريخ شاهد على ذلك. إلا أن تغير الأوضاع وتبدل الظروف المتداخلة أدت بمجموعها إلى تراجع المرأة في المجتمعات اللاحقة حتى باتت المرأة عموما قليلة الرأي والإدراك.

---

[٦٠٨]– القرآن الكريم، سورة النساء ٣: ٥٨.

[٦٠٩] – ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج٩، ٣٩. ابن العربي، مرجع سابق، ج١، ٤١٦.

[٦١٠] – محمد بن علي الشوكاني، *السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار*، مرجع سابق، باب القضاء، ٢٧٣.

وهنا استند بعض المفسرين كابن كثير رحمه الله إلى نص الحديث التـــالي لتـــأويل سبب المنع القائم على ما ذكرناه. جاء في تفسيره:

" لأن الرجال أفضل من النساء والرجل خير من المرأة ولهذا كانت النبوة مختصـــة بالرجال وكذلك الملك الأعظم لقوله ﷺ : **لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة** وكذا منصـب القضاء وغير ذلك، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه وله الفضل عليها والإفضال.."[٦١١].

فالنبي ﷺ أخبر بعدم فلاح المولين الأمر للمرأة، وتجنب ذلك واجب، فالمرأة ليست من أهل الولايات ولا يحل لقوم توليتها لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الإفلاح واجب[٦١٢].

وذكر ابن حجر رحمه الله أن هذا الحديث تتمة لقصة كسرى الذي مزق كتـــاب النبي صلى الله عليه وسلم فسلط عليه ابنه فقتله ثم قتل أخوته فلما مات مسموما انتـــهى الأمر بتأمير ابنته بوران بنت شيريوه بن كسرى فذهب ملكهم ومزقوا كما دعا عليـــهم النبي صلى الله عليه وسلم[٦١٣]. وعلى هذا اعتبر البعض الحديث وارد في ســياق الإخبـار والبشارات للمسلمين وليس في سياق استنباط الأحكام الشريعة منه، وهو في قوم فـــارس كذلك[٦١٤].

كما رد ابن حزم رحمه الله في المحلى، الاستدلال بهذا الحديث الذي يعتبر **عمدة في المسألة**، على أساس أنه في **الولاية الكبرى** فقط أي الخلافة[٦١٥] أو رئاسة الدولة بمفهوم اليوم.

ومهما يكن من أمر هذا الحديث، فإن الشاهد هنا أن بعض العلماء رحمهم الله لجئوا إليـــه بنظرة عرفية سائدة، وقاموا بتأويله من خلال تلك النظرة ومن ثم استندوا في اجتـــهادهم بالقول بالمنع بناءا على هذا التأويل.

---

[٦١١] – ابن كثير، مرجع سابق، ج١، ٤٩٢. وروى الحديث البخاري والنسائي والترمذي. أنظر الشوكاني، مرجع ســابق، *نيل الأوطار*، ج٨، ٢٦٣.

[٦١٢] – محمد بن إسماعيل الصنعاني، *سبل السلام*، مرجع سابق، ج٤، ١٢٣. الشوكاني، المرجع الســابق، ج٩، ١٦٨. ابــن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، ج٨، ١٢٨. الكاساني، مرجع سابق، ج٩، ٤٠٧٩. سعد بن شارع بن عــوض الحــربي، *الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل*، دار المسلم، الرياض، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ٣٩٤.

[٦١٣] – ابن حجر، *فتح الباري*، مرجع سابق، ج٨، ١٢٨

[٦١٤] – أنظر ف يتفاصيل ذلك، هبة عبد الرؤوف، مرجع سابق، ص ١٣٤ وما بعدها.

[٦١٥] – ابن حزم، *المحلى*، مرجع سابق، ج١٠، ٦٣١.

كما استندوا في بعض الأحيان إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه من بعده لم يولّوا امرأة منصب القضاء. فقد اختار الرسول ﷺ قضاة كثيرين في حياته و لم يعين من بينهم امرأة واحدة. كما ولّى الخلفاء الراشدون ومن أتى بعدهم رجالا كثيرين على أعمال القضاء، و لم يعينوا امرأة واحدة على القضاء[٦١٦]. والاستناد إلى هذه القاعدة لا يخلو من نقد، فقاعدة **الترك العدمي (أو الترك غير المقصود)** بمعنى **أن يترك النبي** ﷺ شيئا، أو يتركه السلف الصالح من غير أن يأتي حديث أو أثر فيه نهي أو تحذير عن ذلك الشيء المتروك يقتضي تحريمه أو كراهته، من القواعد التي كثيرا ما يلجأ إليها المنكرون فيحتجون بها على ردّ الفعل المحدث ويحكمون بها على بطلانه من غير إرجاع إلى القواعد وإجراء على الأصول للنظر والقياس، فغاية حجتهم أنهم يقولون (هذا العمل لم يفعله رسول اللهﷺ و لم يكن من عمل السلف وعليه فهو حرام أو بدعة أو ضلالة لأنه مخالف لكتاب الله وسنة رسولهﷺ. وكون أنهم لم يفعلوا الفعل ليس بدليل بل هو عدم دليل ودليل التحريم إنما يكون بورود نص يفيد النهي عن الفعل أو الإنكار[٦١٧].

يتضح لنا من خلال العرض السابق للأقوال والاجتهادات الواردة في مسألة تولي المرأة القضاء، موقع الأعراف السائدة في النفوس والمجتمعات ودورها في قبول هذا الحكم أو ذاك. كما يتضح لنا كيفية تأثير تلك الأعراف على طريقة تناول المجتهد للنصوص وتعامله معها، بل وفهمه وتأويله لها من خلال تلك النظرة العرفية السائدة، مما قد يسوق إلى حد تمرير الأعراف التي قد تحمل تجاوزات عديدة على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة بحسن نية وقصد. وهنا تكمن خطورة عدم ضبط أثر العرف والظروف الاجتماعية في الحكم على الاجتهادات والتأويلات المختلفة، وقراءتها دون اعتبار للظروف والأعراف المقارنة لها.

---

[٦١٦] – ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج١، ٣٨. القضاة، مرجع سابق، ١٤١.

[٦١٧] – محمد بن السيد علوي المالكي الحسني، *منهج السلف في فهم النصوص بين النظرية والتطبيق*، بلا مكان النشر، ١٤١٩ هـ، ص٥٥٩ تحت عنوان عدم ثبوت الفعل ليس بحجة.

إن قضية تولي المرأة القضاء لا ينبغي النظر إليها أو تصويرها وكأنها حق منـــع أو حجب عن المرأة، بل هي أمانة وتكليف قد لا يوجد من تكـــون مؤهلـــة للقيـــام بـــه. والتكاليف أمانة ومسئولية وليست حقوقا وامتيازات توهب.

ويبرز أثر العرف في طرح هذه القضية في الفكر المعاصر بشـــكل أكـــثر وضوحا وأعمق تأثيرا. فقد تم طرح المسألة من قبل دعاة التحرر والمساواة بتأثير من دعاوى المطالبة بحقوق المرأة، ومن قِبل الجمعيات النسائية في مصر على وجه التحديد.

تلك الجمعيات التي طالبت بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة بمنطق مرجعيتها الغربيـــة، وتم عقد مؤتمر في عام ١٩٤٤م بدار الاتحاد النسائي المصري بالقاهرة وحضره أعداد هائلة مـــن مختلف بلدان العالم ممثلين عن الجمعيات النسائية ومن الحضور على سبيل المثـــال: هـــدى شعراوي وغيرها. ومن أبرز نتائج هذا الاجتماع الدعوة إلى وضـــع وصياغـــة دســـتور للاتحادات النسائية العربية. ومن أهم ما دعا إليه هذا الدستور **مطالبة الحكومات العربيـــة بالعمل على المساواة تدريجيا بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية**، وتعيين المـــرأة في الوظائف التي يشغلها الرجل المتساوي معها في الشهادات والمؤهلات[٦١٨].

لقد جعل هؤلاء الغرب مرجعية معصومة مطلقة، يمررون من خلالها أفكارهم ودعـــاواهم حتى صيرّها عرفا وواقعا مقبولا يطالبون بمسايرته ولو على حساب كل التقاليد الاجتماعية السائدة الأخرى.

وعلى هذا لاقت تلك الدعاوى ردود فعل عنيفة من قبـــل المصلحـــين في العـــالم الإسلامي، وذهب علماء الأزهر رحمهم الله في عام ١٩٥٢م في فتوى صادرة لهـــم إلى أن **الإجماع كان منعقدا على بطلان ولاية المرأة للقضاء، وإثم من يوليها فلا يعتد برأي مـــن جوز توليتها القضاء بعد انقراض عصر المجمعين من غير دليل معتبر**[٦١٩].

---

[٦١٨] – نقلا عن محمد بن عبد العزيز الحصين، *المرأة المسلمة أمام التحديات*، دار البخاري للنشر والتوزيع، الســـعودية، ط٥، ١٤٠٦/١٩٨٥م، ٣٠٣ وما بعدها.

[٦١٩] – أنظر في تلك الفتوى: إسماعيل البدري، *نظام القضاء الإسلامي*، بلا مكان النشر، ١٩٨٩م، ص ٢١١.

إن محاولة تفهم الأوضاع الاجتماعية السائدة آنذاك والأعراف المصاحبة لطرح تلك القضية، يمكن أن يكشف لنا عن مديات تأثيرها في هذه القضية. **فلا يُنكر على علماء الأزهر رحمهم الله وغيرهم من المصلحين في ذلك العصر، تمسكهم بالمنع ودفاعهم عنها** في سبيل الحرص على الدفاع ضد هجمات التيار النسوي الغربي المنشأ والنمو الشلئع آنذاك. لقد بلغ تأثير الأعراف والأوضاع الاجتماعية وضغوطاتها على المجتهدين حدّ قولهم بوقوع الإجماع على عدم تولي المرأة القضاء للتخلص من وطأة التيارات والأعراف السارية المطالبة بالمساواة والتحرر الممقوت.

وهنا نلحظ كيفية تأثر المجتهد بأوضاع عصره وفهمه للقضايا المختلفة وسعيه لإضفاء الشرعية على تأويلاته وفهمه من خلال النصوص أحيانا أو من خلال القول بالإجماع في أحيان أخرى. ولا يخفى أن هذا الإجماع في مسألة قضاء المرأة مردود. فقد تناقل العلماء إجازة علماء آخرين كالحسن البصري والإمام الطبري وابن حزم رحمهم الله لتولي المرأة القضاء[٦٢٠]. كما ذهب الحنفية إلى أن المرأة تقضي في غير حد ولا قود[٦٢١].

فالقول بوقوع الإجماع على هذه المسألة أمر غير مقبول، إلا أن ضغوط الواقع والظروف السائدة في ذلك الوقت حدت بهذا الجمع من العلماء رحمهم الله إلى تصور وقوع الإجماع والاستدلال به لمواجهة تيارات الأوضاع العرفية.

فالتأويلات والأفهام البشرية لأي نص حصيلة ثلاثة عناصر متضايفة:

- النص ذاته.
- الموروث الثقافي لقارئ النص.
- المجتمع بظروفه المتقلبة المتغيرة.

ولا تخرج تلك التأويلات مهما علت منزلة أصحابها عن كونها وليدة نظر وصنعة بشرية نسبية، فالتأويلات والاجتهادات البشرية في فهم النصوص، ما هي إلا فقه بشري محكوم

---

[٦٢٠] – ابن قدامة، *المغني*، مرجع سابق، ج٩، ٣٩. ابن رشد، *بداية المجتهد*، مرجع سابق،ج٢، ٤٥٥. ابن حجر، مرجع سابق، *فتح الباري*، مرجع سابق، ج١٣، ١٤٧. ابن حزم، *المحلى*، مرجع سابق، ج٩، ٤٢٩.

[٦٢١] – الكاساني، مرجع سابق، ج٩، ٤٠٧٩.

بنسبية الزمان والمكان والأوضاع الاجتماعية والأعراف المقارنة لتلك التأويلات، وعلى هذا لم يرو عن أحد من علمائنا السابقين رحمه الله القول بالعصمة لرأي ذهب إليه أو تأويل توصل إليه.

وتأثر الفقيه بموروثه الاجتماعي وأعراف بيئته أمر ملازم لعملية تأويل النصوص، فالفقه لا يكون فقهاً إلا إذا أدرك المجتهد طبيعة الواقع وملابساته وراعى أعرافه وعاداته. بيد أن ذلك كله **لا ينبغي له أن ينازل النصوص وإطلاقيتها المفارقة لكل الأعراف وتقلباتها، الحاكمة عليها والمهيمنة على تصويبها.**

وعلى هذا فقد تحكم في مختلف الاتجاهات الفكرية حول هذه القضية وغيرها من قضايا تتعلق بالمرأة موقفان متضادان ومتنافران:

- موقف يقف عند حدود اجتهادات العلماء السابقين رحمهم الله والنظر إليها على اعتبار أنها مستغرقة للماضي والحاضر والمستقبل. وهذا الموقف يمكن أن يسوق إلى الغلو في تقدير ما مضى من تراث الإسلام المتمثل في أراء وأفهام واجتهادات علمائنا السابقين رحمهم الله، والنظر إليه بمنظار المثالية والنزاهة عن جريان الخلل والقصور عليها- باعتبار نسبيتها وبشريتها- من غير إدراك لأبعاد ذلك التضخيم المثالي للماضي، ومن ثمّ جعله مشروعا مفارقا يستحيل استعادته بجهد البشر، فما هو مفارق لا يمكن تحقيقه في الواقع.

وهو توجه مُنيتّ به العقلية المسلمة في العصور الحديثة عن حسن نية وقصد، ورغبة في الحفاظ على الجدران الخارجية المتآكلة من جراء الضربات المتزايدة الموجهة إليها. وعلى هذا فقد حاولت تلك الجهود تبرير واقع المجتمعات المسلمة في العصور السابقة بكل ما حملته من ظروف وملابسات من خلال النصوص، فوقعت في إسقاط لا يبرره حكم الشرع ولا يقره العقل. وعليه فلا بد من أخذ الواقع الإنساني والأعراف البشرية السائدة في كل عصر بعين الاعتبار، في محاولة لتحكيم منطق القرآن الذي جاء لمعالجة الوجود الإنساني وأزماته ومن ثمّ محاولة تغييره وفقا لمطالب الشريعة ومقاصدها العليا.

- موقف رافض للقديم الموروث بإطلاق من غير تمييز بين ما يجب الإبقاء عليه وما يمكن إسقاطه من الاعتبار، وهو موقف خطير، نتائجه سلبية على مختلف المستويات. **في حين أن**

الموروث الفقهي حصيلة جهود عظيمة لعلماء شهدت الأمة لهم بالفضل والعلم، ولكنها تبقى جهودا بشرية نسبية مرتهنة بالظروف التي نشأت فيها. فعلى المجتهد المعاصر احترام هذا الجهد دون تقديمه أو رفعه إلى مصاف المطلق الذي لا يخضع لسنة التغير والتبدل. ومن هنا فالفيصل في هذه القضية أو غيرها، ينبغي أن يكون النص المطلق المفارق للزمان والمكان والأعراف. ومن ثمّ الاهتمام بالربط بين هذا النص والواقع المتغير، فالفقه يرتكز على دعامتين: فقه النص وفقه الواقع بكل محاوره المتعددة التي تفرز السؤال الفقهي.

والنص القرآني أوضح الغاية من خلق المرأة والرجل معا بقوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾[٦٢٢]. فهذه الآية وغيرها كثير من نصوص القرآن الكريم، تشكل غائية الخلق والوجود المتمثلة في استخلاف الإنسان على هذه الأرض والقيام بإعمارها وإصلاحها. و لم تفرق تلك النصوص في الخطاب بين الرجل والمرأة في الاستخلاف والقيمة الإنسانية والجزاء والمسئولية ووحدة الأصل والمآل والحساب والمساواة. إلا أن **المساواة هنا ليست المساواة بالمفهوم الغربي المستورد الممقوت** بل هي مساواة لها جوانب مطلقة وجوانب نسبية تتفق في بعض الخصائص التي تخدم التكامل بين الرجل والمرأة في تحقيق المهمة الاستخلافية. وعلى هذا ينبغي أن تطرح قضايا المرأة وما يتعلق بها وليس كنوع من التحدي الموهوم بين تكاليف الرجل ومهمات المرأة كما يريد الغرب عرضها وطرحها.

فالمتأمل في هذه القضية وغيرها من القضايا المتعلقة بالمرأة يتضح له أنها أضحت بؤرة تتجه إليها سهام الفكر الغربي لإشغال العقلية المسلمة وتكبيلها من خلال الاشتغال بتناقضاتها، ومن ثمّ إخراجها عن منظومة الاستخلاف والعمران الحضاري المناطة بها فكرا وعملا،

---

[٦٢٢] – القرآن الكريم، سورة البقرة ٢: ٣٠

وإبقاؤها في دائرة الشعور بالهزيمة والدونية وبالتالي الاحتباس في موقف الدفاع والاعتذار المتواصل عن فكرها ومبادئها وتراثها[٦٢٣].

وعلى هذا **فالأمر الذي يستدعي ضرورة ضبط عملية التأثر بالأعراف والأوضاع الاجتماعية السائدة في كل عصر، وهذا ما ستقف الدراسة عليه في الباب التالي بإذن الله.**

---

[٦٢٣] – حول هذا المعنى، أنظر: عزيزة الهبري، ١٩٩٥م، مرأة القرن العشرين قطب الاهتمام العالمي، *آفاق الإسلام*، **السنة الثالثة**، (العدد الرابع)،: ٩٩.

الباب الرابع: معالم وضوابط في فهم النصوص

الفصل الأول: تاريخية التأويل في الأديان

الفصل الثاني: إشكالية التأويل في الفكر الديني الإسلامي

الفصل الثالث: ضوابط فهم النصوص

تاريخية التأويل في الأديان

تواضع أتباع الديانات المختلفة من يهودية ومسيحية وإسلام على فهم وتأويل النصوص المقدسة لديهم، مما أسهم في النهاية إلى بروز فن مستقل بذاته -Hermeneutics- بمختلف أصوله، الذي لعب دورا بارزا في علم اللاهوت اليهودي والمسيحي على وجه التحديد[٦٢٤].

وتعود إشكالية التأويل في جذورها إلى قضية تحديد الصلة بين العقل والنقل، تلك الصلة التي عرفتها الأديان الثابتة بالوحي على وجه الخصوص، فالعالم اليوناني- على سبيل المثال- بجذوره الغائبة عن الوحي لم يعرف الجدل حول هذه القضية. إلا أنه شهد صراعا متواصلا بين الثنائيات المختلفة كالصراع بين العقل والمادة، وبين العقل والآلهة[٦٢٥]، ذلك الصراع الذي ورثته الفلسفة الغربية.

ومع انبعاث المذاهب الفلسفية في اليونان، ظهرت توجهات مختلفة لتقوم بمهمة الدين الذي خلت منه تلك الحضارة. وانقسم المفكرون فيها منذ النشأة المبكرة إلى مدرستين: المدرسة الشرقية الطبيعية- Ionian school- أو- Milesian- ومثلت اتجاه المادة والنزعات الطبيعية الخالصة في تفسير الوجود والكون ومظاهر الحياة، والتأكيد على مبدأ الصدفة والضرورة العمياء[٦٢٦]. أما المدرسة الثانية فهي الغربية المثالية والتي تمركزت في Elea - وصارت عنوانا للتصورات الروحانية والنزعات المثالية ومصدرا للقول بوحدة الوجود ابتداء ببارمنيدس- Parmenides- في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ولاينتز في العصور الحديثة وقد حاول أفلاطون (٣٤٨ ق.م) وأرسطو (٣٢٢ ق.م) التصدي لتلك النزعات

---

[624]- William L. Reese, *Dictionary of Philosophy And Religion*, Humanities Press, New Jersey, 1996, p. 297.

[625]- Arbwerry A. J,*The Revelation And Reason In Islam*, George Allen & Unwin LTD, 1957, p. 8-9.

[626]- Encarta Cd, Greek Philosophy, The Ionian School.

وشبّه العلاقة بين الوحي والعقل بطاعة الأبناء للآباء وهي طاعة لا تخرج عن صيغ أربع محددة: طاعة الاثنين معا، طاعة الوحي ومعصية العقل، طاعة العقل ومعصية الوحي، معصيتهما معا. وخلص فايلو إلى أن العلاقة بين الدين والعقل لا بد أن ترتكز إلى متابعة العقل لتقريرات الوحي، ومثّل للوحي بسارة وللعقل بهاجر وبقول إبراهيم: "هذه جارتك في يدك فافعلي بها ما يحلو لك"[٦٣٠]، فالعقل تابع للوحي- subservient-. وبرز عدد من آباء الكنيسة الأوائل ممن تبنى قانون فايلو للتأويل القائم على التوفيق بين العقل والوحي، ومنهم: كليمانت الأسكندراني (٢١٥م)، والقديس أوغسطين، الذي جعل للعقل مجالا وللنقل مجالا فالعقل لا يستطيع وحده أن يصل إلى الحقيقة كلها، والنقل يعطي الحكمة كاملة عن الله. وفي العصور الوسطى توما الأكويني (١٢٧٤م)، ذهب إلى عدم وجود تعارض بين العقل والنقل البتة، فالمعرفة الفلسفية قائمة على المبادئ العقلية التي وضعها الله في الإنسان، فالنقل لابد أن يكون متطابقا معها، لأن المصدر لكليهما الله.

وبرزت منذ ذلك الحين تيارات معارضة لهذا المنحى التوفيقي في ساحة الفكر الديني في اليهودية والمسيحية، كما ظهر من أسسَ القطيعة بين العقل والنقل، معتمدا على ضرورة الالتزام والتمسك بحرفية الوحي والنصوص المقدسة. ويعد المنهج السلفي المبني على التمسك بحرفية النصوص دون تأويل ظاهرة عامة مشتركة بين الأديان السماوية الثلاثة، وقد مثّله في اليهودية، فرقة القرائين - Scripturalists- (القرن الثامن الميلادي). وتمحورت تعاليمهم حول رد الاعتراف بشرعية التلمود ورفضه رفضا مطلقا باعتباره تأويلات بشرية مزورة مع الالتزام التام بحرفية نصوص التوراة، والتمسك بظواهر نصوصها وتحريم التأويل مطلقا للنصوص المقدسة[٦٣١]. كما وجد اتجاه رد التأويل، آذانا صاغية في المسيحية لدى ترتوليان (٢٢٥م) والذي اتخذ موقفا معاديا للحكمة ومحاولات عقلنة الإيمان في قولته المعروفة:

---

٦٣٠ - العهد القديم، سفر التكوين، ١٦/٧.

٦٣١ - عرفان عبد الحميد، *اليهودية عرض تاريخي*، مرجع سابق، ٩٧. وأنظر للمؤلف كذلك: ١٩٩٩م، المنهج السلفي في الأديان وقواعد الفلسفة الدينية، *التجديد*، **السنة الثالثة**، (العدد الخامس). وأنظر كذلك:

Britanica Cd, Antirabbinic reactions

"What has Athens have to do with Jerusalim, What does the Academy have to do with the church"[٦٣٢]. فقد رأى ترتوليان في الوحي غنية عن أي معرفة أخرى وحمل على الفلسفة وقرر عداوتها للدين وروي عنه قولته المشهورة: بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجة إلى شيء. وردد بعد قرون في البهودية مقولته هذه بحذافيرها، يهودا هاليفي(١٠٨٠-١١٤١)[٦٣٣].

إلا أن تأويل النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية أو ما يعرف بالهرمينطيقيا[٦٣٤]، دشن مرحلة جديدة مع بدايات ظهور الحركة الإصلاحية فيهما، التي فتحت السبيل أمام التأويلات المتعددة والنظريات المستحدثة على اعتبار حرية المتلقي في الفهم والتأويل. فقد دعا إلى تلك الحرية مارتن لوثر وزوينجلي وغيرهما من رواد الحركة الإصلاحية. وكانت نداءات الإصلاحيين تستهدف تحديد دور الكنيسة ورفض احتكار الكنيسة لتأويل النصوص فالعقل الفردي قادر على التعامل مباشرة مع النص وفهمه واستيعابه. كما استهدفت تلك الحركة القول بوحدة المصدر المتمثل في الكتاب المقدس وحكمت بهذا على تراث الكنيسة بالإلغاء، وقد برزت فكرة حرية التأويل والقول بالتعددية التأويلية في دائرة النصوص الدينية عند العديد من رجالات الحركة الإصلاحية على قدر من الاختلاف في مديات الاعتماد على ذلك..[٦٣٥]

---

[٦٣٢] - عرفان عبد الحميد، *المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم*، مرجع سابق، ٢١.

Britanica Cd, Tertullian, assessment.

[633]- Jacob Neusner, *The Way of Torah*,Ibid, p. 127.

[٦٣٤] - في تعريف - Hermeneutics -:"

Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, trans; Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: Eardmans, 1964, 11, 661-666.

Carl R. Holladay, *Harper's Bible Dictionary*, Harper & Row, San francisco, 1985, p.384. *The New International Dictionary of New Testament Theology,* ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondrvan, 1979, 1: 59

[635]- G. R. Potter, *Zwingli,* Cambridge University Press, Cambridge,1984, p. 295. See also: W. G. Kummel, *The New Testament*; *The History of the Investigation of its Problems*, Nashville, New York, 1972, pp. 22-23.

وتعتبر محاولة الإصلاحيين في الاعتماد على الكتاب المقدس دون سواه، الأولى من نوعها في تاريخ اللاهوت المسيحي[٦٣٦]. بيد أن تلك النداءات اتخذت مسارات مختلفة بين صفوف البروتستانت في العصور التالية، فقد مهدت لقبول مختلف النظريات النقدية المستحدثة التي بات أغلبها يهدد قدسية النصوص الكتابية وينازلها. وحددت الموسوعة موقف الإصلاحيين حيث جاء فيها:

" على الرغم من الاتفاق العامّ على صدارةِ التوراة، إلا أن البروتستانت اختلفوا حول قضية تأويل التوراة. فالذين قبلوا نتائج المدرسة الانتقادية التاريخية للأنجيل، التي ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، قاموا بتطبيق وتمرير نتائج تلك المناهج على النصوص الكتابية، وخرجوا بعدم مصداقية العديد منها، كما قاموا بتأويل البعض الآخر بتأويلات مجازية وإشارية. أما البروتوستانت المحافظون ومعهم غالبية الأنجليكانيين، فقد أصروا على التمسك بالحرفية المطلقة للتوراةِ في مسائل العقيدة والتاريخ والجغرافيا وغيرها".

" Despite the general agreement on the primacy of the Bible, however, Protestants disagree on question of biblical interpretation and scholarship. Those who accept the results of the " higher criticism" the historical and critical study of the bible that was developed during the 19th and 20th centuries, are willing to consider some biblical passage inauthentic and to interpret certain other passages in a symbolic or allegorical sense. Conservative Protestants such as Fundamentalism and most Evangelicals insist on the absolute inerrancy of the Bible not only in question of faith but also in relevant areas of history, geography and science."[٦٣٧]

وقد لاقت تلك التوجهات ردود فعل عنيفة من قبل أتباع المنهج السلفي في الفكر الديني اليهودي الحديث على وجه الخصوص، واعتبروا السير وفق تلك الحرية التأويلية مسوق دونما شك إلى ردة دينية، يتم من خلالها إسقاط كل الخصائص اللغوية والقومية والدينية لليهود[٦٣٨].

---

[636]- G. Ebeling, *The Meaning of Biblical Theology, Word and Faith*, SCM,London, 1963, p. 82.

[637]- *Encarta Cd*, Protestanism

[٦٣٨] – عرفان عبد الحميد، المنهج السلفي، مرجع سابق، ١٧-١٨.

ومع دخول أوروبا عصر النهضة وانحسار دور الكنيسة، **انتقل الدين في الوعي الغربي من مصدر للمعرفة والحقيقة إلى تراكم تاريخي وصديات لزمان وواقع ينبغي تجاوزه، وحل العقل محل الدين.** وبهذا تم إخضاع كل المعارف لقوانين العقل وشروطه ومسلماته. وقد مثل هذا الاتجاه الوضعي في الوعي الغربي، قمة النقمة على الكنيسة ورجالاتها ودعا إلى نبذ الدين والفلسفة معا، فالدين مجرد خرافات مبتدعة– Myth or Superstitions– كما أن الفلسفة جهد عبثي ضائع لا طائل من ورائه، وقد انخرط الكثيرون من مفكري الغرب في هذا الاتجاه.[٦٣٩]..

واستعاد العقل حريته التي فقدها بسلطوية الكنيسة وتشريعات رجالاتها. تلك الحرية التي وهبت العقل حق مراجعة كل المعتقدات السائدة ووضعها محك النقد والتحليل والتأويل. وبهذا أصبح العلم محورا للفلسفة الوضعية – Positivism– والتي اصطلح على أسسها مشاهير الوضعين من أمثال: أوجست كونت وسيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩م) وغيرهما. وبهذا تم النظر إلى النصوص الكتابية من جديد بمنظار العقل وقوانينه، فالعقل الغربي وحده قادر على التوصل إلى المعرفة والحقيقة دون الحاجة إلى نصوص غيبية أو ميتافيزيقية. وعلى هذا فقد أستثنى العديد من الوضعيين أي احتمالٍ للخوارق والمعجزات، والذي نجم عنه تأويل علمي وضعي للنصوص الكتابية وأحداثها ورجالاتها. واعتبروا بذلك كل الأحداث الخارقة الموصوفة في التوراة، من وضع واختراع آباء الكنيسة الأوائل.

وعلى الرغم من ردود الفعل المختلفة والمناقضة في بعض الأحيان للفلسفة الوضعية[٦٤٠]، إلا أن صدياتها وتأثيراتها بقيت واضحة المعالم في الفكر الغربي. وهنا عادت إشكالية التأويل للمركزية من جديد. كما امتدت صراعات التأويل في الفكر الغربي إلى ساحة الأدب في القرن العشرين. وطرح المتأخرون من الإصلاحيين في اليهودية والمسيحية على حد سواء ــ من أمثال سبينوزا وهوبز– دراسات متشعبة حول النصوص المقدسة خلصوا من خلالها إلى وسائل عديدة لنقد النصوص الكتابية. والتي تم من خلالها النظر إلى النصوص المتضمنة

639- *Encarta Cd*, Genesis.

٦٤٠ – من رجالات الكنيسة الذين تعرضوا لهذه المسألة: Pius XII (1976-1958). Encarta CD, Pius XII

لبعض الخوارق والمعجزات التي توحي إلى عظمة الرب وقدرته، على أنها خرافات وشعوذة وتصورات تنبئ عن عجز العقل الإنساني في تلك المرحلة. وتعتبر نظرية النقد التاريخي من أبرز الاتجاهات وأخطرها في مجال نقد النصوص، وقد ظهرت في القرن الثامن والتاسع عشر الميلادي في ألمانيا على وجه الخصوص، وسرى تأثيرها إلى مختلف المناطق فيما بعد. وتمخض عن تلك المدرسة النظرة إلى النصوص الكتابية باعتبارها صدى لتاريخ مضى وبلد وانقرض والوحي ما هو إلا تراكم تاريخي خاضع لسنة الزمان والمكان والتحولات. جاء في كتاب مارشال (التأويل الجديد للتوراة):

" التوراة كتابٌ تاريخيُ. يُسجّلُ تأريخَ إسرائيل، وحياة عيسى في الناصرة، وتأريخ الكنيسةِ المبكّرةِ في نصوص بشرية التي أُلهمتْ مِن قِبل الرب. وحيث أن التوراةَ عملٌ تاريخيُ، فهو خاضع للتّحقيقِ التّاريخي ونَتائِجِ البحثِ التّاريخي"[٦٤١].

وتضافرت تلك التطورات مع انتشار وتأثير نظرية التطور الداروينية، التي حاول العديد من المفكرين في الغرب إسقاطها على مختلف مجالات العلوم والمعارف، وامتد أثرها ليشمل دائرة تأويل النصوص المقدسة أيضا.

وقد أشارت الموسوعة إلى توصيف تلك الحالة حيث جاء فيها:

وحَاول البروتوستانت إيجاد تأويلات جديدةَ للخبرةِ الدّينيةِ، وفهم للتاريخ يُساير تطبيقات ونتائج نظريةِ التّطورِ. . وقد أنكروا إلى حد كبير، أن التوراة وحيٌ إلهيٌّ، وتاريخية السيد المسيح والإنجيلِ، وركزوا على السلوك الأخلاقي عوضاً عن التّمسك بالمذاهبِ الشّكليةِ كأساس للحياةِ المسيحيةِ.

" These Protestants attempted to find new interpretations of religious experience and an understanding of history that could accommodate the implications of the theory of evolution ..To a large extent, they denied literal inspiration of the Bible and the historicity of the Jesus Christ of the Gospels. They stressed ethical and moral behavior rather than adherence to formal creeds as essential to Christian life."[642]

---

[641]- E, Krentz, The Historical critical Method, Fortress Press, Philadelphia, 1975,p. 1. I, Marshall, New Testament Interpretation, paternoster Press, Carlisle, 1992, p.126.

[642]- *Encarta Cd*, Modernism and Protestantism

وبهذا تم اعتبار المماثلة بين النصوص المقدسة والأدبية وغيرها، وإمكانية إخضاعها لمختلف القوانين والقواعد النقدية دون ثمة اختلاف على الإطلاق. وأصبح القارئ أو المتلقي صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في الحكم على التأويلات المختلفة[٦٤٣].

وفي الفكر الديني اليهودي، تغيرت حياة اليهود في الغرب أثناء النصف قرن الماضي بسبب الأفكار الجديدة والأجنبية التي عمل اليهود الذين تربوا في بيئات أجنبية على نشرها. وقد أشتغل هؤلاء بالفلسفة غير اليهودية واقترحوا بناءا على ذلك إجراء تحليلات جديدة لنصوص التوراة وأعلنوا تحديهم الصريح لسلطة الأحبار اليهود. وبدأت الدوائر اليهودية التقدمية في برلين وباريس وفيينا تنعم بعصر التنوير والذي نبذت فيه الزي اليهودي التقليدي ومعه لغة الحيتو اليهودي والطقوس والشعائر كذلك، بل وتحول بعضهم واعتنق المسيحية. لقد حمل عصر التنوير الكثير من التحديات والتي بلغت حد منازلة النصوص المقدسة في المسيحية واليهودية تبعا لمسايرة التطور والعصرنة[٦٤٤].

وبهذا ألغت مناهج نقد النصوص الكتابية – Biblical Criticism– المرجعية الإلهية للنصوص الكتابية في العهد القديم والجديد معا.

بيد أن تيار الحرية اللاهوتية –السابق الذكر– theological liberalism– عارضه تياران آخران صدرا كردة فعل للتيار الإصلاحي. تمثل الأول في الحركة الأصولية– Fundamentalism– والثاني متمثلا في crisis theology or neoorthodoxy. **فاعتبرت الأصولية قدسية النص أصلا فلا عبرة بنتائج العلوم وضغوطات الواقع المتغير مهما كانت صورها و أشكالها.**

ويعتبر اليهود الأصوليون أن الإخلاص الكامل ينبغي أن يكون للكتاب المقدس، كما تتصل الأصولية اليهودية بالتلمود الجزء الكبير من القانون والأساطير الذي تمّ تجميعه ما بين القرن الأول (ق.م) والخامس الميلادي. ويمتد تقديس الأصولية اليهودية للنصوص ليشمل

643- Emberto Eco, *Interpretation and over interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p.23.

٦٤٤ – ديفيد لانداو، *الأصولية اليهودية العقيدة والقوة*، ترجمة: مجدي عبد الكريم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٤/١٩٩٤م، ص ٣٣.

التعليقات والمبادئ وكلمات جمهور المصلين بعد الكاهن والمواعظ الدينية حتى هذا اليوم. وعلى هذا لا يتطرق النقد لديهم لكتابات فيلسوف القرن الثاني عشر ميمون أو صوفي القرن السادس عشر إسحاق لوريا. ولا يتطرق النقد لديهم إلى الحاخامات الذين كتبوا التلمود أحياء كانوا أو أمواتا فهم يعتبرون تجسيدا للنصوص المقدسة المتضمنة في مجموعها لكلمة الرب[٦٤٥]. ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه الأصولي في المسيحية كذلك بإطلاقية النصوص المقدسة فلا ينبغي تجاوزها أو استبدالها بمتغيرات الواقع[٦٤٦].

وقد قامت تلك الحركة المحافظة برد ورفض التأويل التاريخي للأنجيل واعتباره مجرد تراكمات تاريخية كما ردت محاولات تأويله في ضوء التغيرات والتطورات العلمية المعاصرة. وطالب العديد من أصحاب هذا الاتجاه بتحريم ومنع تدريس نظرية دارون في التطور في محاولة منهم لدعم مبادئهم في الحفاظ على قدسية الأنجيل. إلا أن العقل النقدي الغربي في العصور الحديثة استمر في دائرة الشك وبنى على الشك عناصر مقوماته وأنطلق منها، فأصبح عقلا لا يهتم بإيمان بنص مقدس أو غيره فكل النصوص لديه على السواء قابلة لكل أنواع النقد دون تمييز بين المقدس أو غيره. وعلى هذا الأساس تعامل النقاد الغربيون مع الكتب المقدسة الأخرى كالقرآن الكريم. إلا أن الدراسات الحديثة النقدية شهدت توجها جديدا نحو ضبط التأويل ووضع ثمة قوانين تحفظ حيدته وموضوعيته[٦٤٧].

---

[٦٤٥] -لانداو، المرجع السابق، ج٢، ٨٨ وما بعدها.

[646]- *Encarta Cd*, Fundamentalism

[٦٤٧] – من أمثال المعاصرين الغربيين الذين اعتموا بوضع ضوابط للتأويل: أيكو، جول وغيرهما وقد اهتم أيكو بطرح نظريته في التأويل في كتابيه:

Umberto Eco, *The Limits of Interpretation*, 1990. *Interpretation and Over Interpretation*, 1994.

الفصل الثاني: إشكالية التأويل في الفكر الديني في الإسلام

ارتبطت إشكالية التأويل في الفكر الديني في الإسلام كذلك بتحديد الصلة بين النقل والعقل، وتعد جدلية التأويل محور الخلاف بين أتباع المنهج السلفي وعامة المتكلمين. فقد أخرج أتباع المنهج السلفي العقل من دائرة تأويل النصوص إلا بالقدر الذي تؤدي إليه العبارات والأخبار وما يستتبع ذلك من التصديق والإذعان والتسليم. كما حذر رواد المنهج السلفي في الإسلام من مغبة النظر العقلي في أصول الدين والعقيدة.ولا يعني هذا التوجس لديهم نفيهم لدعوة القرآن الكريم إلى النظر والتدبر المشفوع بآيات متضافرة، بل أرادوا الاحتراز من متابعة العقل وأحكامه في أصول الدين والعقيدة التي لا سبيل للوقوف عليها إلا الوحي والنقل[٦٤٨]. وبقي التأويل جدلية منفتحة لمختلف الاتجاهات في الفكر الديني في الإسلام.

وقد استعمل التأويل[٦٤٩] في عرف العلماء المتقدمين في تفسير اللفظ وبيان معناه فقط[٦٥٠]. إلا أن المتأخرين من العلماء اتفقوا على أن التأويل نقل للفظ عن ظاهره إلى ما يخالفه. يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله في كتابه الصواعق المرسلة حول ذلك:" التأويل صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره وهو مراد المعتزلة والجهمية وغيرهم من فرق المتكلمين وهو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه"[٦٥١]. والمتأمل في التغير الحاصل في مفهوم التأويل بين المتقدمين والمتأخرين من العلماء رحمهم الله، يلحظ خلافا بينا له أسبابه وجذوره التاريخية والعلمية. فقد ارتبط التأويل في الأذهان بالإشكاليات الأولى التي ظهرت في العصور التي حدث فيها اتصال واحتكاك مباشر

---

[٦٤٨] – أنظر تفصيل ذلك: عرفان عبد الحميد، المنهج السلفي، مرجع سابق، ٢٤.

[٦٤٩] – أنظر في تعريف التأويل في اللغة ملحق الملاحظات

[٦٥٠] – أنظر على سبيل المثال في استعمالات المتقدمين لمصطلح التأويل: محمد بن إدريس الشافعي، *أحكام القرآن*، مرجع سابق، ج١، ١٠٩. الجصاص، مرجع سابق، ج١، ١٨٨. ابن كثير، مرجع سابق، ج١، ٦٤. محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، مرجع سابق، ج١، ٥٢ وغيرها.

[٦٥١] – ابن قيم الجوزية، *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة*، تحقيق: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ١٩٩١م، ج١، ٧٩.

بالتراث الأجنبي عن طريق الترجمة ونقل الفلسفة اليونانية ونحوها. ومن أبرز الأمثلة على تلك الإشكاليات: مسائل القضاء والقدر، والصفات الإلهية وخلق القرآن ونحو ذلك.

ومن هنا انبرى أتباع الفرق الإسلامية المتعددة باللجوء إلى النصوص الدينية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية لتدعيم آرائهم في الغالب أو للرد على آراء مخالفيهم. وبدأت عمليات مبكرة استهدفت في كثير من الأحيان، تطويع النصوص[٦٥٢]، وهذه ظاهرة عمت الأديان وبرزت في الفكر الديني، فكل يلتمس الشرعية بربط اجتهاداته بالمتقدم والجيل الأول. إلا أن تلك الظاهرة نجم عن التوسع فيها -في كثير من الأحيان- التأويلات الفاسدة البعيدة عن مرامي النصوص ومقاصدها. والتأويل الفاسد هو المخالف لما دلت عليه النصوص وما جاءت به السنة وهو في ذاته نوع من التحريف المعنوي المقتضي للعدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره بدون دليل أصلا أو بشبهة يظنها المؤول دليلا وليست بدليل[٦٥٣].

يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله في توصيف إشكالية التأويل آنذاك في سِفره إعلام الموقعين:

" ويكفي المتأولين كلام الله ورسوله بالتأويلات التي لم يردها و لم يدل عليها كلام الله أنهم قالوا برأيهم على الله وقدموا آراءهم على نصوص الوحي وجعلوها عيارا على كلام الله ورسوله ولو علموا أي باب شر فتحوا على الأمة بالتأويلات الفاسدة وأي بناء للإسلام هدموا بها وأي معاقل وحصون استباحوها لكان أحدهم أن يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتعاطى شيئا من ذلك...أصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه ولا دل عليه أنه مراده وهل اختلف الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل فمن بابه دخل إليها وهل أريقت دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل وليس هذا مختص بدين الإسلام فقط بل سائر أديان الرسل لم تزل على الاستقامة والسداد حتى دخلها التأويل فدخل عليها من

---

٦٥٢ - أنظر في الإشارة إلى تلك الظاهرة، ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج٢، ٢١٤.

٦٥٣ - أنظر ابن قيم، الصواعق المرسلة، مرجع سابق، ج١، ١٨٧. أبن النجار، *شرح الكوكب المنير*، مرجع سابق، ج٣، ٤٦١.

الفساد مالا يعلمه إلا رب العباد. وقد توارثت البشارات بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الكتب المتقدمة ولكن سلطوا عليها التأويلات فأفسدوها كما أخبر سبحانه عنهم من التحريف والتبديل والكتمان فالتحريف تحريف المعاني بالتأويلات التي لم يردها المتكلم بها والتبديل تبديل لفظ بلفظ آخر والكتمان جحده وهذه الأدواء الثلاثة منها غيرت الأديان والملل وإذا تأملت دين المسيح وجدت النصارى إنما تطرقوا إلى إفساده بالتأويل بما لا يكاد يوجد قط مثله في شيء من الأديان ودخلوا إلى ذلك من باب التأويل وكذلك زنادقة الأمم جميعهم إنما تطرقوا إلى إفساد ديانات الرسل صلوات الله وسلامه عليهم بالتأويل ومن بابه دخلوا وعلى أساسه بنوا "[٦٥٤].

وقد دارت غالب المناظرات حول مسائل سمعية غيبية لا يتمكن العقل من الاستقلال أو الاستئثار بفهمها وإدراك كيفيتها وغائية ذكرها، فهي تجرى على ظواهرها حتى يقوم دليل على صرفها عن ذلك.

لقد ولدت تلك النزاعات التجريدية المبكرة في الفكر الإسلامي منذ ذلك الحين بروز نوع جديد من التأويل يقود المؤول إلى نوع من الرغبة في الانتصار للذات عن طريق التعسف في تأويل النص وتطويعه لدوافعه ونزعاته الشخصية. فينطلق المؤول بفهم مسبق من الذات إلى النص لينتزع منه تأويلا يلائم ما يدعو إليه ويؤيده (Justification). وبتراكم تلك التأويلات الذاتية لم يعد القرآن الكريم نقطة انطلاق نحو المتلقي أو المخاطب بل نقطة ارتكاز وبؤرة تبرير لمبادئ وأفكار مسبقة في ذهن القارئ. وقد ألمح الإمام ابن تيمية[٦٥٥] إلى خطورة ذلك كما أشار تلميذه ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين:

" فكل صاحب باطل قد جعل ما تأوله المتأولون عذرا له فيما تأوله هو **وقال ما الذي حرم عليّ التأويل وأباحه لكم** فتأولت الطائفة المنكرة للمعاد نصوص المعاد وكان تأويلهم من جنس تأويل منكري الصفات بل أقوى منه لوجوه عديدة يعرفها من وازن بين التأويلين وقالوا **كيف نحن نعاقب على تأويلنا وتؤجرون أنتم على تأويلكم** قالوا

---

[٦٥٤] – ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، ج٤، ٢٤٩-٢٥٠ وما بعدها.

[٦٥٥] – ابن تيمية، *مقدمة في أصول التفسير*، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، ١٩٩٤م، ٧٣.

ونصوص الوحي بالصفات أظهر وأكثر من نصوصه بالمعاد ودلالة النصوص عليها أبين فكيف يسوغ تأويلها بما يخالف ظاهرها ولا يسوغ لنا تأويل نصوص المعاد وكذلك فعلت الرافضة في أحاديث فضائل الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم وكذلك فعلت المعتزلة في تأويل أحاديث الرؤية..."[٦٥٦]

وقد وجد أصحاب هذا النوع من التأويل في بعض المفاهيم السائدة مدلفا لإضفاء الشرعية والقبول على تأويلاتهم المنحرفة، كالقول بأن **كل مجتهد مصيب**. وأصل المسألة الحديث الوارد في ترغيب القضاة:" إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران"[٦٥٧].

ويستفاد هذا المعنى من كلام ابن قيم رحمه الله، والذي أشار فيه إلى استناد أصحاب التأويلات الذاتية الشخصية إلى تلك الأقوال واعتبارهم القيام بتلك التأويلات محض اجتهاد يؤجرون عليه سواء في ذلك خطأهم أو إدراكهم الصواب. بيد أن أصحاب هذا الاتجاه أغفلوا أهمية الإتيان إلى النصوص بذهنية قابلة للاحتكام إلى مقاصد النصوص وغاياتها عوضا عن فرض الأحكام المسبقة والتوجهات الجاهزة عليها، ومن ثم بذل الوسع في تفهم النص واستخراج معناه وما يترتب على تلك المعاني من أحكام مع توافر دواعيه وآلياته عند المؤول.

إن ما حدث في الفكر الإسلامي في تلك الحقبة، مهد لزعزعة قانون التأويل لا في مسائل الصفات والقضاء والقدر ..فحسب، بل بوجه عام. فقد فتحت تلك النزاعات والخلافات الباب على مصراعيه للحرية في تأويل النصوص والتي امتدت لتشمل دائرة النصوص السمعية الغيبية وباتت عملية التأويل متعددة الوسائل ومتشعبة الطرائق[٦٥٨].

---

[٦٥٦] – ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج٤، ٢٤٩.

[٦٥٧] – الشوكاني، *نيل الأوطار*، مرجع سابق، ج٩، ١٦٤. وأنظر للمؤلف: *السيل الجرار*، مرجع سابق، ج١، ٢٠. ومما تجدر الإشارة إليه أن أصل هذا الحديث وارد في ترغيب القضاة والحكام وقد ورد بجميع ألفاظه في هذا المجال. أنظر الشوكاني، السيل الجرار، مرجع سابق، ج١، ص ٢٠.

[٦٥٨] – لا يفهم من ذلك التوجه القول بالحجر على العقول والاجتهاد أو الدعوة إلى غلق بابه، وإنما المراد بذلك استدعاء اهتمام الباحثين إلى أن الحرية في الاجتهاد والتأويل لا تعني إلغاء الضوابط والسير وفق الرغبات أو الاجتهادات العقلية المحضة، بل لابد من استحضار الضوابط التي تحفظ للتأويل والفهم مجالهما وموضوعيتهما. كما أن الانضباط لا يعني بحال إلغاء دور العقل أو الحجر عليه بل التوفيق بينهما وهو وارد ثابت بالشرع والعقل.

وهكذا بدأ التحول من الاهتمام المباشر بالنصوص ومعانيها الظاهرة ومحاولات تنزيلها على الواقع لتهذيبه وترشيده (كما كان على ذلك الصحابة ومن تبعهم)، إلى التحول باتجـــاه المؤول والاهتمام بالرد والتفنيد لتأويلاته وأفكاره وعقيدته إن اقتضى الأمر.

و لم تظهر خطورة ذلك المنحى التأويلي في ذلك العصر، فقد انبرى لفيف مـــن العلمـــاء السابقين رحمهم الله للعديد من الاتجاهات الزائفة في التأويل في محاولـــة لتبيـــان زيفـــها وانحرافها. **وتمت محاصرة التأويلات المنحرفة المتعلقة بقضايا العقائد والصفات في الفكـــر الديني في الإسلام بإرساء قواعد قانون التأويل الضابط.**

بيد أن تلك الضوابط لم تتواصل الجهود للمحاورة فيها وتطويرها خارج نطـــاق مســـائل الصفات ونحوها، فاستمرت بذلك التأويلات المتعددة دون ثمة ضابط يحكمها، في النواحـــي الأخرى من النصوص والتي اهتمت بالمعاملات والتنظيمات ونحوها.

وواقع الفكر الديني في المسيحية يشهد لحالات مشابهة وقعت في صفوف الفكـــــر الإصلاحي على يد مارتن لوثر. والذي ذهب إلى أن كل اختلاف في التأويل معطى ســـلفا وموجود في النص، وقال بهرمينوطيقيا متعددة الطرق في التأويل تفيـــد في فـــهم تـــاريخ التأويلات بصفتها تداولا لآفاق الماضي والحاضر[٦٥٩] في محاولة منه لمحاصرة دور رجـــالات الكنيسة وسلطتهم المطلقة في التأويل. وهكذا أسهم انتشار المذهب البروتوستانتي في نشـــأة ظاهرة الاستقلال الدلالي- Semantic autonomy- التي كان لها الأثـــر البـــارز في تعـــدد التأويلات وانفتاحيتها وهدم المرجعية المركزية للنصوص المقدسة في المسيحية.

وممن ساند اتجاه الاستقلال الدلالي في النصوص، غادامير- Gadamar- الذي اكتفـــي في نظرته إلى النص بعلاقة المتلقي به فحسب. وقد كرس غادامير مؤلفاته للبحث في الفلســـفة اليونانية وإشكالية التأويل. فلا يمكن التوصل إلى الفهم عن طريق المنطق أو علم النفـــس، ولكن بقوةِ اللّغةِ من خلال الحوار. ومن ذلك ما جاء في كتابه الحقيقة والنظرية:

---

[٦٥٩] - تصور مارتن لوثر منقول عن: مصطفى تاج الدين، ١٩٩٨م، النص القرآني وإشكالية التأويل، *إســـلامية المعرفـــة*، (العدد الرابع عشر)، : ص ١٩.

" Understanding can not be reached out by logic nor psychology but by the power of language through the process of dialogue".[٦٦٠]

ولقيت نظرية غادامير آذانا صاغية لدى العديدين من النقاد والذين لم يروا في النصـــوص الكتابية- كما أشرنا من قبل- ثمة اختلاف عن غيرها من الكتابات الأدبية الأخرى، وعليه ينبغي محاكمتها وإخضاعها للقواعد النقدية المختلفة في المجال الأدبي. كما أعطت نظريـــة غادامير أهمية بالغة للتأويل نازل بها أهمية وقدسية النصوص الكتابية.

وعلى الرغم من كثرة الانتقادات والمطاعن الموجهة لنظرية الاستقلال الدلالي للنـــص، إلا أنها في نهاية الأمر أدت إلى القول بحرية التأويل والفهم، فكل يفهم ما يشاء وكيفما يشـاء، وبرزت نظريات متعددة في التأويل وجدت شرعيتها في مبادئ الإصلاحيين كما وجـدت شرعيتها في المجتمع الغربي الحديث القائم على الفردانية وتقديس أراء الفرد واحترام الحريـة الفردية في التعبير وغيرها. جاء في كتاب ويلفرد سميث ما هو الكتاب؟:

" The rise of modern individualism in the West tended to stress the meaning that a writer put into a given sentence. Central or basic was deemed to be the meaning of the individual person who said of wrote something: his or her intention "[٦٦١]

وقد برز في الفكر الديني في الإسلام في العصور الحديثة من يؤيد تجاه الاستقلال الـــدلالي للنص وحرية المتلقي في الفهم والتأويل، بل وإعطاء الحرية الكاملة للمؤول في النظـــر إلى النصوص واعتبارية تلك التأويلات الاستقلالية مهما بلغت تجاوزاتها فلا حرمـــة للنـــص الكتابي عند أصحاب هذا الاتجاه. يقول الكاتب خليل أحمد في كتابه جدلية القرآن :

" إن الدين سيتحول بواسطة الأنثروبولوجيا إلى علم إنساني فالدين يقدم افتراضا يوحـــي إيحاء والعلم الإنساني يتخذه فرضية عمل ينبغي التحقق منها في الواقع. وهـــذا يعـــني أن **التفسير هو اكتشاف واكتناه للواقع فلا يعود سبيلا نازلا من النص إلى الواقـــع وإنمـــا يغدو سبيلا صاعدا من الواقع إلى النص**، بهذا تتصوب رؤيتنا إلى الدين إنه وليد الواقـــع

---

[660]- Gadmar, Hans George, *Truth and Method*. Trans. By Weinsherimer, Joel and Marshal, Donald, Continum, New York, 2nd ed, 1989.

[661]- Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture?*, Fortress Press, Philadelphia, 1993, p. 87.

ناشيء منه وإليه يعود وبهذا يتموضع الدين كعلم إنساني وما تحـــول الثيولوجيـــا (علـــم الكلام)إلى أنثروبولوجيا (علم الإناسة) سوى مقدمة لتحويل الدين إلى أيدولوجيا"[٦٦٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن علماء الأديان المقارنة في غالبيتهم علماء إناسة وأنـــثروبولجيون اعتمدوا على أن الدين مؤسس على أبعاد: بعد نظري متمثل في العقائد، بعد عملي متمثل في الطقوس الدينية، بعد اجتماعي ممثل في الهيئات الدينية، بعد وجداني عاطفي، فـــالدين لا صلة له بإله يختار ويصطفي من شاء من عباده لحمل رسالته والدين حـــين يـــدرس بهـــذا الاعتبار، يكون القصد النهائي من دراسته الكشف عن أثره في تشكيل البنى الاجتماعيـــة فحسب.

إن عالمية القرآن الكريم ورسالته لا تعني بحال مشايعة العقل الغربي النقدي في كل اتجاهاتـــه وتصوراته، كما لا تعني إخضاعه لكل المناهج النقدية دون تمييز أو أمانة في المنهج والضبط. **ونصوص القرآن الكريم ليست انعكاسا لواقع العرب آنذاك بل هو نص مطلق صـــالح لكل زمان ومكان.** إن محاولة أصحاب هذا الاتجاه تنصب على نقل وترجمة المناهج النقدية الغربية بحذافيرها لنصوصهم الكتابية ومن ثم تطبيقها على نصوص الكتاب والسنة دون ثمـــة تمييز بين الفوارق الهائلة التي لم تخفى على الغربيين أنفسهم بين تلك النصوص وبين القـــرآن والسنة. إضافة إلى أن المناهج بطبيعتها لها بعدين: بعد اجتماعي وبعد ثقافي وهي تعبير عـــن البيئة والحاجة التي دعت إلى ظهورها، فعملية نقلها واستزراعها في العلوم الإسلامية عمليـــة لا تخلو من محاذير جمة ومخاطر عديدة ومحاولات عبثية فاشلة ، إضافة لما لها من مصـــادرات لأصالة الفكر الإسلامي.

والمفاهيم والتصورات الكلية ليست مثلا أفلاطونية خالدة، ولا هي نيازك تتســـاقط مـــن السماء من مجال تداول إلى آخر. بل إن التصورات الكلية العامة لأية دائرة حضارية لهـــا سمتان: بعد تاريخي بمعنى أن البيئة تفرزها في ظرف تاريخي معين. بعد جمعي، فهي وليـــدة جهد جمعي مشترك لتلك البيئة. وقد دلت الشواهد والوقـــائع التاريخيـــة، أن عمليـــات الاستزراع تنتهي إلى مساوئ ثلاث متضايفة:

---

[٦٦٢] – خليل أحمد، *جدلية القرآن*، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٦.

أولا: تورث خروجا وشذوذا عن طبائع الأشياء من الناحية النفسية.

ثانيا: عبث لا طائل من ورائه من الناحية العملية.

ثالثا: مخاطر جمة من الناحية الأخلاقية.

وافتقار المجتمعات المسلمة للمناهج النقدية وآلياتها لا يبرر الاعتماد المطلق على استيرادها من البيئة الغربية بكل ما تحمل.

إن ما وقع فيه الكثيرون من أصحاب الاتجاهات النقدية الحديثة في التعامل مع نصوص القرآن والسنة، يرجع إلى عدم قدرتهم على فهم كيفية مخاطبة القرآن الكريم مختلف الأجيال في مختلف العصور والأزمان بنص واحد ثابت له قواعد محددة في تأويله ودلالات ألفاظه على أحكامه، كما يرجع إلى تأثرهم بالأعراف السائدة في المجتمعات في الآمونة الأخيرة والتي روجت لها العصرنة، ومن هنا فقد اتجه الكثيرون إلى القول بالعصرنة في محاولة للي أعناق النصوص والخروج به عن تأويله الواضح في كثير من الأحيان ليتلاءم مع متطلبات العصر ومتغيراته.

واستند أصحاب هذا الاتجاه العصري من أمثال الدكتور حسن حنفي وشحرور وغيرهما، إلى القول بأن معنى النص متغير حسب الأحوال النفسية للمتلقي والفروق والبيئات الثقافية والعصور المختلفة، فقد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقا لمراحل عمر الإنسان وتجاربه الخاصة وبهذا يكون النص مساوقا لتطور الفرد في مراحل عمره ومساوقا لمجموع التغيرات في كل عصر[٦٦٣]. ويقارب اتجاه العصرنة في الفكر الديني في الإسلام مبادئ ما بعد العصرنة في الفكر الغربي، الذي قام بإعطاء المتلقي شرعية التأويل الحر وفق خبراته

---

[٦٦٣] – أنظر محمد شحرور، مرجع سابق، ص ٥٨٠. يقول الكاتب في هذا السياق: " أن التشريع الإسلامي تشريع مدني إنساني حنيفي متطور بتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطورهم التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي ويقر بأعراف الناس..."ص ٥٨٠. وأنظر للدكتور حسن حنفي، *التراث والتجديد ..موقفنا من التراث القديم*، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط٣، ١٩٨٧م، ٣٣ وما بعدها.

الشخصية وتجاربه الذاتية. فالتأويل جهد عقلي ذاتي يخضع فيه النص الديني لتصورات المتلقي ومفاهيمه وأفكاره[٦٦٤].

علم التأويل الجديد أو الهرمينطيقيا جهدٌ متعمّدٌ لرمي القديم ووضع طريقة جدية للنظر إلى الكتاب المقدس. التوراة لا تَعْني ما تَقُولُ حقا!. وعلى هذا يقول أصحاب هذا الاتجاه بوجوب النظر إلى الكتاب المقدس بنظرة جديدة يمكن من خلالها مشاهدة الأشياء بشكل أوسع وأشمل. وتَرْغبُ هذه الفلسفةِ الجديدةِ بجعل تأويل الكتاب المقدس حقا لكل شخص. فما يعنيه النص لشخص ما، لا يعني أنه هو بعينه ما يقصده لشخص آخر، فلكل واحد الحرية في تأويل وفهم النصوص الكتابية طبقا لتراثه الخاص وتجربته الإنسانية. وبمقتضى هذا المذهبِ الجديدِ، ليس هناك ثمة مقياسٌ محدد الهيئةِ، وإنما كل متلقي يصبح يُصبحُ قانونا على نفسه.

وهكذا انتقلت تلك النظريات بكل ما تحمله من جذور إلى فلسفة التأويل في المجتمعات المسلمة عن طريق كتاب ومؤلفين رأوا في **الخروج على ما اجتمعت عليه الأمة الإسلامية لقرون طويلة، حرية في الرأي والفكر** لا بد من ممارستها من خلال تأويلاتهم المتعسفة في الغالب لنصوص القرآن الكريم والسنة، والتي تخفي -سواء صرحوا بذلك أم لا- اتخذا الغرب مرجعية مطلقة يستفتونها في كل مجال.

وعلى هذا تغيرت العلاقة بين الملقي والمتلقي، وقد دفع من يزعم منا بتنزيل النص على الواقع في هذه الصورة المقلوبة من المعادلة، دون الالتفات إلى الخلفية التاريخية للمسألة. ففي الغرب المسيحي اليهودي، بدأ الأمر أولا بإنكار المرجعية الإلهية للكتب المقدسة عندهم ثم القول بعد نزع القدسية عن النص، بحرية المتلقي في استنباط ما يشاء من الدلالات منه. **فنزع القداسة عن النص وجعله إفرازا للتاريخ، مقدمة لاستنباط الدلالات.**

وقد أسهم هذا الاتجاه بانبعاث ظاهرة **التأويل على التأويل** المتمثلة في سيل من كتابات الردود والتي أدت في مجملها- بحسن نية وقصد- إلى الانصراف عن فلك النصوص إلى

---

[٦٦٤] - أنظر في مقالات أصحاب هذا الاتجاه: نصر أبو زيد، *فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي*، بيروت، ١٩٨٣ م، ٥ وما بعدها. وأنظر للمؤلف، *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*، بيروت، ١٩٩٢م، ٢٢٨.

دائرة التأويلات. ونجم عن بروز تلك الظاهرة وانتشارها سوء إعمال النص وتحكيمه في غير موضعه لتأييد فكرة أو رأي ذاتي، وأصبح المتلقي وحده محور الاهتمام وقطب التأويل. و لم ينحصر سوء استعمال النصوص الناجم عن سوء الفهم والتأويل في تأويل آيات الصفات ونحوها كما كان عليه الأمر في العصور السابقة، بل امتد ليشمل مجالات أوسع وأعمق ومن أبرزها ما يتعلق بالمرأة ودورها في المجتمع.

وانتشر هذا النوع من التأويل في مراحل متعددة وفي ظل ظروف مريرة وأزمات عصيبة- كالتي وقفت الدراسة عليها في الفصل السابق- مر بها المجتمع المسلم، أدت في نهاية الأمر إلى تراكمات تأويلية خطيرة خرجت بمقاصد الشريعة عن مسارها الصحيح.

وبرز نوع آخر من التأويل لا يقل خطورة عن سابقه ألا وهو **التأويل الوضعي التاريخي- Historical Posivitism-** التي أسسها أحبار اليهود في ألمانيا في القرن التاسع عشر[٦٦٥].

ويرمي أصحاب هذا الاتجاه التأويلي في الفكر الديني في الإسلام إلى القول بتاريخية النصوص القرآنية وارتهانها بالزمان والمكان الذي نزلت فيه. وتأثر هؤلاء بدعاة تطور الأديان إلى حد كبير[٦٦٦]. كما تأثر أصحاب هذا الاتجاه بفلسفة الفكر الإصلاحي في عصر النهضة والتنوير في اليهودية والمسيحية إزاء النصوص الدينية. فنظرت إلى النصوص على أنها وضع بشري ناسب طور الطفولة للعقل ثم أن العقل تجاوز تلك المرحلة فأصبحت النصوص تاريخية توافق المرحلة التي وردت فيها ليس إلا.

ويصرح العشماوي بذلك في كتابه معالم الإسلام بقوله:

" أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة و لم تكن تشريع مجرد تشريع مطلق، فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب أي لأسباب تقتضيها سواء تضمنت حكما شرعيا أم قاعدة أصولية أم نظما أخلاقيا، إنها أحكام مؤقتة ومحلية تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه..وبوفاة الرسول ﷺ

---

٦٦٥ - وعلى رأسهم أبراهام كايجر الذي كتب رسالته في ماذا أفاد محمدﷺ من اليهودية؟.

٦٦٦ - أنظر في تفصيل ذلك الفصل السابق من هذه الدراسة.

انتهى التنزيل وانعدم الوحي ووقف الحديث الصحيح وسكتت بذلك السلطة التشـــريعية الإلهية"[٦٦٧].

ولا يخفى أثر ذلك التأويل في محاصرة النصوص والانصراف عن أحكامها الذي تمخـــض عنه سيادة تأويلات وأفهام غربية فرضت على المرأة صورة لواقعين:

الأول يمثل نوعا من الذوبان في الآخر من خلال تقمص الدعوة إلى مطالب المرأة في الغرب من مساواة ونحوها، والثاني يمثل أعراف وتقاليد بعيدة عن تعاليم الشرع الحنيف فرضـــت على المرأة نوعا من العزلة الفكرية والاجتماعية، وحالت بينـــها وبـــين القيـــام بدورهـــا الحضاري الواجب. وإن الانصياع لأي منهما بشكل أو بآخر يقود إلى التخبط في منـــاهج أبعد ما تكون عن أحكام الشريعة ومبادئها، ومن هنا يتحتم القيام بمحاولة استنباط منـــهج أصيل يستنطق نصوص القرآن الكريم والسنة، ويستحضر مقاصد الشريعة ويستلهم فـــهم واقعه وأزماته ومتطلباته. وتبرز أهمية هذا المنهج من خلال دوره في ترشيد عمليـــة فـــهم النصوص وتأويلها وتحديد موقع الأعراف المتغيرة وأثرها في تأويلات وتلقيات النصوص.

كما تبرز أهمية العمل على تحديد ضوابط لفهم النصوص وتأويلها، من خلال ما يســـتتبع ذلك من تطبيق وتنفيذ لها. فالتطبيق السليم، المقصد الذي يرمي الشارع لتحقيقـــه مـــن التنزيل. ونصوص القرآن الكريم أريد لها أن تكون فاعلة مؤثرة في المجتمعـــات المختلفـــة، تصحح وتصوب، وتعدل وتهذب الخاطئ، ونستبعد الشاذ والباطل. وبهذا كـــان القـــرآن الكريم مهيمنا على كل ما سبقه ولحقه، قال تعالى: ﴿ مصدقا لما بين يديه مـــن الكتـــاب ومهيمنا عليه﴾[٦٦٨].

وواقع الأمر أن العلماء السابقين رحمهم الله قد وقفوا طويلا عند البحث في ضوابط التأويل حماية من الوقوع في التأويلات الفاسدة المنحرفة، بيد أن تلك الضوابط وتطبيقها انحصر في

---

[٦٦٧] – محمد سعيد العشماوي، *معالم الإسلام*، القاهرة، ١٩٨٩م، ١١٢ وما بعدها. وله مؤلفات أخرى تدور حـــول ذات الأفكار والأطروحات، أنظر على سبيل المثال: *الخلافة الإسلامية*، القاهرة، ١٩٩٠م. وللمزيد من الأمثلة على هذه المقولات، أنظـــر: نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، مرجع سابق، ٨٢ وما بعدها.

[٦٦٨] – القرآن الكريم، سورة المائدة ٧: ٤٨.

الغالب في الآيات المتعلقة بالعقائد وأصول الدين لغلبة الاتجاهات والتأويلات في هذا المجال آنذاك كما ذكر آنفا.

والمتأمل في المناهج المختلفة للمدارس الإسلامية في مختلف العلوم والفنون، يتضح له أن المقرر لديهم في الأصل إبقاء النصوص على ظواهرها دلالة على معانيها الأصلية كما وضعت في اللغة. إلا أن تأويل النصوص بصرفها عن معناها الحقيقي إلى المجازي أو الكنائي توجه معروف عندهم على تفاوت فيما بينهم في توسيع نطاقه أو تضييقها[٦٦٩] واتفاق على أن التأويل لا يكون إلا بدليل أو قرينة[٦٧٠]. وإشكالية التأويل تتعلق - كما ذكر آنفا- بجدلية العلاقة بين العقل والنص. فمرحلة الفهم تتعلق بكيفية تعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبين المراد الإلهي. ومما تجدر الإشارة إليه أن العقول تتفاوت في تبين هذا المراد إما لسبب يرجع إلى العقل ذاته أو لسبب يعود إلى تلك النصوص في ظروف روايتها وإما لمقصد إلهي يجعل النصوص مناطا مستديما لنظر العقل[٦٧١].

---

[٦٦٩] - شاع عن الظاهرية جمودهم على ظواهر النصوص وعدم قبلوهم بالتأويل مطلقا، والواقع أن منهجهم فيه على نحو ما نوع من الجمود كما أشرنا إليه سابقا، ورغم ذلك فقد لجئوا إلى التأويل حينما دعت الحاجة لذلك. أنظر في ذلك ابن حزم، *المحلى*، مرجع سابق، ج٧، ٣٣١. أنظر على سبيل المثال: ابن تيمية، *مجموع فتاوى شيخ الإسلام*، مرجع سابق، ج٦، ٣٩٧ وما بعدها. وأنظر كذلك: القرضاوي، *كيف نتعامل مع القرآن العظيم*، مرجع سابق، ٢٧٢. وأنظر كتابه كذلك: *كيف نتعامل مع السنة*، مرجع سابق، ١٦٦وما بعدها.

[٦٧٠] - أنظر في ذلك القرضاوي، المرجع السابق، ٢٦٦.

[٦٧١] - بتصرف عن: عبد المجيد النجار، *خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع*، *المعهد العالمي للفكر الإسلامي*، أمريكا، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ٩٢.

الفصل الثالث: ضوابط فهم النصوص

لا بد للعقل من ضوابط وأسس يعتمدها في حل إشكالية الفهم والتأويل وهي إما راجعة إلى خصائص النصوص الشرعية أو إلى خصائص العقل وانخرام أحدهما يؤدي إلى وقوع خلل في الفهم وانحراف فيه. فالفهم المقبول والمحتمل لا ينبغي أن يخرج عن تلك الضوابط والقواعد التي أشر العلماء السابقون إلى العديد منها.

الضابط الأول: شهادة المركز

ويراد بها أن تكون عملية فهم النصوص وتأويلها دائرة في إطار مرجعيتها للمركز الذي يشكل مسلمات الفكر الديني ومقوماته الذاتية المخصصة لهويته وهي ما يمكن أن نصطلح عليه بالمرجعية المركزية أو شهادة المركز The criteria of the center. فالمرجعية المركزية هي التي تفصل بين التأويلات المقبولة من غيرها وهي التي تحدد ما يمكن تغييره وما لا يقبل التغيير في إطار يتلاءم مع مقاصدها وغاياتها الأصيلة[٦٧٢]. فعملية التأويل والفهم على هذا الأساس تكون عملية مباشرة لا تستدعي وجود واسطة من فهم مسبق أو سلطة دينية لها الحق في الفهم والتأويل مسبقا. ومن أبرز معطيات المرجعية المركزية قدرتها على التفرقة والتمييز بين الدين المعصوم المطلق الثابت بالوحي الإلهي وبين الفكر الديني النسبي المحدود بأطر الزمان والمكان والبيئة المتولد فيها. ففهم النصوص وتأويلها عبر المراحل التاريخية المختلفة جهد بشري تحكمه شهادة المركز وليس العكس. ولعل التوجه الذي تبناه ابن حزم في تأويل النصوص يشير إلى أهمية هذا الضابط ودوره في الحفاظ على حيدة التأويل وموضوعيته مع الاهتمام بضرورة التزام الضوابط الأخرى.

يقول ابن حزم في الإحكام حول ذلك:

" أوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة الكتاب وهذا هو الأخذ بظاهره وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع وألا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط".[٦٧٣] وقد أشار ابن حزم

---

[٦٧٢] – عرفان عبد الحميد، محاضرات غير منشورة. مرجع سابق، ص ٢.

[٦٧٣] – ابن حزم، *الإحكام*، مرجع سابق، ج٨، ٥٠١. وأنظر في هذا المعنى كذلك كتابه: النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق: محمد أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٢، ٣٧.

في حملته على التأويل بدون دليل من نص أو إجماع إلى ضابط جوهري من ضوابط التأويل ألا وهو الاعتماد على اللغة ذاتها والذي عبر عنه في مؤلفاته بظاهر اللفظ والمعنى الذي تتيحه إمكانيات اللغة من قدرات بيانية وأسلوبية. وعلى هذا تمكن ابن حزم من خلال هذا النهج رفض التأويل على غير مقتضى اللسان العربي في النص، الذي أرسن دعائمه عشرات النصوص، قال تعالى: ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾[٦٧٤]، وقال تعالى في موضع آخر:﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾[٦٧٥] وغير ذلك كثير. وعلى هذا استطاع ابن حزم رد كل ما يستتبع ذلك من إنكار للمجاز غير المسوغ، الذي اتكئ عليه علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية خاصة. والنهج الذي سار عليه ابن حزم في هذه المسألة على وجه الخصوص يحاصر إلى حد كبير ما أشارت إليه الدراسة سابقا من إقبال المتلقي إلى النصوص برؤى جاهزة وتأويلات مسبقة[٦٧٦].

فقد دارت مختلف الحوارات والمناظرات حول النصوص في مختلف المراحل التاريخية إما باعتبار اللجوء إليها لتدعيم رأي واتجاه أو لدحض رأي مخالف عبر تأويل النص. وعلى هذا فقد بدت الأحكام المتعلقة بالمرأة في مختلف العصور وكأنها خطاب ديني بحت، فالأحكام في غالبها تحال على النصوص من قرآن وسنة للتدعيم والتثبيت، وبهذا بدت تلك التأويلات والأفهام للنصوص على أنها الدين ذاته وإن خرج بعضها عن غائية الخطاب ونازعها.

وتتمثل محاولات تحقيق هذا الضابط من خلال النظر فيما يلي:

أولا: فهم النصوص وفق قواعد اللغة العربية والاستعانة بقواعد علم اللسانيات الحديث

إن محاولة ضبط عملية الفهم والتأويل في النصوص لا تعني إلغاء حرية الفكر أو الفهم والتدبر في آيات القرآن الكريم، فالتدبر والتعقل أمر أوجبته الآيات القرآنية المتضافرة. بيد أن ذلك لا يعني فتح الباب على مصراعيه لكل تأويل مهما بعد عن **مقاصد الشريعة أو**

---

[٦٧٤] – القرآن الكريم، سورة يوسف١٢: ٢.

[٦٧٥]– القرآن الكريم، سورة الزخرف ٤٣: ٣.

[٦٧٦] – نعمان بوقرة، ١٤٢٠/١٩٩٩م، نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي، *إسلامية المعرفة*، **السنة الخامسة**، (العدد الثامن عشر): ٣٤.

نازل أحكامها الثابتة. وقد استند العديد من المفكرين المعاصرين ممن دلف بـــاب تـــأويل النصوص القرآنية إلى القول بأن القرآن الكريم بطبيعته حمال أوجه[٦٧٧] وتأويلات متعـــددة. قال تعالى في بيان معنى عربية القرآن الكريم

: ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾[٦٧٨]. والقرآن الكريم بذاته أوضح المقصود مـــن عربيته ، فاللسان أعم من اللغة لأنه يعني كل ما يتعلق باللغة من شروط وأركان ومحسنات لفظية ومعنوية ونحو ذلك.

وعلى هذا فقد ارتبط ظهور الدراسات اللغوية عند العرب بنزول القرآن الكـــريم الـــذي تحداهم الله به لغة وفكرا. فالقرآن الكريم هو الخطاب والنص الذي أثار حولـــه جـــهودا واسعة مستمرة سواء في فهمه أو حفظه أو تطبيق أحكامه. فهو آخر الكتب المنزلة وحـــلمل الرسالة الخاتمة مما يستدعي أن يجد كل جيل فيه بغيته فهما وحفظا وتطبيقا. فوسائل حفـظ القرآن الكريم من الضياع عند الصحابة الأوائل رضي الله عنهم يختلف اختلافا بينا عـــن حال حفظه بمفهوم العصر ومنطقه، وكذلك الحال بالنسبة لفهمه وتأويله فهو خطاب عالمي لا يقتصر على جيل دون آخر ولا على فئة دون غيرها على تفاوت النـــاس في درجـــات الفهم والتأويل والتدبر. فمعجزة الخطاب القرآني تكمن في عالميته فما لا يدركه جيل ما في عصر معين قد يدركه جيل آخر في عصر لاحق وهكذا إلى قيام الساعة. وعلى هذا فلكـــل جيل فهمه الخاص به إلا ما ثبت من تفسير ورد عن النبي ﷺ من تفسير محكم غـــير قـــابل للتبديل أو التحول وهذا النوع من التفسير محدود وقد ورد في المحكـــم مـــن الآيـــات في الغالب. أما فيما عدا ذلك فإن كل جيل من الأجيال المتعاقبة سيفهم الخطـــاب القـــرآني بطريقة قد تختلف عما فهمه من قبلها بحسب ما تصل إليه من معارف وعلوم ومناهج ونحو

---

[٦٧٧] – أصل هذه المقولة الذائعة قول منسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال لابن عبـــاس رضـــي الله عنهم في محاجة الخوارج:" لا تجادلهم بالقرآن فإنه حمال أوجه وخذهم بالسنن". بيد أن نسبتها لم تثبت وقد علق الشيخ القرضاوي علـــى عدم ثبوت نسبتها في الأصل للإمام علي رغم انتشارها وذيوعها بين الكثيرين، وذكر أنه بحث عنها في طبقات ابن سعد فلـــم يجدهـــا، أنظر: يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، مرجع سابق، ص ٤٠. ويؤكد أستاذنا الدكتور عرفان عبد الحميد على أنـــه مأخوذ من الإسرائيليات على وجه الإطلاق فقد قاله اليهود في توراتهم.

[٦٧٨] – القرآن الكريم، سورة الزخرف ٤٣: ٣

ذلك من آليات الفهم ووسائله المتغيرة المضافة إلى تلك الآليات السابقة لمحاولاته. بيد أن هذا التغير والتبدل في فهم جيل دون آخر لا يصل إلى دائرة المحكم من نصوص الخطاب القرآني ولا يتناوله مطلقا.

فالشريعة المباركة عربية و القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة لأن الله تعالى يقول: ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾[٦٧٩] وقال: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾[٦٨٠] وقال ﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أ أعجمي وعربي﴾[٦٨١] إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. ومعنى عربيته أنه أنزل على لسان معهودها في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها وأنها 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 وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره أو آخره عن أوله وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة وهكذا والذي نبه على هذا المأخذ هو الشافعي الإمام في رسالته الموضوعة في أصول الفقه وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ فيجب التنبه لذلك.[٦٨٢] ويقول الشاطبي رحمه الله في ذلك: " لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع.."[٦٨٣] ويؤكد على تلك الحقيقة ابن خلدون حيث يقول في مقدمته أركان اللسان العربي أربعة وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة.[٦٨٤]

---

[٦٧٩] – القرآن الكريم، سورة يوسف ١٢: ٢

[٦٨٠] – القرآن الكريم، سورة النحل ١٦: ١٠٣

[٦٨١] – القرآن الكريم، سورة فصلت ٤١: ٤٤

[٦٨٢] – بتصرف عن: الشاطبي، *الموافقات*، مرجع سابق، ج٢، ٦٤ وما بعدها.

[٦٨٣] – الشاطبي، المرجع السابق، ج٤، ٣٢٤.

[٦٨٤] – ابن خلدون،مرجع سابق، ٥٤٥. وللمزيد حول هذه النقطة راجع: عرفان عبد الحميد، *العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤م، ١٢١-١٣٣. وأنظر كذلك: أحمد شيخو عبد السلام، ١٤١٩/١٩٩٩م، *نحو منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي*، *التجديد*، **السنة الثالثة**، (العدد الخامس)،: ١٤١.

ومن هنا جاء اهتمام العلماء والأصوليين على وجه الخصوص بمباحث اللغة من عام وخاص ومشترك ودلالات..الخ ذلك مما يتعلق بمباحث اللغة. وظهرت حركة فهم النصوص وتأويلها دائرة في فلك الدراسات الدلالية والتي باتت محور اهتمام الأصوليين. وكان الناس آنذاك قريبي عهد باللسان العربي الفصيح. وقد أكد الإمام الشافعي في رسالته على أهمية ضبط علاقة الألفاظ بالمعاني في أسلوب اللغة العربية والذي لا تتحقق فائدته إلا بالعلم بمقامات الأحوال الدالة على الظروف والسياقات المختلفة التي رافقت نزول النص.

إلا أن التطور الحضاري الذي أصاب المجتمع المسلم، أسهم في ظهور العديد من المصطلحات الحديثة، كما أدى إلى هجر العديد من المصطلحات القديمة. كما حصل تمازج واسع بين العرب وغيرهم من أصحاب اللغات الأخرى كالفارسية والرومية والتركية ونحوها فتضافرت تلك العوامل لتسهم في تغير العديد من المفاهيم والدلالات. وأسهمت تلك العوامل مجتمعة في انتشار العجمة واتساع الشقة بين المتلقين وفهم النصوص. ومع نهاية القرن السادس وبدايات القرن السابع الهجري، أصبح العديد من ألفاظ ودلالات النصوص خافي المعنى عن الكثيرين. وأثار ذلك الوضع هم العديد من العلماء للمساهمة في التأليف حول غريب الحديث والأثر[٦٨٥].

وبهذا دخلت المباحث اللغوية مرحلة التجريد والتنظير بعد أن كانت في مرحلة التطبيق، وأصبحت تلك المناهج اللغوية الدقيقة الضابطة للاستنباط والاجتهاد والتأويل والفهم، مباحث نظرية يكتفى بالتدوين والتلقين فيها. وسواء أكان الدخول في عصور التقليد والجمود دافعا للركود في الدراسات اللغوية أم العكس، فإن جهود العلماء السابقين في المجال، لم يكتب لها الاستمرار والتواصل فنضبت وتوقف تطبيقها وإجراء الاستنباط عليها. واقتصر البحث فيها على الإعادة والتلقين كغيرها من أدوات الاستنباط والاجتهاد المعطلة.

---

[٦٨٥] – من أبرز الأدلة التاريخية على ابتعاد الناس عن اللسان العربي الفصيح، ظهور عدد هائل من المؤلفات التي ركزت على البحث في غريب اللغة والتي بدأ التأليف فيها منذ بدايات القرن الثالث الهجري. أنظر على سبيل المثال: أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤)، **الغريب** المصنف.

وقد أكد الشاطبي على أهمية ذلك في الموافقات بقوله:" لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حال التنزيل من عند الله والبيان من رسوله ﷺ لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة"[٦٨٦]

وفي العصر الحاضر ومع تزايد الدعوات إلى فتح باب الاجتهاد من جديد، بدت النظريات اللغوية الحديثة أو ما يعرف بعلم اللسانيات وكأنها فتح جديد لم يطرق بابه من قبل خاصة وأنها جاءت ضمن النظريات الوافدة من الغرب[٦٨٧]. فمفهوم الدلالة من المباحث الهامة في علم أصول الفقه وقد شغل مساحة هائلة في كتابات الأصوليين، وقد تنبه الأصوليون إلى مشكلة المعنى وأثرها في فهم المضمون كما تعددت تقسيماتهم للدلالة لما لها من أثر في استنباط الأحكام وقيام التكليف. وأفاض الأصوليون في مباحثهم عن الحديث حول الدلالة من حيث الوضوح والخفاء لعلاقة ذلك بالحكم[٦٨٨].

بيد أن تلك الجهود والمحاولات الرائدة- كما أشرنا سابقا- لم يكتب لها الاستمرار والتواصل. فالاستعانة بما وصل إليه هذا العلم في الوقت الحاضر أمر لا مندوحة عنه. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن عملية فهم النص تقتضي استحضار جوانب متعددة وتوظيف وسائل وآليات متنوعة بغية الوصول إلى الهدف. ومن هنا فلا يتم التركيز على جانب واحد وإهمال الجوانب الأخرى لما يمكن أن ينجم عن ذلك حينها من القصور وتغلب جانب على آخر.

---

[٦٨٦] – الشاطبي، مرجع سابق، ج٣، ٢٥١.

[٦٨٧] – دخل علم اللسانيات الحديث إلى العالم العربي بعد الأربعينيات حيث تم إيفاد عدد من المصريين للتكوين في المدارس الأوروبية والأميركية . أنظر ذلك في: عبد القادر الفاسي الفهري، *اللسانيات واللغة العربية*، منشورات غريدات، بيروت، ١٩٨٦م، ٥١.

[٦٨٨] – لا يخلو كتاب من الكتب الأصولية في القديم والحديث عن الكلام حول مباحث الألفاظ والدلالات، بل تعتبر تلك المباحث عمدة علم الأصول، ولا عجب، فعلم الأصول في حقيقته ميزان دقيق لضبط عملية الاجتهاد. ومن الباحثين المعاصرين الذين تنبهوا إلى أصالة علم الدلالة عند العرب: عبد الكريم مجتهد، ١٩٧٩م، قضايا اللفظ والمعنى عند ابن جني، رسالة ماجستير ، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية. يقول في ذلك:" أن الأصالة في سياق الحال إنما هي لابن جني من اللغويين العرب وليست للغوي الأنجليزي فيرث والذي يعتبر رائد المدرسة الاجتماعية أو مدرسة سياق الحال-Context Situation- في علم اللغة الحديث".

كما أن الانسياق في تقمص المناهج الحديثة وحدها في فهم النصوص عملية لهـــا مخـــاطر عديدة ونتائج قد تخرج بالنصوص عن أهدافها نظرا للانسياق الحاد وراء قواعد اللسـلنيات وتطبيقاتها. فالتعامل مع النصوص يقتضي دراسة الخطاب والإحاطة بمختلف جوانبه مـــن سياق ومقام ونحوه. إضافة إلى أن الدراسات اللسانية وما تعتمده من مناهج حديثة تعود في جذورها إلى الوعي الغربي الحديث الذي لم يجد في دراسته ونقده لنصوص الكتابيـــة ثمـــة اختلاف عن أي نص آخر. وعليه فتقمص تلك المناهج بحذافيرها دون إجراء عملية تميـــيز وضبط لاستعمالها يمكن أن يكون مساوقا في النهاية إلى ما يقـــارب النظـــرة الغربيـــة إلى نصوصها الكتابية التي أجمع علماؤها على أنها وثائق تاريخية خالصة لا صلة لهـــا بـــالوحي كليا. فالحاجة تبقى قائمة إلى إعادة بناء أنحاء أخرى تنبثق من الوعي المســـلم بـــالنصوص ومفاهيمها وآليات التعامل معها[٦٨٩].

وواقع الأمر أن معظم الدراسات الغربية الحديثة لم تؤسس نظرتها إلى القرآن الكريم علـــى اعتبار مصدريته المقدسة. ويؤكد على ذلك الكاتب ويلفرد سميث في مؤلفه ما الكتـــاب؟ بقوله: "لم ينظر الغرب للقرآن باعتباره كتابا مقدسا، وعلى هذا تمت دراسته مـــن قبـــل الغربيين بطريقة لا تختلف عن طريقة دراسة أي كتاب آخر، كما حصـــل مـــع كتبـــهم المقدسة تماما"

" The Quran was seen by the West as not truly scripture; certainly not primarily scripture; and in effect, as not scripture at all. It was studied and treated as not scripture, but as any other book. On the Western academic treatment of the Bible so, not as scripture but as any other book.[٦٩٠]

بيد أن هذا لا يقلل من أهمية الإفادة بما وصل إليه هذا العلم من أدوات يمكـــن أن تعـــين المؤول في عملية فهمه للنصوص، ومن ذلك الدلالة بأنواعها المختلفة. فقد خطا علم الدلالة الحديث خطوات واسعة وتشعبت اهتماماته إلى أن أصبح قطب الدوران في كـــل بحـــث لغوي مما لا ينفصل عن فلسفة المعنى أو الإدراك. والمتأمل في الدراسات الدلالية يتضح لـــه

---

[٦٨٩] – بتصرف عن: الفاسي الفهري، مرجع سابق، ٥٦.

[690]- Wilfred Cantweel Smith, Ibid, p .69

أن موضوع الدلالة قد شغل أذهان الفلاسفة والباحثين في مختلف العلوم الإنسانية عامة في القديم والحديث على حد سواء.

ومن أهم المحاور الدلالية التي يهتم بها هذا العلم في العصور الحديثة: دراسة المعنى، الحقول الدلالية والسياق وأنواع المعنى وتحليله، ومحور العلاقات الدلالية المتضمن للترادف والاشتراك ونحو ذلك، ومحور التغير الدلالي ويتضمن أسباب التغير الداخلية والخارجية والمجاز والاستعارة وكل ما له اتصال بالمعنى وتبدلاته[٦٩١].

ثانيا: الدلالة الاجتماعية أو دلالة السياق Context of Situation ()

هي الدلالة التي يقصدها المتكلم ويفهمها السامع من الكلام تبعا للظروف المحيطة، فهي وضع الكلمة داخل الجملة مرتبطة بما قبلها وما بعدها <وقد اهتم الأصوليون بهذا النوع من الدلالة منذ نزول القرآن الكريم فربطوا معاني الآيات بأسباب نزولها، بل إن دلالة النص عند الأصوليين ترتكز على السياق. يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله في بدائع الفوائد:

" السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فأنظر إلى قوله تعالى: ﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير هذه هي الدلالة السياقية تنظيرا وتطبيقا ووضوحا...دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وهذه الدلالة لا تختلف والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومرتبها وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك"[٦٩٢].

وأوضح ابن قيم في موضع آخر قصور فهم أكثر الناس عما دلت عليه النصوص وعن وجه الدلالة وموقعها كما أشار إلى تفاوتهم في مراتب الفهم فلو كانت الأفهام متساوية

---

[٦٩١] – أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ١٤١٦/١٩٩٦م، دمشق، ص٢٩٤.

[٦٩٢] – ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢م، ج٤، ٩-١٠. وأنظر كذلك للمؤلف: *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج١، ٣٥٠-٣٥١

لتساوت أقدام العلماء في العلم[٦٩٣]. كما أوضح أن قصور فهم الدلالة طريق إلى سوء التأويل والفهم معا.

جاء في بدائع الفوائد قوله:" فكم من حكم دل عليه النص و لم يفهموا دلالته عليه وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين"[٦٩٤]

فالألفاظ في تصور الأصوليين دلائل الحكم على صحة الفكر أو خطئه وعلى هذا حرص الأصوليون على استقراء وجوه الدلالة وعلاقة دلالة الألفاظ بعضها ببعض مضافا إلى ذلك إرادة المتكلم وقصده ونسق الألفاظ وصورها تدل على ما يراد منه[٦٩٥].

ومن العلماء الذين تعرضوا لأهمية السياق في العصور الحديثة وحاولوا تطبيقها على تأويلاتهم لنصوص القرآن الكريم الإمام ابن عاشور، وقد عبر عنه بالمقام. فالمقام في استعماله اللغوي ليس إلا موضعا لما يصدر عن الناس من أقوال وتصرفات في أحوال مخصوصة[٦٩٦]. وعلى هذا يتحتم على المتلقي أو المؤول استيعاب المقام الذي قيل فيه الخطاب أو النص الشرعي عند تبين المراد منه والمقصود. واستحضار القرائن المحتفة به من أهم وأولى الوسائل لتحقيق ذلك.

وقد ميز بعض الباحثين في نظرية الدلالة العربية بين نوعين من المقام: المقام الضيق الذي يحيل إلى الوقت والمكان الذي أنتج فيه الخطاب. والمقام الذي يحيل إلى مجموعة من القواعد المحددة للاستعمال اللغوي في فترة من تطور المجتمع. ويعتبر الإمام الشاطبي مدارهما على معرفة مقتضيات الأحوال وهي جميع العناصر المكونة لمقام الخطاب من مقام مقاله أو نفس الخطاب وحال المخاطب والأمور الخارجية.[٦٩٧].

---

[٦٩٣] – ابن قيم، *اعلام الموقعين*، المرجع السابق، ج١، ٣٣٢

[٦٩٤] – ابن قيم، المرجع السابق، ج١، ٣٣٨

[٦٩٥] – محمد أديب صالح، مرجع سابق، ج١، ١٤٢.

[٦٩٦] – محمد الطاهر بن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير*، مرجع سابق، ج١٥، ١٨٥. ٢٣، ١٩٢.

[٦٩٧] – الشاطبي، مرجع سابق، ج٣، ٣٤٧. إسماعيل الحسني، *نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن الطاهر بن عاشور*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٤١٦هـ/١٩٩١م، ص ٣٣٥.

فمفهوم مقام الخطاب الشرعي ينحصر في جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود منه شرعا.

وفي العصور الحديثة توجهت جهود الغربيين لدلالة السياق وبرز هذا الاهتمام على وجه الخصوص عند فيرث- Firth- رائد المدرسة الاجتماعية اللغوية وقد تأثر بعالم الاجتماع دوركايم في دراسته للمجتمعات البدائية من خلال عدم فهمه لدلالات ألفاظهم إلا من خلال السياق. وعلى هذا اعتبر اللسانيون الغربيون سياق الحال أساس علم الدلالة، كما أكدوا على أن تحديد المعنى اللغوي يقوم على معطيات السياق الذي ترد فيه الكلمات.[٦٩٨] بل إن بعض اللسانين وصل به الحد إلى القول بأن الكلمات لا معنى لها خارج مكانها في النظم على الإطلاق[٦٩٩].

وعلى هذا قسم أصحاب نظرية السياق-Contextual Approach- السياق إلى عدة أنواع: السياق اللغوي والعاطفي والموقف والثقافي[٧٠٠]. وواقع الأمر أن دراسة النصوص من خلال السياق يمكن أن تساهم في الوصول إلى المعنى الأكثر دقة.

وعلى هذا يمكننا القول بأن الاستعانة بما وصل إليه علماء اللسانيات في الغرب يمكن توظيفه في فهم النصوص وتأويلها. ومثال ذلك مسألة نقص المرأة الواردة في الحديث : خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال:" يا معشر النساء ...ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن" قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: " أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال:" فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل و لم تصم؟ قلن: بلى. قال:" فذلك من نقصان دينها"[٧٠١]. إن محاولة فهم وتأويل هذا النص لا بد فيها من استحضار

---

[698]- Leech: Semantics, p. 71.

[٦٩٩] - أحمد مختار عمر، *علم الدلالة*، عالم الكتب، القاهرة، ط٣، ١٩٩٢م، ٦٩ وما بعدها.

[٧٠٠] - أحمد مختار، المرجع السابق، ٦٩. وأنظر كذلك: أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص ٢٩٤ وما بعدها.

[٧٠١] - رواه البخاري ومسلم.

النقاط التالية: المناسبة التي ذكر فيها الحديث أو ما يعبر عنه بمصطلح اللسانيين سياق الخطاب أو المقام. فالنص ناقصات عقل ودين عند النظر فيه دون استحضار مقام الخطاب والمناسبة التي قيل فيها (وهي العظة بمناسبة العيد) يؤثر إلى حد بعيد في تأويل وفهم المجتهد للقول. يقول القرافي رحمه الله في أهمية البحث في طبيعة المقام في كتابه الفروق:" فالحكم الشرعي المستنبط رهين بطبيعة المقام الذي ورد فيه نص الحديث ولهذا كان الاتفاق على تحديد المقام سبيل الاتفاق على استنباط الحكم الشرعي"[٧٠٢] ومن هنا اهتم العلماء في تفسير نصوص القرآن الكريم بأسباب النزول والمناسبات وقالوا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. بيد أن ذلك لا ينافي ضرورة الاحتكام إلى المناسبة التي ورد فيها النص عند البحث في تأويلها، فهل يمكن اعتبار هذا النص ضمن هذا السياق دليلا عاما تستقى منه الأحكام المتعلقة بالمرأة في كل الأوضاع والمجتمعات!. وهل يمكن الاعتماد على هذا النص بانتزاعه من السياق في القول بعموم نقصان المرأة في دينها وعقلها؟ ومن ثم الاعتماد على الحكم بالنقص عليها في إجراء الأحكام مطلقا سواء أتلك التي ورد فيها نص أم لم يرد؟[٧٠٣].

إن استحضار السياق الذي ورد فيه النص وتفهمه يمكن أن يساهم في اختيار أقرب التفسيرات للنقص عوضا عن البعد عن مفهوم النقص الوارد وتفسيره وفق فكر المجتهد وبيئته.

ثالثا: ردّ المتشابه إلى المحكم

فالقرآن الكريم - كما هو معروف- فيه المحكم[٧٠٤] الظاهر المعنى بلا اشتراك في لفظه ولا احتمال في تأويله المطابق لما تعارفه العقلاء من أهل اللغة ولا يحتاج في استعمال حكم العقل فيه إلى مقدمات بل يوقع العلم لسامعه بمعنى مراده على الوجه الذي هو ثابت في عقول العقلاء دون عادات فاسدة قد جروا عليها فما كان كذلك فهو المحكم الذي لا يحتمل

---

٧٠٢ - القرافي، *الفروق*، عالم الكتب، بيروت، الفرق السادس والثلاثين، المسائل الثانية والثالثة والرابعة.

٧٠٣ - أنظر في الأحكام التي ذهب إليها البعض من العلماء بناءا على الاحتجاج بنقصان المرأة الوارد في الحديث: فصل الدية والشهادة والولاية من هذه الدراسة.

٧٠٤ - في تعريف المحكم أنظر على سبيل المثال: الآمدي، مرجع سابق، ج١، ٢١٨-٢١٩. الجويني، البرهان، ج١، ٢٨٢. الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ص ٨٥. الغزالي، المنخول، مرجع سابق، ص ١٧٠. الشاطبي، مرجع سابق، ج٣، ٨٦.

معناه إلا مقتضى لفظه وحقيقته فأما العادات الفاسدة فلا اعتبار بها[٧٠٥]. وحكم المتشابه أن يحمل على معنى المحكم ويرد إليه : بقوله تعالى ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات الآية﴾ فأمر الله تعالى برد المتشابه إلى المحكم لأن وصفه للمحكم بأنه أم الكتلب يقتضي أن يكون غيره محمولا عليه ومعناه معطوفا عليه إذ كان أم الشيء ما منه ابتداؤه وإليه مرجعه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من تأويله من غير رد له إلى المحكم وحمله على موافقته في معناه وحكم عليهم بالزيغ في قلوبهم بقوله: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾[٧٠٦].

وقد سار العلماء على القول بوجوب رد المتشابه إلى المحكم وحمله على معناه دون حمله على ما يخالفه لقوله تعالى في صفة المحكمات (هن أم الكتاب) والأم هي التي منها ابتداؤه وإليها مرجعه فسماها أما فاقتضى ذلك بناء المتشابه عليها ورده إليها. فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتلب أي الأصل.[٧٠٧] والآيات المحكمات تمثل أصله ومعظمه وهي العمدة في الفهم والاستنباط وإليها ترد وترجع المتشابهات. وإليها ترجع كذلك الأفهام والتأويلات عند الخلاف والنزاع. قال تعالى: ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾[٧٠٨]. وأجمع المسلمون على أن الردّ إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه وأن الرد إلى الرسول ﷺ بعد وفاته هو الرد إلى سنته[٧٠٩].

وقال تعالى: ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا

---

[٧٠٥] – الجصاص، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج٢، ٢٨٥.

[٧٠٦] – الجصاص، المرجع السابق، ج١، ١٩١. وكذلك: الجصاص، ج٢، ٢٨٢.

[٧٠٧] – السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ج١، ١٦٥. وأنظر في الآثار المترتبة على الخلط بين المحكم والمتشابه ورد المحكم من تأويلات الفرق في العصور المختلفة: ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج٢، ٢٩٥ وما بعدها.

[٧٠٨] – القرآن الكريم، سورة النساء ٤: ٥٩.

[٧٠٩] – أنظر في هذا النقطة يوسف القرضاوي، *كيف نتعامل مع القرآن العظيم*، مرجع سابق، ٤١.

أولوا الألباب﴾[٧١٠] فالمحكم من كتاب الله قد بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه ونقلوه عنه. وهذا غير قابل لأي تغيير أو تبديل.

يقول الشاطبي في الموافقات:

" فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ـ أي الصحابة رضوان الله عليهم- ما هو موضوع موضع التفسير بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان لما ذكر ولما جاء في السنة من اتباعهم والجريان على سننهم كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي وتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وغير ذلك من الأحاديث فإنها عاضدة لهذا المعنى في الجملة"[٧١١].

وهذا الموضع الذي يكون قول الصحابي فيه حجة بالإجماع، وهو في الغالب لا يتناول إلا الأحكام الشرعية العملية مما هو قطعي الثبوت والدلالة التي لا تحمل إلا معنى واحد، أو مما هو ظني الدلالة ولكن رسول الله ﷺ فسره تفسيرا لا يحتمل التأويل وفيه يكون قول الصحابي حجة على من بعده بإطلاق لأنه ليس بمحل اجتهاد بل محل توقيف. ولكن القرآن الكريم حوى إلى جانب ذلك المتشابه من النصوص وقد أناط الله سبحانه تأويل المتشابه بالراسخين في العلم والمراد بالتأويل هنا أن الآية المتشابهة لها معنى أول ولكنه ليس بالأخير فمعناها قد يتضح شيئا فشيئا على مر العصور وتنامي العلوم. فالتأويل علم والوصول إلى غايته معرفة، وقد عبر القرآن الكريم عن المصطلحين فجاء في التأويل أنه لا يكون إلا للعلماء الراسخين، قال تعالى: ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ﴾ فالقيام بعملية التأويل لا يكون إلا للعلماء ومعرفة الآيات المتشابهات لا يكون إلا بالنظر والتدقيق النسبي والذي يقوم بهذه المهمة العالم الثابت في موقعه. ولما كان التأويل علما

---

[٧١٠] – القرآن الكريم، سورة آل عمران ٣: ٧.

[٧١١] – الشاطبي، مرجع سابق، ج٣، ٣٤٠.

يوصل إلى معرفة المراد من تلك الآيات في وقت ما اقتضى أن يكون له منهجا يرشده ويصحح مساره[٧١٢].

وإن هذا النوع من الآيات سواء فيه ما تمكن العلماء والراسخون في العلم من التوصل إلى تأويل له أم لم يتمكنوا، فأنه من الباب الذي لا يتعلق به عمل أو تكليف. وما قد يتراءى للبعض من وقوع تشابه أو تناقض فهو راجع إلى قصور الفهم ونقص وسائل الفهم والتأويل.[٧١٣] ويؤكد الشاطبي رحمه الله على أن كل ما يثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه فإن ذلك يجر إلى تكليف المحال ومالا يتعلق بأحكام التكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه واستئثار الله تعالى بسر فيه وليس في العقل ما يحيل ذلك و لم يرد الشرع بما يناقضه[٧١٤].

واجتهد العلماء قديما وحديثا في سبب ورود المتشابه في نصوص القرآن الكريم، فذهب بعضهم إلى أن ديمومة الشريعة تقتضي فتح النصوص لأفهام وتأويلات مختلفة إضافة إلى ما في ذلك من تعويد وتدريب لأهل النظر والعلماء من الاستمرار في طلب المراد من النصوص[٧١٥].

وعليه فالخطاب القرآني حوى آيات محكمات واضحات الدلالة لا يحتاج إلى غيرها لبيان مفهومها أو المراد منها، وهذه تشكل أم الكتاب وعمدته وهي معظم آيات القرآن الكريم وإليها يرد المتشابه. ومن النصوص ما كان التشابه فيه تشابها كليا حقيقيا فلا يعلم تأويله إلا الله ولا يحاول معرفته إلا من كان في قلبه زيغ - كما ورد في الآية- ومنه ما كان التشابه فيه جزئيا أو إضافيا وأكثر المتشابه من هذا النوع الأخير. وهذا النوع يمكن للعلماء

---

[٧١٢] - أحمد الكبيسي، مرجع سابق، ص ٨- ٩.

[٧١٣] - الشاطبي، مرجع سابق، ج٣، ٣٠ وما بعدها.

[٧١٤] - الجويني، *البرهان*، مرجع سابق، ج١، ٢٨٥. وقد أصبح التشابه في القرآن الكريم فرعا وعلما انفردت بعض المؤلفات بالحديث والتفصيل فيه. أنظر ملحق الملاحظات العامة للمزيد.

[٧١٥] - محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، مرجع سابق، ج٣، ١٥٨.

التوصل إلى معرفة تأويله من خلال رده إلى المحكم من الآيات ونحو ذلك من وسائل الفهم والتأويل[٧١٦].

وعلى هذا فمن أهم ضوابط الفهم الصحيح للخطاب القرآني الرجوع إلى النصوص المحكمة البينة والتي تشكل الأصول والأمهات ورد المتشابهات التي تختلف فيها الأفهام إلى تلك الأصول حماية من الوقوع في تأويل فاسد أو منحرف زائغ.

إن ترك الأصول الواضحة والنصوص البينة من أوسع الأبواب لظهور التأويلات الفاسدة المنحرفة حيث أن المؤول يستحضر المتشابه المحتمل للتأويل ويستبعد الأصل فيقع في دائرة التأويلات دون الخروج منها بتأويل صائب[٧١٧].

وقد أشار العلماء إلى أن من شروط الاحتجاج بالدليل وبناء الأحكام عليه أن يكون ظاهرا في ذاته، دالا على غيره. فحكم المتشابه الإضافي النسبي المحتمل لأكثر من وجه أن يرد إلى المحكم لحمله عليه وفق القواعد والأصول، أما المتشابه الحقيقي فهو الذي لا يعلم حقيقته إلا الله وعلى الراسخين الإيمان والتصديق به. بيد أن البعض يسلك سبيل اتباع المتشابه بغية تأويله تأويلا يخدم أغراضهم أو أهدافهم وهؤلاء هم أهل الزيغ والانحراف.

وسلوك سبيل المتشابه طريق أصحاب التأويلات المنحرفة في كل عصر ومن ثم وضع النصوص في غير موضعها الصحيح والاستدلال بها على غير ما سيقت له، ومن ذلك تأويلات الفرق المختلفة في الفكر الإسلامي ومحاولاتهم تعضيد مذاهبهم وانحرافاتهم من خلال تطويع نصوص القرآن والسنة لخدمة أهدافهم وعقائدهم الشخصية والإتيان إلى النصوص بأفكار جاهزة وآراء مسبقة.

الضابط الثاني: مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها

فالنصوص الشرعية جاءت لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى الحفاظ على مصلحة الخلق ودفع المفسدة عنهم. وهذه المقاصد ليست بخارجة أو منفكة عن نطاق النصوص ذاتها. بل إن النصوص جاءت لتحقيقها فلا ينبغي أن تفهم أو تؤول بتأويل بعيد

---

[٧١٦] – أنظر في هذا المعنى: الراغب، المفردات، مرجع سابق، مادة شبه، ص ٢٥٤.

[٧١٧] – صلاح الخالدي، *التفسير والتأويل في القرآن*، دار النفائس، الأردن، ١٤١٦/١٩٩٦م، ١٦٩.

عن تلك المقاصد والأهداف العامة. فكل نص يحمل تحقيق مقصد إلهي ينبغي أن يعين ذلك المقصد ويجري على أساسه فهم النص. ذاك أن تعيين مقصد معين من خارج محتوى النص ثم يفهم النص على أساسه يمكن أن يؤدي إلى الحيدة والزيغ في الفهم والانحراف في التأويل. فالنص الشرعي تجسيد لإرادة الشارع في تحقيق مقصد معين وهنا على المتلقي أو المؤول استفراغ وسعه وجهده في التدبر في النصوص الشرعية لتحديد قصد الشارع منها. واعتبار مقاصدية النصوص ومراعاتها في فهم النصوص، لا تعني الإطلاق وعدم التقييد، فاستدعاء الضوابط وتقصي العمل والسير بها يمكن أن يسهم في ضبط موقع العقل في دائرة فهم تلك المقاصدية. فالبحث في مقاصدية النصوص يستلزم من المتلقي والمؤول السير عليها وفق الضوابط والشروط الموضوعة لها، والتي يفترض فيها أن تكون متسمة بالاطراد والثبات والانضباط لنفي الاضطراب والتحكمات بدون دليل أو مرجح. كما أن الخوض في مقاصدية النصوص بدون ضوابط أو شروط يمكن أن يسوق إلى الوقوع في التعارض بين القطعيات والظنيات والضروريات وغيرها من مراتب المقاصد.

وعلى الرغم من أهمية وجود ضوابط ومعايير تحكم عملية فهم النصوص وفق مقاصديتها، إلا أن اهتمام الباحثين بها لم يكن موازيا لتلك الأهمية[٧١٨]. ولعل ذلك يعود إلى حداثة الاهتمام بعلم المقاصد في العصور المتأخرة مما يجعل الخوض في الحديث عن ضبطها والتحكم في سيرها نوع من التنبؤ المبكر بوقوع الإفراط أو الغلو في استعمالها، في الوقت الذي لا يزال الحديث عن أهميتها ومكانتها في طور النشأة والطفولة. والبحث في الضوابط غالبا ما يأتي في مراحل متأخرة عند ظهور الغلو في الاستعمال أو التطرف في الاعتماد عليها.

إن استحضار منهج المقارنة بين ما حدث في ساحة الفكر الديني في اليهودية والمسيحية من جراء الغلو والإفراط في الاعتماد على النزعة المقاصدية في فهم النصوص

---

[٧١٨] – إن وقوف الدراسة على الإشارة إلى الاطار العام الذي يمكن تصوره لضبط التوجه المقاصدي، لا يخرج عن محاولة الباحثة استدعاء انتباه المؤلفين والكتاب إلى خطورة ما يمكن أن تتعرض له أحكام الشريعة برمتها من جراء الخلل في منهج الضبط والمعيار في فن المقاصد وإعمالها.

وتأويلها، يمكن أن يكشف عن أهمية وضرورة استنباط ضوابط تحكم عملية التروع المقاصدي في الفهم والتأويل. فقد تحولت الأحكام الشرعية التي مرتكزها الوحي المعصوم إلى قواعد انضباطية تسنها المجتمعات البشرية لردع الأفراد من التطاول على النظام العام للمجتمع. وهكذا يتم **استبدال الالتزام الديني بالتزام اجتماعي أساسه الردع الاجتماعي فحسب، فيقوم المجتمع مقام الخالق سبحانه. كما أن التطرف في توكيد المقاصد الغائية كان السبيل إلى تطويع الأوامر الإلهية لروح العصر ومطالبه.**

فقد أتت حركة الإصلاح في اليهودية في محاولة لصياغة الدين من خلال روح العصر ومطالبه وتغيراته. والتي لم تقف في مطالبتها بالتغيير عند حد المعاملات فحسب بل امتدت لتشمل نظام العبادات وطقوسها. فقد كانت الصلوات تؤدى باللغة الألمانية أكثر منها بالعبرية، وبتسارع شديد تتابعت الانتهاكات للشريعة والقوانين في اليهودية- Halacha- التي أدت في نهاية الأمر إلى انقطاع الأحبار علنا عن التعاليم العرفية التقليدية ومجموعة القوانين واعتبروها برمتها خطأ في تسلسل التاريخ والحوادث. وتم من خلال ذلك التوجه القائم على البحث في روح الديانة ومقاصدها تحويل العبادة والصلاة من يوم السبت إلى الأحد تماشيا مع روح الدين ومقاصده دون ضرورة التقيد بتطبيق تلك الصور والشكليات، فقد اعتبرت حركة الإصلاح تلك الطقوس والعبادات شكليات لا مبرر لها وعليه يمكن تغييرها أو الاستعاضة عنها مطلقا[٧١٩]. فالأحكام الصحيحة الوحيدة هي التي تخدم فلسفة الفقه المقاصدي-Teleological Jurist-، الذي يهتم بالغاية من تطبيق تلك الأحكام وكيفية توجيه هذه الغايات في سبيل تطوير الأحكام. جاء في كتاب اليهودية في الوقت الحاضر:

" The only authentic Halakhic approach must be that which approximates the philosophy of the **teleological jurist**. The teleological jurist asks: what are the ends of the law which God or nature ordained and how can we be guided by these ideal ends in developing the law?"[720]

---

[٧١٩] - ديفيد لانداو، مرجع سابق، ٣٤.

[720]- Jacob Neusner, Judaism in Modern Times, Ibid, p. 94. وقد نقل العبارة عن:

Rackman, Emanuel, *Sabbaths and Festivals in the Modern Age*, Yeshiva University, New York, 1961.

وبهذا انتشرت مبادئ الفلسفة النسبية الأخلاقية- Ethical Relativism- التي تـــرى أن صواب أي فعل أو حكم إنما يكون بالنسبة للظروف أو المواقف التي جرى فيها الفعـل. وهي ترجع الاختلافات الأساسية بين القيم والمبادئ الأخلاقية بين الأفراد إلى اختلافـــات الأطر والتقاليد الحضارية التي يستمد منها هؤلاء الأفراد قيمهم وتقـــاليدهم الأخلاقيـــة. فالشيء قد يكون خطأ أو صوابا إذا كان كذلك بالنسبة لآخرين فلو كان المجتمع الـــذي يتبعه الشخص يعتبر فعلا معينا في ظروف معينة خطأ، فإنه يتعين على الشخص فيه عـــدم القيام بهذا الفعل، فعلى الأفراد التكيف ومسايرة قيم مجتمعاتهم، بمعنى آخر **يكون المجتمـــع هو الحاكم المشرع**[٧٢١].

وقد أدرك الغرب أن التعامل مع المجتمعات المسلمة لن يثمر كثيرا ما لم يتم تحويـــل تلـــك المجتمعات إلى مجتمعات مدنية (Civil society) تحكمها الضوابط الاجتماعية.

ومن هنا **فالحرص على استقصاء عملية ضبط التوجه والاجتهاد المقاصدي، أمـــر يصل حد الضرورة**[٧٢٢]. فالأصل أن ترتبط الأسباب بمسبباتها والمقدمات بنتائجها. والعجز عن توقع النتائج البعيدة من جراء التوغل والإفراط في التوجه المقاصدي على غير ضـلبط أو رابط يمكن أن يسوق إلى تقصير أو خلل كبير يصل حد منازلة المقاصد الأساسية ذاتها بناءا على فهم مخل أو تأويل فوضوي قاصر. فالتوسع في الاجتهاد المقـــاصدي دون ضوابـــط منهجية وثوابت شرعية يمكن أن يشكل مترلقا خطيرا ينتهي إلى التحلل من أحكام الشـــرع أو تعطيلها باسم المصالح والمقاصد، فتحاصر النصوص وتوقف الأحكام الشـــرعية باســـم

---

[٧٢١] - أنظر في تلك الفلسفة: عبد المنعم الحفني، *الموسوعة الفلسفية*، دار ابن زيدون، بيروت، بدون تاريخ، ص ٤٨٢.

[٧٢٢] - لم تقف الباحثة على -حد اطلاعها المتواضع في الموضوع- على دراسة تهتم بوضع معايير تحكـــم ســـير الاجتـــهاد المقاصدي والحديث عن سبل ضبطه، إلا ما كان من محاولة الدكتور نور الدين الخادمي في كتابـــه الموســـوم: *الاجتـــهاد المقـــاصدي حجيته..ضوابطه..مجالاته*، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ، ج١، ج٢. بيد أن هذه المحاولة لم تخرج عن طورها البدائـــي فقد خرج الباحث منها بالقول برجوع ضوابط الاجتهاد المقاصدي إلى ضوابط الأدلة التبعية من مصلحة وعرف ونحوها. على اعتبار أن المقاصد ليست بدليل مستقل بذاته بل هو تابع لغيره. وواقع الأمر أن الاجتهاد والفقه المقاصدي كما يعبر عنه الكـــاتب وغـــيره مـــن المعاصرين قد بات توجها واسع النطاق في مختلف القضايا المطروحة، وعليه فالقول بعودة ضوابطه إلى ضوابط العمل بالأدلة التبعية أمر لا يبدو له ما يبرره ويعضده. وعلى هذا تحاول الدراسة تقديم توصيف عام للإطار الذي يمكن من خلاله استنباط ضوابط العمل بالاجتـــهاد المقاصدي، ولا تروم الدراسة الوقوف على التفاصيل والخوض في جزئيات تلك الضوابط بقدر ما تروم استدعاء اهتمام الباحثين إلى أهمية هذا الضبط ودروه في ترشيد السير المقاصدي.

تحقيق المقاصد والغايات. وهنا يبرز التأويل المتعسف للنصوص، الذي تتم من خلاله النظرة الخارجية للنص بناءا على القول بتحقيق المقاصد والمصالح، فيأتي المؤول بنظرة جاهزة لا ترى في النصوص إطارا مرجعيا ينبغي الدوران والرجوع إليه. وبهذا تصبح مقاصدية النصوص وفق ما يراها المؤول وحدها، المرجعية المركزية لكل التأويلات والأفهام.

بيد أن التنبؤ والتوجس من الإفراط في الاعتماد على مقاصدية النصوص أو سوء تطبيقها بكل ما يحمل من مبررات ومسوغات، لا يقتضي إهدار أو إلغاء دور المقاصدية في تحقيق فهم سليم للنصوص. بل يقتضي تهذيب التوجه وترشيده من خلال العمل على استنبط ضوابط ومعايير العمل به[٧٢٣]. **فالاعتماد غير المنضبط على مقاصدية النصوص في عصر التغييرات المتسارعة قد يسوق إلى فوضى عارمة لا حد لها.**

وعليه **فاستدعاء الضوابط والمعايير في التوجه المقاصدي يمكن أن يساهم في إحداث نقلة منهجية، يتم من خلالها التحول من مرحلة التأصيل والتركيز على أهمية المقاصد ودورها في الاجتهاد إلى مرحلة بناء وتكوين ضوابط القبول والرفض لأي تأويل أو جهد يروم استحضار النهج المقاصدي.**

والسبيل للتوصل إلى تلك الضوابط لا يكون إلا من خلال عمليات تقصي واستقراء واسعة لما كتب في المقاصد من جهة وللمبادئ العامة والغايات الكبرى التي جاءت الرسالة الخاتمة لتحقيقها. وستحاول الدراسة الوقوف على الإطار العام الذي يمكن تصوره لضبط الفقه المقاصدي من خلال استقراء اهتمامات رواد المقاصد.

---

[٧٢٣] – أنظر في التلميح لهذه المعاني: عمر عبيد حسنة، تقديم كتاب الأمة الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه ..مجالاته، مرجع سابق، ج١، ٣٤.

أولا: مراعاة ضبط مفهومي التعبد والتعليل

اهتم شيوخ المقاصد بالتعليل، فالمقاصد تدور حول محور التعليل. وعلى هذا شرع الشاطبي بالتقديم للحديث عن المقاصد، بالإشارة إلى دور التعليل في التوصل إلى مقاصد الشرع المبنية على تحقيق مصالح الناس في العاجل والآجل.[٧٢٤].

كما ميز الإمام الشاطبي وتبعه في ذلك جميع من تطرق لدراسة المقاصد في العصر الحديث، **بين أحكام العبادات والمعاملات، فالأصل في أحكام المعاملات التعليل كما أن الأصل في أحكام العبادات التعبد وعدم الالتفات إلى التعليل.** واستدل الشاطبي على ذلك بالاستقراء وأوضح أن المتتبع للأحكام العادية يلحظ دوران الأحكام مع المصالح حيثما دارت، فالشيء يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز[٧٢٥]. أما العبادات فالأصل فيها التزام النصوص والوقوف عند حرفيتها فالكثير من أحكام العبادات من مقادير وشروط وكيفيات لا يمكن تعليله تعليلا عقليا كما لا يمكن تبين وجه المصلحة

---

[٧٢٤] – الشاطبي، مرجع سابق، ج٢، ٦. والقول بتعليل أحكام الشريعة أمر انعقد إجماع الأصوليين عليه، يقول الآمدي في ذلك:" الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد، أما أنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الإجماع والمعقول. أما الإجماع فهو أن **أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود** وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا وأما المعقول فهو أن الله تعالى حكيم في صنعه فرعاية الغرض في صنعه إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا فإن كان واجبا فلم يخل عن المقصود وإن لم يكن واجبا ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود فكان المقصود لازما من فعله ظنا، وإذا كان المقصود لازما في صنعه فالأحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود والغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى أو إلى العباد ولا سبيل إلى الأول لتعاليه عن الضرر والانتفاع ولأنه على خلاف الإجماع فلم يبق سوى الثاني". أنظر الإحكام، ج٣، ٣١٦. بيد أن الخلاف المروي عن البعض في القول بالتعليل، راجع في الأصل إلى علماء الكلام وما تناولوه في مباحثهم عن تعليل أفعال الله تعالى، ثم أن هذا الخلاف انتقل في مرحلة متأخرة إلى المباحث الأصولية. وتناول هذا الخلاف العديد من العلماء، منهم: الإبهاج، ج٣، ٤١. جمع الجوامع، ج٢، ٢٣٣. ابن الهمام، تيسير التحرير، مرجع سابق، ج٣، ٣٠٤ وما بعدها. وأوضح ابن عاشور أن الخلاف بين المتكلمين في المسألة يكاد يكون شبه لفظي. ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، مرجع سابق، ج١، ٣٧٩.

[٧٢٥] – أحمد الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٩٢م، ١٨٧. وأنظر كذلك: أبو حامد الغزالي، *شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل*، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م، ٢٠٤ وما بعدها.

فيه على وجه التحديد[٧٢٦]. فالأصل في أدائها استشعار المسلم أنه يؤدي عبادة خالصة على وجه الإيثار له تعالى على ما سواه. فتحديد الشارع لتلك المقادير والحدود والكيفيات إنما هو نوع من التنظيم والتقنين لسير الحياة على المستوى الفردي والجماعي. وتمثل تلك التحديدات بصورها المتعددة الأركان والأسس العامة التي لا ينبغي تجاوزها أو تغافلها بحال، فهي تشكل هوية الأمة ورمز وعيها الجمعي.

ولا يُفهم من محاولة الشاطبي وغيره من العلماء ممن سبقه أو لحقه في القول بتعليل بعض أحكام العبادات والعاديات نفي التعبد[٧٢٧] عنها مطلقا، فالتعليل لا يتنافى مع التعبد البتة. وعلى هذا قال العلماء أن حق الله لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعية بمعنى أن **جانب التعبد لا يخلو منه حكم شرعي** سواء ما اختص بالعبادات أو ما اختص بالمعاملات[٧٢٨].

إضافة إلى أن أئمة المقاصد القدامى رحمهم الله لما فصلوا في التعليل والمقاصدية، كانوا يصدرون عن موقف عزيز لا يعتريه ضعف في الذات المسلمة وانهزام من الداخل، فكان جهد الذات في تنمية ذاتها، باستقلال عن الضغط الخارجي. أما من يعتمد المقاصدية في العصر الراهن فإنه مسوق في كثير من الأحيان بذات أنهكتها مواجهة زخم الحضارة الغربية وتقدمها العلمي المذهل، فهي واقعة بذلك تحت ضغط خارجي. وإما عن محاولة مجاراة عبثية للغرب العلماني الذي أسقط القدسية عن وجهة النظر الكلية للكون والإنسان والوجود والأخلاق والسياسة عموما. وإما عن محاولة جادة للتخلص من رواسب التبعية

---

[٧٢٦] – على الرغم من اتخاذ الشاطبي وجمهور غفير من العلماء منحى عدم الالتفات إلى التعليل في أحكام العبادات، إلا أن المستقرأ المستفاد من تتبع مقالاته ومقالات غيره من العلماء في بعض الأحكام العبادية، قولهم بوقوع التعليل في بعض أحكامها. أنظر على سبيل المثال: الموافقات، ج٢، ٢٤.

[٧٢٧] – التعبد له معنيان: ما لا يعقل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالا وهذا يمنع التعدية والقياس، والثاني أعم من الأول وهو ما يكون لله فيه حق إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه ويستحق العقاب على تركه وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمرا كان أو نهيا وهذا المعنى لا ينافي القياس والتعدية. فالتعبد المختلف وجوده في المعاملات هو التعبد بالمعنى الثاني لا الأول، لاتفاق المتخالفين على صحة القياس فيها. أنظر محمد مصطفى شلبي، *تعليل الأحكام*، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١م، ٢٩٩ وما بعدها.

[٧٢٨] – الشاطبي، مرجع سابق، ج٢، ٣١٧.

والتقليد الذي منيت به العقلية المسلمة في العصور المتأخرة، وتصور إمكانية الحل الكامنة في التشبث بالمقاصدية مطلقا.

وعلى هذا فالفارق شاسع بين حوار وطرح الأمس من قِبل ذات مالكة لوعيها، مدركة لدورها الرسالي في الوجود، وبين ذات يائسة.

وقد أثبتت الشواهد والوقائع التاريخية أن الغلو في الفقه المقاصدي في المنظور المسيحي اليهودي كان سبيلا ممهدا للتحلل من لوازم الشريعة وأحكامها ذات المرجعية الدينية.

والعبودية في الشريعة الإسلامية مبدأ أصيل، أناط به الخالق سبحانه مهمة استخلاف الإنسان على الأرض. قال تعالى: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[٧٢٩]. فالمفهوم الشمولي لمعنى وموقع العبادة في الإسلام يمتد ليشمل كل أحكام العبادات والمعاملات على حد سواء. فليست العبودية في الإسلام مجرد طقوس وشعائر توظف للارتقاء بروحانية الأفراد أو الجماعات فحسب، بل تمتد لتشمل سائر المعاملات من بيع وشراء وزواج ...الخ ذلك من معاملات وعقود.

إن استحضار أصالة التعبد فيما اتسمت به أحكام الشريعة الإسلامية، ومراعاته يمكن أن يسهم في عملية ضبط التوجه المقاصدي. فالنزعة المقاصدية في الفهم والتأويل لا تعني تضييق مفهوم العبادة والأحكام المتعلقة بها والتوسع غير المنضبط في مجال أحكام المعاملات على اعتبار بنيتها على التعليل والالتفات إلى المصالح مطلقا. كما أن المصالح وتقديرها أمر له ضوابطه وشروطه المتوقفة على طبيعة النصوص المعللة بتلك المصالح من حيث القطع والظن. وعلى هذا تعتبر **مراعاة شمولية العبادة ومفهومها من أهم ضوابط الاجتهاد أو الفقه المقاصدي.**

والتعليل سواء منه ما كان في باب العبادات أو العادات والمعاملات له شروطه وضوابطه كذلك، التي أشبعها الأصوليون بحثا وتصنيفا في مؤلفاتهم المختلفة لأهميتها ولما

---

[٧٢٩] – القرآن الكريم، سورة الذاريات ٥١: ٥٦.

ابتنوه عليها من أحكام ونتائج[٧٣٠]. بيد أن مراعاة التعبد في مختلف النواحي لا تعني الجمود على ظواهر النصوص في مجال المعاملات، فقد جاءت النصوص فيها على الغالب مجملة، محددة لأسسها العامة وأطرها البارزة. كما فوضت البحث في جزئياتها وتفاصيلها إلى المجتهدين وفق ما تقتضيه المصالح والأحوال.

لقد أدى التوغل في إضفاء التعليل بالمصالح في دائرة أحكام المعاملات، إلى اعتبار البعض من المعاصرين الثبات في أحكام **العبادات في الدين، والتغير والتبدل في كل ما عداها مطلقا قاعدة لا ينبغي العزوف عنها**. ذكر النويهي في مقالته نحو ثورة في الفكر الديني:

" إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها القرآن والسنة، لم يقصد بها الدوام وعدم التغير و لم تكن إلا حلولا مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل من واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه"[٧٣١].

ثانيا: الاهتمام بتقعيد المقاصد وتحديد الوسائل

تعتبر عملية تقعيد العلوم بقواعد محددة من أهم الوسائل لتحقيق ضبطها واتزانها. والمستقرئ لكتاب الموافقات يلحظ توجه الإمام الشاطبي نحو التقعيد في العديد من الكليات الجامعة لمعان تشريعية عامة[٧٣٢].

وموضوع القواعد المقصدية المعاني الكلية العامة التي تتفرع عنها معاني خاصة ومن أمثلتها كما أوردها الشاطبي: المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع[٧٣٣]. الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه[٧٣٤]. وتبرز أهمية هذا القواعد المقصدية في عملية

---

[٧٣٠] – من المؤلفات الأصولية الحديثة التي تناولت مباحث التعليل بدقة وموضوعية: محمد مصطفى شلبي، *تعليل الأحكام*، مرجع سابق.

[٧٣١] – نقلا عن بسطامي محمد سعيد، *مفهوم تجديد الدين*، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥/١٩٨٤م، ٢٦٨

[٧٣٢] – لم يتعرض الباحثون المعاصرون في الغالب لإبراز القواعد المقصدية وأهميتها، إلا ما كان من دراسة الدكتور أحمد الريسوني في كتابه: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق،حيث قام بتجميع عدد منها.

[٧٣٣] – الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج٢، ٤١.

[٧٣٤] – المرجع السابق، ج٢، ج٢، ١٢١.

الضبط من خلال ضبطها للجزئيات والفروع المندرجة تحتها. ويقرر الشـــاطبي ضـــرورة استدعاء الكليات عند دراسة الجزئيات فلا يصح فصل الجزئي عن الكلي لأن الجزئيـــات محكومة بالكليات حيث يقول في الموافقات:

" فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات في هذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فمحال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها فمـــن أخذ بنص في جزئي معرضا عن كلي فقد أخطأ وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عـــن كلية فقد أخطأ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئية"[٧٣٥].

فالاهتمام بتقعيد المقاصد والتوجه نحو تطبيق تلك القواعد علـــى الفـــروع والجزئيـــات للاستفادة من ذلك في التأويل والاستنباط، يمكن أن يساهم في ضبط التوجه المقـــاصدي في مجال فهم النصوص وتأويلها وفق مقاصديتها. ذاك أن الالتفات إلى جزئيـــات مبعـــثرة في المقاصد دون الاهتمام بكلياتها وقواعدها سيخرج بالأفهام والاجتهادات عن مرمى المقاصد وحكمة التشريع. فكما أن عدم مراعاة المقاصد يمكن أن ينجم عنـــه قصـــور في الرؤيـــة والتأويل، فكذا الأمر بالنسبة للغلو والتطرف في استعمالها دونما ضوابط أو حدود.

ولا يخفى دور القواعد المقاصدية في نفي التعارض والتناقض بين الأحكام المستنبطة وفـــق إجراء المقاصد وإعمالها. فمن خلال تلك القواعد، يمكن توجيه الأنظار والتأويلات بمنظـور ينتفي التناقض والتعارض فيه.

كما أن مراعاة مراتب تلك القواعد وأدلتها وموقعها من حيـــث الضـــروري والحـــاجي والتحسيني، تبرز أهميته في عدم تقديم تحسيني على حاجي أو ضروري وهكذا تتـــم مـــن خلال القواعد تحديد أطر العمل وفق تلك المراتب وأهميتها.

والمتأمل في اجتهادات العلماء السابقين رحمهم الله في فن المقاصد، يلحظ اهتمامهم بربـــط القول بالمقاصد بالقواعد والأصول والكليات[٧٣٦]. فالقاعدة المقصدية هي التي تكشف عـــن

---

[٧٣٥] – المرجع السابق، ج٣، ٨.

[٧٣٦] – للمزيد من التفصيل في الأمثلة على هذا، أنظر: عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، ١٤٢٠/١٩٩٩م، قواعد المقـــاصد ومكانتها في التشريع، *إسلامية المعرفة*، **السنة الخامسة**، (العدد الثامن عشر)،: ص ٢١ وما بعدها.

الغاية الكلية أو الجزئية التي ترسمها الشارع من تشريعه فتصبح بذلك وسيلة للكشف عن الحكمة التشريعية لا الحكم وحده[٧٣٧].

وعلى هذا يعتبر تقعيد المقاصد من الضوابط الهامة التي ينبغي مراعاتها في الفقه المقاصدي، التي يمكن أن يسوق إغفالها وإهمال البحث فيها إلى الإفراط أو التفريط في هذا الركن الهام.

الضابط الثالث: مراعاة ضبط موقع العقل من النص

يختلف موقع العقل ودوره في فهم النص تبعا لظروف متداخلة، منها ما يرجع إلى النص ذاته وتردده بين القطعية والظنية والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ونحو ذلك. كما يختلف دور العقل في فهم المرد من النص تبعا لماهية دلالة النص من حيث القطعية والظنية. فالنصوص منها ما هو قطعي الورود والمراد بها النصوص المتواترة كما في نصوص القرآن الكريم والأحاديث المتواترة في السنة النبوية. والنصوص قطعية الورود تنقسم بدورها إلى قطعية الدلالة وظنية الدلالة. فالقطعية في دلالتها هي التي يدل فيها النص على المراد الإلهي بحيث لا يمكن أن يفهم منه غير ذلك[٧٣٨]. وتتحقق تلك السمات في النصوص المتعلقة بالعقائد والعبادات والمقدرات من الكفارات والحدود والإرث ونحوها. والنصوص القطعية ينحصر دور العقل في فهمها في إدراك المعاني وتمثلها وينبغي الوقوف عند هذا الحد فيها.

ذاك أن الانسياق في محاولات البحث عن تعيين المراد الإلهي منها يؤدي إلى القول بوجود ظواهر وبواطن للنصوص وهو نهج منحرف يؤدي إلى خرم قوانين اللغة ومقاصد الشريعة وقد مثلت الباطنية الغنوصية في تأويلاتهم هذا الاتجاه[٧٣٩].

أما النصوص الظنية فهي إما تكون ظنية في ثبوتها أو في دلالتها. فظنية الثبوت تعني عدم القطع بثبوت نسبتها إلى مصدر الوحي كما في أخبار الآحاد. أما النصوص ظنية الدلالة

---

٧٣٧ – المرجع السابق، ص ٣٥.

٧٣٨ – عبد المجيد النجار، *في فقه التدين فهما وتنزيلا*، قطر، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ١٤١٠هـ، ج١، ٨٢.

٧٣٩ – هي نزعة إشراقية قديمة جعلت خلاص الإنسان بالمعرفة وخاصمت العقل والنقل واعتمدت الفيض والحدس والإلهام. محمد عمارة، *النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية*، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٩/١٩٩٨م، ١٥

فهي التي يتردد النص في دلالته على المراد الإلهي بين تأويلين فأكثر من التأويلات المحتمل ورودها في ذلك. ودور العقل في دائرة النصوص الظنية الثبوت أو الدلالة واسع. فالتأويل يكون في مجال النصوص الظنية على أن يكون له دليل يبرره، أو يكون في اللغة ما يسعه منطوقا أو مفهوما أو مجازا. وألا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي.

بيد أن بعض المعاصرين أثاروا تساؤلات متعددة حول موقع العقل مع النصوص القطعية الثبوت والدلالة من حيث أنهم ميزوا بين نوعين منها: النصوص المتعلقة بالثوابت الدينية، والنصوص المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية. فالنصوص المتعلقة بالثوابت من عقيدة وأمور سمعية وغيبية وقضايا تعبدية كشعائر العبادات وثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية كمقاصد الشريعة ونحوها مما استأثر الله بعلمه ومعرفة علته وحكمته من المسائل الغيبية السمعية، **يكون الاجتهاد فيها موقوفا عند حدودها** لا يتجاوزها فلا يجوز تغيير الأحكام المستنبطة منها ولا تبديلها أو تحريفها بزيادة أو نقصان. بمعنى أن **الأحكام المستخرجة من الدلالات القطعية للنصوص القطعية الثبوت لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها** لأن الاجتهاد فيها لا ينبغي أن يتجاوز حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح[٧٤٠]. أما النصوص المتعلقة بمتغيرات دنيوية فأحكامها قابلة للتغير والتبدل بحسب وجود العلة القائمة في تلك النصوص أو غيابها. ووقف أصحاب هذا الاتجاه من الكتاب المعاصرين على اجتهادات عمر ﷺ طويلا واعتبروا أن ذلك دلالة واضحة على تغير الأحكام المبنية على نصوص معللة عند تخلف تلك العلة أو المصلحة المترتبة على الحكم. ومن أكثر الأمثلة والشواهد شهرة، اجتهاد عمر ﷺ في وقف سهم المؤلفة قلوبهم على الرغم من وجود النص القرآني القطعي الدلالة على سهم المؤلفة قلوبهم وفرضيته والإجماع على تطبيقه وتنفيذ حكمه من الرسول ﷺ والصحابة في عهد الصديق ﷺ. فحكم دفع سهم المؤلفة قلوبهم مرتبط بوجود العلة من ورائه وهي ضعف المسلمين والحاجة إلى تأليف قلوب المشركين والمنافقين لسد هذا الضعف، فعند انتفاء العلة انتفى الحكم فالحكم يدور مع علته وجودا وعدما. بيد أن المتبنين

---

[٧٤٠] – محمد عمارة، *معالم المنهج الإسلامي*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط٢، ١٤١١/١٩٩١م، ص ١٠١.

لهذا الاتجاه، لم يقولوا بتاريخية هذا النص أو إلغائه على وجه التأبيد، فقد بقي النص آية قرآنية تتلى حتى بعد وقف الحكم المستنبط منها[٧٤١].

ويذهب بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن اجتهاد عمر ﷺ **محض إلغاء لتشريع قرآني** على أساس تغير الظروف التي تجيز سريانه[٧٤٢]. والمتأمل في اجتهاد عمر ﷺ في وقف سهم المؤلفة قلوبهم، يتضح له أن غياب وجود هذا الصنف وعدم توافر الشروط فيمن كان يظن أنهم أصحاب الحق فيه، دفع به إلى القول بعدم إعطائهم السهم، لعدم توافر شروط الصنف فيهم. وقد حدث في عهد عمر بن عبد العزيز ﷺ أن نودي بالزكاة وطاف بها الناس لتوزيعها على الأصناف المعروفة الوارد ذكرهم في الآية، فلم يجدوا وعلى هذا استحدث عمر بن عبد العزيز موارد جديدة لصرف الزكاة ومواردها لا من باب تغيير الأصناف الوارد ذكرهم في النص القرآني بل من باب تخلف الشروط والمواصفات الواجب توافرها في الأصناف المحددة بالنص.

كما استند العديد من الكتاب المعاصرين من أمثال الدكتور عمارة في اتجاههم المذكور أنفا، على اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إيقاف تنفيذ حكم قطع يد السارق في عام المجاعة. فقد أوقف تنفيذ الحكم بالقطع عند تخلف الشروط الاجتماعية العامة لإقامة الحد المنصوص على حكمه في آيات قرآنية قطعية الثبوت والدلالة[٧٤٣]. كما يذهب أصحاب هذا الرأي إلى القول بأن **تخلف الشروط الاجتماعية لإعمال حكم النص يجُبّ توفر الشروط الفردية لإعماله**[٧٤٤].

لقد رأى عمر ﷺ في المجاعة شبهة يمكن درأ الحد بها فالحدود تدرأ بالشبهات. ومن شروط إقامة الحدود انتفاء الشبهة والمجاعة شبهة يدرأ بها الحد[٧٤٥]. وعلى هذا وافق العلماء من

---

[٧٤١] – محمد عمارة، *النص الإسلامي* ، مرجع سابق، ص ٣٧ وما بعدها. وأنظر كتابه كذلك: *معالم المنهج الإسلامي*، مرجع سابق، ٩٧ وما بعدها. وأنظر كذلك مانقله بسطامي محمد سعيد، *مفهوم تجديد الدين*، مرجع سابق، ٢٦٨.

[٧٤٢] – بسطامي، المرجع السابق، ٢٦٨.

[٧٤٣] – محمد عمارة، *النص الإسلامي*، مرجع سابق، ٥١.

[٧٤٤] – المرجع السابق، ٥١.

[٧٤٥] – أنظر في شروط تنفيذ الحكم بقطع يد السارق ومنها انتفاء الشبهة عنه ملحق الملاحظات العامة.

الصحابة ومن بعدهم عمر رضي الله عنه على هذا الموقف. يقول ابن قيم رحمه الله في اعلام الموقعين:

" وقد وافق أحمد على **سقوط القطع في المجاعة** الأوزاعي وهذا محض القياس ومقتضى قواعد الشرع فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بالثمن أو مجانا على الخلاف...وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون ولا يتميز المستغنى منهم والسارق لغير حاجة من غيره فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه فدرئ نعم إذا بان أن السارق لا حاجة به وهو مستغن عن السرقة قطع"[٧٤٦]

كما أن التمييز في دائرة النصوص القطعية الثبوت والدلالة بين النوعين المذكورين أمر لم يعرض له أصحاب هذا الاتجاه ما ينضبط به، فمن الذي يحدد النصوص المبنية على علة متغيرة من غيرها، وهل يشترط حدوث اتفاق بين المجتهدين على ذلك وكيف؟. وما هي ضوابط هذا الاجتهاد في الدائرة المذكورة!!وما الحكم في حالة ظهور اختلاف في الأقوال حول تحديد تلك النصوص؟.

هذه الإشكاليات وغيرها تجعل قبول مثل هذا الاتجاه محط تساؤل ونظر. إضافة إلى إشارة البعض من الكتاب المعاصرين إلى القول بالشروط الاجتماعية العامة لتنفيذ الحد، وهذا أمر لا يبدو له أصل أو مبرر من النص أو العقل على حد سواء، فما معنى الشروط الاجتماعية لتنفيذ الحدود. وهل المجتمع يمكن أن يفرض على أحكام الدين أمر التنفيذ أم العكس!.

إن الغلو في إعطاء العقل شرعية إيقاف نص أو تنفيذه بناءا على الحكم بغياب علته أو تخلف مصلحته، يمكن أن يسوق إلى أن تتحول الأحكام الشرعية المرتكزة على الوحي المعصوم إلى آداب اجتماعية وقواعد انضباطية تحكمها ظروف المجتمعات المتغيرة. فهذه

---

[٧٤٦] – ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين*، مرجع سابق، ج٣، ١١– ١٢. وفي سرد الأمثلة التي استدل بها أصحاب هذا الاتجاه من اجتهادات عمر والرد عليها، أنظر: يوسف القرضاوي، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد، *حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية*، (العدد العاشر)،: ص ٣٦. ونجم الدين قادر كريم الزنكي، ٢٠٠٠م، *الاجتهاد في مورد النص دراسة أصولية وتطبيقات معاصرة*، *رسالة ماجستير*، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

الحيثيات وغيرها تسوق إلى القول بأهمية التحري في تحديد وضبط موقع العقل في دائـــرة تلك النصوص كي لا يتجاوز التأويل حدا أبعد ما يكون فيه عن الحقيقـــة والصـــواب. وبمرور الزمن وتغير الأحوال، تظهر تلك التأويلات البشرية والآراء الاجتهاديـــة القابلـــة للتصويب والتخطئة على أساس أنها الدين الملائم لروح العصر ومتطلباته، وفي هذا إهـــدار للحقيقة الدينية من أساسها[٧٤٧].

إن الغلو وعدم الانضباط في السير على هذه الاتجاهات دونما هدف محدد واضـــح بحجـــة حرية العقل في الاجتهاد وشرعية ذلك، يمكن أن يسوق إلى إهدار الرسم الثابت للديـــن وإحلال شريعة عقلية خالصة محله. واستدعاء تاريخ الفكر الديني في اليهودية على وجـــه الخصوص وتاريخ الفكر الإسلامي، يؤيد ظهور مثل تلك التوجهات التي ساقت في النهايـة إلى تأويلات الباطنية التي أتت على كل حقيقة ثابتة في الوحي واستعاضت عنها بتـأويلات بشرية لا تخرج عن حيز التوهم والتخرص.

---

[٧٤٧] – عبد المجيد النجار، *في فقه التدين فهما وتنزيلا*، مرجع سابق، ج١، ٨٤.

الخاتمة والنتائج

استهدفت هذه الدراسة محاولة الكشف عن أثر العرف في فهم المجتهد للنصوص الشـــرعية المتعلقة بقضايا المرأة نموذجا. وقد أوضحت الدراسة الأثر الهام الذي تلعبه الأعراف السائدة في تكوين تصور مسبق لدى المجتهد حال تناوله النصوص. وقد استهدفت الدراسة محاولـــة استنباط بعض الضوابط والمعالم التي يمكن أن تساهم في ضبط تعامل المجتهد مع النصـــوص دون الإخلال بمقاصدها وغاياتها الناجم في كثير من الأحيان عن تأثره الواضح بالبيئة الـــتي يعيشها وبالأعراف السائدة في مجتمعه. ولئن غاب عن العديد من الدراسات المعاصرة تناول أثر الأعراف والعادات على توجهات واجتهادات العلماء والكتّاب في مختلف العصور، فقد حرصت هذه الدراسة على البحث في موضوع العرف من هذه الزاوية الحرجـــة. وقـــد أوضحت الدراسة أثر العرف في تكون الآراء والاجتهادات المختلفة الخاصة بقضايا المـــرأة، من خلال تتبع واستقراء العديد من المظاهر والسلوكيات الاجتماعية السائدة في المجتمـــع المسلم في مختلف العصور، وتقديم بعض النماذج التطبيقية التي تعكس كيفية تأثر المجتـــهد بأعراف بيئته وظروفه الاجتماعية حال إقباله على النصوص وتأويلها. وهي إذ تقدم تلـــك النماذج، لا تستبعد إمكانية وجود عوامل أخرى مؤثرة في توجه تلك الآراء والاجتـهادات البشرية كذلك. كما أوضحت الدراسة خطورة النظر من خلال دائرة الأعراف والظروف الاجتماعية إلى النصوص، دون تقيد ببعض المعالم والضوابط الهامة للتمييز بين النصـــوص الشرعية المطلقة، والاجتهادات والتأويلات البشرية النسبية المحدودة لتلـــك النصـــوص. ويمكن تلخيص أهم نتائج هذه الدراسة في النقاط التالية:

- للأعراف والظروف الاجتماعية أثر بالغ الأهمية والخطورة في تأويلات المجتـــهدين للنصوص، متمثلا في إقبالهم غالبا على النصوص برؤى مسبقة وأفكار جاهزة ومـــن ثم تأويلهم وفهمهم للنصوص من خلال تلك الرؤى، وتزداد خطورة ذلك الأثـــر في العصر الحاضر الذي منيت به الأمة بالضعف والوهن ومواجهة مختلف التحديـــات الفكرية الوافدة.

- ضرورة التمييز بين النصوص الشرعية المطلقة ذات الوحي الإلهي المعصوم، التي لا تخضع بحال لتقلبات الزمان وتغيرات الأحوال، وبين اجتهادات العلماء ومحاولاتهم في فهمهم تلك النصوص. فالنصوص مطلقة مفارقة لكل عوامل الزمان والمكان والظروف الاجتماعية والعرفية، أما التأويلات فهي نسبية محدودة بعوامل ظهورها وخلفية قائلها. فلا ينبغي فهم تلك الاجتهادات والآراء البشرية بمعزل عن ظروف نشأتها التاريخية والأسئلة الاجتماعية التي أفرزتها والأعراف والعادات السائدة في بيئاتها.
- أهمية التقيد ببعض الضوابط والمعالم العامة أثناء إجراء عملية فهم النصوص وتأويلها ومن ثم محاولة استنباط الأحكام وتقريرها من خلال ذلك، ومن تلك الضوابط:

١. شهادة المركز من خلال فهم النصوص وفق قواعد اللغة العربية مع الاستعانة بقواعد علم اللسانيات الحديث، ورد المتشابه إلى المحكم.
٢. مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها من خلال مراعاة ضبط مفهومي التعبد والتعليل، والاهتمام بتقعيد المقاصد وتحديد الوسائل.
٣. مراعاة ضبط موقع العقل من النص.

- ضرورة الإفادة من مختلف الإمكانيات المتوافرة لتحقيق الفهم السليم المنضبط للنصوص الشرعية مع مراعاة عدم التكلف في استعمالها والتوغل فيها دون ملاحظة الضوابط الأخرى.
- النصوص الشرعية جاءت لتكون حاكمة على واقع الناس وأعرافهم، مهذبة ومصححة لها. فمراعاة المجتهد لأعراف بيئته ومجتمعه لا ينبغي، أن يحيد به عن أهمية المحافظة على إطلاقية النصوص ونسبية أعراف بيئته المتغيرة.
- أهمية توظيف التحليل المقارن في الفكر الديني في الإسلام، في المساهمة في حلّ العديد من الإشكاليات الناجمة عن عدم الإفادة من عثرات الآخر مع استحضار الضوابط والمعالم لأي مشروع اجتهادي.

- أهمية احترام الموروث الفقهي والوقوف منه موقف التقدير للجهود الهائلة التي بذلها العلماء السابقون رحمهم الله، مع الإيمان بإنسانية تلك الجهود وإمكانية جريان الصواب والخطأ عليها، فالعصمة والإطلاقية للنصوص المطلقة المفارقة للزمان والمكان.
- أهمية استكمال آليات الفهم والتأويل للنصوص من خلال الإفادة مما توصل إليه العلم الحديث من منجزات وتقنيات... مع استذكار نسبية التأويلات البشرية مهما علت منزلة أصحابها.
- أهمية مراجعة وتصحيح المواقف الاجتهادية القائمة على منهجيات التبرير والتعليل، ومحاولة تجاوز تحديات الفكر الغربي في قضايا المرأة على وجه الخصوص، وضرورة وقف الاسترسال في الخوض في القضايا المطروحة من قِبله، التي باتت أقلام كثير من المفكرين المسلمين وقفا عليها في العصور الراهنة خاصة تلك القضايا التي أنجبتها فلسفة عصر الحداثة السالفة.

الفهارس والملاحق

فهرس الأعلام

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس المراجع

ملحق الملاحظات العامة

ملحق المصطلحات

فهرس الأعلام[٧٤٨]

ابن الأثير

الشيخ الإمام العلامة المحدث الأديب عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الجزري الشيباني مصنف التاريخ الكبير الملقب بالكامل ومصنف كتاب معرفة الصحابة. كان مولده بجزيرة ابن عمر في سنة خمس وخمسين ونشأ بها. كان إماما علامة أخباريا أديبا، أقبل في آخر عمره على الحديث إقبالا تاما، ومن تصانيفه تاريخ الموصل و لم يتمه واختصر الأنساب للسمعاني. توفي سنة ٦٣٠هـ. أنظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٢، ٣٥٣.

الأخطل

شاعر زمانه واسمه غياث بن غوث التغلبي النصراني. كان عبد الملك بن مروان يجزل عطاء الأخطل ويفضله في الشعر على غيره وقد حصل أموالا جزيلة من بني أمية ومات قبل الفرزدق بسنوات. أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٤، ٥٨٩. وأنظر كذلك: أبو الفرج الأصبهاني علي بن الحسين (٣٥٦هـ)، كتاب الاغاني، مصورة عن طبعة دار الكتب، (بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر)، ج٨، ٢٨٠ وما بعدها.

أرسطو

أرسطوطاليس ولد عام ٣٨٤ق.م، وتتلمذ على يد أفلاطون وكان عضوا في الأكاديمية. قام بتأسيس مدرسة جديدة عرفت باسم اللوقيون أو المشائية. له مؤلفات منها: المقولات، في التأويل، دستور أثينا... اشتهر بنزعته الواقعية وكان يرى أن غاية الإنسان هي السعادة وللحصول عليها يجب البحث عن الخير الممكن تحقيقه من خلال مزاولة الحياة العقلية على أكمل وجه. مات سنة ٣٢١ ق.م. أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، مرجع سابق، ج١، ٧٢ وما بعدها.

الأصفهاني، الراغب

الراغب الأصفهاني هو أبو القاسم الحسين ين محمد بن المفضل أديب من الحكماء، سكن بغداد، وله معجم مفردات القرآن توفي في بغداد. انظر في ترجمته خير الدين الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٢، ٢٥٥. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ١٢١. مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، **كشف الظنون عن أسامي العلوم والفنون**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ)، ج١، ٣٧٧.

أفلاطون

من فلاسفة العصور القديمة ولد في أجينا ٤٢٧ق.م. ترك أفلاطون بعد موته جامعة هدفها تربية وتخريج فلاسفة سياسيين قادرين على بث مبادئ العدالة التي سعى لأجل تحقيقها في مختلف أنحاء اليونان، عرفت بالأكاديمية. مات في سنة ٣٤٨ ق.م. أنظر زوني إيلي ألفا، **موسوعة أعلام الفلسفة**، مراجعة: جورج نخل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج١، ٩٧ ومابعدها.

الأكويني

---

[٧٤٨] – تم ترتيب الأعلام بدون اعتبار أل، أبن، أبو..

فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، حاز على جائزة في اللاهوت عام ١٢٥٦م، وتابع دروسه حتى حظي بالأستاذية عام ١٢٥٩م. مات عام ١٢٧٤م. له مؤلفات منها: في الإيمان العاقل، في الوجود والماهية، الخلاصة اللاهوتية. أنظر: Britanica Cd, Thomas D' Acquin.

الآمدي

أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن سالم الثعلبي الآمدي، جمع بين الحكمة والمنطق والكلام والأصول والفقه وبرع في الخلاف. مؤلفه في علم الأصول ملخص عن أربعة كتب في الفن، العهد، والمعتمد، البرهان، والمستصفى. ولد بآمد وأقام ببغداد ثم انتقل إلى الشام ومصر وكانت وفاته بدمشق عام ٦٣١هـ. أنظر في ترجمته: طبقات الشافعية، مرجع سابق، ج٢، ٧٩. الأعلام، مرجع سابق، ج٣، ٨٤١.

الأوزاعي

عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، عالم أهل الشام أبو عمرو الأوزاعي، سكن بدمشق ثم تحول إلى بيروت مرابطا بها إلى أن توفي. وكان مولده في حياة الصحابة سنة ثمان وثمانين وكان خيرا فاضلا مأمونا كثير العلم والحديث والفقه حجة توفي سنة سبع وخمسين ومئة. أنظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٧، ١٠٧.

أوغسطين

أوريليوس أوغسطينوس من أشهر آباء الكنيسة اللاتينية. كان والده وثنيا وأمه مسيحية، صار من أتباع المانوية في مدينة ميلان، ثم إنه اعتقد أن المذاهب الأفلاطونية يمكن أن توصله إلى المعرفة، ثم ارتد إلى المسيحية. حاول تعقل الإيمان بواسطة الفلسفة المستوحاة من الأفلاطونية المحدثة من أفلوطين. له مؤلفات عديدة منها: الاعترافات، الدين الحق، حرية الاختيار.. أنظر ترجمته في: Britanica Cd, Augustin.

(ب)

الباجي

سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي الأندلسي القرطبي الباجي الذهبي صاحب التصانيف، أصله من مدينة بطليوس فتحول جده إلى باجة بليدة بقرب إشبيلية فنسب إليها. ولد أبو الوليد في سنة ثلاث وأربع مئة. ولي القضاء بمواضع من الأندلس وصنف كتاب المنتقى في الفقه وكتاب المعاني في شرح الموطأ فجاء في عشرين مجلدا عديم النظير، وقد صنف كتابا كبيرا جامعا بلغ فيه الغاية سماه الاستيفاء وله كتاب الإيماء في الفقه خمس مجلدات وكتاب السراج في الخلاف لم يتم ومختصر المختصر في مسائل المدونة وله كتاب في اختلاف الموطآت وكتاب في الجرح وغير ذلك. توفي رحمه الله سنة أربع وسبعين وأربع مئة فعمره إحدى وسبعون سنة. أنظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج١٨، ٥٣٥ وما بعدها.

الباقلاني

الإمام العلامة القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي ابن الباقلاني صاحب التصانيف، كان يضرب المثل بفهمه وذكائه. وكان ثقة إماما بارعا صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية. الملقب بسيف السنة ولسان الأمة المتكلم على لسان أهل الحديث مات في ذي القعدة سنة ثلاث وأربع مئة، وكانت جنازته مشهودة. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج١٧، ١٩٣.

البتي

عثمان البتي، فقيه البصرة أبو عمرو، اسم أبيه مسلم وقيل أسلم. أصله من الكوفة حدث عن أنس بن مالك والشعبي. وثّقه أحمد والدارقطني وابن سعد وابن معين، وروى معاوية بن صالح عن ابن معين ضعيف وقال أبو حاتم شيخ يكتب حديثه. وقال ابن سعد له أحاديث كان صاحب رأى وفقه.

البحتري

أبو عبادة الوليد بن عبيد ابن يحيى بن عبيد الطائي البحتري المنبجي، مدح الخلفاء والوزراء وصاحب مصر خمارويه وعاش نيفا وسبعين سنة ونظمه في أعلى الذروة. مات بمنبج وقيل بحلب سنة ثلاث أو أربع وثمانين ومئتين. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٣، ٤٨٦.

البصري، أبو الحسن

هو الحسن بن أبي الحسن يسار أبو سعيد مولى زيد بن ثابت. كانت أم الحسن مولاة لأم سلمة أم المؤمنين المخزومية ويقال كان مولى جميل بن قطبة ويسار أبوه من سبي ميسان سكن المدينة وأعتق وتزوج بها في خلافة عمر فولد له بها الحسن رحمة الله عليه لسنتين بقيتا من خلافة عمر. رأى عثمان وطلحة والكبار من الصحابة، وروى عن عمران بن حصين والمغيرة بن شعبة وعبد الرحمن بن سمرة وسمرة بن جندب وأبي بكرة. كان الحسن رحمه الله جامعا عالما رفيعا فقيها ثقة حجة مأمونا عابدا ناسكا كثير العلم فصيحا. توفي رحمه الله في أول رجب سنة عشر ومئة ١١٠هـ، وكانت جنازته مشهودة صلوا عليه عقيب الجمعة بالبصرة فشيعه الخلق وازدحموا عليه. أنظر في ترجمته: أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٩١ وما بعدها. سير أعلام النبلاء، ج٤، ٥٦٣ وما بعدها.

البصري، أبو الحسين

أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري كان فصيحا بليغا عذب العبارة يتوقد ذكاء وله اطلاع كبير .توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربع مئة وقد شاخ. وله كتاب المعتمد في أصول الفقه من أجود الكتب. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٧، ٥٨٨. ابن قاضي شهبة (٨٥١)، **طبقات الشافعية**، مرجع سابق، ج٢، ١٩٢. شعبان محمد إسماعيل، **أصول الفقه تاريخه ورجاله**، (الرياض: دار المريخ، [ب.ت])، ص١٥٩.

أبو بكرة

أبو بكرة الثقفي الطائفي مولى النبي صلى الله عليه وسلم اسمه نفيع بن الحارث وقيل نفيع بن مسروح تدلى في حصار الطائف ببكرة ،وفرّ إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأسلم على يده وأعلمه أنه عبد فأعتقه. روى عدة أحاديث وكان من فقهاء الصحابة. وقصة عمر مشهورة في جلده أبا بكرة ونافعا وشبل بن معبد لشهادتهم على المغيرة بالزنى ثم استتابهم فأبى أبو بكرة أن يتوب وتاب الآخران فكان إذا جاءه من يشهده يقول قد فسقوني. قال البيهقي إن صح هذا فلأنه امتنع من التوبة من قذفه وأقام على ذلك. توفي رحمه الله في خلافة معاوية بن أبي سفيان بالبصرة، قيل سنة إحدى وخمسين وقيل سنة اثنتين وخمسين. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٣، ٥ وما بعدها.

بولص

شاؤول بولس يهودي اضطهد المسيح وأتباعه وكان يسوق أتباعه إلى السجن ثم أصبح في عام ٣٣م رسولا ومؤسس ديانة على أثر قوله بأنه رأى رؤيا أمره فيها السيد المسيح بإتباعه. أنظر أعمال الرسل: ٦٠/٧، ٣/٨.

البيهقي

هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي. الفقيه في الأصول الواصل الوارع الزاهد القائم بنصرة المذهب أخذ علم الحديث عن الحاكم والفقه عن ناصر العمري وكان كثير التحقيق والأنصاف حسن التصنيف وكان على سيرة العلماء قانعا من الدنيا باليسير متحملا في ورعه وزهده. ولد سنة أربع وثمانين وثلاثمائة تغرب للتحصيل ثم رجع إلى بلده فصنف بها كتبه ثم رحل إلى نيسابور

لنشر العلم فأقام مدة وحدث بتصانيفه ثم رجع إلى بلده ثم قدم نيسابور ثانيا وتوفي بها سنة ثمان وخمسين وأربعمائة وحمل إلى بلده ودفن بها رحمه الله. أنظر ترجمته: الشيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٣.

(ت)

ترتوليان

كوانتوس ترتوليان لاهوتي مدافع عن المسيحية ولد في قرطاجة من أب وثني وحاول الجمع بين الثقافة الوثنية والمسيحية والتركيب بينهما. له مؤلفات: الدفاع، وقد هاجم فيه ازدراء الوثنيين للمسيحية، في النظام، بعد الانفصال.. أنظر: Britanica Cd, Tertullien.

ابن تيمية

فخر الدين أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله ابن تيمية الحراني. قيل إن جده حج على درب تيماء فرأى هناك طفلة فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتا فقال يا تيمية ! يا تيمية ! فلقب بذلك. توفي في صفر سنة اثنتين وعشرين وست مئة وله ثمانون سنة وكان صاحب فنون. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢٢، ٢٩٠. **الأعلام**، ج١، ١٤٤.

(ث)

ابن ثابت، زيد

زيد بن ثابت ابن الضحاك بن زيد بن لوذان بن عمرو بن عبد عوف بن غنم بن مالك بن النجار بن ثعلبة، الإمام الكبير شيخ المقرئين والفرضيين مفتي المدينة. حدث عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن صاحبيه وقرأ عليه القرآن بعضه أو كله ومناقبه جمة. اختلفوا في وفاة زيد رضي الله عنه على أقوال فقال الواقدي وهو إمام المؤرخين مات سنة خمس وأربعين عن ست وخمسين سنة، وقال أبو عبيد مات سنة خمس وأربعين ثم قال وسنة ست وخمسين، وقال أحمد بن حنبل وعمرو بن علي سنة إحدى وخمسين. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢ــ ٤٢٦ وما بعدها.

(ج)

الجرجاني

علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي المعروف بالسيد الشريف، ولد في جرجان، ودرس في شيراز وأقام فيها حتى توفي. شارك في كثير من العلوم لا سيما الفلسفية والأصولية والعربية، وبرع فيها جميعا حتى قيل عنه: عالم بلاد الشرق، له ما يزيد على خمسين مصنفا. منها التعريفات، شرح المواقف، شرح السراجية في الفرائض ورسالة في متن أصول الحديث وغيرها. توفي في شيراز سنة ٨١٦هـ. أنظر في ترجمته: الأعلام، مرجع سابق، ج٥، ٧. معجم المؤلفين، مرجع سابق، ج٧، ٢١٦.

ابن الجوزي

جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي القرشي البكري الحنبلي. ولد في ذي القعدة سنة ثمانين وخمس مئة. روى عنه الدمياطي والرشيد بن أبي القاسم وجماعة ودرس وأفتى وناظر وتصدر للفقه ووعظ وكان صدرا كبيرا وافر الجلالة ذا سمت وهيبة وعبارة فصيحة روسل به إلى الملوك وبلغ أعلى المراتب وكان محمود الطريقة محببا إلى الرعية. ضربت عنقه صبرا عند هولاكو في صفر سنة ست وخمسين وست مئة في نحو من سبعين صدرا من أعيان بغداد منهم أولاده المحتسب جمال الدين عبد الرحمن وشرف الدين عبد الله وتاج الدين عبد الكريم رحمهم الله. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢٣، ٣٧٣.

الجوزية، ابن قيم

محمد بن أبي بكر بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية. والجوزية مدرسة كان أبوه قيما عليها. ولد عام ٦٩١هـ، ونشأ في بيت علم وفضل. وتلقى علومه الأولى عن أبيه، وأخذ عن كثير من العلماء وله في كل فن أنتاج قيم. تتلمذ على يد ابن تيمية وتحمل معه أعباء الجهاد. كان بحرا زاخرا بالعلوم والمعرفة. بارعا في الفقه والكتاب والسنة وأصول الدين واللغة والكلام وغيرها. توفي رحمه الله عام ٧٥١هـ. **أنظر في ترجمته: عمر رضا كحالة، المستدرك على معجم المؤلفين، مرجع سابق، ص ٦١١.**

جولدتسهير

اجنتس جولدتسهير مستشرق مجري يهودي، عاش في الفترة الواقعة ما بين (١٨٥٠-١٩٢١م)، تخصص في الدراسات الإسلامية وخصوصا العقيدة، وأخرج العديد من المؤلفات والمقالات التي لم تخل من تعصب وتشويه لصورة الإسلام والمسلمين. ترجمت العديد من مؤلفاته إلى العربية، منها: العقيدة والشريعة في الإسلام، مذاهب التفسير الإسلامي... أنظر في ترجمته: غيثان الجريسي، المستشرقون ونشاطهم تجاه دراسة التراث الإسلامي، **بحوث في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**، (مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م)، ٣٠٢. وأنظر كذلك: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ١٩٧.

الجويني

هو ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن شيخ أبي أحمد الجويني المعروف بإمام الحرمين إمام الأئمة في زمانه. قرأ الفقه على والده. مات والده وله عشرون سنة فأقعده الأئمة في مكان والده للتدريس. كان رحمه الله متواضعا. توفي في قرية في نيسابور سنة ثمان وسبعين وأربعمائة وله تسع وخمسون سنة. . أنظر في ترجمته: أبو الفلاح عبد الحسن بن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون)، ج٣/٣٥٨. خير الدين الزركلي،**الأعلام**، ، (بيروت: ط٦، ١٩٨٤م)، ج٤، ص ٣٠٦. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، بدون)، ج٣، ١٦٧. الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٨.

(ح)

ابن الحاجب

أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المالكي صاحب التصانيف، ولد سنة سبعين وخمس مئة، وكان أبوه حاجبا فعرف به وله تصانيف في الأصول والعربية. توفي في السادس والعشرين من شوال سنة ست وأربعين وست مئة. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٣، ٢٦٦. وأنظر كذلك: إسماعيل شعبان، أصول الفقه تاريخه ورجاله، مرجع سابق، ٢٤٤.

ابن حجر

أحمد بن علي بن حجر ولد في القاهرة سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة. اشتهرت أسرته بالعلم والأدب والفضل. نشأ يتيما وتوفي والده وهو حدث السن، فدخل المكتب وكان متوقد الذهن سريع الحفظ. اهتم بالأدب والتواريخ وحبب إليه الحديث فرحل في طلبه. تصدى للتأليف في سن مبكر فأكثر من التأليف حتى زادت على مائة وخمسين مصنفا. توفي سنة ٨٥٢هـ رحمه الله. أنظر في ترجمته: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي(٩٠٢هـ)، **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني**، تحقيق: حامد عبد المجيد، طه الزيني، (القاهرة: ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج١.

ابن حزم

أبو محمد علي ابن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان الأندلسي. الفقيه الحافظ المتكلم الأديب الوزير الظاهري صاحب التصانيف. قيل إنه تفقه أولا للشافعي ثم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جليه وخفيه والأخذ بظاهر النص وعموم الكتاب والحديث والقول بالبراءة الأصلية واستصحاب الحال وصنف في ذلك كتبا كثيرة وناظر عليه وبسط لسانه وقلمه.

وكان ينهض بعلوم جمة ويجيد النقل ويحسن النظم والنثر. توفي عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربع مئة فكان عمره إحدى وسبعين سنة.أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ١٨٤-٢١١.

حفصة رضي الله عنها

أم المؤمنين حفصة بنت أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم بعد انقضاء عدتها من خنيس بن حذافة السهمي أحد المهاجرين في سنة ثلاث من الهجرة. توفيت حفصة سنة إحدى وأربعين عام الجماعة وقيل توفيت سنة خمس وأربعين بالمدينة رضي الله عنها. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢، ٢٢٧ وما بعدها.

حمورابي

من أشهر ملوك بابل وآشور، حكم في الفترة من ١٧٢٨- ١٦٨٦ ق.م. وقد اشتهر حمورابي بقانونه الذي دونه وحدد فيه الكثير من النظم التجارية والزراعية والاجتماعية وفق ما تعارف عليه الناس آنذاك.

أبو حنيفة

أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ولد سنة ثمانين وقيل إحدى وستين وقيل ثلاث وستين. وعني بطلب الآثار وارتحل في ذلك وأمد الفقه والتدقيق في الرأي وغوامضه فإليه المنتهى والناس عليه عيال في ذلك. وأجمعوا على أنه مات سنة خمسين ومائة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٦، ٣٩٠. أبو الوفاء عبد القادر بن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مرجع سابق، ج٢، ٢٦وما بعدها. ومن المراجع الحديثة: محمد عبد الرشيد النعماني، مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦هـ).

ابن حنبل، أحمد

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. ولد سنة أربع وستين ومائة. أخذ الفقه عن الشافعي رضي الله عنهما. وقال عنه الشافعي: أحمد إمام في ثمان خصال إمام في الحديث إمام في الفقه إمام في اللغة إمام في القرآن إمام في الفقر إمام في الزهد إمام في الورع إمام في السنة. أوذي في سبيل الله كثيرا فضرب أروع المثل في الصبر والثبات وتوفي رحمه الله في رجب يوم الجمعة سنة إحدى وأربعين ومائتين. أنظر في ترجمته: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى (٥٢١هـ)، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة)، ج١، ص ٤ وما بعدها. وأنظر كذلك: طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ١٠٢.

(خ)

خارجة

أبو زيد خارجة بن زيد بن ثابت رضي الله عنه، توفي سنة مائة وهو ابن سبعين سنة قال مصعب كان خارجة بن زيد وطلحة بن عبد الله بن عوف في زمانهما يستفتيان وينتهي الناس إلى قولهما ويقسمان المواريث بين أهلها من الدور والنخل والأموال ويكتبان الوثائق للناس. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج٢، ٤٣.

خالد

خالد بن الوليد ابن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم بن يقظة بن كعب. سيف الله تعالى وفارس الاسلام وابن أخت أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث. هاجر مسلما في صفر سنة ثمان ثم سار غازيا فشهد غزوة مؤتة واستشهد أمراء رسول الله صلى الله عليه وسلم الثلاثة مولاه زيد وابن عمه جعفر ذو الجناحين وابن رواحة وبقي الجيش بلا أمير فتأمر عليهم في الحال خالد وأخذ الراية وحمل على العدو فكان النصر وسماه النبي صلى الله عليه وسلم سيف الله. توفي بحمص سنة ٢١هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١، ٣٦٦.

الخطابي

الإمام العلامة الحافظ اللغوي أبو سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي. ولد سنة بضع عشرة وثلاث مئة. وكان قد رحل في الحديث وقراءة العلوم وطوف ثم ألف في فنون من العلم وصنف وفي شيوخه كثرة وكذلك في تصانيفه. توفي الخطابي ببست في شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاث مئة. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج١٧، ٢٧. وعن تصانيف، أنظر: القنوجي، مرجع سابق، ج١، ٣٩٠.

ابن خلدون

هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ولي الدين بن خلدون الأندلسي. ولد في تونس عام ٧٣٢هـ. بدأ بحفظ القرآن الكريم وتجويده وطلب تحصيل العلم مبكرا ودرس العلوم الشرعية والعربية والطبيعية والرياضية والمنطق والفلسفة. استأثرت الوظائف الحكومية والسياسية بقسط من وقته. له العديد من المؤلفات، منها المقدمة، وكتاب العبر، شرح البردة، لباب المحصل في أصول الدين، رسالة في المنطق...توفي رحمه الله عام ٨٠٨هـ. رحاب خضر عكاوي، **موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة**، (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٣م)، ج٢، ١٩٨ وما بعدها.

الخياط

الشيخ عبد العزيز الخياط ولد في مدينة نابلس عام ١٩٢٣م، التحق بالأزهر ونال الشهادة العالية وتخصص في القضاء الشرعي. في عام ١٩٦٤م عين عميدا لكلية الشريعة في الأردن. وفي عام ١٩٧٣م، عين وزيرا للأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية. ألف أثنين وثلاثين كتابا من أهمها: النظام السياسي في الإسلام، نظريات العقوبات المدخل الفقهي، ونظرية العرف وغيرها.

(د)

الدباس

محمد بن محمد بن سفيان أبو طاهر الدباس، الفقيه. إمام أهل الرأي بالعراق درس الفقه، وكان من أهل السنة والجماعة صحيح المعتقد تخرج به جماعة من الأئمة. كان يوصف بالحفظ ومعرفة الروايات، بخيلا بعلمه وضنينا به، وولي القضاء بالشام وخرج منها إلى مكة فمات بها رحمه الله تعالى. أنظر في ترجمته: عبد القادر بن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مرجع سابق، ج٢، ١١٦-١١٧.

دوركايم

[١] – دوركايم، ولد في عام (١٨٥٨م) في فرنسا، كَانَ واحدا من الرّوادَ في تَطَوّرِ علم الإجتماعِ الحديثِ. له مؤلفات عديدة، منها: تقسيم العملُ في المجتمعِ (١٨٩٣)، قواعد الطّريقةِ الإجتماعيةِ (١٨٩٥)، والأشكال الأولّية للحياةِ الدّينيةِ. مات عام ١٩١٧م. أنظر ترجمته في: Encarta Cd, 1999. Durkheim.

(ر)

ابن رشد الحفيد

محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الشهير بالحفيد من أهل قرطبة وقاضي الجماعة بها يكنى أبا الوليد روي عن أبيه أبي القاسم استظهر عليه الموطأ حفظا وأخذ الفقه عن أبي القاسم بن بشكوال وغيره، وأخذ علم الطب عن أبي مروان ابن جزيول وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام. كان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم

جناحا وعني بالعلم من صغره إلى كبره، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأوائل وكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره وكان يفزع إلى فتياه في الطب كما يفزع إلى فتياه في الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب والحكمة. حكى عنه أنه كان يحفظ شعر المتنبي وحبيب وله تآليف جليلة الفائدة منها كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ذكر فيه أسباب الخلاف وعلل وجهه فأفاد وأمتع به ولا يعلم في وقته أنفع منه ولا أحسن سياقا وكتاب الكليات في الطب ومختصر المستصفى في الأصول وكتابه في العربية الذي وسمه بالضروري وغير ذلك تنيف على ستين تأليفا. حمدت سيرته في القضاء بقرطبة وكانت له عند الملوك وجاهة عظيمة و لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس. توفي عام ٥٩٥هـ. أنظر في ترجمته: ابن فرحون، الديباج المذهب، مرجع سابق، ج٢، ٢٨٤.

(ز)

الزركشي

بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، عرف بالفقه والأصول والحديث والأدب وعلوم القرآن. تلقى علومه على يد جمال الدين الأسنوي ورحل إلى حلب وتوفي في مصر عام ٧٩٤هـ. من مؤلفاته: البحر المحيط في أصول الفقه، البرهان في علوم القرآن، تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع في أصول الفقه وغيرها. أنظر في ترجمته: معجم المؤلفين، ج٩، ١٢١.

زفنغلي

أولريخ زفنغلي مصلح سويسري، حاز على ثقافة عالية في جامعة فيينا عام ١٥٠٠م. حارب الممارسات الخرافية، وقدم مذهبه المؤلف من سبع وستين نظرية، فرض فيها العودة إلى الكتاب المقدس كأساس للإيمان والسلطة، أثّر مذهبه في البلاد الكلفينية بإستثناء أسكتلندة. قتل على أيدي الكاثوليكيين في عام ١٥٣١م. أنظر : موسوعة أعلام الفلسفة، ج٢، ٥٢٤.

أبن أبي الزناد

عبد الله بن ذكوان الإمام الفقيه الحافظ المفتي أبو عبد الرحمن القرشي المدني ويلقب بأبي الزناد وأبوه مولى رملة بنت شيبة بن ربيعة زوجة الخليفة عثمان وقيل مولى عائشة بنت عثمان بن عفان وقيل مولى آل عثمان. مولده في نحو سنة خمس وستين في حياة ابن عباس، وحدث عن أنس بن مالك وأبي أمامة بن سهل وأبان بن عثمان وعروة وابن المسيب وخارجة بن زيد وغيرهم. . قال الواقدي مات أبو الزناد فجأة في مغتسله ليلة الجمعة لسبع عشرة خلت من رمضان وهو ابن ست وستين سنة في سنة ثلاثين ومئة. أنظر ترجمته في: الذهبي، ج٥، ٤٤٥.

أبو زهرة

محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله المولود عام ١٣١٦هـ، في المحلة الكبرى بمصر. بدأ حياته التعليمية في الكتاب والمدرسة الأولية حيث تعلم القراءة والكتابة وانصرف بعدها إلى المدارس الراقية وبها أتم حفظ القرآن الكريم وتعلم مبادئ العلوم والجغرافيا وغيرها. كان إمام عصره، شجاعا مصلحا. له تصانيف عديدة تزيد على الأربعين كتابا في الفقه والأصول وتاريخ التشريع وغيرها. توفي في القاهرة عام ١٩٧٤م. أنظر في حياته وآثاره: أبو بكر عبد الرزاق، **أبو زهرة إمام عصره حياته وأثره العلمي**، (مصر: دار الاعتصام،بدون)، ٢٣ وما بعدها.

(س)

سائب

سائب خاثر مولى بني ليث وأصله من فيء كسرى، قيل أنه أول من عمل بالعود وغنى به . أنظر ترجمته في: الأغاني، مرجع سابق، ج٨، ٣٢١ وما بعدها.

سبينوزا

باروخ سبينوزا ولد في أمستردام عام ١٦٣٢م لتاجر من اليهود السفارديم المهجرين من أسبانيا. أطلع على التاريخ الديني والسياسي والنقدي لليهودية. ويعتبر الأب التاريخي لنقد النصوص الكتابية(العهد القديم)وصرّح بأن الأسفار الخمسة صنعة موسوية خالصة وأنكر الوحي والنبوات، ودان بوحدة الوجود God is all in all، كما تعرض لمضايقات عديدة بسبب موقفه المتحرر من تقاليد الممارسات الدينية مما أدى إلى حرمانه من قبل الكنيس اليهودي. تعلم مبادئ الفيزياء والهندسة وفلسفة ديكارت على يد معلمين في الأوساط المسيحية. من مؤلفاته: في إصلاح العقل، رسالة وجيزة في الله والإنسان ومن أهم مؤلفاته: رسالة في اللاهوت السياسي نشرت عام ١٦٧٠م. مات عام ١٦٧٧م. أنظر: Encarta Cd 1999, Spinoza.

السرخسي

أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. الإمام الكبير شمس الأئمة صاحب المبسوط وغيره أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون كان إماما علامة حجة متكلما فقيها أصوليا مناظرا. توفي في حدود التسعين وأربع مائة. أنظر في ترجمته: عبد القادر بن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مرجع سابق، ج٢، ٢٨.

أم سلمة

أم المؤمنين هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله. من المهاجرات الأول كانت قبل النبي صلى الله عليه وسلم عند أخيه من الرضاعة أبي سلمة بن عبد الأسد المخزومي الرجل الصالح، دخل بها النبي صلى الله عليه وسلم في سنة أربع من الهجرة وكانت من أجمل النساء وأشرفهن نسبا وكانت آخر من مات من أمهات المؤمنين عمرت حتى بلغها مقتل الحسين الشهيد فوجمت لذلك وغشي عليها وحزنت عليه كثيرا، لم تلبث بعده إلا يسيرا وانتقلت إلى الله ولها أولاد صحابيون عمر وسلمة وزينب ولها جملة أحاديث. روى عنها سعيد بن المسيب وشقيق بن سلمة والأسود بن يزيد والشعبي وأبو صالح السمان ومجاهد ونافع بن جبير بن مطعم ونافع مولاها ونافع مولى ابن عمر وخلق كثير عاشت نحوا من تسعين سنة. توفيت سنة تسع وخمسين رضي الله عنها. أنظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢، ٢٠١.

السيوطي

عبد الرحمن بن أبي بكر بن عثمان بن خضر، الشافعي جلال الدين أبو الفضل. ولد في مستهل رجب سنة ٨٤٩هـ، ونشأ بالقاهرة يتيما وقرأ على جماعة من العلماء. تبحر في علوم كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والنحو والبيان وله مؤلفات ذائعة الصيت فيها. من أشهر مؤلفاته في الفقه: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. توفي رحمه الله سنة ٩١١هـ. أنظر في ترجمته: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مرجع سابق، ج٥، ١٢٨.

(ش)

شاخت

-جوزيف شاخت من كبار المستشرقين المهتمين بالفقه الإسلامي، ولد في عام ١٩٠٢م في ألمانيا. درس العديد من المخطوطات في الفقه الإسلامي وقام بتأليف العديد من الكتب والبحوث في الفقه، وعلم الكلام، وتاريخ العلوم والفلسفة، منها: مدخل إلى الفقه الإسلامي، تراث الإسلام وغيرها. مت في عام ١٩٦٩م. أنظر في ترجمته: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، تموز، ١٩٩٣م)، ٣٦٦ وما بعدها.

الشاطبي

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، من أبرز مؤلفاته: الموافقات الذي اشتهر بـــه قديمـــا وحديثـــا، والاعتصام في البدع والمحدثات. أنظر في ترجمته والكتب المؤلفة عنه: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشـــاطبي**، (الريـــاض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص ٩٠.

الشافعي

محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد ابن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد منـــاف بـــن قصي بن كلاب بن مرة ابن كعب بن لؤي بن غالب الإمام عالم العصر ناصر الحديث فقيه الملة، أبو عبد الله القرشي ثم المطلبي الشـــافعي المكي الغزي المولد نسيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمه. ولد بغزة ومات أبوه إدريس شابا فنشأ محمد يتيما في حجر أمـــه فخافت عليه الضيعة فتحولت به إلى محتده وهو ابن عامين فنشأ بمكة. حبب إليه الفقه فساد أهل زمانه، وأخذ العلم ببلده وارتحل وهـــو ابن نيف وعشرين سنة، وحمل عن مالك بن انس الموطأ. وصنف التصانيف ودون العلم ورد على الأئمة متبعا الأثر وصنف في أصـــول الفقه وفروعه وبعد صيته وتكاثر عليه الطلبة. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج١٠، ص ٦ وما بعدها.

الشعبي

أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عبد الشعبي من همدان. وكانت أمه من سبي جلولاء ومولده في إمرة عمر بـــن الخطـــاب لست سنين خلت منها في رواية، وقيل ولد سنة إحدى وعشرين. أدرك عددا من الصحابة، وروي أن ابن عمر مر به وهـــو يحـــدث بالمغازي فقال شهدت القوم وأنه أعلم بها مني. توفي رحمه الله سنة أربع ومئة وقد بلغ ثنتين وثمانين سنة. أنظر ترجمتـــه في: الشـــيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٨٢. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج٤، ٢٩٤ وما بعدها.

شعراوي، هدى

هدى شعراوي باشا، ابنة محمد سلطان باشا، رافق جيش الاحتلال في زحفه على العاصمة وقد منحته انكلترا نيشان ســـان ميشيل وسان جورج تقديرا لجهوده. وقد أسست هدى شعراوي الاتحاد النسائي المصري عام ١٩٢٣م. وحضـــرت أول مؤتمـــر دولي نسائي عقد في روما عام ١٩٢٣ والمؤتمر الثاني عام ١٩٢٤م وطالبت رئيس الوزراء آنذاك يحيى باشا إبراهيم برفع الحجاب عـــن المـــرأة وتقييد الطلاق والتعدد..الخ ذلك.

بن شعيب، عمرو

عمرو بن شعيب ابن محمد بن صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل الإمام المحـــدث أبو إبراهيم وأبو عبد الله القرشي السهمي الحجازي فقيه أهل الطائف. وكان يتردد كثيرا إلى مكة وينشر العلم وله مال بالطائف وأمـــه حبيبة بنت مرة الجمحية . حدث عن أبيه فأكثر وعن سعيد بن المسيب وطاووس وسليمان ابن يسار وعمرو بن الشريد بن سويد وعروة بن الزبير ومجاهد وعطاء وسعيد المقبري وعاصم بن سفيان والزهري. أنظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء ج٥، ١٦٥.

الشوكاني

أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الشوكاني الخولاني الصنعاني، عالم في الحديث والتفسير والفقه والأصول والتاريخ والنحـــو إلى جانب عدد كبير من العلوم الأخرى. ولد بشوكان ونشأ بصنعاء وقرأ على والده وكثير من علماء بلده. ولي القضاء حتى توفي عـــام ١٢٥٠هـ. راجع في ترجمته: معجم المؤلفين، ج١١، ٥٣. القنوجي، أبجد العلوم، مرجع سابق، ج٣، ٢٠١ وما بعدها.

الشيرازي

مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروز آبادي، صاحب المعلم العجاب الجامع بين المحكم والعبـــاب والقاموس المحيط والقاموس الوسيط الجامع لما ذهب من لغة العرب، له عدة مؤلفات، يحكى عنه أنه كان يقول ما كنت أنام حتى احفظ مائتي سطر ومصنفاته كثيرة وقد عد منها بضع وأربعون مصنفا من اللغة والتفسير والحديث توفي بزبيد سنة ست أو سبع عشرة وثمانمائة

٨٨١٧هـ. أنظر في ترجمته: صديق بن حسن القنوجي (١٣٠٧هـ)، **أبجد العلوم**، تحقيق: عبد الجبار زكار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م)، ج٣، ٩.

(ص)

أبو بكر الصديق رضي الله عنه

أبو بكر الصديق رضي الله عنه. إمام الائمة وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر التميمي يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرة بن كعب. توفي سنة ثلاث عشرة وهو ابن ثلاث وستين سنة وكانت خلافته سنتين وأشهرا وكان من أعلم الصحابة. أنظر في سيرته رضي الله عنه: الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج٢، ١٨.

الصنعاني

الإمام الحافظ أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي المعروف بالأمير الصنعاني. ولد في مدينة كحلان في ليلة الجمعة منتصف جمادى الآخرة من عام ١٠٩٩. انتقل والده وأهله من كحلان إلى صنعاء فنشأ بها وأتم حفظ القرآن عن ظهر قلب وتعهده أبوه بالتربية والتعليم وكان من الفضلاء الراغبين في العلم الزاهدين في الدنيا. برع في جميع العلوم وفاق الأقران وتفرد برئاسة العلم في صنعاء وتظهر بالاجتهاد وعمل بالأدلة ونفر عن التقليد وزيف ما لا دليل عليه من الآراء الفقهية وجرت له مع أهل عصره خطوب ومحن. من مصنفاته: إجابة السائل شرح بغية الآمل بمنظومة الكافل في أصول الفقه ، الإحراز لما في أساس البلاغة للزمخشري من كناية ومجاز، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد وغيرها كثير. توفي رحمه الله بصنعاء في يوم الثلاثاء سنة اثنتين وثمانين ومائة وألف عن ثلاث وثمانين سنة. أنظر في ترجمته: مقدمة كتابه إرشاد النقاد. ص ٦١.

(ط)

الطبري

محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، صاحب التصانيف البديعة. ولد عام ٢٢٤هـ وطلب العلم بعد الأربعين، وأكثر الترحال ولقي نبلاء الرجال وجمع من العلوم الكثير، حافظا لكتاب الله عالما بالقراءات فقيها بأحكام القرآن والسنن وله الكتاب المشهور في التاريخ والتفسير. كان حافظا ثقة إماما في التفسير والإجماع والاختلاف توفي رحمه الله عام ٣١٠هـ. أنظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٤، ٢٦٧.

طويس

طويس المدني أحد من يضرب به المثل في صناعة الغناء اسمه أبو عبد المنعم عيسى بن عبد الله. مات سنة اثنتين وتسعين. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٤، ٣٦٤. الاغاني، مرجع سابق، ج٣، ٢٧ وما بعدها.

(ع)

عائشة رضي الله عنها

عائشة بنت الإمام الصديق الأكبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي القرشية التيمية المكية النبوية أم المؤمنين زوجة النبي صلى الله عليه وسلم أفقه نساء الأمة على الإطلاق، وأمها هي أم رومان بنت عامر بن عويمر بن عبد شمس بن عتاب ابن أذينة الكنانية. هاجر بعائشة أبواها وتزوجها نبي الله قبل مهاجره بعد وفاة الصديقة خديجة بنت خويلد، وهي ابنة تسع.فروت عنه علما كثيرا طيبا مباركا فيه وعن أبيها

وعن عمر وفاطمة. اتفق لها البخاري ومسلم على مئة وأربعة وسبعين حديثا وانفرد البخاري بأربعة وخمسين وانفرد مسلم بتسعة وستين وعائشة ممن ولد في الإسلام وهي أصغر من فاطمة بثماني سنين وكانت تقول لم أعقل أبوي إلا وهما يدينان الدين. توفيت رضي الله عنها سنة ٥٧. أنظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢، ص ١٣٥-١٩٢.

ابن عابدين

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. فقيه أصولي ولد بدمشق سنة ١١٩٨هـ، له تصانيف عديدة من أشهرها: رد المحتار على الدر المختار على تنوير الأبصار، عقود اللآلي في الأسانيد العوالي، سل الحسام الهندي لنصرة الشيخ خالد النقشبندي، توفي عام ١٢٥٢هـ. أنظر في ترجمته: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون)، ج٩، ٧٧.

ابن عاشور، محمد الطاهر

محمد الطاهر بن عاشور، ولد في تونس سنة ١٢٩٦هـ/١٨٧٩م. تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم وهو ابن ست سنوات. من أهم مؤلفاته: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، مقاصد الشريعة الإسلامية، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام وغير ذلك. أنظر في حياته وأعماله: إسماعيل الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص ٧٥ وما بعدها.

ابن عاشور، محمد الفاضل

محمد الفاضل بن عاشور ولد بتونس عام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م. ونشأ في عناية والده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فحفظ القرآن الكريم وهو في الثامنة من عمره وتدرج به إلى دراسة العلوم الإسلامية حتى أصبح مدرسا في جامعة الزيتونة. ولي منصب الإفتاء المالكي سنة ١٩٥٣م. وعين عميدا للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ومفتيا للجمهورية. توفي رحمه الله في تونس عام ١٩٧٠م. أنظر في ترجمته: عمر رضا كحالة، المستدرك على معجم المؤلفين، مرجع سابق، ٧٢٠.

ابن عباس رضي الله عنهما

حبر الأمة وفقيه العصر وإمام التفسير أبو العباس عبد الله ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم العباس بن عبد المطلب شيبة بن هاشم واسمه عمرو بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر القرشي الهاشمي المكي الأمير رضي الله عنه. مولده بشعب بني هاشم قبل عام الهجرة بثلاث سنين، صحب النبي صلى الله عليه وسلم نحوا من ثلاثين شهرا وحدث عن بجملة صالحة وعن عمر وعلي ومعاذ ووالده وعبد الرحمن بن عوف وأبي سفيان صخر بن حرب وأبي ذر وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وخلق. توفي سنة ٦٧ أو ٦٨هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٣، ٣٣١ وما بعدها. ومن المؤلفات الحديثة: عبد الحميد طهماز، **عبد الله بن عباس رضي الله عنه الإمام البحر عالم العصر**، (:دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م). عارف تامر، **عبد الله بن عباس حبر الإسلام**، (بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م). عبد الله محمد سلقيني، **حبر الأمة عبد الله بن عباس ومدوسته في التفسير** بمكة المكرمة، (القاهرة: دار السلام، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م).

القاضي عبد الجبار

القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل العلامة المتكلم شيخ المعتزلة أبو الحسن الهمذاني صاحب التصانيف من كبار فقهاء الشافعية. ولي قضاء القضاة بالري وتصانيفه كثيرة. مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مئة من أبناء التسعين. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج١٧، ٢٤٥.

ابن عبد الرحمن

أبو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي ولد في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتوفي سنة أربع وتسعين وكان يسمى راهب قريش. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج٢، ٤٢.

عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن فار بن مخزوم الهذلي، الصحابي الجليل الإمام الحبر. كملن من السابقين الأولين ومن النجباء العالمين شهد بدرا وهاجر الهجرتين. ومناقبه غزيرة روى علما كثيرا، حدث عنه أبو موسى وأبو هريرة وابن عباس وابن عمر وعمران بن حصين وجابر وغيرهم. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد، توفي سنة اثنتين وثلاثين وكان يعرف أيضا بأمه فيقال له ابن أم عبد رضي الله عنه. أنظر في ترجمته: الشيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٢٤. والذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج١، ٤٦٠ وما بعدها. ومن المراجع الحديثة، أنظر: عبد الستار الشيخ، عبد الله بن مسعود، (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

أبو عبيدة

أبو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال بن أهيب بن ضبة بن الحارث بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان القرشي الفهري المكي. أحد السابقين الأولين ومن عزم الصديق على توليته الخلافة. شهد له النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة وسماه أمين الأمة ومناقبه شهيرة جمة. روى أحاديث معدودة وغزا غزوات مشهودة. توفي رضي الله عنه سنة ١٧هـ. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١، ص ٥ وما بعدها.

عثمان رضي الله عنه

أمير المؤمنين أبو عمرو رضي الله عنه، وقيل أبو عبد الله عثمان بن عفان بن ابي العاص بن أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف بن قصي الاموي يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف قتل يوم الجمعة في ذي الحجة سنة ست وثلاثين وهو صائم. قال الواقدي كان ابن اثنين وثمانين سنة قال قتادة كان ابن تسع أو ثمان وثمانين وكانت خلافته أثنتي عشرة سنة إلا أياما وكان من كبار الفقهاء. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج٢، ٢١.

ابن العربي

محمد بن عبد الله ابن العربي الأندلسي الإشبيلي المالكي صاحب التصانيف، وكان أبوه أبو محمد من كبار أصحاب أبي محمد بن حزم الظاهري بخلاف ابنه القاضي أبي. وصنف وجمع وفي فنون العلم برع وكان فصيحا بليغا خطيبا، صنف كتاب عارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي وفسر القرآن المجيد فأتى بكل بديع. توفي ابن العربي بفاس في شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وأربعين وخمس مئة. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢٠، ٢٠٣.

ابن عرفة

محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي يكنى أبا عبدالله هو الإمام العلامة المقرىء الفروعي الأصولي البياني. حافظا للمذهب ضابطا لقواعده إماما في علوم القرآن مجيدا في العربية والأصلين والفرائض والحساب وعلم المنطق وغير ذلك وله في ذلك تآليف مفيدة. توفي سنة ثمان وأربعين وسبعمائة ودفن بالبقيع. ابن فرحون، الديباج المذهب، مرجع سابق، ج٢، ٣٤٠.

عروة بن الزبير

– أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام رضي الله عنه. ولد سنة ست وعشرين، توفي سنة أربع وسبعين وقيل سنة تسع وتسعين وقيل سنة مائة وقيل سنة إحدى ومائة. قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: ما أحد أعلم من عروة بن الزبير رضي الله عنه، وقال الزهري عروة بحر لا تكدره الدلاء. أنظر ترجمته: الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج٢، ٤٠.

العز بن عبد السلام

عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن أبو محمد السلمي. جمع التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية واختلاف أقوال الناس ومآخذهم حتى قيل إنه بلغ رتبة الاجتهاد ورحل إليه الطلبة من سائر البلاد وصنف التصانيف المفيدة ولقبه ابن دقيق العيد بسلطان العلماء. أنظر في ترجمته: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، مرجع سابق، ج٢، ١١١. وأنظر كذلك: طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٢٦٧.

عطاء

أبو محمد عطاء بن أبي رباح أسلم، الإمام شيخ الإسلام مفتي الحرم المكي يقال ولاؤه لبني جمح كان من مولدي الجند ونشأ بمكة ولد في أثناء خلافة عثمان، حدث عن عائشة وأم سلمة وأم هانىء وأبي هريرة وابن عباس وعدة من الصحابة وأرسل عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أبي بكر وطائفة. توفي رحمه الله سنة ١١٤هـ، وقد عاش ثمانيا وثمانين سنة. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ٥، ٧٨ وما بعدها. الشيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٥٧.

علي رضي الله عنه

أبو الحسن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي الله عنه، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم قتله عبد الرحمن بن ملجم صبيحة ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان سنة أربعين وهو ابن ثمان وخمسين وقيل ابن ثلاث وستين سنة وكانت خلافته أربع سنين وتسعة أشهر وأياما وكان من فقهاء الصحابة رضي الله عنه. أنظر ترجمته في: الشيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٢٢.

عمر بن الخطاب رضي الله عنه

أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ابن نفيل بن عبد العزي بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رياح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر العدوي يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في كعب بن لؤي. كانت ولايته عشر سنين وأشهرا وكان من أجلاء فقهاء الصحابة. روي عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما أنا نائم إذ رأيت قدحا اتيت فيه بلبن فشربت منه حتى أني لأرى الري يخرج من أظفاري ثم أعطيت فضلي عمر قالوا فما أولت يا رسول الله قال العلم. استشهد سنة ثلاث وعشرين وهو ابن خمس وخمسين. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج٢، ١٩.

عمر بن عبد العزيز

عمر بن عبد العزيز ابن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب الإمام الحافظ العلامة المجتهد الزاهد العابد، أمير المؤمنين أبو حفص القرشي الأموي الخليفة الزاهد الراشد. مناقبه كثيرة، توفي رحمه الله في حمص سنة إحدى ومئة رضي الله عنه. أنظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٥، ١١٤ وما بعدها

عياض

هو القاضي عياض أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض بن محمد بن عبد الله اليحصبي. الإمام العلامة يكنى أبا الفضل سبتي الدار والميلاد أندلسي الأصل. كان القاضي إمام وقته في الحديث وعلومه عالما بالتفسير وجميع علومه فقيها أصوليا عالما بالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم. توفي بمراكش في شهر جمادي الأخيرة وقيل في شهر رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة. أنظر في ترجمته: ابن فرحون، الديباج المذهب، مرجع سابق، ج٢، ١٦٨.

(غ)

غادامير

هانز جورج غادامير أشتهر بالتأويل الفلسفي، . ولد في فبراير عام ١٩٠٠ في ماربيرغ. اهتم بدراسة الفلسفةَ اليونانيةَ، خاصةً الأفلاطونية كما اهتم بالتأويل في كتاباته ومؤلفاته. يعكس غادامير في كتاباته فكرةَ أن التأويل مجرّد منهج للعلومِ الإنسانيةِ والتّاريخيةِ مقارنةِ لنظريات العلوم الطبيعةِ.

الغزالي، أبو حامد

حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في حانوته فلما مرض بالمرض الذي مات فيه أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له صوفي صالح فعلمهما الخط وأدبهما. ثم تفرق الغزالي عن أخيه فارتحل إلى أبي نصر الإسماعيلي بجرجان ثم إلى إمام الحرمين بنيسابور فلازمه حتى صار أنظر أهل زمانه. له مؤلفات عديدة في مختلف الفنون عدّها البعض نحو مائتي مصنف، من مؤلفاته في علم الأصول: المنخول، وتهذيب الأصول، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، والمستصفى والذي طبع عدة مرات. وقد بدأه بمقدمة أتى بها على معظم مباحث علم المنطق الأرسطي، كان له أراء عديدة تفرد بها عن سابقيه. وكانت وفاته بطوس سنة خمس وخمسمائة وعمره خمس وخمسون سنة. راجع في ترجمته: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨ هـ) ، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣ هـ)، ج١٩، ٣٢٣. ابن قاضي شهبة(٨٥١ هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧ هـ)، ج٢، ٢٩٣. وأنظر كذلك: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (٤٧٦هـ)، طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل الميس، (بيروت: دار القلم)، ج٢، ٢٤٩.

الغزالي، محمد

محمد الغزالي أحمد السقا، ولد في مصر سنة ١٣٣٥هـ/١٩١٧م. تلقى تعليمه في معهد الاسكندرية الديني. والتحق بكلية أصول الدين بالجامع الأزهر. له مؤلفات عديدة منها: الإسلام والأوضاع الاقتصادية، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة وغيرها. توفي رحمه الله في التاسع عشر من شوال عام ١٤١٦هـ/١٩٩٦م عن تسعة وسبعين عاما. حول سيرته ومؤلفاته، أنظر: العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، تحرير: فتحي ملكاوي، (الأردن: مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

(ف)

الفاسي

علال بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال بن عبد الله بن المجذوب الفاسي الفهري، من زعماء المغرب وخطبائه العلماء. ولد بفاس وتعلم بالقرويين وشارك بإنشاء مدرسة تخرج بها بعض طلائع اليقظة في المغرب وواجه سلطات الاستعمار الفرنسية وأبعد منفيا إلى الكونغو وأطلق سراحه، فأنشأ حزب الاستقلال. تنقل بين العديد من العواصم وتولى وزارة الدولة للشئون الإسلامية. توفي رحمه الله في بخارست عام ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م. له العديد من المؤلفات منها: دفاع عن الشريعة، النقد الذاتي، مقاصد الشريعة ومكارمها وغير ذلك. أنظر في ترجمته: عمر رضا كحالة، **المستدرك على معجم المؤلفين**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، ٤٦٧.

فايلو

١ — فايلو جودايوس، المعورف بفايلو الأسكندراني. ولد في الأسكندرية لعائلة يهودية أرستقراطية. جمع مذاهب الفلسفة اليونانية، والعهد القديم، والأدب اليوناني كذلك. إلا أن دراسته الأساسية كانت في الفلسفةِ اليونانيةِ، خاصةً تعليمات بيثاجورينس، بلاتو. ويعود الفضل في وضع قانون اللاهوت اليهودي إليه، فقد ذهب إلى إمكانية تأويل التوراة مجازاً، **له العديد من المؤلفات منها سير الأشخاصِ التوراتيةِ وسلسلةِ الأعمالِ على الوصايا العشرةِ.**

[1]- Britanica Cd, Philo Judaeus.

فتاح، عرفان عبد الحميد

أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، ولد في العراق. حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج بقسم الدراسات الشرقية عام ١٩٦٥م. له مؤلفات عديدة وأبحاث منشورة في مختلف مجالات الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان. من مؤلفاته: اليهودية عرض تاريخي، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المدخل إلى معاني الفلسفة، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، النصرانية نشأتها التاريخية وعقائدها الأساسية، نظرية ولاية الفقيه دراسة ونقد وتحليل، الصلة الفكرية بين المعتزلة والشيعة الإمامية (رسالة دكتوراه) وغير ذلك.

الفيروزآبادي

إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي الشافعي نزيل بغداد قيل لقبه جمال الدين. مولده في سنة ثلاث وتسعين وثلاث مئة . كان يضرب المثل بفصاحته وقوة مناظرته. رحل الناس إليه من البلاد وقصدوه وتفرد بالعلم الوافر مع السيرة الجميلة. واقتصر على خشونة العيش أيام حياته. صنف في الأصول والفروع والخلاف والمذهب وكان زاهدا ورعا متواضعا ظريفا كريما جوادا طلق الوجه دائم البشر مليح المحاورة. توفي بفيروزآباد سنة ست و سبعين وأربعمائة. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ٤٥٢.

(ق)

القاسم بن محمد

أبو محمد القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه، توفي سنة احدى أو اثنتين ومائة وقال يحيى بن معين سنة ثمان ومائة وقال الواقدي سنة اثنتي عشرة ومائة وهو ابن سبعين أو اثنتين وسبعين سنة. قال عنه مالك: من فقهاء الأمة. الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج٢، ٤١.

ابن قدامة

موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر المقدسي الجماعيلي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي صاحب المغني. ولد سنة إحدى وأربعين وخمس مئة، وهاجر مع أهل بيته وأقاربه وله عشر سنين وحفظ القرآن ولزم الاشتغال من صغره وكتب الخط المليح وكان من بحور العلم وأذكياء العالم. صنف المغني عشر مجلدات والكافي أربعة والمقنع مجلدا والعمدة والقنعة في الغريب، والروضة وغير ذلك. توفي سنة عشرين وست مئة رحمه الله. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢٢، ١٦٥ وما بعدها.

القرافي

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي البهنسي. أحد الأعلام المشهورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله. كان إماما بارعا في الفقه والأصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير وتخرج به جمع من الفضلاء وأخذ كثيرا من علومه عن الشيخ الإمام العلامة الملقب بسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعي. من كتبه: الذخيرة في الفقه من أجل كتب المالكية، وكتاب شرح التهذيب، وكتاب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام. توفي رحمه الله في جمادى الأخيرة عام أربعة وثمانين وستمائة ودفن بالقرافة. أنظر في ترجمته: إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج٢، ٦٦ وأنظر كذلك: الأعلام، ج١، ٩٤.

القرضاوي

يوسف القرضاوي ولد بمصر سنة ١٣٤٤هـ/١٩٢٦م. أتم حفظ القرآن الكريم وهو دون العاشرة من عمره. تعلم في الأزهر وتخرج فيه بدءا من دراسته الابتدائية إلى نيله الدكتوراه عام ١٩٧٣م. له مؤلفات عديدة تربو على الأربعين كتابا في جوانب متعددة من الحياة الإسلامية والأدب والشعر، منها: الحلال والحرام في الإسلام، فقه الزكاة، فتاوى معاصرة، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد

القرطبي

محمد بن أحمد بن أبي بكر، الشيخ الإمام أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي القرطبي المفسر. جمع في تفسير القرآن كتابا كبيرا في اثني عشر مجلدا سماه كتاب جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمن من السنة وآي القرآن وهو من أجل التفاسير وأعظمها نفعا أسقط منه القصص والتواريخ وأثبت عوضها أحكام القرآن واستنباط الأدلة وذكر القراءات والأعراب والناسخ والمنسوخ وله شرح أسماء الله الحسنى وكتاب التذكار في أفضل الأذكار وضعه على طريقة التبيان للنووي لكن هذا أتم منه وأكثر علما وكتاب التذكرة بأمور الآخرة مجلدين وكتاب شرح التقصي وكتاب قمع الحرص بالزهد والقناعة وغير ذلك. توفي عام ٦٧١ في أسيوط بمصر. أنظر في ترجمته: ابن فرحون، الديباج المذهب، مرجع سابق، ج٢، ٣١٨. والأعلام، ج٥، ٣٢٢.

(ك)

الكاساني

أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ملك العلماء مصنف البدائع الكتاب الجليل. توفي عام ٥٨٧هـ. أنظر ترجمته في: أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء، طبقات الحنفية، مرجع سابق، ج٢، ٢٤٦ وما بعدها.

الكبيسي

أحمد عبيد عبد الله الكبيسي ولد في العراق عام ١٩٣٥م، تعلم القرآن الكريم. التحق بكلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر الشريف، وأنهى فيها مرحلة البكالوريوس والماجستير والدكتوراه. له نشاط علمي دعوي إعلامي واسع ومتميز. مؤلفاته عديدة في مختلف جوانب الحياة الإسلامية من دعوة وفقه أسرة وميراث، وسياسة وأدب وشعر ... تربو على الثلاثين ما بين أبحاث وكتب منشورة ودواوين شعرية، منها: القضاء في الإسلام، المرأة والسياسة في صدر الإسلام، نحو منهج جديد لفهم القرآن الكريم، مكانة العقل في الإسلام وغير ذلك.

الكرخي

عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم أبو الحسن الكرخي، وكان كثير الصوم والصلاة صبورا على الفقر والحاجة ولما أصابه الفالج آخر عمره كتب أصحابه إلى سيف الدولة بن حمدان بما ينفق عليه فعلم بذلك فبكى وقال اللهم لا تجعل رزقي إلا من حيث عودتني فمات قبل أن يصل إليه صلة سيف الدولة وهي عشرة آلاف درهم . توفي ليلة النصف من شعبان سنة أربعين وثلاث مائة.

كليمانت

ولد في أثينا في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي. اهتم بالتقليد الشعري والفلسفي اليوناني كما أضاف إلى فكره التقاليد التأويلية اليهودية والمسيحية، وقد حاول التوفيق بين الهيللينية واليهودية والمسيحية. من مؤلفاته: التمهيد، الذي حاول فيه تبيان أن الفلسفة الحقة ليست سوى الديانة المسيحية. مات في أنطاكية ٢١٥م. أنظر: موسوعة أعلام الفلسفة، ج٢، ٢٧٠ وما بعدها.

كونت، أوجست

فيلسوف فرنسي ولد عام ١٧٩٨م، تربى على الدين الكاثوليكي. تأثر بالفلسفة الوضعية الرافضة للميتافيزيقا ، ووضع قانون المراحل الثلاثة القائم على أساس أن نشاط الإنسانية لفهم العالم يمر بمراحل ثلاث: اللاهوتية ويسود فيها الكهنة والميتافيزيقية ، والوضعية التي يتخلى فيها الإنسان عن البحث عن ماهية الأشياء ويكتفي بالبحث عن الأسباب المعقولة وهي مرحلة الفكر الوضعي أو العلمي. مات عام ١٨٥٧م. أنظر: موسوعة أعلام الفلسفة، ج٢، ٣٠١ وما بعدها.

(ل)

لابيتر

فيلسوف ألماني ولد سنة ١٦٤٦م. درس الفلسفة والرياضيات واهتم بالحقوق والسياسة والدين. ابتكر نظرية القوة الحية في الطبيعيات عام ١٦٧٦م. تأثر بفلسفة أرسطو وديكارت فجمع بينهما بفلسفة تؤمن بقدرة العقل ووجود قوة في الكون. من مؤلفاته: الإدراك الإنساني، مبادئ الطبيعة والنعمة..مات عام ١٧١٦م. موسوعة أعلام الفلسفة، ج٢، ٣٥١.

(م)

الإمام مالك

أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي رضي الله عنه. ولد سنة خمس وتسعين من الهجرة وتوفي سنة تسع وسبعين ومائة وله أربع وثمانون سنة وقال الواقدي توفي وهو ابن تسعين سنة وأخذ العلم عن ربيعة وأفتى معه وقال ابن وهب سمعت مناديا ينادي بالمدينة ألا لا يفتي الناس إلا مالك. أنظر في ترجمته: الشيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٥٤.

الماوردي

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي لشافعي صاحب التصانيف. وولي القضاء ببلدان شتى ثم سكن بغداد. وله مصنفات كثيرة في الفقه والتفسير وأصول الفقه والأدب. وله تفسير القرآن سماه النكت وأدب الدنيا والدين والأحكام السلطانية وقانون الوزارة وسياسة الملك. توفي في ربيع الأول سنة ٤٥٠هـ، وقد بلغ ستا وثمانين سنة رحمه الله. أنظر ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ٦٦. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٠. أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٠.

ابن المسيب، سعيد

سعيد بن المسيب ابن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران ابن مخزوم بن يقظة الإمام العلم أبو محمد القرشي المخزومي عالم أهل المدينة. ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر رضي الله عنه وقيل لأربع مضين منها بالمدينة، رأى عمر وسمع عثمان وعليا وزيد بن ثابت وأبا موسى وسعدا وعائشة وأبا هريرة وابن عباس ومحمد بن سلمة وأم سلمة وخلقا سواهم وقيل أنه سمع من عمر. له مناقب كثيرة، توفي رحمه الله في سنة ٩٤هـ. أنظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج٤، ٢١٧ وما بعدها.

معاذ بن جبل رضي الله عنه

معاذ بن جبل ابن عمرو بن أوس بن عائذ بن عدي بن كعب بن عمرو بن أدي بن سعد بن علي بن أسد بن ساردة بن يزيد بن جشم بن الخزرج، الانصاري الخزرجي المدني البدري. شهد العقبة شابا وله عدة أحاديث، وروى الواقدي عن رجاله أن معاذا شهد بدرا وله عشرون سنة أو إحدى وعشرون قال ابن سعد شهد العقبة في روايتهم جميعا مع السبعين. توفي رضي الله عنه وهو ابن ثلاث أو اربع وثلاثين سنة. أنظر ترجمته في: الذهبي. سير أعلام النبلاء، ج١، ٤٤٣ وما بعدها.

المعتز بالله

الخليفة أبو عبد الله محمد وقيل الزبير بن المتوكل جعفر بن المعتصم محمد بن الرشيد هارون بن المهدي العباسي ولد سنة اثنتين وثلاثين ومئتين. واستخلف وهو ابن عشرين سنة أو دونها. وكانت دولة المعتز مستضعفة مع الأتراك، فتجمعوا لخلعه وتسلحوا وأتوا الدار وبعثوا إلى المعتز ليخرج اليهم فقال قد شربت دواء وأنا ضعيف فهجم جماعة جروه وضربوه وأقاموه في الحر. ثم إن رؤوس الأتراك أخذوه بعد خمسة أيام ومنعوه الماء حتى كاد ثم سقوه ماء ثلج فسقط ميتا رحمه الله وذلك في شعبان سنة خمس وخمسين. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٢، ٥٣٢.

المعتصم

الخليفة أبو إسحاق محمد بن الرشيد هارون بن محمد المهدي بن المنصور العباسي. ولد سنة ثمانين ومئة وأمه ماردة أم ولد بويع بعهد من المأمون في رابع عشر رجب سنة ثمان عشرة. امتحن الناس بخلق القرآن وكتب بذلك إلى الأمصار وأخذ بذلك المؤذنين

وفقهاء المكاتب ودام ذلك حتى أزاله المتوكل بعد أربعة عشر عاما. وكان في سنة ٢١٨ الوباء المفرط والقحط بمصر ومات خلق كثير. اعتنى باقتناء المماليك الترك وبعث إلى النواحي في شرائهم وألبسهم الحرير والذهب. مات المعتصم يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة سبع وعشرين ومئتين وله سبع وأربعون سنة وسبعة أشهر ودفن بسر من رأى. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج١٠، ٢٩٠ وما بعدها.

المعتمد

الخليفة أبو العباس وقيل أبو جعفر أحمد بن المتوكل على الله جعفر بن المعتصم أبي إسحاق بن الرشيد الهاشمي العباسي السامري وأمه رومية اسمها فتيان. توفي سنة ٢٧٩ في سامراء. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٢، ٥٥٢. وأنظر في ترجمة خلفاء بني العباس: إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي (٨٠٩هـ)، **الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، مراجعة: أحمد السيد دراج، (السعودية: جامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م).

المقتدي

الخليفة المقتدي بأمر الله أبو القاسم عبيدالله بن ذخيرة الدين محمد ابن القائم بأمر الله. تسلم الخلافة بعهد من جده يوم ثالث عشر شعبان سنة ٤٦٧ وهو ابن عشرين سنة. وأمه أرجوان أم ولد، وكان حسن السيرة وافر الحرمة أمر بنفي الخواطئ والقينات وأن لا يدخل أحد الحمام إلا بمئزر وأخرب أبراج الحمام وفيه ديانة ونجابة وقوة وعلو همة. الذهبي، ج١٨، ٣١٨. وأنظر في ترجمته وسيرته كذلك: القلقشندي (٨٢٠هـ)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (بيروت: عالم الكتب، بدون)، ج٢.

المنتصر

الخليفة أبو جعفر وأبو عبد الله محمد بن المتوكل على الله جعفر بن المعتصم محمد بن هارون الرشيد الهاشمي العباسي وأمه أم ولد رومية أسمها حبشية. وكان المنتصر وافر العقل راغبا في الخير قليل الظلم. ومات في خامس ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين ومئتين فكانت خلافته ستة أشهر وأياما. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٢، ٤٤.

موسى مندلزوهن

فيلسوف ألماني ينحدر من أسرة يهودية. قصد برلين لتعلم الألمانية. من مؤلفاته: رسائل في الإحساسات والقدس. أنظر ترجمته: موسوعة أعلام الفلسفة، مرجع سابق، ج٢، ٤٧٠. **له مؤلفات عديدة عن اليهود واليهودية. ولكن مساهمته الأكثر أهمية كانتْ** بترجمته الكتبِ الأولى الخمسة من العهد القديمِ (التوراة)، ومقاطع أخرى من التوراة إلى الألمانية، بغية دفع قومه إلى تعلم الألمانية.

See also: Encarta Cd, Moses Mendelssohn.

(ن)

ابن نجيم

زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر الحنفي الشهير بابن نجيم. ولد بمصر عام ست وعشرين وتسعمائة واشتغل بالعلم وأخذا العلوم العربية والعقلية عن جماعة كثيرين. له مصنفات عديدة منها: الأشباه والنظائر والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ومختصر التحرير ومشكاة الأنوار في الأصول، والرسائل الزينية وغيرها. توفي رحمه الله سنة سبعين وتسعمائة. أنظر في ترجمته: أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، مرجع سابق، ج٨، ٣٥٨.

النسفي

الشيخ الامام أبو البركات عبد الله بن احمد حافظ الدين النسفي. ولد بنسف وهي مدينة كبيرة واقعة بين جيحون وسمرقند. كان مرجعا في الفقه والأصول، بارعا في الحديث. شرح كتاب النافع في الفروع للشيخ الإمام ناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف

الحسيني السمرقندي الحنفي المتوفي سنة ٨٥٦هـ. له مؤلفات عديدة، منها: شرح المنظومة النسفية في الفقه، ومتن المنار في الأصول وشرحه كشف الأسرار، و الوافي في الفروع، و المستصفى المشار إليه. أنظر في ذلك:حاجي خليفة، مرجع سابق، ج٢، ١٩٢١

أبو نواس

رئيس الشعراء أبو علي الحسن بن هانىء الحكمي وقيل ابن وهب، ولأبي نواس أخبار وأشعار رائقة في الغزل والخمور وحظوة في أيام الرشيد والأمين. توفي سنة خمس أو ست وتسعين ومئة وقيل مات في سنة ثمان وتسعين عفا الله عنه. أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٩، ٢٧٩.

(و)

الوليد

الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم الخليفة أبو العباس الدمشقي الأموي. ولد سنة تسعين وقيل سنة اثنتين وتسعين ووقت موت أبيه كان للوليد نيف عشرة سنة فعقد له أبوه بالعهد من بعد هشام بن عبد الملك فلما مات هشام سلمت إليه الخلافة. توفي سنة ١٢٦هـ. قيل أنه كان منغمسا في الشراب واللهو والغناء. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٥، ٣٧٣. وأنظر كذلك: العلائي، الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين، مرجع سابق، ص ٧٨

(هـ)

هوبس

توماس هوبس، فيلسوف أنكليزي درس في جامعة أوكسفورد وتخرج فيها. التزم بالمذهب الحسي وأكد أن علم النفس والطبيعيات ونظرية المعرفة تسعى إلى غاية واحدة وهي بناء نظرية آلية حول الإدراك الحسي والعقل. من مؤلفاته: التنين، في الجسم، في الإنسان..مات عام ١٦٧٩م. أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج٢، ٥٤٩.

هيجل

فيلسوفِ ألمانِي ولد عام ١٧٧٠م، ونشأ هيجل في جوِ البروتستانتيةِ، أكمل دراسته في علو اللاهوت والفلسفة. له مؤلفلت عديدة في علم المنطق، وموسوعة العلوم الفلسفية وغير ذلك. مات في برلين خلال وباء الكوليرا عام ١٨٣١م. أنظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة، ج٢، ٥٦٩. وأنظر: Encarta Cd, Hegal

(ي)

يوحنا، الدمشقي

أكبر عقل لاهوتي أنجبته الكنيسة الشرقية البيزنطية المسيحية وله كتاب بعنوان ينبوع الحكمة من أجزاء ثلاثة خص الجزء الثالث منه بالرد على الإسلام والمسلمين الذين اعتبرهم هراطقة. شغل جده منصب رئيس ديوان المالية على عهد معاوية رضي الله عنه كما شغل هو وظيفة مهمة في بلاك الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك. أنظر في ترجمته: موسوعة أعلام الفلسفة، مرجع سابق، ج٢، ٦٠١.

أبو يوسف

هو الإمام المجتهد العلامة المحدث قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش بن سعد بن بجير بن معاوية الأنصاري الكوفي. لزم أبا حنيفة وتفقه به وهو أنبل تلامذته وأعلمهم. وكان أبوه فقيرا له حانوت ضعيف فكان أبو حنيفة يتعاهد أبا يوسف بالدراهم مئة بعد مئة. كان صدوقا، وكان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، وولي القضاء لهارون الرشيد. روي عنه عند وفاته أنه قال: كل ما أفتيت به فقد رجعت عنه إلا ما وافق الكتاب والسنة وفي لفظ إلا ما في القرآن واجتمع عليه

المسلمون. توفي أبو يوسف يوم الخميس خامس ربيع الأول سنة اثنتين وثمانين ومئة رحمه الله. أنظر في ترجمته: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج٨، ٥٣٨. الشيرازي، طبقات الفقهاء، مرجع سابق، ج٢، ١٤١.

فهرس الآيات القرآنية

﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم، فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى﴾ (آل عمران: ٣٥-٣٦) ٢١٧

﴿ أ فلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أكثر منهم واشد قوة وآثارا في الأرض فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون. فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون. فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين. فلم يكن ينفعهم إيمانهم لما رأوا باسنا سنت الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون﴾ (غافر: ٨٢-٨٥) ١٢٧

﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ (النساء: ٨٢). ١٥٣

﴿إقرأ..الآيات﴾ (العلق: ١). ١٥٣

﴿ ألم تر إلى الذين نهوا عن النجوى ﴾ (المجادلة: ٨) ١٦

﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى﴾ (النحل: ٩٠) ٢٢٤

﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (النساء:٥٨) ٢٥٢

﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾ (الانبياء:٩٢). ٢٠٣

﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (يوسف:٢) ٢٨٣

﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (الزخرف:٣) ٢٨٣

﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾ (يوسف:٢) ٢٨٤

﴿إنما المؤمنون أخوة﴾ (الحجرات:١٠) ٢٠٣

﴿ بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء: ١٩٥) ٢٨٤

﴿ ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة ﴾ (المجادلة: ٣) ١٦، ١١٨

﴿ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ (الأعراف: ١٩٩) ١٥، ٣٨
﴿ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (النساء: ٣٤) ٢١٨، ٢٢٠
﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ (فصلت: ٥٣). ١٥٢
﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه﴾(البقرة: ٣٦). ١١٧، ١١٨
﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ (النساء:٥٩) ٢٩٣
﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ (البقرة:١٨٥). ٢٢٥
﴿فمن عفي له من أخيه شيء فإتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾ (البقرة: ١٧٨) ١٩٦
﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة: ٣١). ١١٧، ٢٥٨
﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا﴾ (المائدة:٤٥) ٢١٨
﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا﴾ (المائدة:٣٢). ١٩٤
﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات الآية﴾ ٢٩٣
﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (النساء:٥٨). ٢٢٤
﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (الأعراف: ٢٨). ١٠٤
﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباؤنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾ (البقرة: ١٧٠). ٩٢،١٠٤

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (البقرة:٢٨٢) ٢٣٠
﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ (البقرة:٢٨٢) ٢٣٠
﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾(البقرة:٢٨٢) ٢٣٠
﴿وأقيموا الشهادة لله﴾ (الطلاق:٢) ٢٣٨
﴿ والمرسلات عرفا﴾ (المرسلات:١) ١٤، ٣٩
﴿ والوالدت يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ (البقرة:٢٣٣) ٤٠
﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن، والسن بالسن والجروح قصاص﴾(المائدة: ٤٥) ١٩٦، ٢٠٣، ٢٠٥
﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ (الأنعام: ١٥١). ١٩٤
﴿ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ (البقرة:٢٨٣) ٢٣٠
﴿ ولكم في القصاص حياة﴾ (البقرة:١٧٩) ٤٢
﴿ ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الظالمين﴾. (البقرة: ٨٩) ١٠٢
﴿ ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾ (البقرة: ٢٢٨) ٤٠
﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ (آل عمران: ٣٥) ٢١٧
﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما﴾ (النساء: ٩٢) ٢١١، ٢١٣
﴿وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود﴾ (البروج:٧) ٢٢٥
﴿ يا أيها النبي قل لأزواجك﴾ (الأحزاب: ٥٨) ٤١
﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله

ربه ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ...الآية﴾(البقرة:٢٨٢). ٢٣٠

﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيئا فإتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾ (البقرة:١٧٨-١٧٩). ١٩٥،١٩٧

﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ﴾ (النساء:١) ١١٧

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: ١٣) ٢١٢

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: ١٣) ٢١٢

﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ (ص:٢٦) ٢٤٧

﴿يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم﴾ (النساء: ١٢٧) ١٧٤

﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أ أعجمي وعربي﴾(فصلت: ٤٤) ٢٨٥

﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ (النساء:١١) ١٧٧

﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ (آل عمران:٧) ٢٩٣

فهرس الأحاديث

" إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران" ٢٩٢

" أن يهوديا رضخ رأس امرأة بحجر فرضخ النبي ﷺ رأسه بين حجرين" ٢٠٥

" دية المرأة على النصف من دية الرجل" ٢٢٤، ٢٢٦

" عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها" ٢٢٥

" لا تبع ما ليس عندك" ٥٤

" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" ٢٦٣،

"لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار" ٢٠٦

" ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" ٤١

" المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم" ٢٠٣

" ولو سترته بثوبك لكان خيرا لك مما صنعت" ٢٤١

"يا أنس كتاب الله القصاص .." ٢٠٥

:" يا معشر النساء ...ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن" قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: " أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال:" فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل و لم تصم؟ قلن: بلى. قال:" فذلك من نقصان دينها" ٢٤٦

فهرس المراجع

القرآن الكريم

الكتاب المقدس. ١٩٩٣م. الترجمة العربية الجديدة من اللغات الأصلية. دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.

أبن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم. ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. الكامل في التاريخ. تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية.

أحمد،خليل. بدون تاريخ. جدلية القرآن. بيروت: دار الطليعة.

إدريس، عوض أحمد. ١٩٨٦م. الدية بين العقوبة والتعويض في الفقه الإسلامي المقارن. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

أرنولد، سير توماس. ١٩٧٠م. الدعوة إلى الإسلام. ترجمة: حسن إبراهيم و عبد المجيد عابدين و إسماعيل النحراوي. الطبعة الثالثة. مصر: مكتبة النهضة المصرية.

الأزهري، صالح عبد السميع الآبي. بدون تاريخ. الثمر الداني في تقريب المعاني بيروت: المكتبة الثقافية.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر. ١٣٩٩هـ. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي. تحقيق: محمد جبر الألفي الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

_____. بلا تاريخ. تهذيب اللغة. مصر: الدار المصرية للتأليف.

إسماعيل، شعبان. بلا تاريخ. مصادر التشريع الإسلامي وموقف العلماء منها. الرياض: دار المريخ.

_____. بلا تاريخ. أصول الفقه تاريخه ورجاله. الرياض: دار المريخ.

الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن. ١٩٨١١م. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الأشقر، عمر سليمان. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م. العرف. جدة. مجمع *الفقه الإسلامي*. الدورة الخامسة.

الأصبحي، مالك بن أنس. بلا تاريخ. موطأ مالك. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. بلا تاريخ. كتاب الأغاني. بيروت: دار الكتب.

الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. بلا تاريخ. المفردات في غريب القرآن. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة.

الأعظمي، مصطفى. بلا تاريخ. المستشرق شاخت والسنة النبوية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ألفا، زوني وجورج، نخل. ١٩٩٢م. موسوعة أعلام الفلسفة. بيروت: دار الكتب العلمية.

إمام، محمد كمال الدين. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

الآمدي، سيف الدين. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: دار

الكتب العلمية.

أمين، أحمد. ١٩٨٩م. فجر الإسلام. الطبعة الرابعة. مصر: مكتبة النهضة المصرية.

_____. بلا تاريخ. ضحى الإسلام، الطبعة الثامنة. مصر: مكتبة النهضة المصرية.

_____. بلا تاريخ. ظهر الإسلام. الطبعة الثالثة. مصر: مكتبة النهضة المصرية.

الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا. بلا تاريخ. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة. تحقيق: مازن المبارك. دمشق: دار الفكر المعاصر.

الإيجي، العضد عبد الرحمن بن أحمد. ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م. شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب. مصر: الكليات الأزهرية.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. بلا تاريخ. فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام. تحقيق: الباتول بن علي. المغرب: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

البار، محمد علي. ١٤٠٣هـ/١٩٨٤م. عمل المرأة في الميزان. الطبعة الثانية. السعودية: الدار السعودية للنشر والتوزيع.

البخاري، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود. بلا تاريخ. **التنقيح في أصول الفقه مع** شرح التلويح على التوضيح. مصر: مطبعة صبيح.

البخاري، محمد بن إسماعيل. ١٣٨٠هـ. الجامع الصحيح بشرحه فتح الباري. القاهرة: المكتبة السلفية.

_____.١٤٠٧هـ. الجامع الصحيح المختصر. تحقيق: مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة. بيروت: دار ابن كثير.

البدري، إسماعيل. ١٩٨٩م. نظام القضاء الإسلامي. بلا مكان طبعة.

بدوي، أحمد زكي. ١٩٧٨م. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت: مكتبة لبنان.

بدوي، عبد الرحمن. ١٩٩٣م. موسوعة المستشرقين. ط٣. بيروت: دار العلم للملايين.

البرديسي، محمد زكريا. ١٩٩١م. أصول الفقه الإسلامي. القاهرة: دار الثقافة.

البرشاوي، شهاد هابيل. ١٩٨٢م. الشهادة الزور من الناحيتين القانونية والعلمية. بيروت: دار الفكر العربي.

بركات، عبد الحميد إبراهيم. ١٩٨٧م. مركز المرأة في الشريعة الإسلامية وحق توليتها القضاء. مصر: جامعة الأزهر.

بروكلمان، كارل. بلا تاريخ. تاريخ الأدب العربي. ترجمة: عبد الحليم النجار. ط٢. بيروت: دار المعارف.

ابن بسام، أبو الحسن علي التغلبي الشنتريني. ١٩٧٩م. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: الثقافة.

البستي، أبو حاتم محمد بن حبان. ١٤١٤هـ. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب. ١٤٠٣هـ. المعتمد في أصول الفقه. تحقيق خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية.

بطاينة، محمد ضيف الله. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م. الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام. المدينة المنورة: مكتبة دار التراث.

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب. بلا تاريخ. تاريخ بغداد أو مدينة السلام. المدينة المنورة: المكتبة السلفية.

البكر، محمد عبد الرحمن. ١٩٨٨م. السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

البكري، أبو بكر السيد بن السيد محمد شطا. بلا تاريخ. حاشية إعانة الطالبين. بيروت: دار الفكر.

ابن بلبان، محمد بن بدر الدين.بلا تاريخ. أخصر المختصرات في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: محمد العجمي. بيروت: دار البشائر.

بهنسي، أحمد فتحي. ١٩٨٣م. السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية. بيروت: دار الشروق.

_____. ١٤١٢هـ/١٩٩١م. الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي. بيروت: دار النهضة العربية.

البهوتي، منصور بن يونس. ١٤٠٢هـ. كشاف القناع عن متن الإقناع. تحقيق: هلال مصيلحي. بيروت: دار الفكر.

البهي، محمد. ١٩٦٤م. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. القاهرة: مكتبة وهبة.

البورنو، محمد صدقي. ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. موسوعة القواعد الفقهية. الطبعة الثانية. الرياض: مكتبة التوبة.

البوطي، محمد سعيد. ١٩٩٤م. مشكلة ما يسمى بالثوابت والمتغيرات في الإسلام. *مجلة آفاق الإسلام*. **العدد الأول**. (السنة الثانية): ١٨-٣٢.

بوقزة، نعمان. ١٤٢٠/١٩٩٩م. نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي. *إسلامية المعرفة*. **العدد الثامن عشر**. (السنة الخامسة): ٣٣- ٥٦.

بيضون، إبراهيم. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥. تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام. بيروت: دار اقرأ.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. سنن البيهقي الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. مكةالمكرمة: مكتبة دار الباز.

تاج الدين، مصطفى. ١٩٩٨م. النص القرآني وإشكالية التأويل. *مجلة إسلامية المعرفة*. **العدد الرابع عشر**. (السنة الرابعة): ١٨-٣٢.

تامر، عارف. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م. عبد الله بن عباس حبر الإسلام. بيروت: مؤسسة عز الدين.

التركي، محمد بن إبراهيم. ١٩٩٠م. الاجتهاد وقضايا العصر. تونس: دار التركي للنشر.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. بلا تاريخ. الجامع الصحيح سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

التهانوي، محمد علي. بلا تاريخ. كشاف اصطلاحات الفنون. بيروت:شركة خياط للكتب والنشر.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م. مجموع فتاوى شيخ الإسلام. جمع وترتيب: ابن قاسم. السعودية

_____. ١٩٩٤م. مقدمة في أصول التفسير. تحقيق: فواز أحمد زمرلي. السعودية: دار ابن حزم.

_____. بلا تاريخ. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة.

الثعالبي، عبد العزيز. ١٩٨٦م. مقالات في التاريخ القديم. تعليق وجمع: جلول الجريبي. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

جابر، رقية طه. ١٩٨٩م. معايير وضوابط منهجية للعمل بغلق الذريعة ..تطبيقات معاصرة في قضايا المرأة. رسالة ماجستير. الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. ١٣٣٠هـ. التاج في أخلاق الملوك. تحقيق: أحمد زكي. القاهرة: بلا مكان طبعة.

_____. ١٩٦٨م. البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون. مصر: مكتبة الخانجي.

_____. ١٩٣٣م. رسائل الجاحظ. جمع: حسن السندوبي. مصر: المكتبة التجارية.

ابن الجارود، أبو محمد عبد الله بن علي. ١٤٠٨هـ. المنتقى من السنن المسندة. تحقيق: عبد الله عمر البارودي. بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية.

الجاوي، أبو عبد المعطي محمد بن عمر. بلا تاريخ. نهاية الزين. بيروت: دار الفكر.

جبر،محمد سلامة. بلا تاريخ. هل هن ناقصات عقل ودين. مصر: دار السلام للطباعة والنشر.

الجبري، عبد المتعال. ١٤٠١هـ/١٩٨١م. المرأة في التصور الإسلامي. الطبعة الخامسة. مصر: مكتبة وهبة.

الجبوري، أبو اليقظان. ١٤٠٦/١٩٨٦م. حكم الميراث في الشريعة الإسلامية. الطبعة الثانية. بيروت: دار الندوة الجديدة.

الجرجاني، علي بن محمد. ١٤٠٥هـ. التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار

الكتاب العربي.

ابن جريس، غيثان بن علي. ١٩٩٤م. بحوث في التاريخ والحضارة الإسلامية. مصـــر: دار المعرفة الجامعية.

الجريسي، غيثان. ١٩٩٤م. المستشرقون ونشاطهم تجاه دراسة التراث الإسلامي. مصـــر: دار المعرفة الجامعية.

ابن جزي. القوانين الفقهية. بلا تاريخ. بيروت: دار الكتب العلمية.

الجصاص، أحمد بن علي الرازي. ١٤٠٥هـ. الفصول في الأصول. تحقيق: عجيل جاســـم النشمي. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

_____. ١٤٠٥هـ. أحكام القرآن. تحقيق: محمد الصادق قمحاوي. بـــيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن جعفر، أحمد بن يعقوب. ١٩٦٠م. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر.

الجعفري، ياسين إبراهيم. ١٩٨٠م. **اليعقوبي المؤرخ والجغرافي**. بغداد: دار الرشيد للنشر.

جعيط، كمال. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م. العرف. جدة. مجمع *الفقه الإسلامي*. الدورة الخامسة.

الجندي، أنور. بلا تاريخ. من التبعية إلى الأصالة في مجال التعليم واللغة والقانون. مصـــر: دار الاعتصام.

الجندي، حسني. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. أحكام المرأة في التشريع الجنائي الإسلامي. الطبعة الثانية. القاهرة: دار النهضة العربية.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. ١٤٠٤هـ. زاد المسير في علم التفسير، الطبعة الثالثة. بيروت: المكتب الإسلامي.

الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن قيم. ١٩٧٢م. بدائع الفوائد. الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة القاهرة.

_____. ١٩٧٣م. اعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل.

_____. ١٩٩١م. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. تحقيق: علي بن محمد الدخيل على الله. الرياض: دار العاصمة.

_____. بلا تاريخ. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. تحقيق: محمد جميل غازي. القاهرة: مطبعة المدني.

جولدتسهير، اجناس. بلا تاريخ. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون. بيروت: دار الرائد العربي.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. ١٤١٨هـ. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. الطبعة الرابعة. مصر: مطبعة الوفاء.

الجندول، سعيد. الإسلام في معترك الفكر. جدة: الكتاب العربي السعودي.

أبن أبي جمرة، أبو محمد. ١٣٤٨هـ. بهجة النفوس وتحليتها بمعرفة ما لها وعليها. مصر: مطبعة الصدق الخيرية.

الجيدي، عمر بن عبد الكريم. ١٩٨٢م. العرف والعمل في المذهب المالكي. المغرب: مطبعة فضالة.

الحاج، ابن أمير. بلا تاريخ. التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام. مصر: المطبعة الأميرية.

حتي، فيليب. ١٩٩١م. العرب تاريخ موجز. الطبعة السادسة. بيروت: دار العلم للملايين.

حجازي، محمد. ١٣٩٩هـ/١٩٧٨م. التغير الاجتماعي. الطبعة الثانية. مصر: مكتبة وهبة.

العسقلاني، أبوالفضل أحمد بن علي بن حجر. ١٣٧٩هـ. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة.

_____. ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م. تلخيص الحبير. تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني. المدينة.

الحداد، الطاهر. بلا تاريخ. امرأتنا في الشريعة والمجتمع. تونس: الدار التونسية للنشر.

حركات،إبراهيم. ١٩٨٥م. السياسة والمجتمع في عصر الراشدين. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

ابن حزم، محمدبن علي. ١٣٥٢هـ. المحلى. تعليق: أحمد شاكر. مصر: مطبعة منير الدمشقي.

_____. ١٤٠٤هـ. الإحكام في أصول الأحكام. القاهرة: دار الحديث.

_____. ١٤٠٥هـ. النبذة الكافية في أحكام أصول الدين. تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية.

حسب الله، علي. ١٩٨٢م. أصول التشريع الإسلامي. الطبعة السادسة. كويت: دار الفكر العربي.

حسن، حسن إبراهيم. ١٩٨٢م. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الثاني. الطبعة العاشرة. مصر: مكتبة النهضة المصرية.

الحسن، خليفة بابكر. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين. مصر: مكتبة وهبة.

_____. ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية. مصر: مكتبة الزهراء.

حسنة، عمر عبيد. ١٤١٢/١٩٩١م. حتى يتحقق الشهود الحضاري. دمشق: المكتب الإسلامي.

الحسني،إسماعيل. ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور. أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الحسني، محمد بن السيد علوي. ١٤١٩هـ.منهج السلف في فهم النصوص بين النظرية والتطبيق. بلا مكان طبعة

حسنين، حسنين محمود. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. العرف والعادة. دبي: دار القلم.

حسين، محمد الخضر. ١٩٧١م. الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. تونس: بلا

مكان نشر.

حسين، محمد. الإسلام والحضارة الغربية. ١٤٠٢/١٩٨٢م. الطبعة الخامسة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الحصري، أحمد محمد. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. القواعد الكلية للفقه الإسلامي. مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.

الحصين، محمد بن عبد العزيز. ١٤٠٦/ ١٩٨٥م. المرأة المسلمة أمام التحديات. الطبعةالخامسة. السعودية: دار البخاري للنشر والتوزيع.

الحفني، عبد المنعم. بلا تاريخ. الموسوعة الفلسفية. بيروت: دار ابن زيدون.

حمادة، محمد ماهر. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. دراسة وثقية للتاريخ الإسلامي ومصادره. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. بلا تاريخ. معجم البلدان . بيروت: دار الفكر.

ابن حنبل، أحمد. ١٣١٣هـ. المسند. مصر: المطبعة الميمنية.

حنفي، حسن. ١٩٨٧م. التراث والتجديد..موقفنا من التراث القديم. الطبعة الثالثة. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

_____. ١٩٩٣م. ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر. مصر: دار سينا للنشر.

حيدر، علي. بلا تاريخ. درر الحكام شرح مجلة الأحكام. تعريب: فهمي الحسيني. بيروت: دار الكتب العلمية.

الخادمي، نور الدين. ١٤١٩هـ. الاجتهاد المقاصدي حجيته..ضوابطه ..مجالاتـــه. قطـــر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الخالدي، صلاح. ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م. مفاتيح للتعامل مع القرآن. الأردن: مكتبة المنار.

_____. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. التفسير والتأويل في القرآن. الأردن: دار النفائس.

الخشاب، أحمد. ١٩٧٠م. دراسات أنثروبولوجية.الطبعة الثالثة. مصر: دار المعارف.

خلاف، عبد الوهاب. بلا تاريخ. علم أصول الفقه. كويت:دار القلم.

ابن خلدون، عبد الرحمن.١٩٨٤م. مقدمة ابن خلدون. الطبعة الخامســـة. بـــيروت: دار القلم.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. ١٩٦٨م. وفيات الأعيـــان وأنباء الزمان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. ١٤١٣هـ. كشف الظنون عن أسامي العلوم والفنـــون. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو خليل، شوق. ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين. بـــيروت: دار الفكر المعاصر.

الخياط، عبد العزيز. ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م. نظرية العرف. الأردن: مكتبة الأقصى.

الدارقطني (٣٨٥)، أبو الحسن علي بن عمر. ١٣٨٦هـ. سنن الدارقطني. تحقيق: السيد عبد الله هاشم المدني. بيروت: دار المعرفة.

دراز، محمد عبد الله. بلا تاريخ. الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. كويت: دار القلم.

الدردير، أبو البركات أحمد. الشرح الكبير. تحقيق: محمد عليش. بيروت: دار الفكر.

الدسوقي، محمد بن عرفة. بلا تاريخ. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. مصر: مطبعة البابي الحلبي.

الدسوقي، محمد. ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. الفكر الاستشراقي تاريخه وتقويمه. مصر: دار الوفاء للطباعة.

ابن أبي الدم، شهاب الدين أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله. ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. أدب القضاء. تحقيق: محمد مصطفى الزحيلي. الطبعة الثانية. دمشق: دار الفكر.

الدمشقي، عبد القادر بن بدران. ١٤٠١هـ. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدوري، عبد العزيز. ١٩٨٤م. مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. الطبعة الثالثة. بيروت: دار المشرق.

دوزي. ١٩٧١م. المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب. ترجمة: أكرم فاضل. بغداد:

دونمز، إبراهيم كافي. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م. العرف في الفقه الإسلامي. جدة. مجمع *الفقه الإسلامي*. الدورة الخامسة.

دياب، محمد أحمد. ١٤١٠هـ/١٩٨٩م. أضواء على الاستشراق والمستشرقين. القاهرة: دار المنار.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. ١٤١٣ هـ. سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي. الطبعة التاسعة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، محمد بن عمر بن حسين. ١٤٠٠هـ. المحصول في علم الأصول. تحقيق: طه جابر العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الرباعي، عبد القادر. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. صريع الغواني مسلم بن الوليد. بيروت: دار العلوم للطباعة والنشر.

ابن رستة، أبو علي أحمد بن عمر. ١٩٨٨م. الأعلاق النفيسة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن رشد الكبير. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. المقدمات الممهدات. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. بلا تاريخ. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. بيروت: دار الفكر.

رضا، محمد رشيد. ١٤٠٣/١٩٨٤م.حقوق النساء في الإسلام. تعليق: محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي.

ـــــــــــــ. بلا تاريخ. تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنـــــار. بـــيروت: دار المعرفة.

رضوان، فتحي. ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. من فلسفة التشريع الإسلامي. الرياض: دار ثقيـــف للنشر والتأليف.

رفعت، محمد. ١٤١١هـ/١٩٩١م. شهيرات النساء العربيات والمسلمات. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.

الرومي، فهد. ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. السعودية: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

الريسوني، أحمد. ١٤٠٢هـ/١٩٩٢م. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الطبعة الثانيـــة. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

الزاوي، أحمد عمران. ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان. بـــيروت: دار النفائس.

الزبيدي، محمد مرتضى. بلا تاريخ. تاج العروس. ليبيا: دار ليبيا للنشر.

الزحيلي، محمد مصطفى. ١٩٨٢م. وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعـــاملات المدنية والأحوال الشخصية. دمشق: مكتبة دار البيان.

الزحيلي، وهبة. ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. فقه المواريث في الشريعة. دبي: دار القلم.

الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. شرح القواعد الفقهية. تصحيح وتعليق:

مصطفى أحمد الزرقا. الطبعة الرابعة. دمشق: دار القلم.

الزرقا، مصطفى أحمد. ١٩٦٧م. المدخل الفقهي العام. دمشق: ألف باء.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر. ١٤٠٥هـ. المنثور في القواعد. تحقيق: تيسير فائق. الطبعة الثانية. كويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

الزركلي، خير الدين. ١٩٨٤م. الأعلام. الطبعة السادسة. بيروت.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. أساس البلاغة. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

الزنجاني، محمود بن أحمد. ١٣٩٨هـ. تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: محمد أديب صالح. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الزنكي، نجم الدين. ٢٠٠٠م. الاجتهاد في مورد النص دراسة أصولية وتطبيقات معاصرة، رسالة ماجستير. الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

أبو زهرة، محمد. بلا تاريخ. أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي.

_____. بلا تاريخ. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي. مصر: دار الفكر العربي.

الزيادي، محمد فتح الله. ١٩٩١م. مفاهيم سائدة حول المرأة في ميزان الإسلام. مالطا: منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي.

أبو زيد، أحمد. ١٩٧٩م. البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المجتمع. الطبعة الثالثة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أبو زيد، نصر. ١٩٨٣م. دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. بيروت.

_____. ١٩٩٢م. قانون الأحوال الشخصية في تونس بين العلمانية المفترضة وجذور التراث الإسلامي. فصل. كتاب المرأة هاجر(تحرير). مصر: دار سينا للنشر.

_____. ١٩٩٢م. نقد الخطاب الديني. مصر: دار سينا للنشر.

_____. ٢٠٠٠م. روافد معرفية. *مجلة الزمان الجديد*. لندن، يناير:

زيدان، عبد الكريم. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الزين،حسن. ١٩٨٨م. الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني. بيروت: دار الفكر الحديث.

السالم، السيد عبد العزيز. بلا تاريخ. تاريخ العرب في عصر الجاهلية. بيروت: دار النهضة العربية.

_____. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م. تاريخ الدولة العربية. بيروت: دار النهضة العربية.

الساهي، شوقي. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. موسوعة أحكام المواريث. دمشق: دار الحكمة.

السبكي، علي بن عبد الكافي. بلا تاريخ. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني. تحقيق: حامد عبد المجيد و طه الزيني.الطبعة

الثانية. القاهرة.

السدلان، صالح. ١٤١٧هـ. القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنـــها. السعودســة: دار بلنسية.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. ١٤٠٦هـ. المبسوط. بيروت: دار المعرفة.

_____.١٩٧٣م. أصول السرخسي. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. بيروت.

ابن سعد. ١٩٥٧م. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر.

سلقيني، عبد الله محمد. ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م. حبر الأمة عبد الله بن عبـــاس ومدرســته في التفسير بمكة المكرمة. القاهرة: دار السلام.

سورديل، دومنيك وجانين. ١٩٨٠م. الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي. بـيروت: دار الحقيقة.

السيد، محمد عطا. بدون تاريخ. الحدود. ماليزيا: Eagle Trading.

السيوطي، جلال الدين. ١٤٠٥هـ. اللمعة في خصائص الجمعة. تحقيق: محمـــد زغلـول. بيروت: دار الكتب العلمية

_____. بلا تاريخ. الأشباه والنظائر في الفروع. بيروت: دار الفكر.

شاخت، جوزيف و كايفورد بوزورث. ١٩٩٨م. تراث الإسلام. ترجمة: حسين مؤنس و إحسان صدقي. الطبعة الثانية. كويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

الشاشي، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق. بلا تاريخ. أصول الشاشي. بيروت: دار الكتاب العربي.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. بلا تاريخ. الموافقات في أصول الفقه. تحقيق: عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشافعي، محمد بن إدريس. ١٣٩٣هـ. الأم. تحقيق: محمد النجار. الطبعة الثانية. بيروت: دار المعرفة.

_____. ١٤٠٠هـ. أحكام القرآن. تحقيق: عبد الغني عبد الخالق. بيروت: دار الكتب العلمية.

_____. بلا تاريخ. الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر. مصر: دار الفكر للطباعة والنشر.

الشافعي، أحمد محمود. ، ١٩٨٣م. أصول الفقه الإسلامي. مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية.

شحرور، محمد. ١٩٩٠م. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. الطبعة الثانية. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

شرابي، هشام. ١٩٩٣م النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. ترجمة: محمود شريح. الطبعة الثانية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الشربيني، الخطيب. ١٤١٥هـ. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع. تحقيق: مكتب البحوث والدراسات. بيروت: دار الفكر.

الشرفي، عبد المجيد. ١٩٨٦م. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى. تونس: الدار التونسية للنشر.

_____. ١٩٩١م. الإسلام والحداثة. تونس: الدار التونسية للنشر.

الشرواني، عبد الحميد. بلا تاريخ. حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج. بيروت: دار الفكر.

شعبان، زكي الدين. بلا تاريخ. أصول الفقه الإسلامي. بنغازي: منشورات جامعة بنغازي.

أبو شقة، عبد الحليم. ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. تحرير المرأة في عصر الرسالة. الطبعة الرابعة. كويت: دار القلم.

شلبي، أحمد. بلا تاريخ. موسوعة التاريخ والحضارة الإسلامية. الطبعة العاشرة. بلا مكان نشر.

شلبي، محمد مصطفى. ١٤٠١هـ/١٩٨١م. تعليل الأحكام. بيروت: دار النهضة العربية.

_____. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه. الطبعة الثانية. بيروت: دار النهضة العربية.

شلبي، محمود. بلا تاريخ. حياة عمر. بيروت: دار الجيل.

الشمري، ياسين إبراهيم. ١٤١٠هـ. جمهرة أسماء النساء وأعلامهن. دار أمية للنشر والتوزيع.

شهبة، ابن قاضي. ١٤٠٧ هـ. طبقات الشافعية. تحقيق: عبد الله أنيس الطباع. بيروت: عالم الكتب.

شهبون، عبد الكريم. ١٩٨٧م. شرح مدونة الأحوال الشخصية المغربية. المغرب: مكتبة

المعارف.

الشوكاني، محمد بن علي. بلا تاريخ. إرشاد الفحول. مصر: محمد صبيح.

_____. بلا تاريخ. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. بيروت: دار الكتب العلمية.

_____. بلا تاريخ. فتح القدير. بيروت: دار الفكر.

الشيخ، عبد الستار. ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. عبد الله بن مسعود. الطبعة الثانية. دمشق: دار القلم.

الشيرازي، إبراهيم بن علي. ١٣٤٣هـ. المهذب. مصر: طبعة عيسى البابي الحلبي.

_____. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. اللمع في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية.

_____. بلا تاريخ. التبصرة في أصول الفقه.تحقيق: محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر.

_____. بلا تاريخ. طبقات الفقهاء. تحقيق: خليل الميس. بيروت: دار القلم.

صابر، محي الدين. ١٩٨٦م. الأمية مشكلات وحلول. بيروت: المكتبة العصرية.

الصالح، صبحي. ١٩٩١م. علوم الحديث ومصطلحه. الطبعة الثامنة عشر. بيروت: دار العلم للملايين.

صالح، محمد أديب. ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي. الطبعة الثالثة. بيروت: المكتب الإسلامي.

صبرة، عفاف. ١٩٨٠م. المستشرقون ومشكلاتهم الحضارية. القاهرة: دار النهضة العربية.

صقر، عبد البديع. بلا تاريخ. نساء فاضلات. مصر: دار الاعتصام.

الصغير، محمد حسين علي. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م. المستشرقون والدراسات القرآنية. الطبعة الثانية. مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. ١٣٧٩هـ. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام. تحقيق: محمد الخولي. الطبعة الرابعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

_____. بلا تاريخ. طبقات الفقهاء. تحقيق: خليل الميس. بيروت: دار القلم.

_____. ١٤٠٥هـ. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد. تحقيق: صلاح الدين مقبول. كويت: الدار السلفية.

الصياصنة، مصطفى عيد. ١٩٩٥م. دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة. بيروت: دار ابن حزم.

ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم. ١٤٠٥هـ. منار السبيل في شرح الدليل. تحقيق: عصام القلعجي. الطبعة الثانية. الرياض: مكتبة المعارف.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. ١٤٠٥هـ. جامع بيان القرآن عن تأويل آي القرآن. بيروت: دار الفكر.

_____. ١٤٠٧هـ. تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. ١٣٩٩هـ. شرح معاني الآثار. تحقيق: محمد زهري النجار. بيروت: دار الكتب العلمية.

_____. بلا تاريخ. مختصر اختلاف العلماء. تحقيق: عبد الله نذير أحمد. الطبعة الثانية. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

طرابيشي، جورج. ١٩٨٧م. معجم الفلاسفة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

طهماز، عبد الله. عبد الله بن عباس رضي الله عنه الإمام البحر عالم العصر. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م. الطبعة الثالثة. مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن عابدين، محمد أمين أفندي. بلا تاريخ. مجموعة رسائل ابن عابدين. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

_____. ١٣٨٦هـ. الدر المختار. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر.

عارف، عارف علي. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر. ماليزيا: دار الفجر.

ابن عاشور،محمد الطاهر. ١٩٧٩م. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس: الدار العربية للكتاب.

_____. ١٩٨٨م. مقاصد الشريعة الإسلامية. الطبعة الثالثة. تونس: الشركة التونسية للتوزيع.

_____. ١٩٨٤م. تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن عاشور، محمد الفاضل. ١٤٠١هـ/١٩٨١م. روح الحضارة الإسلامية. أمريكا. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

_____. ١٩٩٦م. المذهب المالكي كيف تطور. *آفاق الإسلام. إسلامية المعرفة*. **العدد الثاني**. (السنة الرابعة): ٧٤-٨٩.

عامر، عبد اللطيف. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م. أحكام المرأة في القصاص والدية. مصر: مكتبة

وهبة.

العبادي، عبد الحميد. ١٩٩٣م. صور وبحوث من التاريخ الإسلامي. الطبعة الثانية. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

عباس، إحسان. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م. تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي. الأردن: مطبعة الجامعة الأردنية.

عباس، عبد الهادي. ١٩٨٧م. المرأة والأسرة في حضارات الشعوب وأنظمتها. دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر.

عباس، فضل حسن. ١٤١٠هـ/١٩٨٩م. قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية. الطبعة الثانية. الأردن: دار البشير للنشر والتوزيع.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. ١٣٨٧هـ. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى العلوي و محمد عبد الكبير البكري. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

_____. بلا تاريخ. الكافي. بيروت: دار الكتب العلمية.

عبد الجواد، محمد. ١٩٧٧م. بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون. مصر: منشأة المعارف.

عبد الحميد، سعد زغلول. ١٩٧٥م. في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار النهضة العربية.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م. العقد الفريد. تحقيق: عبد المجيد الترحيني. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عبد الرحمن، أبو محمد عبد الله. بلا تاريخ. سنن الدارمي. تحقيق: فواز أحمد زمرلي و خالد السبع. بيروت: دار الكتاب العربي.

عبد الرزاق، أبو بكر. بلا تاريخ. أبو زهرة إمام عصره حياته وأثره العلمي. مصر: دار الاعتصام.

عبد الرؤوف، هبة. ١٤١٦/١٩٩٥م. المرأة والعمل السياسي. أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبد العزيز، أمير. ١٤١٧هـ/١٩٩٧م. الفقه الجنائي في الإسلام. مصر: دار السلام للطباعة والنشر.

عبد السلام، أحمد شيخو. شوال ١٤١٩/١٩٩٩م. نحو منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي. *التجديد*. **العدد الخامس**. (السنة الثالثة): ١٤١-١٥٧.

عبد الوهاب، أحمد. ١٩٨٩م. تعدد نساء الأنبياء ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام. بلا مكان نشر.

العبدري ، أبو عبد الله محمد بن يوسف. بلا تاريخ. التاج والأكليل لمختصر خليل. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر.

عبده، قاسم. ١٩٨٥. ندوة التاريخ الإسلامي والوسيط..الحروب الصليبية في ألف ليلة وليلة.

العدوي المالكي، علي الصعيدي. ١٣٩٨هـ. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني. تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. بلا تاريخ. أحكام القرآن. تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة.

العشماوي، محمد سعيد. ١٩٨٩م. معالم الإسلام. القاهرة.

_____. ١٩٩٠م. الخلافة الإسلامية. القاهرة.

عطية، عاطف. ١٩٩٢م. المجتمع الدين والتقاليد. لبنان: منشورات جروس برس.

عكاوي، رحاب خضر. ١٩٩٣م. موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة. بيروت: دار الفكر العربي.

العلائي، إبراهيم بن محمد بن أيدمر. ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م. الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين. تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور. مراجعة: أحمد السيد دراج. مكة المكرمة: جامعة أم القرى.

علي، جواد. ١٩٧٦م. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين.

ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحسن. بلا تاريخ. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

عمارة، محمد. ١٤١١/١٩٩١م. معالم المنهج الإسلامي. الطبعة الثانية. أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

_____. ١٤١٩/١٩٩٨م.النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية. بيروت: دار الفكر المعاصر.

عمر، أحمد مختار. ١٩٩٢م. علم الدلالة. الطبعة الثالثة. القاهرة: عالم الكتب.

عمر، فاروق. ١٩٨٣م. الخلافة العباسية في عصورها المتأخرة. الإمارات العربية المتحدة: دار الخليج.

العمري، أحمد. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م. دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني. القاهرة: مكتبة الخانجي.

العمري، أكرم ضياء. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. المجتمع المدني في عهد النبوة. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.

عياض بن موسى، أبو الفضل. ١٩٦٧م. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. تحقيق: أحمد محمود. بيروت: دار مكتبة الحياة.

أبو العينين، بدران. بلا تاريخ. أحكام التركات والمواريث في الشريعة الإسلامية. مصر: مؤسسة شباب الجامعة.

الغدير، حيدر عبد الكريم. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م. المسلمون والبديل الحضاري. الطبعة الثالثة. أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. ١٤١٣هـ. المستصفى. بيروت: دار الكتب العلمية.

_____. ١٩٧١م. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد.

_____. ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. المنخول في تعليقات الأصول. تحقيق: محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر.

_____. ١٤١٧هـ. **الوسيط في المذهب**. تحقيق: أحمد محمود إبراهيم. القاهرة: دار السلام.

الغزالي، محمد. ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة. بيروت: دار الشروق.

غيث، محمد عاطف. بلا تاريخ. قاموس علم الاجتماع. مصر: دار المعرفة الجامعية.

الفائز، إبراهيم محمد. ١٩٨٣ م. الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي. الطبعة الثانية. بيروت: المكتب الإسلامي.

الفاداني، أبو الفيض محمد ياسين بن عيسى. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية. تقديم: رمزي دمشقية. الطبعة الثانية. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. بلا تاريخ. معجم مقاييس اللغة. الطبعة الثالثة. مصر: مكتبة الخانجي.

أبو فارس، محمد. بلا تاريخ. القضاء في الإسلام. الأردن: مكتبة الأقصى.

الفاسي، علال. ١٩٨٥م. مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته

بالفقه الأجنبي. إعداد ومراجعة: عبد الرحمن الحريشي. المغرب: مؤسسة علال الفاسي.

_____. ١٩٦٦م. دفاع عن الشريعة. الرباط: مطابع الرسالة.

فتاح، عرفان. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. نشأة الفلسفة الصوفية. بيروت: دار الجيل.

_____. ١٩٩٤م. العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

_____. ١٩٩٧م. المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم. *التجديد*. **العدد الأول**. (السنة الأولى):١٨-٣٥.

_____. ١٤١٧/١٩٩٧م. اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية. بيروت: دار البيارق وعمار.

_____. ١٤١٩هـ/١٩٩٩م. الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن، *إسلامية المعرفة*. **العدد الخامس عشر**. (السنة الرابعة): ٣٢-٥٤.

_____. ١٩٩٩م. المنهج السلفي في الأديان وقواعد الفلسفة الدينية. *التجديد*.**العدد الخامس**.(السنة الثالثة): ١٧- ٤١.

الفراء، أبو يعلى. بلا تاريخ. الأحكام السلطانية. تعليق: محمد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الفرات، ناصر الدين محمد. ١٩٤٢م. تاريخ ابن الفرات. تحقيق: أسد رستم وقسطنطين زريق. بيروت: المطبعة الأمريكية.

فرج، وسام عبد العزيز. ١٩٨١م. العلاقات بين الإمبراطورية البيزنطية والدولة الأموية حتى منتصف القرن الثامن الميلادي. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن فرحون، برهان الدين. ١٣٧٨هـ. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. مصر: مطبعة الحلبي.

فروخ، عمر. ١٩٨١م. تاريخ الجاهلية. بيروت. بيروت.

الفريح، سهام. ١٩٨١م. الجواري والشعراء في العصر العباسي الأول. كويت: الربيعان للنشر والتوزيع.

الفقيه، محمد جواد. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. نظرة في كتاب الله. بيروت: دار الأضواء.

الفهري، عبد القادر الفاسي. ١٩٨٦م. اللسانيات واللغة العربية. بيروت: منشورات غريدات.

الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. بلا تاريخ. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

_____. بلا تاريخ. القاموس المحيط. مصر: مطبعة الحلبي وأولاده.

القاسم، عبد الرحمن بن عبد العزيز. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م. نظرية العرف كمصدر للأحكام. مجمع الفقه الإسلامي. الدورة الخامسة.

قدور، أحمد. ١٤١٦/١٩٩٦م. مبادئ اللسانيات. دمشق: دار الفكر.

قدورة، زاهية. ١٩٧٢م. الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. ١٩٨٩م. الإحكام في تمييز الفتاوى عن

الأحكام. تحقيق: أبو بكر عبد الرازق. مصر: المكتب الثقافي للنشر والتوزيع.

_____. ١٣٩٣هـ. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. تحقيق: طه عبد الرؤوف. دمشق: دار الفكر.

_____. بلا تاريخ. الفروق. بيروت: عالم الكتب.

القرشي، غالب. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. أوليات الفاروق السياسية. بيروت: المكتب الإسلامي.

القرضاوي، يوسف. ١٤١٣/١٩٩٢م. حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد. *حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية*. **العدد العاشر**: ٣٦- ٤٥.

_____. ١٩٩٥م. الإسلام وحضارة الغد. *آفاق الإسلام*.**العدد الأول**. (السنة الثالثة):

_____. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. نحو فقه ميسر معاصر. *إسلامية المعرفة*. **العدد الخامس**. (السنة الثانية):

_____. ١٩٩٧م. كيف نتعامل مع القرآن العظيم. قطر: مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر.

القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد. بلا تاريخ. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر.

القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. ١٣٧٢هـ. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني. الطبعة الثانية. القاهرة: دار الشعب.

القضاة، محمد طعمة سليمان. ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي. الأردن: دار النفائس.

قطان، محمد علي. ١٩٧٩م. دراسة المجتمع في البادية والريف والحضر. القاهرة: دار الجيل.

القلقشندي، أحمد بن عبد الله.بلا تاريخ. مآثر الإنافة في معالم الخلافة. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. بيروت: عالم الكتب.

القنوجي، صديق بن حسن. ١٩٧٨م. أبجد العلوم. تحقيق: عبد الجبار زكار. بيروت: دار الكتب العلمية.

القونوي ، قاسم بن عبد الله بن أمير. ، ١٤٠٦هـ. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء. تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي. جدة: دار الوفاء.

القيسي، مروان إبراهيم. ١٤١١/١٩٩١م. المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين.)، المغرب: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

كاريه، أوليفييه. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. في ظلال القرآن رؤية استشراقية فرنسية. ترجمة: محمد رضا عجاج. مصر: الزهراء للإعلام العربي.

الكاساني، علاء الدين. ١٩٨٢م. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتاب العربي.

الكبيسي، أحمد. ١٩٩٧م. نحو منهجية جديدة في فهم القرآن الكريم. ماليزيا: غير منشور.

ابن كثير، إسماعيل. ١٩٣٢م. البداية والنهاية في التاريخ. مصر: المطبعة السلفية.

_____. ١٩٦٣م. تفسير القرآن العظيم. مصر: عيسى البابي الحلبي.

كحالة، رشيدة عبد الحميد. ١٣٩٤/١٩٧٤م. مباحث اجتماعية في عالمي العرب والإسلام. دمشق: مطبعة الحجاز.

كحالة، عمر رضا. ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م. المستدرك على معجم المؤلفين. بيروت: مؤسسة الرسالة.

_____. بلا تاريخ. أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام. بيروت: مؤسسة الرسالة.

_____. بلا تاريخ. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. مصر: دار إحياء التراث العربي.

الكردي، السيد محمد علي. ١٤٠٣/١٩٨٤م. أحكام المرأة في الفقه الإسلامي. الطبعة الثانية. دمشق: اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع.

الكردي، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. ١٤٠٦هـ. فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول. تحقيق: عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار المعرفة.

كمال الدين، محمد. بلا تاريخ. دراسات نقدية في المصادر التاريخية. بيروت: عالم الكتب.

الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد. ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. قواعد المقاصد ومكانتها في التشريع. *إسلامية المعرفة*. **العدد الثامن عشر**. (العدد الثامن عشر): ٢١- ٣٧.

الكيلاني، ماجد عرسان. ١٤١٧هـ/١٩٩٧م. أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية. الطبعة الثانية. أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

اللحام، حنان. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. تأملات في منزلة المرأة في القرآن الكريم. دمشق: مطبعة الكواكب.

لانداو، ديفيد. ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. الأصولية اليهودية العقيدة والقوة. ترجمة: مجدي عبد الكريم. القاهرة: مكتبة مدبولي.

اللقاني، رشيدة عبد الحميد. ١٩٩١م. ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ. مصر: دار المعرفة الجامعية.

المالكي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي. ١٤١٥هـ. التلقين في الفقه المالكي. تحقيق: محمد الغاني. مكة: المكتبة التجارية.

الماوردي، أبو الحسن. ١٩٧٨م. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. مراجعة: محمد فهمي السرجاني. مصر: المكتبة التوفيقية.

الماوردي. بلا تاريخ. الحاوي الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية.

المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي. بيروت: دار الكتب العلمية.

متز، آدم. ١٩٥٧م. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. مصر: مكتبة وهبة.

محمد سعيد، بسطامي. ١٤٠٥/١٩٨٤م. مفهوم تجديد الدين. الكويت: دار الدعوة.

محمصاني،صبحي. آذار١٩٩٦. المسلمون تأخرهم ونهضتهم. *آفاق الإسلام*. **العدد الأول**. (السنة الرابعة): ٣٤-٥٦.

المرداوي، علي بن سليمان. بلا تاريخ. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: محمد الفقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المرغيناني، أبو الحسين علي بن أبي بكر. بلا تاريخ. الهداية شرح بداية المبتدي. بيروت: المكتبة الإسلامية.

المروزي، محمد بن نصر. ١٤٠٨هـ. السنة. تحقيق: سالم أحمد. بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي. ١٩٨٢م. مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة.

المغربي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن. ١٣٩٨هـ. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر.

ابن مفلح، إبراهيم. ١٤٠٠هـ. المبدع في شرح المقنع. بيروت: المكتب الإسلامي.

المقداد، محمود. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. الموالي ونظام الولاء. دمشق: دار الفكر.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. ١٣٩٩هـ. روضة الناظر وجنة المناظر. تحقيق: عبد العزيز

السعيد. الطبعة الثانية. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

_____. ١٤٠٥هـ. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. بيروت: دار الفكر.

_____. بلا تاريخ. عمدة الفقه. تحقيق: عبد الله العبدلي ومحمد دغيليب العتيبي. السعودية: مطبعة الطرفين.

المقدم، محمد. ١٤١٢/١٩٩١م. عودة الحجاب. الطبعة الخامسة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.

المقري، أحمد بن محمد بن علي الفيومي. بلا تاريخ. المصباح المنير. تحقيق عبد العظيم الشناوي. مصر: دار المعارف.

المقري، احمد بن محمد المقري التلمساني. بلا تاريخ. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر.

ملكاوي، فتحي (تحرير). ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي. الأردن: مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مليجي، أحمد. ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م. النظام القضائي في الإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة.

مليكة، لويس كامل ومحي الدين صابر. ١٩٨٦م. البدو والبداوة. بيروت: منشورات المكتبة العصرية.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم. ١٤٠٢هـ. الإجماع. تحقيق: فؤاد عبد المنعم. مصر: دار الدعوة.

المناوي، محمد عبد الرؤوف. بلا تاريخ. التوقيف على مهمات التعاريف. تحقيق: محمد رضوان الداية. دمشق: دار الفكر المعاصر.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. بلا تاريخ. لسان العرب. مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

مهنا، عبد الأمير. ١٤٠٩/١٩٨٨م. أخبار النساء في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

_____. ١٩٩٠. الطرب والظرف والنشيد في مجالس هارون الرشيد. بيروت: دار الفكر اللبناني.

مور، بوتو. ١٩٧٧م. تمهيد في علم الاجتماع. ترجمة: محمد الجوهري. الطبعة الثالثة. مصر:دار المعارف.

الحنفي، أبو المحاسن يوسف بن موسى. بلا تاريخ. المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، مصر: مكتبة المتنبي.

موسى، محمد العزب. ١٩٨٠م. دراسات إسلامية في التفسير والتاريخ. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الموسوعة الفقهية. ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

الموصلي، عبد الله بن محمود. ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م. الاختيار لتعليل المختار. تحقيق: محمد محي الدين. الطبعة الثانية. بلا مكان.

النبهان، محمد فاروق. ١٩٧٧م. مباحث في التشريع الجنائي الإسلامي. كويت: دار القلم.

_____. ١٩٨١م. المدخل للتشريع الإسلامي. الطبعة الثانية. الكويت: وكالة المطبوعات.

بن نبي، مالك. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. الظاهرة القرآنية. ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر.

النجار، عبد المجيد. ١٤١٠هـ. في فقه التدين فهما وتنزيلا. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

_____. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع. الطبعة الثانية. أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي. ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير. تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد. السعودية: مركز البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد.١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م. الأشباه والنظائر. مصر: مطبعة الحلبي.

_____. بلا تاريخ. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار المعرفة.

النحوي، عدنان. ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م. الحداثة من منظور إيماني. الطبعة الثانية. السعودية: دار النحوي للنشر والتوزيع.

الندوي، علي أحمد. ١٤١٢هـ/١٩٩١م. القواعد الفقهية. الطبعة الثانية. دمشق: دار القلم.

النديم، محمد بن إسحاق. ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨. الفهرست. بيروت: دار المعرفة.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. ١٤٠٦هـ. المجتبى من السنن. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. الطبعة الثانية. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.

_____. ١٤١١هـ. السنن الكبرى. تحقيق: عبد الغفار البنداري. بيروت: دار الكتب العلمية.

نظام الدين، عبد العلي محمد. ١٣٢٣هـ. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. مصر: المطبعة الأميرية.

النعماني، محمد عبد الرشيد. ١٤١٦هـ. مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث. مراجعة: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

النفراوي المالكي، أحمد بن غنيم. ١٤١٥هـ. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. بيروت: دار الفكر.

النفيسي، عبد الله فهد. ١٤١١/١٩٩٠م. على صهوة الكلمة. كويت.

نمر، السيد محمد علي. ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م. إعداد المرأة المسلمة. الطبعة الثالثة. السعودية: الدار السعودية للنشر والتوزيع.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري. ١٤٠٨هـ. تحرير ألفاظ التنبيه. تحقيق: عبد الغني الدقر. دمشق: دار القلم.

_____. بلا تاريخ. شرح صحيح مسلم. الطبعة الثانية. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النويهي، محمد. ١٩٧٠م. نحو ثورة في الفكر الديني. *الآداب*. **عدد مايو**: ٢٤-٣٣.

النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. ١٤١١هـ. المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

الهبري، عزيزة. ١٩٩٥م. مرأة القرن العشرين قطب الاهتمام العالمي. *آفاق الإسلام*. **العدد الرابع**. (السنة الثالثة): ٨٧-١٠٤.

الهمذاني، رشيد الدين بن فضل الله. ١٩٦٠م. جامع التواريخ في تاريخ المغول. تعريب: محمد صادق نشأت ومحمد موسى هنداوي. مصر: الإدارة العامة للثقافة.

الهيثمي، علي بن أبي بكر. ١٤٠٧هـ. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. بيروت: دار الريان للتراث.

ابن أبي الوفاء، عبد القادر. بلا تاريخ. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. كراتشي: مير محمد كتب.

الوكيل، محمد السيد. ١٤٠٦/١٩٨٦م. الحركة العلمية في عصر الرسول وخلفائه. السعودية: دار المجتمع.

أبو يحيى، السيد محمد علي. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م. أهم قضايا المرأة المسلمة. الطبعة الثانية. الأردن: دار الفرقان.

اليعقوبي، أحمد بن يعقوب بن جعفر. ١٩٦٠م. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر.

ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد. بلا تاريخ. طبقات الحنابلة. تحقيق: محمد حامد الفقي.

بيروت: دار المعرفة.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. بلا تاريخ. **الخراج**. بيروت: دار المعرفة.

المراجع باللغة الأنكليزية

Anawati, Georges C. 1975. *Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria*. Germany: Otto Harrassowitz.

Arbwerry.1957. *The Revelation And Reason In Islam*. George Allen & Unwin LTD.

Armstrong, K. 1986. *Gospel According to Women*. London: Em Tree Books.

Arno, Schmitt & Jehoeda, Sofer. (edit.).1992. *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*. New York: The Haworth Press.

Blac, D, A & Dockery, D. (edit.). 1991. *New Testament Criticism and Interpretation*. Michigan: Zondervan Grand Rapids.

Bosworth, C. E. 1973. *Barbarian Incursions: The Coming Of The Turks Into The Islamic World*. Oxford: Bruno Cassirer Publishers Ltd.

Carmody, D.L. 1989. *Women and World Religions*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Coulson, N. J. 1971. *Succession in the Muslim Family*. Cambirdge: Cambridge University Press.

Duncan, Mitchell. G. 1989. *A new Dictionary of Sociology*. London: routledge& Kegan Paul.

Ebeling, G. 1963. *The Meaning of Biblical Theology*. London: SCM.

Eco, Emberto. 1994. *Interpretation and over interpretation*. .Cambridge: Cambridge University Press.

Gabrieli, Francesco. 1957. *The Arabs A Compact History*. Trans: Savator Attanasio. USA: Greenwood Press.

Gadmar, Hans George. 1989. *Truth and Method*. Trans: Weinsherimer, Joel and Marshal, Donald. 2 nd Ed. New York: Continum

Gibb, Hamilton A.R. 1982. *Studies on the civilization of Islam*. New Jersey: Princeton University Press.

Hijab, Nadia.n.d. *Woman power*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hollister, C. W. 1982. *Medieval Europe*. New York: Newbery Award Records Inc.

Janeway, Elizabeth.1971. *Man's World, Woman's Place*. New York:William Morrow and Company.

Katz, Jacob. 1961. *Tradition and Crisis*. New York: Free Press.

Krent, E. 1975. *The Historical- Critical Method*. Philadelphia : Fortress Press

Kumari, Jayawardena. 1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London & New Jersey: Zed Books Ltd.

Kummel, W.G. 1972. *The New Testament. The History of the Investigation of its Problems*. New York: Abingdon.

Levy, Reubern. 1969. *The Social Structure of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, I. (edit.). 1992. *New Testament Interpretation*. Carlisle: Paternoster Press.

Neusner, Jacob. 1991.. *The Way of Torah*
_____. 1995. *Judaism in modern Times*. USA: Blackwell Publishers.

Nicolaisen, Ida 1983. *Women in Islamic Societies*. London: Curzon Press Ltd

Potter, G. R.. 1984. *Zwingli*. Cambridge: Cambridge University Press

Rassam, Amal. 1984. *Arab Women; the Status of Research in the Social Sciences and the Status of Women*. Paris: Unisco

Rowbotham, Sheila. 1973. *Hidden From History*. London: Pluto Press.

Sabroskuy, Judith A. 1979. *From Rationality to Liberation, The Evaluation of Feminist Ideology*. London: Greenwood Press.

Schacht, Joseph. 1991. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.

Schaeffer, F. & Dockery, B. 1985. *A Complete Works of Francis Schaeffer*. Crossway Books.

Schmidt, Alvin J. 1989. *Veiled and Silenced*. Georgia: Mercer University Press.

Seltzer, Robert M. 1980. *Jewish people, Jewish Thought*. New York: Macmillan Publishing Co.

Serjeant, R. B. 1991. *Customary and Shariah Law in Arabian Society*. Britain: Galliard printers LTD.

Smith, Wilfred Cantwell. 1993. *What is Scripture*?. Fortress Press.

Sonbol, Amira El Azhary. 1996. *Women, the Family, and Divorce laws in Islamic History*. New York: Syracuse university Press.

Stowasser.Barbara Freyer.1994.*Women in the Quran, Traditions, and interpretation*. Oxford.

Streng, Fredrick J. 1968. *Understanding Religious man*. California: Dickenson.

Al Umarī, Akram Diyā. 1991. *Madianan Society at the Time of the Prophet*. Virginia: IIIT.

Walther, Wiebke. 1993. *In Islam Women From Medieval To Modern times*. New York: Markus Wiener Publishing.

المعاجم ودوائر المعارف

Theological Dictionary of the New Testament. 1964. Zondervan: Kittel. Gerhard.

The New International Dictionary of New Testament Theology. 1979. Zondrvan: Colin Brown.

Harper's Bible Dictionary . 1985. San Francisco: Holladay. Carl.

Encyclopedia of Religion. 1986. New York: Mircea. Elida.

A New Dictionary of Sociology. 1989. London: Duncan. Mitchell.

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. 1985. Oxford: Eposito. John.

Dictionary of Philosophy and Religion. 1996. New Jersey: Reess. William.

Merrian – Webester. 1994. Inc CD-ROM

Encarta Encyclopedia. 1997. CD-ROM

Britanica Encyclopedia. 1999. Inc CD-ROM

ملحق الملاحظات العامة

الباب الأول، الفصل الثالث: المبحث الثاني.

حول نشأة القواعد الفقهية، راجع:

الزرقا (١٤١٧هـ/١٩٩٦م). السدلان (١٤١٧هـ). الندوي (١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ٤١٧ وما بعدها. البورنو، (١٩٩٧م)، ج١، ١٩ وما بعدها.

في تطبيقات العلماء على قاعدة العادة محكمة:

الشرواني، ج٦، ١٥٠. ج٩، ٢٠٦. ابن عابدين (١٣٨٦هـ)، ج٤، ٣٧٢. محمد عرفة الدسوقي، ج٤، ٢. السيوطي، الأشباه والنظائر،٧.

في تعريف الفتوى:

الفتوى والفتيا ذكر الحكم المسؤول عنه للسائل. راجع: قاسم بن عبد الله بن أمير القونوي (٩٧٨)، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، (جدة: دار الوفاء، ١٤٠٦هـ)، ج٢، ٣٠٨. وأنظر كذلك: الموسوعة الفقهية، (الكويت: وزارة الاوقاف والشئون الإسلامية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج٣٢، ٢٠.

الباب الأول، الفصل الثالث: المبحث الثالث.

في تعريف الإجماع راجع:

الغزالي، المستصفى، ١٣٧ وما بعدها. الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، ٣٤٩ وما بعدها. الآمدي، الإحكام، ج١، ٢٥٣. الرازي، المحصول، ج٤، ٥٤ وما بعدها. البصري، المعتمد، مرجع سابق، ج٢، ٣ وما بعدها. ابن قدامة المقدسي، (١٣٩٩هـ)، ج٢، ١٣٠. السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ٣١١. السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج٢، ٣٤٩.

الباب الأول: الفصل الثالث، المبحث الثالث (العرف وإجماع المدينة)

حول دعوى تأثر الفقه الإسلامي بالعناصر الأجنبية مع بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، والردود على هذه الدعوى، أنظر على سبيل المثال:

مقالة: س. ف. فتزجيرالد، الدين المزعوم للقانون الروماني على القانون الإسلامي، مجلة القانون الفصلية، عدد يناير، ١٩٥١م، ج٦٧، ٨١ وما بعدها. تعريب وترجمة: محمد سليم العوا. نقلا عن: إمام، ٥٣ وما بعدها.

حول شيوع استعمل مصطلح ما جرى عليه العمل في مؤلفات المالكية، أنظر على سبيل المثال:

ابن عبد البر (١٣٨٧هـ)، ج١٥، ٢٧٢. الباجي (بلا). الأزهري (بلا)، **الثمر الداني في تقريب المعاني**، ٥٣٨. الدردير (**بلا**)، ج١، ٣١٥. ج٤، ٧٩. ابن جزي (بلا)، ١٨٥. ٢٠٥. الشاطبي (بلا)، ج٣، ٦٦. العبدري (بلا)، ج٣، ٤٥٨، ٥٣٢، ٥٣٣، ج٤، ٣٦ وغيرها كثير. المغربي (١٣٩٨هـ)، ج١، ٤٣٤. ج٢، ١٢١.

الباب الثاني: تمهيد

من أمثلة الدراسات التي تناولت تراجم أعلام النساء:

البغدادي، (بلا)، ج١٤، ٤٣٠ وما بعدها. كحالة (بلا)، **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام**. الشمري (١٤١٠هـ). دخيل (بلا).

الباب السابق، الفصل الثالث.

ـ حول أسباب دخول الكثير من المسيحين في الإسلام، راجع:

أرنولد (١٩٧٠م)، ٨٠ وما بعدها. ومؤلف الكتاب هو المستشرق الأنكليزي المعروف والذي اشترك في تحرير دائرة المعارف الإسلامية. ويعتبر من المستشرقين المعتدلين فقد تكلم في كتابه المشار إليه عن عدل المسلمين وسماحتهم.

ـ في أسماء النساء الشهيرات في ذلك العصر، أنظر على سبيل المثال:

رفعت (١٤١١هـ/١٩٩١م). وأنظر كذلك: صقر (بلا). وأنظر كذلك في تفاصيل بعض الأخبار عنهن: مهنا (١٤٠٩/١٩٨٨م).

الباب الثاني: الفصل الرابع

حول الإسرائيليات، راجع:

الرومي (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ج١، ٩٣. كاريه (١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ١٢٥

حول الحياة الاجتماعية

الجاحظ (١٣٣٠هـ). الجاحظ (١٩٦٨م). **جمع** السندوبي (١٩٣٣م). ويعتبر الجاحظ من المؤلفين الذين اعتنوا عناية خاصة بتوصيف حالة المجتمع الذي عاش فيه وقد اتخذ الجاحظ الحياة اليومية مادة لأدبه ومؤلفاته. أنظر في ذلك: اللقاني (١٩٩١م).

الباب الثاني: الفصل الخامس

- حول التقليد وتناول الدراسات لمفهومه من الزاوية الفقهية البحتة:

الجويني، البرهان، ٢، ٨٨٨. الغزالي، المنخول، ٣٠٤. الصنعاني، إرشاد النقاد، ص ١٦ وما بعدها. الزركشي، المنثور، ج١، ٣٩٧. البصري، المعتمد، ج٢، ٣٦٥. المستصفى، ٣٦٨. ابن حزم، النبذة الكافية، ج٢، ٧٠ وما بعدها. ابن بدران، المدخل، ٩٥. المحصول، ٦، ١٣٥.. الآمدي، الإحكام، ج٤، ٢١٢. ابن حزم، الإحكام، ٧، ٤٦٣. ابن القيم، اعلام الموقعين، ١، ٧، ٤٥. ج٢، ١٨٧.

- حول استعمال الدراسات الأصولية لمصطلح سد الذريعة، راجع:

القرطبي (١٣٧٢هـ). ابن جزي (بلا). القرافي(بلا)، **الفروق**، ج٣، ١١١. ذكر الفرافي قاعدة أن الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها. وهذه القاعدة مبنية على العمل بسد الذريعة. ابن حجر العسقلاني (١٣٧٩هـ). ابن مفلح (١٤٠٠). السيوطي (١٤٠٥هـ). النفراوي المالكي (١٤١٥هـ). الصنعاني الأمير (١٣٧٩هـ).

الباب الثالث، الفصل الأول: فلسفة الميراث في الشريعة الإسلامية

حول مفهوم القرابة:

أبو زيد (١٩٧٩م)، ج٢، ٢٩٢ وما بعدها. الخشاب (١٩٧٠م)، ٤٣٣.

حول الاستشراق والمستشرقين:

البهي (١٩٦٤م). صبرة (١٩٨٠م). دياب (١٤١٠هـ/١٩٨٩م). الدسوقي (١٤١٥هـ/١٩٩٥م). عباس (١٤١٠هـ/١٩٨٩م). **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. الصغير (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). أبو خليل (١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

الباب السابق، الفصل الثالث

- حول النصوص الواردة في البينة:

حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: البينة أو حد في ظهرك[1]. ومعروف أن البينة الواردة هنا هي الشهود على الواقعة والذي جاء ذكرهم في الآية الكريمة:﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾[1]. إضافة إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام استعمل البينة في معنى الشهادة في حديث أخر عندما اختصم إليه الأشعث بن قيس مع رجل أخر في بئر فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: بينتك أو يمينه، وفي رواية شاهداك أو يمينه.[1] وقد ردّ ابن القيم على رأي الجمهور في حصر البينة في الشهادة بقوله: البينة في كلام الله ورسوله اسم لكل ما يبين الحق فهي أعم من البينة في اصطلاح الفقهاء حيث خصوها بالشاهدين أو الشاهد واليمين، ولا حجر في الاصطلاح ما لم يتضمن حمل كلام الله ورسوله عليه، فيقع في ذلك الغمط في فهم النصوص، ونذكر من ذلك مثالا واحدا وهو ما نحن فيه من لفظ البينة، فإنها في كتاب الله اسم لكل ما يبين الحق كما قال تعالى:﴿ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات﴾[1] وقال:﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة﴾[1] وقال :﴿قل إني على بينة من ربي﴾[1] وقال:﴿أو لم تأتهم بينة ما في الصحف الأولى﴾[1] وهذا كثير لم يختص لفظ البينة بالشاهدين ولا استعمل في الكتاب فيهما البتة. أنظر: ابن القيم، اعلام الموقعين، ج١، ٧٥.

- حول حصر الجمهور البينة في الشهود والرد عليهم:

الشيرازي، المهذب (١٣٤٣)، ج٢، ٣٢٨. ابن قدامة (١٣٦٧)، ج٩، ٢٦. الكاساني (١٣٢٨)، ج٧، ٢٢٥. وخالفهم ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص ٧، ٤٦ وما بعدها. ابن فرحون (بلا)، ج١، ١٦٣.

الباب السابق، الفصل الرابع

المراجع التي استعملت مصطلح الولاية العامة والخاصة:

ابن تيمية (بلا)، شرح العمدة في الفقه، ج٣، ٢١١. الشيرازي، **المهذب**، مرجع سابق، ج١، ٢١٠. الكردي (١٤٠٦هـ)، ج٢، ٤٢٩. ابن نجيم (بلا)، البحر الرائق،ج٧، ٥٢. الكاساني، مرجع سابق، ج٢، ٣١٦. ابن جزي، القوانين الفقهية، مرجع سابق، ١٣٤.

- حول حكم القضاء:

ابن بلبان (بلا)، ٢٦١. ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١٣، ١٢٦.

ابن جزي، المرجع السابق، ١٩٤. الشربيني، مرجع سابق، ج٤، ٣٧٢. النووي، روضة الطالبين، مرجع سابق، ج١١، ٩٢.

الباب الرابع، الفصل الثاني

- حول معنى التأويل في اللغة

المبرد (١٤٠٦هـ)، ج٣، ١٠٩. الفارابي (١٣٩٤هـ)، ج٤، ١٩٩. الأزهري (١٩٦٦م)، ج١٥، ٤٣٧. ابن فارس (١٩٦٩م)، ج١، ١٦٠. ابن دريد (١٩٨٧م)، ج٣، ٤٨٢. ابن منظور (١٤١٠هـ)، ج١١، ٣٢. الجوهري (١٣٩٩هـ)، ج٤، ١٦٢٨.

الباب السابق، الفصل الثالث، الضابط الأول

- حول علم المتشابه والتأليف فيه:

البرهان في توجيه متشابه القرآن. للشيخ برهان الدين أبي القاسم محمود بن حمزة بن نصر الكرماني المقري الشافعي المعروف بتاج القراء المتوفى بعد سنة خمسمائة. **تذكرة المنتبه في عيون المشتبه في القراءة** للشيخ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي المتوفى سنة ٥٧٩هـ. **ملاك التأويل القاطع لذوي الإلحاد والتعطيل وتوجيه المتشابه اللفظي من آي التنزيل في متشابه القرآن في فنون التفسير** للشيخ أبي جعفر احمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي. **متشابه القرآن** للشيخ شمس الدين محمد بن عبد المؤمن المصري الشافعي الشهير بابن اللبان المتوفى سنة ٧٤٩. **قطف الأزهار في كشف الأسرار يعنى أسرار التنزيل** وهو في متشابه القرآن لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١. و أول من صنف في علم متشابه القرآن الكسائي كما قال السيوطي في الإتقان. أنظر حاجي خليفة (١٤١٣/١٩٩٢م)، ج٢، ١٥٨٤.

- في شروط تنفيذ الحكم بقطع يد السارق ومنها انتفاء الشبهة عنه

الشافعي، الأم، ج٦،٢٥٢. الشيرازي،المهذب، ج٢، ٢٧٦. السرخسي، المبسوط، ج٩، ٣٨. الهداية، ج٢، ١٠٠. الكاساني،ج٣، ٢٤٨.الشوكاني، السيل الجرار، ج٤، ٣٣٩.

ملحق المصطلحات

الأبيقورية

مذهب منسوب إلى أبيقورس Epicurus (٣٤١-٢٧٠) قبل الميلاد. وهو فيلسوف يوناني، تقوم فلسفته الأخلاقية على حصر الغاية من الحياة في اللذة. فأبيقور ينكر المعرفة النظرية التي لا تصبو إلى السعادة، ويرى أن الأصل في كل معرفة هو الحس وهو لا يخطئ. ولا يرى أبيقور الإيمان بالمعتقدات الدينية التقليدية. وهو أول من بشّر بأن الإيمان بإله، ينطوي على تناقض منطقي فهو الأب التاريخي للإلحاد الفلسفي. أنظر: موسوعة أعلام الفلسفة، مرجع سابق، ج١، ٥٢ وما بعدها.

See: Britanica CD, Epicurus.

الأرش

في اللغة : هو الدية، والخدش، وطلب الأرش والرشوة، وما نقص العيب من الثوب لأنه سبب للأرش..وأرش الجراحة ديتها فهي تجبر عما حصل فيها من النقص. أنظر في تعريف الأرش في اللغة: القاموس المحيط، ج٢، ٢٦١. النهاية لأبن الأثير، ج١، . ٣١وفي الشرع هو المال الواجب على ما دون النفس. وأصطلح الفقهاء على إطلاق الدية على العوض الذي يدفعه الجاني بدلا عن الجناية على النفس، والأرش على الذي يدفعه بدلا عن الجروح. والأرش نوعان: نوع مقدر من عند الشارع كأرش اليد والرجل، وأرش غير مقدر وهو الذي ترك للقاضي لتحديده وفق شروط محددة وهو ما يطلق عليه حكومة. حول ذلك، أنظر: الكاساني، ج٧، ٣٢٣. والمبسوط، ٢٦، ٧٣.

التقليد

التقليد اتباع على من لم يقم باتباعه حجه و لم يستند إلى علم. أنظر تعريفات الأصوليين وموقفهم من التقليد: الجويني، البرهان، مرجع سابق، ج٢، ٨٨٨. الغزالي، المنخول، مرجع سابق، ٤٧٢. ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، مرجع سابق، ج٢، ٣٨٢. الزركشي، المنثور، ج١، ٣٩٨. علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج، مرجع سابق، ج٣، ٢٧١.

الجريمة العمدية

الجريمة العمدية هي التي يقصد فيها القاتل إزهاق روح المجني عليه عن طريق استعماله لآلة تؤدي إلى القتل غالبا. أما الجريمة غير العمدية فهي تشمل شبه العمد والخطأ وما يجري مجرى الخطأ والتسبب، فهذه الجرائم كلها لا يجب فيها القصاص لعدم توافر شرط القصد الجنائي والذي يشكل ركن الجريمة العمدية المستوجب للعقوبة. وعلى هذا تجب الدية في كل هذه الأنواع.

الحداثة

حركة ثقافية غربية المنبت والنشأة ومن أهم مرتكزاتها: عقدة التمحور الأوربي على الذات (المرجعية الغربية المطلقة)، والعلمانية وفقدان القيم الدينية المسيحية لصدقها الضروري كموجهات لحياة البشر، والنزعات العقلانية Rationalism Deism المتطرفة فالعقل مقياس الأشياء جميعها، واللاهوت الطبيعي Natural Theology المنكر للوحي والنبوة والمعجزات وكل أمر خارق لقانون العلية المادية. وقد تجاوب المفكرون في العالم الإسلامي لتحديات تلك الفلسفة، والغالب علي صياغتها إما: تقمصها، أو ردّها ونقضها، أو التكيف معها. وبهذا غدت الحداثة مرجعية مطلقة يستفتيها الجميع دونما استثناء وغاب عن الوعي المرجعية القرآنية المعصومة.

وراجع في مفهوم الحداثة: عدنان النحوي: الحداثة من منظور إيماني، (السعودية: دار النحوي، ط٢، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ١٧ وما بعدها.

الزندقة

تطلق كلمة الزندقة على معان متعددة منها التهتك والفجور والتبجح بالقول والذي يصل إلى ما يمس الدين والنزعات الشكية والارتيابية، ومنها ما كان من اتباع مذهب ماني المجوسي مع التظاهر بالإسلام. وعلى وجه العموم فقد فشت الزندقة في هذا العصر بشكل واسع النطاق. وقد قام بالدعوة إليها نفر من المؤلفين الفارسيين الأصل والذين لم يتخلوا عن ماضيهم وآثار دياناتهم القديمة من زردشتية ومانوية. وقد قابلتها حركات مضادة عنيفة في المجتمع المسلم من حركات التصوف والزهد ومحاربة مظاهر الشك والإلحاد والزندقة والشعوبية، والتي رأت في تلك الدعاوى خطرا يهدد الإسلام وكيانه.أنظر دومنيك، مرجع

سابق، ١٢٣. أمين، (بلا تاريخ)، ضحى الإسلام، ج١، ١٣٧ وما بعدها.

القبيلة

وحدة اجتماعية تجمع عدة عشائر قد لا تكون ذات علاقة نسب واحدة. والقبيلة تشكل وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية متكاملة وتكاد تكون مجتمعا مغلقا على نفسه. قطان، **دراسة المجتمع في البادية والريف والحضر**، (القاهرة: دار الجيل، ١٩٧٩م)، ٧٣.

المارانوس

هم اليهود الذين تظاهروا باعتناق المسيحية مخافة الموت أو التهجير القسري، والكلمة في الأصل أسبانية تعني الخنزير وأطلقت على النصارى الجدد تحقيرا لشأنهم وارتيابا في صدق اعتناقهم للمسيحية وفي التراث التركي صار الاسم لقبا لأتباع شبتلي تسفي الذي أعلن هو الآخر إسلامه مخافة الموت.

المغول

أصلهم من منغوليا، وقد أصبحوا قوة كبرى في أواخر القرن السادس الهجري وبلغت قوتهم ذروتها عندما أسقطوا بغداد عام ٦٥٦ على يد هولاكو واحتلوا الشام وهددوا مصر إلا أنهم هزموا في معركة عين جالوت عام ٦٥٨ على يد السلطان قطز. أنظر ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، (مصر: المطبعة السلفية، ١٩٣٢)، ج١٣، ١٥٦ وما بعدها.

المولى

في اللغة تطلق على عدة معان منها: الرب والمالك والعصبة والناصر والحليف والجار. أما في الاصطلاح فتطلق على مولى العتاقة والموالاة. أما العتاقة فهو رقيق أعتقه سيده وأصبح ينتسب إليه. أما الموالاة فهو رجل ينتمي إلى أخر أو إلي قبيلة وقد أقر الإسلام هذا النوع من الولاء ، حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم:" مولى القوم منهم و مولى القوم من أنفسهم والولاء لحمة كلحمة النسب". إلا أن هذا المصطلح تطور في فترة الرسالة وما بعدها فأصبح يطلق على من أسلم من غير العرب، يقول الطبري في ذلك:" الموالي العصبية كانوا في الجاهلية الموالي فلما دخلت العجم على العرب لم يجدوا لهم اسما فقال تعالى:" فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم". فسموا الموالي وهكذا أصبح هذا الاسم يطلق على المسلمين من غير العرب وهم إما أن يكونوا في الأصل أسرى حرب استرقوا ثم

أعتقوا فصاروا موالي وإما أن يكونوا من أهل البلاد المفتوحة فكانوا بعد إسلامهم ينضمون إلى بعض القبائل العربية لتقوية مركزهم.