

الدكتورة رقية طه جابر العلواني

أثر العرف في فهم النصوص

(قضايا المرأة أنموذجاً)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أثر العرف في

فهم النصوص

(قضايا المرأة أنموذجاً)

منشورات الدار تخضع للتحكيم والتدقيق اللغوي

أثر العرف في فهم النصوص: قضايا المرأة أنموذجاً/رقية طه
جابر العلواني.- دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣- ٣٢٧؛
٢٥سم.

١- ٢١٦، ١١ ع ل و أ ٢- ٢١٠، ٤ ع ل و أ

٣- العنوان ٤- العلواني

مكتبة الأسد

الدكتورة
رقية طه جابر العلواني

أثر العرف في

فهم النصوص

(قضايا المرأة أنموذجاً)

دار الفكر
دمشق - سورية



دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

الرقم الاصلحاحي: ١٦٨٧,٠١١
الرقم الدولي: ISBN:1-59239-151-6

الرقم الموضوعي: ٢١٠

الموضوع: دراسات إسلامية

العنوان: أثر العرف في فهم النصوص

تأليف: د. رقية طه جابر العلواني

الصف التصويري: دار الفكر - دمشق

التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية - دمشق

عدد الصفحات: ٣٢٨ صفحة

قياس الصفحة: ١٧ × ٢٥ سم

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع

والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع

والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦

هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦

<http://www.fikr.com/>

e-mail: info@fikr.com



الطبعة الأولى

صفر ١٤٢٤هـ

نيسان (أبريل) ٢٠٠٣م

تعريف بالمؤلفة

الدكتورة رقية طه جابر العلواني.

• من مواليد العراق أكتوبر عام ١٩٦٦م.

• حصلت على درجة البكالوريوس في أصول الفقه من قسم الفقه وأصوله - الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا عام ١٩٩٧م، وبأعلى معدل، تمّ تسجيله في الجامعة، فكان ترتيبها الأولى.

• حصلت على درجة الماجستير في أصول الفقه من قسم الفقه وأصوله في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا وبتقدير امتياز عام ١٩٩٨.

• حصلت على الدكتوراه في الفقه وأصوله في ذات الجامعة عام ٢٠٠١م وهذا الكتاب في أصله بحثها التكميلي الذي نالت به الدرجة.

• حصلت على جوائز وأوسمة تعليمية متعددة منها: الجائزة الملكية التعليمية المقدمة من قِبل فخامة سلطان ماليزيا، لأفضل خريج لعام ١٩٩٧م. وجائزة محمد مطلب المقدمة من كلية معارف الوحي والتراث والعلوم الإنسانية، لأفضل خريج عام ١٩٩٧م. وغير ذلك.

• لها العديد من المقالات والبحوث المنشورة في عدد من المجالات المحكمة المتخصصة وغيرها، منها: أحكام الأسرة بين الإسلام والتقاليد الغربية، فلسفة التأويل في الفكر الغربي، ميراث المرأة بين النصّ والتأويل، منهج ابن قيم الجوزية في تزكية النفس، ظاهرة التقليد في الفكر الأصولي.. أسبابها ودوافعها، وغير ذلك.

• لها مشاركات عديدة في تنفيذ عدد من ورش العمل والدورات التطبيقية في مملكة البحرين وغيرها.

• تعمل حالياً أستاذاً مساعداً في جامعة البحرين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح

أستاذ الفلسفة الإسلامية - الجامعة الإسلامية العالمية

ابتلي التراث الفقهي الإسلامي في العقود الماضية بمحنة قاسية شاركت في نسج خيوط فتنها طائفتان متعارضتان من الباحثين، لا يجمع بينهما جامع إلا الإساءة لهذا التراث الإنساني في آفاقه، الشري في مضامينه، الأخلاقي في مقاصده، الدقيق في منطقته والواقعي في مباحثه. فقه محصن لا يقل عراقة عن عراقة القانون الروماني، كما لا يقل عنه في دقة المنطق، وفي متانة الصياغة، وفي القابلية للتطور، كما أكد الدكتور عبد الرزاق السنهوري.

طائفة من العجزة المنتسبين إليه ظاهراً، والمتاجرين باسمه باطلاً، وقفوا عند حدود التسطیح والاجترار لقضاياه القديمة، وقعدوا عن توير مبادئه وتفعيل قدراته المكنونة على العطاء، ليعود الفقه كما كان في أول أمره وبدء نشأته: أداة الإسلام الناجعة في تطويع الواقع الإنساني لفلسفته العامة، ووجهة نظره الكلية عن العالم والإنسان والوجود، ومرآة مجلدة صافية تعكس مبادئ الإسلام ومقاصده الكلية في واقع حياة البشر.

وطائفة ثانية من مدعي العلم زوراً وبهتاناً، لبسوا مسوح الفقهاء، ونصبوا من أنفسهم فقهاء مجتهدين، تطاولوا على الحق والعلم، وظنوا أن الفقه ساحة مشاعة لعبثهم، فصاروا يغيرون من الأحكام الشرعية ما شاؤوا وكما أرادوا، بذريعة تجديد الفقه وتطويره، وإعادة تأويل الأصول الثابتة بنصوص قطعية، تقطع عروق التأويلات، وتتعالى على تغييرات الزمان والمكان، من حيث أن الحق تبارك وتعالى أرادها أن تكون تلك النصوص القطعية: مفاهيم مطلقة، تتسامى على سنن الصبرورة والتحول والتغيير، وهذه الفئة من المغترين عن الإسلام وحقائمه، المناهضين لفلسفته التشريعية، من تجار المعرفة الموهمة، يعيدون بمعرفتهم الموهمة سيرة أسلافهم من السوفسطائيين مرتزقة الحكمة الموهمة كما عرفوا في تراثنا الفلسفي.

وإزاء هاتين النزعتين: نزعة الجمود والتقليد والاستكانة والتبعية المرذولة للماضي، ونزعة الاسترقاق الفكري لدعاوى المبطلين من دعاة تطوير الشريعة وتجديدها، هكذا بلا قيد ولا ضابط، كان لابد من جهد علمي هادف ورصين يبذل عن روية وصبر وأناة، للتصدي لسوءات النزعتين المنحرفتين عن العلم والحق والاجتهاد في طلبه، وذلك بالكشف عن مساقط الزلل والخطأ فيهما معاً ثم تجاوزهما معاً؛ بالعودة المستبصرة إلى أصالة التشريع الإلهي ومبادئه الجوهرية وفصلهما عما تراكم عليهما، وتلبس بهما من ركامات الأعراف وأصداء التقليد، الموصولتين بظروفهما التاريخية والأوضاع الاجتماعية التي أفرزتهما.

والكتاب الذي بين يدي القارئ في أصله: رسالة جامعية تقدمت بها الدكتورة رقية طه جابر العلواني للحصول على شهادة الدكتوراه من قسم الفقه وأصوله بكلية معارف الوحي والتراث والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. واستطاعت بعقلية علمية حادة وبصيرة نقدية صارمة وقدرة استثنائية فائقة، وبالاعتماد المبدع على منهج متعدد المقاربات، أفاد من نتائج ومؤشرات الدراسات النفسية والاجتماعية ومقارنة الأديان، فجاءت الرسالة محاولة رائدة في حقل الدراسات الفقهية والأصولية، وجهداً نرجو له أن يتعمق

ويترسخ ويتواصل، بغية تجاوز سلبيات منهج الاتباع والتقليد والثبات على القديم، لقدمه فحسب، وأيضاً لإسقاط فتنة المغترين عن التصور الإسلامي الأصيل من الذين استسلموا لفتنة فلسفة وضعية عمياء حمقاء، يرومون بمجدهم المنحرف والمتحایل، طمس معالم الشريعة الإلهية، ومحوها من لوح الوجود الإنساني، من خلال اعتماد منهج وضعي مادي خالص لا يؤمن أنصاره بالوحي والنبوة، ويفسرون الدين جملة وتفصيلاً، أصولاً ثابتة وقيماً مطلقة باعتباره: تقاليد ثقافية متوارثة، وصنعة بشرية محضة، وإفرازات لظروف تاريخية مخصوصة، وأوضاع بشرية موقوفة بظروف الزمان والمكان.

وكلنا أمل ورجاء أن تواصل الدكتورة رقية هذا النوع من الدراسة الراشدة والرائدة، وفق المنهج متعدد المقاربات، المستحدث الذي اعتمده في رسالتها، ونحن على ثقة تامة في أنها ستواصل السير بهمة ونشاط متجددين دوماً على هذا الطريق.

نسأل الله تعالى أن يسدد خطاها ويحقق لنا الأمل إنه تعالى على ما يشاء

قدير.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
* فهرس المحتويات	٥
* مقدمة	٧
الباب الأول: العرف في الدراسات الأصولية والاجتماعية	٣٧
■ الفصل الأول: أركان العرف	٣٩
■ الفصل الثاني: تقسيمات العرف وأنواعه	٤٢
■ الفصل الثالث: حجية العرف بين العلماء	٥١
■ الفصل الرابع: مفهوم العرف في الدراسات الاجتماعية؟	٩١
الباب الثاني: توصيف الحالة الاجتماعية والأعراف المتعلقة بالمرأة في	
العصور الإسلامية المختلفة	٩٧
■ تمهيد	٩٩
■ الفصل الأول: العصر الجاهلي	١٠٣
■ الفصل الثاني: عصر الرسالة والتشريع	١١٠
■ الفصل الثالث: العصر الراشد	١١٤
■ الفصل الرابع: عصر الأئمة المجتهدين والمذاهب الفقهية	
(عصر التنوع في الفهم والتفسير)	١١٨
■ الفصل الخامس: عصر التقليد والركود الفكري	
(عصر النظرة الأحادية المذهبية واستعادة وحدة الفهم والتأويل)	١٣٣
■ الفصل السادس: عصور التقليد المتأخرة (عصر التنوع الثاني)	١٤١
الباب الثالث: نماذج وأمثلة للكشف عن أثر العرف في فهم النصوص المتعلقة	
بقضايا المرأة	١٦٥
■ تمهيد	١٦٧
■ الفصل الأول: نموذج ميراث المرأة في الإسلام	١٦٩

الموضوع	الصفحة
- المبحث الأول: فلسفة قانون الميراث في الشريعة الإسلامية	١٧١
- المبحث الثاني: أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تأويل	
نصوص ميراث المرأة	١٧٥
■ الفصل الثاني: نموذج شهادة المرأة في الإسلام	١٨٧
■ تمهيد	١٨٧
- المبحث الأول: مفهوم الشهادة وشروطها	١٨٨
- المبحث الثاني: أثر العرف في فهم النصوص الواردة في	
شهادة المرأة	١٩٢
■ الفصل الثالث: نموذج ولاية المرأة القضاء	٢٠٨
■ تمهيد	٢٠٨
- المبحث الأول: مفهوم ولاية القضاء	٢٠٩
- المبحث الثاني: حكم تولي القضاء	٢١١
- المبحث الثالث: أثر العرف والظروف الاجتماعية في فهم	
المجتهدين لمسألة قضاء المرأة	٢١٣
الباب الرابع: معالم وضوابط في فهم النصوص	٢٢٥
■ الفصل الأول: تاريخية التأويل في الأديان	٢٢٧
■ الفصل الثاني: إشكالية التأويل في الفكر الديني الإسلامي ..	٢٣٧
■ الفصل الثالث: ضوابط فهم النصوص	٢٥١
- الضابط الأول: شهادة المركز	٢٥١
- الضابط الثاني: مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها	٢٧٠
- الضابط الثالث: مراعاة ضبط موقع العقل من النص	٢٨٢
* الخاتمة والنتائج	٢٨٩
* فهرس المراجع	٢٩٣

مُقَدِّمَةٌ

تحتل الأعراف والعادات حيزاً واسع النطاق في مجال القوانين والتنظيمات البشرية. فبمرور الزمن ومضي الوقت تتخذ الأعراف قوة ملزمة في التعامل الاجتماعي، سرعان ما تصطبغ بمسحة القانون الإلزامي. بل إن 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 شعوراً عاماً بإمكانية تقبلها وإضفاء الشرعية عليها.

والشريعة الإسلامية جاءت والكثير من تلك الأعراف قد تأصل في النفوس، من ذلك العديد من الممارسات الخاطئة التي تعارف عليها المجتمع الجاهلي آنذاك. وهنا سلك الشارع الحكيم مسلكاً يتسم بالتدرج وعمق المعالجة، لما تأصل واستقر في النفوس من عادات وأعراف منافية لما جاء به الشرع. كما حدّد بدوره 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.

وترك الشارع للناس الحرية في الحكم على الكثير من عاداتهم وأعرافهم، في إطار ما وضع لهم من ضوابط وشروط لقبول أي عرف أو رده. ومن هنا تعارف العلماء فيما بينهم على عدد من الشروط العامة لقبول الأعراف من أبرزها، عدم مخالفتها للنصوص الشرعية القطعية، أن تكون مُنشئة قبل ورود حكم الشارع إلخ، ذلك من شروط بسطها العلماء في مؤلفاتهم عن العرف.

وقد وقع الكثير من محاور الخلاف بين العلماء فيما يتعلق بالعرف. فاختلف العلماء في كثرة أو قلة الاعتماد عليه في استنباط الأحكام، 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. ولم يرد عن أحدهم إنكار أهمية العرف وأثره، فقد تمت مراعاته في مختلف الأحكام الفقهية المبنية عليه، على اختلاف فيما بينهم في كثرة الاعتماد عليه.

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

إشكالية الدراسة

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. ولا يُنكر مجال تأثير المجتهد بعصره وبيئته ومعطياتها. بيد أن ذلك التأثر قد يصل حدّ منازلة نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة المطلقة، المفارقة للزمان والمكان والأعراف، وهذا أمر يقتضي الوقوف عنده ودراسة أبعاده.

أهمية الدراسة وهدفها

تتميز هذه الدراسة عن غيرها من دراسات اهتمت بموضوع العرف، بمحاولة المساهمة في تقديم إضافة نوعية في دراسة العرف. وذلك 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 غالباً ما أثرت فيها الأعراف والبيئات المختلفة بشكل واضح.

وتبرز أهمية هذه الدراسة في العصر الحاضر على وجه الخصوص، حيث تضافرت محاولات الكثير من المؤلفين والكتّاب، لتقديم فهم جديد في تناول النصوص المتعلقة بقضايا المرأة بشكل خاص، في إطار يتضح فيه - غالباً - تأثرهم بالأعراف والتقاليد، إلى الحدّ الذي قد يتم من خلاله، تمرير الكثير من الأعراف الجائرة المنافية لأساسيات الدين وتعاليمه ومقاصد الشريعة وغاياتها.

وللوقوف على أثر العرف والبيئة على اجتهاد العلماء في تفسيراتهم للنصوص المتعلقة بالمرأة خاصة، أهمية واضحة تتجلى في نقطتين أساسيتين:

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 أو التمييز بين طبيعة العرف والبيئة، التي ساهمت بشكل أو بآخر في إفراز مختلف الاجتهادات البشرية المحدودة التي يجري عليها الخطأ والصواب من جهة، 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 إطلاقتها، ومفارقتها للزمان والمكان والبيئة، تلك الإطلاقة التي لا ينبغي أن تُنازل مطلقاً. كما يساعد ذلك في إدراك طبيعة العوالم الكامنة وراء ظهور الاجتهادات المتعددة للعلماء في تفسيراتهم وبياناتهم للنصوص، مما سيسهم بدوره في تقدير آراء الآخرين واحترامها، ومراعاة أدب الخلاف والحوار مع المخالف، ومن ثم البعد عن مظان التعصب والتقليد.

الثانية: تسليط الضوء على بعض الجوانب التي لم يتناولها الباحثون في موضوع العرف من قبل، والتأكيد على أهمية الوقوف على الظرفية التاريخية والاجتماعية في البيئات التي برزت فيها الاجتهادات المختلفة.

ولعلّ من بديهيات القول، التأكيد على ما تروم الدراسة الوصول إليه من ضبط وتقييد لعملية الاجتهاد المعاصر، من خلال محاولة رسم إطار عام لبعض الضوابط، التي يمكن لها أن تساهم في الحفاظ على حيده 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 الناجم في كثير من الأحيان عن إغفال الحثيات 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 وطرق 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 ومعاله 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، بناءً على نظرتهم وتأويلاتهم لتلك النصوص. والواقع أن القيام بهذا التحليل والتتبع، يمكن أن يساهم في فرز العديد من الأحكام الأصلية 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 بيته 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.

وتستدعي الدراسة منهج المقارنة بين دوائر الفكر الديني في الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام كلما دعت الحاجة إلى ذلك،

في محاولة يمكن اعتبارها من أوائل مثيلاتها من الدراسات الأصولية . 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^(١)، بل تتلمس من خلال ذلك 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.

ولا تنحصر أهداف المقارنة في الدراسة عند هذا الهدف بل تتعداه بغية توظيفها لفهم الآخر، ومن ثم التقليل من الوقوع في المصادرات الفكرية الناجمة عن التمحور والتقوقع حول الذات، وإغفال جذور توجهات الآخر ومعايره، وأبعاد تطلعاته وأهدافها.

ولا تروم الدراسة التركيز والتعمق في محاولات الترجيح والموازنة بين

(١) نظرية تأثير دين على آخر بناء 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. انظر في ذلك: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية ٨٧، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م. ثم 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 أيضاً مبطل لبعض ما في الشرائع السابقة وناسخ لأحكام كثيرة من كل ما كانت مصالحه جزئية مؤقتة مراعى فيها أحوال أمم خاصة. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٢١/٦، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ م. 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 أحياناً كثيرة على المصادرة وإلحاق اللاحق بالسابق عليه، وفقاً لقانون العلية، وكأن العلاقات البشرية بكل تعقيداتها شبيهة بالظواهر الطبيعية المادية التي تخضع للعلية الحتمية.

الآراء المعروضة في القضايا والنماذج المساقة فيها، بقدر ما توجه الاهتمام نحو تلمس آثار الأعراف والبيئات في تشكيل تلك الآراء والتأويلات.

وتبنى الدراسة نهج 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، وإيضاح العوامل التاريخية والاجتماعية التي أسهمت في تولد تلك الاجتهادات.

الدراسات السابقة

احتل العرف مكانة بارزة في المباحث الفقهية والأصولية قديماً وحديثاً، وتحلى اهتمام علماء الأصول بالعرف من ناحية موقعه، بوصفه دليلاً من الأدلة التبعية المختلف فيها. وتناولت المباحث الفقهية العديد من القواعد المتناة على اعتبار الشارع للعرف، والتفريعات عليه. كما تناول بعض الأصوليين في السابق موضوع العرف ضمن مباحث التخصيص كذلك. ومن ذلك ما جاء في كتاب (المستصفي) لأبي حامد الغزالي، الأمدي 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)^(١).

(١) من أمثلة هذه الدراسات حسب ترتيبها الزمني: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥ هـ)، (المستصفي) ٣٢٥/١، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٢ هـ سيف الدين الأمدي (٦٣١ هـ)، (الإحكام في أصول الأحكام) ٤٨٧/٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤ هـ)، (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) ٢٣٤، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية،

أما الدراسات المعاصرة للعرف، فقد قامت بدور بارز في إعادة صياغة ما كتبه السابقون رحمهم الله تأصيلاً وتفريعاً. كما أفرد البعض منهم موضوع العرف في دراسات مستقلة، لم تتجاوز في فحواها غالباً ما كتبه العلماء السابقون.

ومن الكتابات التي أفردت العرف بالتأليف، ما كتبه الخياط (١٩٧٧ م) في كتابه (نظرية العرف)، وحسين (١٩٨٨ م) في (العرف والعادة)، وجعيط (١٩٨٨ م) في بحثه (العرف)، والتركي (١٩٩٠ م) في كتابه (الاجتهاد وقضايا العصر). فقد قام هؤلاء الكُتّاب باستعراض أهم ما كُتِبَ في باب العرف، وتعرضوا في مؤلفاتهم لتعاريف العلماء للعرف وتقسيماته. ومن ثم إبراز موقف العرف، واعتباره في الفقه من خلال عرض القواعد الفقهية المبينة على اعتبار العرف^(١). ولم تخل تلك المؤلفات من تتبع علمي لكثير من المواطن المبينة على أساس اعتبار العرف وموقعه في الفقه.

إلا أن غالب تلك الكتابات لم تشكل إضافة نوعية عما تناوله العلماء في السابق، إلا ما كان من أسلوب العرض والصياغة في الباب، وبعض الإضافات في مجال التطبيق على الفروع الفقهية كما في دراسة الأستاذ التركي

سورية، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨ هـ)، (مجموع فتاوى شيخ الإسلام) ٩٦/٧، جمع وترتيب: ابن قاسم، الرياض، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م. صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري (٧٤٧ هـ)، (التفقيح في أصول الفقه مع شرح التلويح على التوضيح) ٤٢/١، مطبعة صبيح، مصر، بدون تاريخ. محمد أمين أفندي ابن عابدين (١٢٥٢ هـ)، (مجموعة رسائل ابن عابدين)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف.

(١) حسين محمود حسين، (العرف والعادة)، دار القلم، دبي، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م. كمال جعيط، (العرف)، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م. عبد العزيز الخياط، (نظرية العرف)، مكتبة الأقبسى، الأردن، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م.

متلاً. فقد قام الكاتب بنوع من التمييز الدقيق لما قام من أحكام فقهية بناءً على أعراف الناس وعاداتهم في مسائل محددة كالأحوال الشخصية، والمعاملات المالية، والأقضية والشهادات وغيرها^(١).

والمأمل في جُلّ تلك المحاولات على أهميتها في التصنيف الدقيق والترتيب الجيد، لا يخفى عليه بروز سمة التكرار وإعادة الصياغة لغالب ما كُتِب حول العرف.

ورثة دراسات أخرى لم تفرد العرف بالبحث في دراسة مستقلة، بل تناولته ضمن المباحث الأصولية والأدلة المختلفة فيها، وهي على كثرتها وتنوعها، إلا أنها لم تتجاوز في الأعم الأغلب ما سبق طرحه في الدراسات السابقة. ومن ذلك ما كتبه الشيخ أبو زهرة رحمه الله في كتابه (أصول الفقه). شعبان إسماعيل في (مصادر التشريع الإسلامي وموقف العلماء منها). الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله في كتابه (علم أصول الفقه). أحمد محمود الشافعي في كتابه (أصول الفقه الإسلامي). زكي الدين شعبان في (أصول الفقه الإسلامي)^(٢).

وقد نحت بعض الدراسات المعاصرة منحى المقارنة بين موقع العرف في الفقه الإسلامي والقانون، ومنها ما كتبه الأستاذ دوغمز (١٩٨٨ م)، والدكتور

(١) محمد بن إبراهيم التركي، (الاجتهاد وقضايا العصر) ١٧١ - ٢٨٧، دار التركي للنشر، تونس، ١٩٩٠ م.

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

القاسم (١٩٩٠ م). تناول الدكتور دوغنز في بحثه (موضوع العرف والعادة) بدقة وموضوعية وتسلسل تاريخي متناسق، مبيّناً مكانة العرف والعادة في أدبيات الفقه الإسلامي ومنهجية القانون، وتطبيقه، كما نوه بدور العرف والعادة في مجال قانون المرافعات بصفته نموذجاً تطبيقياً.

والبحث - الواقع في ٦٣ صفحة - امتاز عن غيره بحسن الترتيب والتسبع التاريخي للأدبيات، التي تناولت موضوع العرف بتحليل نقدي دقيق، إضافة إلى نهجه المقارن لموقع العرف بين الفقه والقانون. حدّد الكاتب مكانة العرف في تلك الأدبيات باستعمال مصطلحات حديثة كالاجتهاد البياني، القياسي، الاستصلاحي مع التأصيل لمفاهيمها^(١).

أما الدكتور القاسم فقد تناول في بحثه (نظرية العرف كمصدر للأحكام)، العرف من الناحية القانونية، وقد اعتمد في عرضه اعتماداً شبه كلي على المراجع الأجنبية، وعليه فقد جاءت محاولته لبيان موقع العرف من هذه الزاوية، ناقلة لوجهة النظر الغربية. إلا أن الكاتب كان موفقاً إلى حدّ كبير في استقاء المعلومات من المصادر الأصلية دون توسط في الترجمة مخلّ بالمعنى أو مضيق لبعض جزئيات الموضوع.

وخلص الكاتب إلى أن دور العرف في القانون الغربي آيل إلى التضاؤل، على اعتبار أن الأنظمة الوضعية لم تترك للعرف دوراً 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

(١) إبراهيم كافي دوغنز، (العرف في الفقه الإسلامي)، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة،

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 شؤون حياتهم المالية والاجتماعية والأسرية بشكل خاص.

وخلص الكاتب في الخاتمة إلى التكهن ب بروز دور العرف وازدهاره من جديد في ظل ظروف الأمة الإسلامية اليوم، ويعلّل هذا كله بتباين الاجتهادات الفقهية التي تصل إلى حدّ التناقض والتضارب في بعض الأحيان نتيجة لاختلاف البيئات والمجتمعات، بل وظروف الفقيه كذلك، فالفتوى تتغير بتغير ظروف الفقيه على حدّ 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 يمهّد لها أو يحاول الوقوف عليها بتفصيل أكثر أثناء عرضه، مما يجعلها بحاجة إلى المزيد من التوضيح والتفصيل^(١).

والإرهاصات المتزايدة حول بروز العرف، ودوره في التشريع والمجتمع، فكرة تراود الكثيرين من المؤلفين المعاصرين الغيورين على أحكام الشرع وتعاليمه، ومنهم الشيخ الأشقر (١٩٨٨ م). فالفكرة الأساسية لبحثه (العرف) الواقع في ٤٦ صفحة، تدور حول أهمية إعطاء العرف حججه الحقيقي في التشريع والواقع الاجتماعي. فالعرف ليس مصدراً مستقلاً من مصادر الفقه الإسلامي، ويجب تغييره عند ظهور مخالفته للنص الشرعي دون

(١) عبد الرحمن بن عبد العزيز القاسم، (نظرية العرف كمصدر للأحكام)، مجمع الفقه

أدنى تحفظ. كما ذهب الكاتب إلى حجم التجاوز القانوني الحاصل في غالبية البلدان العربية التي قدّمت العرف بوصفه مصدراً احتياطياً يُرجع إليه قبل الشريعة الإسلامية التي تأتي في منزلة متأخرة عن العرف في قوانينهم الوضعية. وتناول الكاتب في مقدمته، موقع العرف ومكانته عند الأمم الماضية، ثم أوضح آفات العرف وآثاره السلبية في الصّد عن اتباع الحق، واستدل على ذلك بالآيات القرآنية الكثيرة التي أشارت إلى أن أعراف الجاهلية كانت من الأسباب الهامة في صدهم عن اتباع الدعوة الإسلامية في بداياتها.

كما بحث الكاتب حجج العرف ومنزله 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^(١).

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 المضمّار القانوني مجال. بل إن اعتبار المجتمع لهذا الأمر عرفاً مقبولاً هو الذي يعطي في أغلب الأحيان السمة الإلزامية له.

وتأتي دراسة الأستاذ الجيّد^(٢) في واحدة من أهم الدراسات المعاصرة في

(١) عمر سليمان الأشقر، (العرف)، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م.

(٢) عمر بن عبد الكريم الجيّد، (العرف والعمل في المذهب المالكي)، مطبعة فضالة، المغرب، ١٩٨٢ م.

باب العرف. فقد تناول المؤلف في كتابه الموسوم (العرف والعمل في المذهب المالكي)، جُلّ ما تناوله العلماء، كما أضاف إليه دراسة جادة مفصلة لتبيان نشأة الأعراف القبلية المغربية ودورها في التنظيم القضائي المغربي، في مرحلة ما قبل الاستقلال وبعده. وأوضح الكاتب موقف السلطات المتعاقبة على المغرب من العرف البربري، وترسيخها لجذوره وتعميقها، بما فيه من تجاوز ومصادرة لبعض الأحكام الشرعية خاصة ما يتعلق بالمرأة. واستعرض المؤلف مواقف العلماء المختلفة، تجاه العمل مع الوقوف على بعض التطبيقات عليه. وتمتاز هذه الدراسة عن غيرها بما ألقه الكاتب بها من دراسة يمكن اعتبارها ميدانية للأعراف المغربية، حاول فيها تحليل ونقد تلك الأعراف السائدة، وتبيان مخالفتها للشرع في كثير من المواضع. وتستحث هذه الدراسة في نهجها المتميز، جهود الباحثين إلى المزيد من التفصيل والبحث في اختبار الأعراف العملية السائدة في مختلف البلدان والمجتمعات المسلمة.

يتبين من خلال العرض السابق لبعض ما تناوله المعاصرون في موضوع العرف، غياب الاهتمام بدور العرف في فهم النصوص بشكل عام، وفي مجال المرأة بشكل خاص، مما يوضح أهمية هذه الدراسة ودورها من خلال تناول جانب لم يحظ باهتمام مسبق لدى المؤلفين والعلماء الذين تناولوا مباحث العرف.

ومن هنا، فالدراسة تتجه للبحث في مؤلفات أخرى، يمكن أن يُستقى ويستنبط منها كيفية فهم العلماء وتأويلاتهم لتلك النصوص - المتعلقة بالمرأة - وما بنوا عليها من أحكام في مجالات الفقه المختلفة من أسرة وجنايات ونحوهما التي نجدها غالباً متناثرة في مباحث الفقهاء والمفسرين وشروحهم.

ومن ذلك بعض الدراسات المعاصرة التي أفردت الكثير منها، قضايا المرأة بالتصنيف وعالجتها من زاوية فقهية بحتة، تعرضت فيها لآراء العلماء

السابقين رحمهم الله، كما رجّحت بين تلك الآراء في بعض المسائل. إلا أن الكثير من تلك الدراسات لم تتجاوز في تناولها وطرحها للقضايا المتعلقة بالمرأة، محاولات التجميع الفقهي لآراء 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 التي تمت إثارة النقاش حولها من قبل الكثيرين في العصر الراهن، من عمل المرأة السياسي إلى توليها الإدارات العامة والوزارات^(١) إلخ. إلا أن الكاتب في خضم دفاعه عن بعض الآراء الفقهية في المسائل المختلفة، ومحاولته الجادة في تحليل بعض الأحكام الواردة في القرآن الكريم كشهادة المرأة وغيرها من مسائل، وقع في أديبات المقارنة والمقاربة التي باتت سمة واضحة في الكتابات المعاصرة^(٢).

ولا تغفل الدراسة أهمية الوقوف على بعض البحوث والدراسات المعاصرة التي طرحتها بعض أقلام التيار النسوي المعبرة عن وجهات نظر أصحاب هذا الاتجاه في محاولة لتبيين 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 التأثير بالتيارات الفكرية المعاصرة وتحدياتها المتصاعدة، للتوصل إلى صياغة وتقديم الأنموذج الإسلامي الواعي القادر على الاستجابة.

(١) محمد طعمة سليمان القضاة، (الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي)، دار النقاش، الأردن، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م.

(٢) من أمثال تلك الدراسات: محمد عبد الجواد، (بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون)، منشأة المعارف، مصر، ١٩٧٧ م.

يتضح من العرض السابق لبعض الدراسات التي تعرضت لقضايا المرأة، أن القضية التي ستحاول هذه الدراسة خوض غمارها لم تُعالج من قبل تلك الدراسات، على الرغم من الحاجة الملحة إليها في الوقت الحاضر، مما يرقى بهذه الدراسة إلى مصاف الضرورة المنهجية والعلمية.

تقسيم الدراسة

تنقسم هذه الدراسة إلى أربعة أبواب بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة والفهارس.

أما الباب الأول، فقد تمّ تخصيصه للبحث في موقع العرف في الدراسات الأصولية والاجتماعية. كما تمّ 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 تمّ فيه طرح مفهوم العرف في الدراسات الاجتماعية.

الباب الثاني تمّ تخصيصه للبحث في محاولة جادة لتوصيف 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.

السادس 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 تمّ تقسيم هذا الباب إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول قضية ميراث المرأة في الإسلام وقد تمّ التمهيد له بلمحة عن نظام الميراث. ففي المبحث الأول تمّ فيه توضيح مفهوم الميراث عند العرب قبل الإسلام.

أما الثاني فقد تمّ تخصيصه للمبحث في فلسفة الميراث في الشريعة الإسلامية.

أما المبحث الثالث فقد تمّ تخصيصه للكشف عن أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تأويل النصوص المتعلقة بميراث المرأة.

أما الفصل الثاني فقد تمّ تخصيصه للمبحث في شهادة المرأة من خلال تمهيد

لذلك مع مباحث ثلاثة رئيسية. تمّ في الأول تحديد مفهوم الشهادة، والثاني خصص للحديث عن شروط الشهادة. أما الثالث فقد تمّ فيه عرض لأثر العرف في فهم النصوص الواردة في شهادة المرأة.

أما الفصل الثالث فقد جاء الحديث فيه عن ولاية المرأة القضاء كنموذج آخر يتم من خلاله بيان أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تناول المجتهد وطرحه لآرائه واجتهاداته. وفي المبحث الأول تمّ تناول مفهوم ولاية القضاء، أما الثاني فقد خصص للبحث في حكم تولى القضاء. أما الثالث فقد تمّ فيه تبيان أثر العرف والظروف الاجتماعية في طريقة طرح المجتهدين قديماً وحديثاً لمسألة قضاء المرأة.

أما الباب الرابع والأخير فقد خصص للبحث في محاولة التوصل إلى وضع وصياغة قانون لتأويل النصوص وفهمها وكيفية التعامل معها من خلال عرض بعض الضوابط والمعالم المستنبطة.

ويقع الباب في ثلاثة فصول:

الأول تمّ فيه عرض تاريخية التأويل في الأديان.

أما الثاني فقد تمّ فيه عرض إشكالية التأويل في الفكر الديني في الإسلام.

والثالث خصص للبحث في الضوابط الأساسية 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 فيمكن في مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها، ويتم توضيحها في مبحثين: مراعاة ضبط مفهومي التعبد والتعليل، والاهتمام بتقعيد المقاصد وتحديد الوسائل.

أما الضابط الثالث فهو مراعاة 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 متصلاً ببعضه ببعض، والسكون والطمأنينة. فالعين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض، والآخر يدل على السكون والطمأنينة^(١).

كما يطلق العرف في اللغة على معان أخرى، منها:

أعلى الشيء ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ [الأعراف: ٤٦/٧] أي أعالي السور بين الجنة والنار^(٢).

التتابع ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١/٧٧]، أي الملائكة المرسلات متتابعة، أو الرياح المتتابعة، ومنه أيضاً 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 مئة عرفاً، أي اعترف به اعترافاً.

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس (٣٩٥ هـ)، (معجم مقاييس اللغة) ٤/٢٨١، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

(٢) أبو القاسم محمود بن عمر الزخشري (٥٣٨ هـ)، (أساس البلاغة) ٢٩٨، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

النصبر، وقد سمي النصبر عرفاً لدلالته على السكون والاستقرار، ومنه قول الشاعر:

قل لابن قيس أخي الرقيات ما أحسن العرف في المصيات
والعرف: المعروف، سمي بذلك لأن النفوس تسكن إليه ومنه:

أبي الله عدله ووفسائه فلا النكر معروف والعرف ضائع
والعرف والعارفة والمعروف - في لغة العرب - واحد، وهو كل ما تعرفه
النفوس من الخير وتطمئن إليه^(١). وعليه يمكننا القول بأن تحديد معنى العرف
بالتعريف الأخير إنما هو نوع من تفسده بمعنى واحد من معانيه اللغوية،
فالعرف يأتي - كما ورد ذكره آنفاً - في عدة معان، واحد منها ما تعرفه النفوس
من الخير، فتقيده به لا وجه له من جهة اللغة.

وقد فتر الراغب الأصفهاني العرف: بالمعروف من الإحسان، وذكر أن
هذا هو معنى العرف في قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ
الْجُنَّهِاتِ﴾ [الأعراف: ١٩٩/٧].

ويقول الفيروز آبادي: العرف اسم لكل فعل يعرف بالشرع والعقل
حسنه، والعرف: المعروف من الإحسان^(٢).

ومن معانيه كذلك الظهور والوضوح سواء أكان في المحسوسات أم في

(١) أبو منصور أحمد الأزهرى، (تهذيب اللغة) ٢/٣٤٤، الدار المصرية للتأليف، القاهرة.

(٢) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (٨١٧ هـ)، (بصائر ذري التمييز في لطائف الكتاب
العزیز) ٥٧/٤، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ. وفي تعريف
العرف في اللغة انظر كذلك للمؤلف: (القاموس المحيط) ٣/١٧٣، مطبعة الحلبي وأولاده،
مصر، بدون تاريخ، مادة العرف.

المعاني، ومن استخدامهم في المحسوسات: عُرف الرمل والجبل، يعنون به ظهره وأعالیه^(١).

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

وعرفه بعض المعاصرين بأنه: مجموعة الأحكام أو القواعد التي درج الناس عليها في تعاملهم، دون أن تفرض عليهم من أية سلطة عليا^(٢). إلا أنه مما يمكن أن يُوجه إلى هذا التعريف من نقد، ذلك الاحتراز الذي لا يبدو له ما يبرره من اشتراط عدم فرض سلطة عليا للعرف على مجموع الناس. فقد يكون منشأ العرف مفروضاً من قبل سلطة عليا، ثم بمرور الزمن يسير الناس عليه، حتى يصبح عندهم عرفاً يلتزموه، وإن لم يستمر الفرض عليهم من قبل السلطة. بل إن بعض المؤلفين المعاصرين، أشار إلى أن فرض السلطة العليا بعض الأعراف على الناس، يمكن اعتباره من أهم العوامل التي تؤدي إلى تغيير الأعراف. ولا يظهر ثمة تعريف متفق عليه بين العلماء، فغالبيتها - إن لم نقل كلها - يمكن أن يوجه إليه نقد من جهة أو أخرى.

وقد استعمل الكثير من العلماء والمؤلفين لفظ العادة مرادفاً لفظ العرف،

(١) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (٧١١ هـ)، (لسان العرب) ١/١٤٤، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، مصر، بدون تاريخ.

(٢) عبد الرحمن بن عبد العزيز القاسم، مرجع سابق، ٣٦

والواقع أن إدراك الفارق بينهما يقتضي معرفة المعنى اللغوي والاصطلاحي لكل منهما، ومن ثم التفريق بينهما إن لزم الأمر.

فالعادة في اللغة لفظ مفرد يجمع على عادات وعوائد وهي الدأب والاستمرار فكل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد فهو عادة، وسميت بذلك الاسم لأن صاحبها يعاودها أي يرجع إليها مرة بعد أخرى. ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا﴾ [المجادلة: ٥٨/٣]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [المجادلة: ٥٨/٨]، فالعادة هي الديدن أي الدأب والاستمرار^(١). والعادة ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى، وقال بعضهم: كل ما تكرر^(٢).

العرف والعادة في الاصطلاح

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

أولاً: القول بوقوع الترادف بينهما، فالعرف والعادة شيء واحد، وهذا القول يُنسب 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 بؤبه أبو الحسين البصري المعتزلي في

(١) ابن منظور، مرجع سابق، ٣٠٩/٤

(٢) محمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١ هـ)، (التوقيف على مهمات التعاريف) ٤٩٥/٢، تحقيق:

محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر. دمشق، بدون تاريخ. وانظر كذلك: زكريا بن محمد

بن زكريا الأنصاري (٩٢٦ هـ)، (الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة) ٧٢/٢، تحقيق: مازن

المبارك، دار الفكر المعاصر، دمشق، بدون تاريخ.

كتابه (المعتمد) في تخصيص العموم بالعادات، وقد قسمها إلى عادة في الفعل وعادة في الاستعمال^(١). والغزالي في (المستصفى) يتناول التخصيص بعادة المخاطبين^(٢). والآمدي يتناوله بلفظ العادة في قوله: إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص^(٣).

يبد أن استعمال العرف ظهر واضحاً في كتابات العديد من المتأخرين. والعرف والعادة عندهم جميعاً: ما استقر في النفوس من قول أو فعل وتلقته الطباع السليمة بالقبول، ويعطفون العرف على العادة والعادة على العرف لاعتبار الترادف بينهما^(٤). والمتأمل في هذا التعريف يلحظ أن التقييد بتلقي الطباع السليمة للعرف بالقبول، لا يبدو له ما يبرره كما أشارت الدراسة سابقاً.

فالأعراف عادات وعوائد قد تكون قبيحة مردولة، 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 عموماً، وما استقرت عليه من أعراف. بل إن الأعراف في بعض الأحيان تحولت لدى الأقوام إلى عقائد دينية تصل حدّ التقديس لدى أصحابها، مثل الفحش المقدس كانت عادة ولا تزال، وحصر اليهودية الزنا بالمخطوبة والمتزوجة فقط، وانتحال المسيحية على يد بولص جملة من الأعراف

(١) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، (المعتمد في أصول الفقه) ٢٧٨/١، تحقيق: خليل المسيس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، (المستصفى)، مرجع سابق، ١١١/٢.

(٣) سيف الدين الآمدي (٦٣١ هـ)، (الإحكام في أصول الأحكام)، مرجع سابق، ٤٨٧/٢. وانظر كذلك: عبيد الله بن مسعود البخاري، (صدر الشريعة)، مرجع سابق، ٤٢/١.

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

الروائية الوثنية حتى قال العلماء تروّمت المسيحية^(١) فهل هذه الأعراف والعادات كانت محل تقبل الطباع السليمة لها على مرّ العصور؟ فإن لم تكن كذلك، فما هو القيد الذي جعلها عادة وعرفاً معمولاً به بين الناس في المجتمعات والأمم المختلفة؟ فالقيد هنا يُخرج العرف الفاسد من الدائرة، ويجعل العرف المقبول وحده عرفاً دونما سواه.

كما أن هذا التعريف لا يخلو من نوع من الإطلاق لحكم الطبع والعقل مما قد يسوق في النهاية إلى القول بالتحسين والتقييح المبنيين على حكم الطبع والعقل معاً. 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 مطلقاً. 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.

ثانياً: الاتجاه القائل بأن العادة أعمّ من العرف، في شمولها كل أمر متكرر، سواء أكان ذلك على مستوى الفرد كعادة الإنسان في أكله وشربه ونومه، وهي العادة الفردية وهذه لا تسمى عرفاً. أو كان ذلك على مستوى الجماعة، ويكون ناشئاً عن سبب طبيعي كإسراع بلوغ الأشخاص في الأقاليم الحارة عنها في الباردة وهذا لا يعتبر عرفاً كذلك.

أما العرف فهو ما استقر في النفوس وألفته الطباع قولاً كان أو فعلاً، بينما

(١) ومن ذلك أيضاً عبادة الأصنام لدى مشركي العرب، فقد نشأت عادة حتى استقرت عرفاً وباتت ديناً وعقيدة. انظر: أحمد بن يعقوب بن جعفر (٢٩٢ هـ)، (تاريخ البعقوبي) ١/٢٥٤ وما بعدها، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠ م.

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 وتلقاها العقول السليمة بالقبول، ومن ثم تتخذ شكل العرف الذي له إلى حد ما صفة الإلزام^(١).

أما معنى 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 دوغماً 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»^(٢) وعلى فحواه سار الكثيرون من العلماء السابقين^(٣) والمعاصرين^(٤).

(١) انظر في هذا المعنى: إبراهيم كافي دوغمز، مرجع سابق، ٣٣٠٥ وما بعدها.

(٢) محمد أمين أفندي ابن عابدين، مرجع سابق، (رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف) ١١٢.

(٣) علي بن محمد الجرجاني، (التعريفات) ١٩٣/٢، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

(٤) محمد زكريا البرديسي، (أصول الفقه الإسلامي) ٢٤٤، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١ م.

وهذه التعاريف - كما سبقت الإشارة - لا تعبر عن حقيقة العرف ومعناه الشائع الاستعمال، وعليه فالدراسة تقف على أن العرف ما استقر الناس عليه من قول أو فعل مطلقاً.

ومن أبرز 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 الضيعة جيداً بمعنى رفعتها فظهر، وكل شيء أظهرته فقد نصصته. وتستعمل كلمة النص في اللغة أيضاً للدلالة على سرعة السير والحركة، فالنص والنصيص السير الشديد والحث، ولهذا قيل: نصصت الشيء رفعت، 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^(١).

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

يقول الغزالي رحمه الله في ذلك:

«النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمي الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب: نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرته، وسمي الكرسي منصة إذ تظهر

(١) ابن منظور، مرجع سابق، ٣٦٦/٨ - ٣٦٧. محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروز آبادي،

(القاموس المحيطة) ٣٢١/٢. أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ (٧٧٠ هـ)، (المصباح المنير)

٦٠٨، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

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 أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره، فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً 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 نصاً ظاهراً مجملاً 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 نصاً، فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، 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^(١).

وفي هذا إشارة إلى أن أولى المراحل التي مرّ 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:

(١) أبو حامد الغزالي، (المستصفى)، مرجع سابق، ١٩٦

«فجماع ما أبان الله خلقه في كتابه مما تعبدهم به لما مضى من حكمه - جل ثناؤه - من وجوه: فمنها: ما أبانه لخلقهِ نصاً مثل جل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، 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 نصاً»^(١).

ونجد استخدام مصطلح النص في فترة لاحقة لا يختلف كثيراً عما قال به الإمام الشافعي، فقد تبنى بعض العلماء هذا المعنى للمصطلح، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني والجويني أيضاً حيث يقول في (البرهان): «فأما الشافعي، فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإن النص معناه الظهور»^(٢).

ويمكننا القول بأن مفهوم النص في هذه المرحلة كان لا يختلف كثيراً 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 آخر، بدأ بالظهور عند الإمام الغزالي، حيث أطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، ولكنه عقب على أن النص يطلق على معانٍ أخرى^(٣).

فالاتجاه السائد في تلك المرحلة أن النص يطلق على ما لا يتطرق إليه احتمال، فهو قطعي في الدلالة، وقد شاع هذا الاصطلاح عند المتكلمين من

(١) محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ)، (الرسالة) ٢١، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الفكر للطباعة والنشر، مصر، بدون تاريخ.

(٢) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤٧٨ هـ)، (البرهان في أصول الفقه) ١/٢٧٩، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، مطبعة الوفاء، مصر، ط ٤، ١٤١٨ هـ. ومن تبنى هذا الاتجاه كذلك أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، مرجع سابق ١/٢٩٤-٢٩٥.

(٣) الغزالي، مرجع سابق، ١٩٦.

الأصوليين، بعد أن بدأت المصطلحات تتمايز وتأخذ نوعاً من الخصوصية، فسار على نهج الإمام الغزالي في تحديده لهذا المعنى المراد بالنص العديد من العلماء كالقاضي عبد الجبار وأبي إسحاق الشيرازي.

فالنص لفظ مشترك بين معانٍ ثلاثة: متن الخطاب نفسه، قرآناً وسنة، وهو مسلك الإمام الشافعي ومن تابعه. أو إطلاقه على ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وهو مسلك المتكلمين غالباً. 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^(١).

(١) يقول الإمام القراني في تنقيح الفصول: «والنص فيه ثلاثة اصطلاحات: قيل ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً، كأسماء الأعداد، وقيل ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق، وقيل ما دل على معنى كيفما كان وهو غالب استعمال الفقهاء...». انظر تفصيل ذلك في القراني (٦٨٤ هـ)، (شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول) ٣٦، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٣ هـ. وفي تعريفات الأصوليين للنص، انظر على سبيل المثال: السرخسي، (أصول السرخسي) ١/١٦٤، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت، ١٩٧٣ م. أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (٣٤٤ هـ)، (أصول الشاشي) ٩٩، دار الكتاب العربي بدون تاريخ، بيروت. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، مرجع سابق، ١/٢٧٧ وما بعدها. أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٧٠ هـ)، (الفصول في الأصول) ١/٥٩، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤٠٥ هـ. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، (اللمع في أصول الفقه) ٤٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م. محمد بن عمر بن حسين الرازي (٦٠٦ هـ)، (المحصول في علم الأصول) ٣/٢٢٨، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٠ هـ. عبد القادر بن بدران الدمشقي (١٣٤٦ هـ)، (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل) ٢١٧، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٢، ١٤٠١ هـ. أبو الحسين البصري، مرجع سابق، ١/٢٩٤. أبو حامد الغزالي، (المنحول في تعليقات الأصول) ١٦٥، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠ هـ.

والمراد بالنصوص في هذه الدراسة آحاد نصوص الكتاب والسنة. وقد استعمل الأصوليون هذا المعنى واهتموا به وعلى هذا، عرّفوا أصول الفقه بأنه: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. فالأدلة التفصيلية عندهم ما هي إلا آحاد النصوص في الكتاب والسنة، كما أن سائر الأدلة الشرعية تعود في جملتها إلى نصوص الكتاب والسنة، وكل ما سواهما يؤول إليهما^(١).

وقد أشار بعض المؤلفين المعاصرين إلى وقوع نوع من التضارب والتناقض في تعاريف الأصوليين فيما يخص النص^(٢). إلا أن الملاحظ أن المصطلحات قابلة للتغير والتطور حسب وضع اللغة وعرف الاستعمال، فما يُظن فيه لأول وهلة أنه تعارض بين العلماء حول تحديد المعنى، ما هو إلا من باب التبدل والتغير والتخصص في المفاهيم، وهذا أمر لا مندوحة عنه. فالمفاهيم والمصطلحات في مراحلها المختلفة تمرّ بجملة تغيرات، وقد حدث هذا التغير في العديد من المصطلحات الأصولية التي قد يُتوهم وقوع التعارض بينها، في حين أنه نوع من التخصص والتدرج والتغير.

(١) استعمل العديد من المعاصرين النص بهذا المعنى الذي تسير الدراسة عليه، ومنهم على سبيل المثال: خليفة بابكر الحسن، (تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين) ٥ وما بعدها، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م. وقد فصل المراحل التي مرّ بها النص على النحو الذي أشارت إليه الدراسة. وانظر كذلك: محمد أديب صالح، (تفسير النصوص في الفقه الإسلامي) ٥٠/١، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.

(٢) نصر حامد أبو زيد، (تقد الخطاب الديني) ٨٢ وما بعدها، سينا للنشر، مصر، ١٩٩٢ م.

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 أو اطراده واستمراريته. ومن هنا اشترطوا في قبول العرف أن يكون مطرداً غالباً، بمعنى يكون عمل الذين تعارفوه مستمراً به في جميع الحوادث، أو يغلب استعمالهم له في أكثرها، بحيث يكون عرفاً عاماً بينهم شائعاً، بمعنى أن العادة تعتبر إذا اطردت، فإن اضطربت فلا، وإن تعارضت الظنون في اعتبارها فخلافاً^(١).

وعلى هذا ذهب الشاطبي رحمه الله في الاستدلال على اعتبار العوائد، من حيث أن التكليف بني على استقرار عوائد المكلفين، فوجب أن ينظر في أحكام العوائد لما يبنى عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف. ومن

(١) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، (الأشباه والنظائر في الفروع) ٦٥، دار الفكر، بيروت،

بدون تاريخ. وزين الدين إبراهيم ابن نجيم، (الأشباه والنظائر) ٩٢، مطبعة الحلبي، مصر،

ذلك مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون في الكليات، لا في خصوص الجزئيات. واستدل على ذلك بعدة أمور:

أحدها: أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك، فالتكاليف 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 باقياً على ترتيبه. ولو اختلفت العوائد في الموجودات، لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب. فلا تكون الشريعة على ما هي عليه وذلك باطل.

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 تبدل لها، وأن لا تبدل لخلق الله، كما جاء بإلزام الشرائع على ذلك الوزان أيضاً. والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مخبره مجال، فإن الخلاف بينهما محال.

والثالث: أنه لولا اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن تعرف فروعها، 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 اطرقت 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 مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة، عُلم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطراد إلا والداعي صادق. فلو كانت العادة غير معلومة، لما حصل العلم بصدقه اضطراراً، لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعي بدون اقتران الدعوة

والتحدي، لكن العلم حاصل، فدلَّ على ما انبى عليه العلم معلوم أيضاً وهو المطلوب^(١).

والتأمل 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 تجوزاً. 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 قانوناً مادياً طبيعياً لا طرد بلا خلف.

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. إضافة إلى بعض الإشارات إلى أن المراد به شعور الجماعة بضرورة اتباعه وإحساسهم داخلياً بوجود احترامه، واعتقادهم بخطأ من يخالفه من الناحية السلوكية في التعامل مع الآخرين، وأن هذا الركن هو مصدر احترام العرف، وذلك بازدياد الناس لمن يخالفه^(٢).

والناظر في غالب الكتابات الأصولية لا يكاد يجد فيها أثراً للركن المعنوي للعرف، ولعلهم وجدوا في القول باطراد العادة وغلبيتها كفاية عن القول بهذا الركن، علاوة على أنهم لم يذكروا للعرف أركاناً، ولكنه مجرد تقسيم أضافه بعض المعاصرين الذين جمعوا بين الدراسة القانونية والفقهية للعرف.

(١) بتصرف بسيط عن الشاطبي، (الموافقات في أصول الفقه) ٢/٢٧٩، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) القاسم، المرجع نفسه، 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 متبادراً إلى الذهن دون الحاجة إلى قرينة أو تفسير عقلي، نظراً لتعارف الناس عليه واعتيادهم عليه.

وقد عرفه ابن تيمية رحمه الله بأنه: «ما صار اللفظ دالاً فيه على المعنى بالعرف لا باللغة، وذلك المعنى يكون تارة أعمّ من اللغوي، وتارة أخص، وتارة مبايناً له. ومثل للأول بلفظ الرقبة والرأس، فقد كان يستعمل في العضو

المخصوص، ثم صار يستعمل في جميع البدن^(١). وقد يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل فيما هو فيه مجاز، مثل إطلاق الناس الولد على الذكر دون الأنثى، مع أن الشريعة تطلقه على الولد والبنت. قال تعالى: ﴿يُوسِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾ [النساء. ١١/٤]. وللعرف القولي أمثلة أخرى جرى استعمالها بين العامة^(٢).

وعلى هذا اعتبر القرافي أن معنى كلام الفقهاء أن العرف يقدم على اللغة عند التعارض^(٣)، أي الحقيقة العرفية، فمن له عرف وعادة في لفظه، إنما يحمل لفظه على عرفه^(٤).

العرف العملي

هو ما جرى عليه عمل الناس وتعارفوه في معاملاتهم، كتعارف الناس على البيع بالتعاطي، دون صيغة لفظية محددة. ومن أمثله تعارف الناس على عدم دفع أجره الخيوط والإبر للخياط، فهو غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها^(٥).

ولا يظهر في كتابات الأصوليين ثمة اهتمام واضح بتوصيف العرف العملي

(١) أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، مرجع سابق، ٩٦/٧. وللمزيد من الأمثلة انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، (المستصفى)، مرجع سابق، ٣٢٥/١.

(٢) ابن تیمیة، مرجع سابق، ٩٧/٧. الغزالي، المرجع السابق، ٣٢٥/١ وما بعدها.

(٣) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام)، مرجع سابق، ٢٣٤. وانظر في المعنى نفسه: برهان الدين بن فرحون، (تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام) ٥٧/٢، مطبعة الحلبي، مصر، ١٣٧٨ هـ.

(٤) القرافي، (شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول)، مرجع سابق، ٢١١.

(٥) الجليدي، مرجع سابق، ٩٧.

مقارنة بالعرف القوي على الرغم من أهميته، ولعلّ السبب في تركيز جلّ اهتمامهم على العرف القوي، تعلقه بالعقود والمعاملات التجارية ونحوها. إضافة إلى أن العرف القوي يمكن تتبعه ومعرفة شيوعه بين الناس عن طريق الاستعمال المتواصل، أما العملي فلا يكاد ينضبط على هذا النحو.

التقسيم الثاني باعتبار الشيوخ

ينقسم العرف بحسب شيوعه وانتشاره إلى عرف عام وعرف خاص.

العرف العام

هو الذي يكون فاشياً منتشرأ 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..^(١) وقد يكون العرف صحيحاً عاماً، أو فاسداً أو قولياً أو عملياً، وهكذا.

العرف الخاص

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

(١) ابن عابدين، مرجع سابق، ١٣٠. وانظر كذلك: محمد بن أحمد الفتوحى الخنبلى ابن النجار (٩٧٢ هـ)، (شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير) ١/ ١٥٠، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مركز البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز، السعودية، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.

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^(١).

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 نذب أو سكوت عنه على سبيل التقرير، يقول الشاطبي في سياق الحديث عن الأعراف والعوائد: «العوائد المستمرة ضربان: أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشارع أمر بها إيجاباً أو نذباً، أو نهى عنها كراهةً أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً، والضرب الثاني العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي»^(٢).

وأمثلة هذا النوع من العرف كثيرة، كالأعراف التي كانت موجودة قبل الإسلام، فلما جاء لم يبلغها مثل فرض الدية على العاقلة، واعتبار العصبة في الإرث، وبيع السلم إلخ، وقد جاءت الكثير من النصوص الشرعية في بعض الأحكام مطلقة، وتركت الشريعة تفاصيلها وتحديداتها لعرف الناس واجتهاد

(١) ابن عابدين، مرجع سابق، ١٣٠.

(٢) الشاطبي، مرجع سابق، ٢٨٣/٢.

العلماء، وهذا من باب السعة والمرونة في أحكامها وصلاحتها للتطبيق في كل عصر ومكان. ومن ذلك أيضاً تقدير النفقة الواجبة على الزوج لمطلقته والتي نص عليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي زَوْجِكُمْ لِلذَّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١/٤]^(١). 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.

وعلى هذا فصل العلماء في الشروط التي ينبغي توافرها، لكي يكون العرف معتبراً شرعاً، ومنها أن يكون مطرداً غالباً، مستمراً في العمل به، ألا يخالف الشريعة، فإن خالف نصاً شرعياً أو قاعدة من قواعد الشريعة فلا يُعتبر لبطلانه. ومن شروطه أن يكون قائماً وقت نشوء التصرفات التي يراد فيها تحكيم العرف، فلا يُعمل به إلا في الحوادث والتصرفات التي نشأت وهو موجود، ومن هنا قالوا: العرف الذي تُحمل عليه الألفاظ، إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولا عبرة بالعرف الطارئ^(٢). ونظراً لأهمية تلك الشروط التي وضعها العلماء في سبيل اعتبار العرف، فقد تعددت أنواعه، واختلفت، تبعاً لتوفر تلك الشروط فيه أو انعدامها. وهي في غالبها كالعموم والاطراد.. شروط نسبية.

العرف الملغى (غير المعتبر)

وهو العرف الذي ألغاه الشارع بأن بنى الأحكام والتشريعات على خلافه

(١) وللمزيد من الأمثلة على العرف المعتبر، راجع: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين عن رب العالمين) ٦٤/٣، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٠ م.

(٢) السيوطي، مرجع سابق، ٩٦.

أو نهى عنه - حراجه - 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 وواد البنات، وأكل الربا وغير ذلك كثير.

فالأحكام هنا قضت بالتحريم والمنع قطعاً. والعرف الفاسد الذي كان سائداً ألغاه الإسلام أبداً، فإن عاد العرف الفاسد إلى الإقرار، بأمثال هذه الأفعال والعادات من جديد، فالحكم باق على النهي والمنع والتحريم أبداً، والعرف ملغى غير معتبر^(١). فالحسن لا يتقلب قبيحاً ولا القبح حسناً إلا عند القائلين، بأنهما عقليان لا شرعيان، فمن يربط الأعراف بالأوضاع التي تفرزها، قائل لا محالة بجواز انقلاب الحسن قبيحاً والعكس، وعلى هذا جعل الغرب كباثر الذنوب حسنة مقبولة.

العرف المرسل (المسكوت عنه)

هو الذي لم يرد نص شرعي بإلغائه أو باعتباره، فيما أن يدخل في دائرة المعتبر إن شهد لفقواه نص من الشارع، أو حقق مصلحة شهد الشارع لها بالاعتبار، أو أن يصادم مصلحة اعتبرها الشارع أو شهد لها نص فيحكم بإلغائه. ولم تقف الدراسة على هذه التسمية أو المصطلح عند العلماء، والله أعلم.

إلا أن الأستاذ حسنين في مؤلفه العرف والعادة حاول الإشارة إلى وجود هذا النوع من الأعراف، 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:

(١) انظر الشاطبي، مرجع سابق، ٢/٢٠٩.

«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 للشرعية الإسلامية، وذلك كالعاب العنف من مصارعة حرة وملاكمة»^(١).

والتأمل في هذه العبارة يلحظ أن الكاتب في النهاية قد أرجع الأعراف التي لم يرد بتحديدتها نص من الشارع بطريق القياس إلى فاسد وصحيح. في الوقت الذي لا يتصور فيه أن يأتي الشارع بالنص على جميع الأعراف الصحيحة والفاصلة في مختلف البيئات والأزمان، وعليه فقد استنبط العلماء شروطاً للعرف، تضبط طريقة الحكم على صحته من فساد.

والدراسة تؤكد على أهمية تمييز هذا النوع من العرف والوقوف عليه رغم خلو الكتابات السابقة من الإشارة إلى أهميته، وتنفرد بإطلاق مصطلح العرف المرسل عليه. وذلك لوجوه:

أولاً: 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 آخر، وقد يكون إثبات صحته ثابت من طريق ظني تختلف فيه الاجتهادات والتقدير. فالحكم عليه بالصحة أو الفساد، لا بدّ فيه من دليل وإلا اعتبر تحكماً، فكان الأولى إدخاله ضمن هذه الدائرة إلى أن يثبت فيه حكم بالصحة أو الفساد. وقد ألح الشاطبي إلى ذلك حين قسّم العوائد المستمرة إلى ضربين: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها،

(١) حسين محمود حسين، مرجع سابق، ص ٧١.

والعوائد الجارية بين الخلق، مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي^(١). وهذا الضرب الثاني الذي أشار إليه الشاطبي يظهر عند التأمل أنه العرف المرسل ليس إلا، وغالب الأعراف والعادات الجارية بين الناس تدخل في هذا السياق^(٢).

ثانياً: أهمية ضبط المصطلحات والتعابير المستخدمة في علم الأصول، واهتمام الأصوليين في هذا الأمر معلوم بالضرورة. فباحث اللغة والألفاظ من أهم المباحث التي اعتنى الأصوليون بها.

ثالثاً: حقيقة وجود مثل هذا النوع من العرف من الناحية الواقعية، مما يجعل عملية إغفاله محل تساؤل ونظر.

والدراسة إذ تحدد هذا النوع من العرف، وتنفرد بإطلاق مصطلح العرف المرسل عليه، تروم استدعاء الجهود للمزيد من البحث في هذا المجال، خاصة وأن العديد من الأعراف الدارجة اليوم، لا يكاد يصح الدليل بالحكم على صحتها مباشرة أو فسادها. فعلى الدارس لها، النظر فيها من حيث علاقتها بكليات الشريعة وتحقيقها لأهدافها. حيث أن النظر 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 عرفاً لتغيره وتطوره. إلا أن العديد من العلماء أشاروا إلى أن العوائد منها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير. وقد اعتبر

(١) الشاطبي، مرجع سابق، ٢/٢٨٣.

(٢) أشار الأستاذ محمد الخضر حسين إلى وجود هذا النوع من الأعراف إلا أنه لم يطلق عليه تسمية، (الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان) ٣٥، تونس، ١٩٧١ م.

الشاطبي أن العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي، أو نفاها من قبيل الثابت^(١).

إلا أن هذا النوع على وجه الحقيقة ما هو إلا أحكام شرعية لا يلحقها تغيير أو تبديل، فهي أحكام ثابتة بنصوص، فلا تُدرج في العوائد والعادات التي هي في سيلان مستمر واستقرار قلق. ولعلّ 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. وقد ضرب مثال للعوائد المتغيرة، كشف الرأس في بعض البلدان دون البعض الآخر^(٢).

وقد سارت الموسوعة الفقهية^(٣) على تقسيم العرف إلى ثابت ومتغير، والدراسة لا ترى لهذا التقسيم وجهاً معتبراً. فالأعراف متغيرة بطبيعتها، لأنها نابعة من المجتمعات وصادرة عن الناس، والدقة في الألفاظ أمر لا مندوحة عنه.

(١) الشاطبي، ٢٨٣/٢، ٢٨٤.

(٢) الشاطبي بتصرف، المرجع السابق، ٢٨٤/٢.

(٣) انظر: (الموسوعة الفقهية) ٥٦/٣٠، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كويت.

الفصل الثالث

حجية العرف بين العلماء

اتفق العلماء على اختلاف مذاهبهم في أهمية اعتبار الشارع للعرف ومراعاته له في كثير من الأحكام والفروع الفقهية، ذاك أن هذا الاعتبار أمر مفروغ منه، فإغفال العادات والأعراف ودورها في المجتمع، لم يأت به الشارع مطلقاً لمراعاته الحكمة لظروف الناس وطباعهم الإنسانية. إلا أن العلماء عند التحقيق لم يختلفوا في حجية العرف، واعتباره دليلاً من أدلة الأحكام والتشريع في المنطقة التي لا نص فيها على اختلاف في كثرة الاعتماد عليه أو قلته^(١). والخلاف الحاصل واقع في بعض الجزئيات المتعلقة بالعرف وليس في أصل الاحتجاج به.

وقد وقع بعض المؤلفين المعاصرين في نوع من المغالطة في أثناء تعرضهم لحجية العرف وسردهم لأدلة القائلين بعدم حجبيته. والمتأمل في كتاباتهم، يلحظ غياب الإشارة أو الرجوع إلى أي مصدر من المصادر الفقهية أو الأصولية المعتمدة في الباب، إلا ما كان من نقلهم عن غيرهم من المعاصرين. وبناءً على هذا، فقد تناقلوا في مؤلفاتهم أدلة القائلين بالعرف وأدلة المخالفين، دونما تحقق من صحة نسبة تلك الآراء إلى المؤلفات المعتمدة^(٢).

(١) فتحي رضوان، (من فلسفة التشريع الإسلامي) ٣٧، دار تقيف للنشر والتأليف، الرياض، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.

(٢) انظر على سبيل المثال: حسنين محمود، مرجع سابق، ٩٠ وما بعدها.

المبحث الأول

أدلة المكثرين من الاعتماد على العرف

من 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: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧/٦٥]: «الإنفاق ليس له تقدير شرعي، وإنما أحاله الله تعالى على العادة، وهي دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام»^(١). وعدّ القرافي المالكي أدلة الأحكام وذكر منها العوائد^(٢).

إلا أن بعض الأصوليين لم يذكر العرف في مباحث الأدلة، ولم يصرح باعتبار العرف واحداً من أدلة الأحكام، ولكنهم على الرغم من ذلك فقد اعتبروه - حسب ما يظهر من كتاباتهم - قاعدة أصولية، 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 استدلل المكثرون من الاعتماد على العرف والمحتجون به، بأدلة من القرآن الكريم والسنة والمعقول. ومن أدلتهم:

قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾

(١) أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، (أحكام القرآن) ١٨٤، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

(٢) أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، (شرح تنقيح الفصول)، مرجع سابق، ١٨٩.

[الأعراف: ١٩٩/٧] 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 آخر^(١).

وذكر بعض العلماء مسائل كثيرة فرعية بناءً على هذه الآية ومنهم القرافي، حيث يقول بعد ذكره للآية، واستدلاله بها على حجة العرف، واعتباره: «فكل ما شهدت به العادة قضي به لظاهر هذه الآية إلا أن يكون هناك بينة»^(٢).

إلا أن أقوال العلماء تعددت في المراد بالعرف في الآية، فمنهم من قال أنه أخلاق الناس، ومنهم من ذهب إلى أنه الفضائل الإنسانية بشكل عام. إلا أن أغلب العلماء ذهبوا إلى أنها لا تدل على حجة العرف، فالمقصود هو المعروف، وهو اسم جامع لكل ما هو من الدين سواء عرف حسنه بالعقل، أم لم يعرف إلا من الشرع^(٣).

وأشار القرطبي إلى ذلك، فالعرف والمعروف والعارفة كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس^(٤).

والتأمل في الآية الكريمة يتضح له أن الاستدلال بها على اعتبار الشرع للعرف وحجته، من قبيل التمسك بظواهر الألفاظ والنصوص، وعدم

(١) ابن عابدين، مرجع سابق، ١١٣.

(٢) القرافي، (الفروق) ٣/١٤٩، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.

(٣) ابن كثير، (تفسير القرآن العظيم) ٣/٢١٦، عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٣ م.

(٤) محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، (الجامع لأحكام القرآن) ٧/٣٤٦، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط ٢، ١٣٧٢ هـ. وذهب الشيخ الزرقا - من المعاصرين - إلى أن العرف الوارد هو بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي. انظر: مصطفى أحمد الزرقا، (المدخل الفقهي العام) ١/١٣٣، ألف باء، دمشق، ١٩٦٧ م.

الالتفات إلى أبعد من ورود لفظة العرف ذاتها، والتي لا تشكل في حد ذاتها دليلاً على اعتبار أو عدمه. إلا أنها أشارت بطريق الإيماء إلى أن العرف المستحسن أو المألوف لا مانع عقلاً ولا شرعاً لردّه أو نقضه، والخروج عليه، وهذا يعني الشهادة والاعتبار للعرف ضمناً.

أما الآية الثانية التي استدلت بها القائلون بالحجية، قوله تعالى: ﴿وَأَلْتَمَسْنَا عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١٧٧/١]. وهذه الآية تتحدث عن الملائكة المرسلة متتابعة. وإن كان البعض ذهب إلى أنها الملائكة المرسلة بالمعروف والإحسان^(١). ومهما يكن من معناها، فهي ليست في محل الاحتجاج أو الاستدلال بها.

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

ومن الآيات التي استدلووا بها للاحتجاج بالعرف، قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣/٢]. 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 محددًا بشرط، وقد يكون غير محدد إلا من جهة ما تعارف عليه الناس.

ووجه الاستدلال بهذه الآية له محل اعتبار كبير، يفوق ما استدلووا به من الآيات التي صرحت لفظة العرف فقط. فقد أحالت الآية تقدير النفقة إلى العرف، وفي ذلك اعتبار للعرف، وتقدير له من قبل الشارع ضمناً، فيما

(١) الأصفهاني، مرجع سابق، ٣٣٥.

يتعلق بهذا المجال. وأمثلة هذه الآيات يفوق الحصر، من تقدير النفقات والمسافات ونحوها من مكايل وموازين. فغالب تلك الآيات أحالت على العمل بعرف الناس وما اعتادوا عليه، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٨] 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 وتبعتها، 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 دليلاً على اعتبار الشارع للعرف، وصحة الاحتجاج به فيما لا نص فيه.

أما من السنة النبوية فقد استدلووا بحديث: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(١). وهذا الحديث اعتمد عليه الأصوليون من الأحناف وغيرهم، في الاحتجاج بالعرف^(٢)، على الرغم من كثرة الكلام حوله. وقد نقل ابن عابدين القول، في أنه ليس في شيء من كتب الحديث أصلاً، ولا بسند ضعيف بعد طول البحث، وكثرة الكشف والسؤال، وإنما هو من قول عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه موقوفاً عليه، أخرجه الإمام أحمد في مسنده^(٣).

وقد وقف بعض العلماء عند هذا الحديث طويلاً، ومنهم ابن حزم الذي

(١) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل، (المسند) ٣٧٩/١، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣١٣ هـ
 (٢) انظر على سبيل المثال: السرخسي، (أصول السرخسي) ٤٥/١٢، مرجع سابق. ابن قيم الجوزية، (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ١٣٣، تحقيق: محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، بلا تاريخ.

(٣) ابن عابدين، مرجع سابق، ١١٣.

جزم بأنه لا يوجد البتة في مسند صحيح، وإنما عُرفي عن ابن مسعود رضي الله عنه^(١). إلا أنه يمكن الاستدلال به من حيث الاستئناس بقول الصحابي.

كما استدل القائلون بحجية العرف بأدلة من المعقول منها:

أن المتبع لفروع الشريعة يجد أن النصوص الشرعية قد أقرت بعض الأعراف التي كانت سائدة قبل الإسلام، كبيع العرايا، والسلم والمضاربة. فأبقت الشريعة ما كان صالحاً، وألغت ما كان منافياً لأصولها كالربا ونحوه. ومن العلماء الذين انبروا للاستدلال على حجية العرف واعتباره بأدلة عقلية، الإمام الشاطبي، وعقد لذلك مسألة خاصة، ذكر فيها أن العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعاً، سواء كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً 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: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩/٢]. فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع. إذ يكون شرعاً لغير فائدة. وذلك مردود بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩/٢] وكذلك البذر سبب لنبات الزرع، والنكاح سبب للنسل، والتجارة سبب لنماء المال عادة^(٢).

والشاطبي رحمه الله 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. وجُلّ كلام

(١) أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم (٤٥٦ هـ)، (الإحكام في أصول الأحكام) ١٩٤/٦، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤ هـ.

(٢) الشاطبي، مرجع سابق، ٢٨٦/٢.

الشاطبي واقع في مجال الحديث عن القوانين الطبيعية والقطرية، دون تمييز بين العوائد والقوانين والسنن، كما أشرنا سابقاً.

واستدل كذلك بأن الشارع جاء باعتبار المصالح قطعاً، فوجب اعتبار عوائدهم قطعاً، لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد، دلّ جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع^(١).

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 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 دوماً بالمصالح. كما أن المصالح أمر له ضوابطه ومقدراته المعروفة.

واستدل رحمه الله، بأن عدم اعتبار العوائد يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع، وبيانه أن التكليف لا بدّ وأن يراعي قدرة المكلف وعلمه، وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق. فليس من الهين تكليف الإنسان بترك ما اعتاده^(٢).

والواقع أن ترك الإنسان ما اعتاد عليه من عوائد مخالفة لنصوص الشريعة أمر لا يمكن اعتباره تكليفاً بما لا يطاق، فقد اعتاد العرب قبل الإسلام شرب

(١) الشاطبي، المرجع السابق، ٢/٢٨٨.

(٢) الشاطبي، المرجع السابق، ٢/٢١٢.

الخمر، وارتياح أماكن اللهو والقمار، وواد البنات، والتعامل بالربا، وشيوع المنكرات، فهل كان التكليف بتركها ونبذها تكليفاً لهم بما لا يطاق؟^١.

كما أن التدرج في التشريع الإسلامي واحداً من أهم العوامل التي ساهمت في تغيير الأعراف الفاسدة قبل الإسلام، واجتثاثها من جذورها بحكمة وروية^(١). فإطلاق التعميم في قول كهذا يحتاج إلى إعادة نظر.

بيد أن أقوال 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 عدّ 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 بنصوص الشريعة ومقاصدها، وكانت وليدة حاجاتهم ومتطلباتهم العامة، خاصة وأن في النزاع عن أمثال هذه العادات حرج، وهو مرفوع في الشريعة.

والمأمل في كتابات العلماء السابقين على اختلاف مذاهبهم، لا يلاحظ في الغالب نفياً أو منعاً من الاحتجاج بالعرف، ضمن الشروط التي سبق ذكرها، وفي المجالات التي تمّ 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

(١) أفرد الكثير من المعاصرين دراساتهم للبحث في التدرج في التشريع ومن أسهموا في الميدان:

أحمد فتحي بهني، (السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية) ٢٩ وما بعدها، دار الشروق،

بيروت، ١٩٨٣ م.

يدل على ذلك، غياب أدلة تناهض آراء القائلين بالاحتجاج أو تنفي موقفهم وإن حصل اعتراض منهم على بعض الأدلة التي ساقها المثبتون لحجيتهم، كما سبق ذكره. وعبر القرافي عن موقف العلماء من الاعتماد والاحتجاج بالعرف، وأوضح أنه مشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم بصريحون بذلك فيها^(١).

إلا أن المذهب المالكي توسع بالفعل في الاعتماد على العرف أكثر من غيره، واعتبر العمل به نوعاً من العمل بالمصلحة.

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

ويظهر أثر اعتبار العلماء من فقهاء ومحدثين^(٢) للعرف، في الفروع الفقهية التي رتبوها على أساس اعتمادهم عليه.

فالعلماء على اختلاف في كثرة الاعتماد على العرف، اعتدوا به في مواطن يمكن حصرها فيما يلي:

(١) القرافي، (تنقيح الفصول)، مرجع سابق، ٧٦. وراجع في ذلك أيضاً أقوال ابن نجيم، مرجع سابق، ٩٣. أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، (المبسوط) ١٤/١٣، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ. كما أشار السيوطي الشافعي إلى ذلك راجعه في: مرجع سابق، ٨٩.

(٢) محمد بن إسماعيل البخاري، (الجامع الصحيح بشرحه فتح الباري) ٤/٤٠٥، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠هـ.

■ المسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها نص كتقدير وتحديد النفقات، والمسافات ونحوها. والعرف هنا لا يكون دليلاً مستقلاً، بقدر ما يكون كاشفاً وخادماً للمصلحة التي أمر الشارع بتحصيلها لتستقيم حياة الناس بها. وقد أعطى لهذا الحيز ابن القيم رحمه الله عنواناً بالعرف يجري مجرى النطق، وذكر أن هذه حصل في أكثر من مئة موضع منها^(١).

■ الاعتماد على العرف مجال تفسير بعض النصوص، ومن ذلك إيمان الخالفين وعبارات المتعاقدين، بمعنى أن كلام المتكلم يحمل على ما جرى العرف فيه في بلده، وإن كان في ذلك مخالفة لأصل الوضع اللغوي للفظ أو العبارة.

■ يكون العرف مرجعاً عند التنازع في بعض الحقوق. وعلى هذا اعتبر العرف معياراً يرجع إليه المفتي أو القاضي في تطبيق الأحكام المطلقة التي تختلف لاختلاف عادات الناس ومصالحهم، ولأن الشارع لا ينص على حكم معين لفئة معينة من الناس، بل ينص على حكم شامل، والقضاة والمفتون يطبقونه حسب العرف.

■ وثمة مجال آخر اهتم الأصوليون بدراسته، ألا وهو التعارض بين النصوص والعرف. والقاعدة العامة لديهم أن كل عرف ورد الشرع بخلافه، غير معتبر^(٢). فمهما خالف العرف حكماً أثبتته النص، عمل بالنص وترك العرف المخالف، فالنص أقوى من العرف مطلقاً. وعلى هذا لا يجوز القضاء ولا الإفتاء بالأعراف المخالفة للنصوص الشرعية لما فيها من إهدار لحكم

(١) ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين عن رب العالمين) ٢/٤١٢، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الجليل، بيروت، ١٩٧٣ م.

(٢) أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، (المبسوط)، مرجع سابق، ١٢/١٩٦.

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.

وعلى هذا تناول بعض المعاصرين مسألة أن الحكم إذا استند إلى نص منهما - أي من الكتاب والسنة - وكان النص مستنداً إلى عرف سابق، ثم تغير العرف، فهذا محل اختلاف بين الفقهاء، فهل يُعتمد النص بمستنده القديم، أو يُتبع العرف الجديد، تمثيلاً مع روح النص، وعدم التقيد بلفظه^(١)؟؟

وتوقفوا عند انقسام الفقهاء في هذه المسألة إلى اتجاهين: اتجاه يرى وجوب اتباع النص، وأنه لا مَساغ للاجتهاد في مورد النص، واتجاه يرى أن النص المستند إلى عرف سابق، يتغير الحكم فيه إذا تغير العرف الذي بني عليه الحكم السابق المنصوص عليه، ويمثله أبو يوسف صاحب أبي حنيفة رضي الله عنهما. فهو يرى وجوب اتباع العادة استحساناً، وعلى خلاف القياس في مثل هذه الحال على الرغم من النص. والنص المشار إليه هنا هو حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى»^(٢).

(١) التركي، مرجع سابق، ٢٦٧.

(٢) دار الخلاف بين العلماء السابقين حول حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

فموقف أبي يوسف أن العادة هي المنظور إليها، فإذا تغيرت تغير الحكم، وليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع للنص^(١).

وما أثير من نقاش حول موقف أبي يوسف، كان محل جدل واسع طويل بين علماء الحنفية وغيرهم. فقد أشار ابن عابدين رحمه الله أن مراد أبي يوسف تعليل النص بالعادة، بمعنى أنه إنما نص على البر والشعير والتمر والملح بأنها مكيلة، وعلى الذهب والفضة بأنها موزونة لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك، فالنص في ذلك الوقت إنما كان للعادة، حتى لو كانت العادة في ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب لورد النص على وفقها، فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض والوزن في البعض، هي العادة، تكون العادة هي المنظور إليها، فإذا تغيرت تغير الحكم، فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع للنص^(٢).

والمأمل في المسألة، يلحظ أن النص الوارد في الحديث ليس المراد به النص على علية الحكم في النهي من عدمه، بل المراد به النص على ذكر الكيل والوزن ليس إلا، والتمترقة بين الأمرين ضرورية لازمة.

حديث عبادة بن الصامت قال: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى». انظر في تخريجه المراجع التالية: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (٢٧٩ هـ)، (الجامع الصحيح سنن الترمذي) ٣/٥٤١، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (٤٥٨ هـ)، (سنن البيهقي الكبرى) ٥/٢٧٧، تحقيق: محمد عطا، مكتبة دار الباز، السعودية، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م.

(١) التركي، مرجع سابق، ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) ابن عابدين، مرجع سابق، ١١٦.

فالعلة في التحريم أصلاً قائمة على التفاضل، بأي صورة من الصور كان هذا التفاضل. وتحديد التفاضل بالكيل أو الوزن، إنما هو نوع من التحكم غير المبرر، كما أنه نوع من التمسك بحرفية الظاهر فيها. وعلى هذا فإن أبا يوسف قد سدّ بهذا الموقف باباً عظيماً من الربا، كما ذكر ذلك ابن عابدين^(١).

بيد أن البعض من المعاصرين تناقلوا عبارة أبي يوسف في هذه المسألة على أساس أنه قدّم العرف على النص، وتعارض العرف مع النص، وأن النص القائم على عرف، يتغير حكمه بتغير ذلك العرف^(٢).

والواقع أن القول بتغير تلك الأحكام، إذا تبدل هذا العرف أو ذاك، أمر يحتاج إلى عمليات ضبط ومراجعة وتدقيق متأنية. كما يحتاج إلى تحديد لجملة من المفاهيم، كالمراد بالتغيير وشروط إعماله وما يتعلق بذلك.

وثمة 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^(٣). ويكون ذلك بأن العرف يخصص^(٤) العام بقصره على بعض أفرادها، بمعنى أن النص العام يُفهم في مجال وإطار المعنى العرفي، سواء أكان ذلك في

(١) ابن عابدين، المرجع السابق، ١١٦.

(٢) علال الفاسي، (مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي) ٢٠٨، إعداد ومراجعة: عبد الرحمن الحريشي، مؤسسة علال الفاسي، المغرب، ١٩٨٥ م. وانظر كذلك: مصطفى أحمد الزرقا، مرجع سابق، ٨٩٢/٢.

(٣) الغزالي، (المستصفى)، مرجع سابق، ١١٢/٢، الأمدى، مرجع سابق، ٤٨٧/٢.

(٤) في تعريفات الأصوليين للتخصيص: أبو الحسين البصري، مرجع سابق، ١/٢٣٥. الأمدى، مرجع سابق، ٢/٣٤٠. علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦ هـ)، (الإيهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول) ١١٩/٢، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

النصوص الشرعية، أو في استعمالات الناس العامة^(١). وواقع الأمر أن التخصيص، يبين لنا أن اللفظ ما أريد به إلا البعض^(٢)، وعليه فلا يعني التعارض بالمفهوم الأصولي الشائع.

أما إذا كان العرف عملياً مقارناً للنص العام، فقد اختلف العلماء في جواز تخصيص النص العام به. فذهب الجمهور إلى عدم جواز تخصيص عموم ألفاظ الشارع به^(٣)، ومنهم الشافعية الذين اعتبروا أن عادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم^(٤).

فالعرف القولي يؤثر في اللفظ المعنوي تخصيصاً وتقييداً وإبطالاً، والعرف العملي لا يؤثر في اللفظ اللغوي تخصيصاً ولا تقييداً ولا إبطالاً لعدم معارضة الفعل وعدمه، لوضع اللغة ومعارضة غلبة استعمال اللفظ في العرف للوضع اللغوي^(٥).

إلا أن الحنفية خالفوا الجمهور في ذلك، فقالوا بتخصيص العرف العملي للعام^(٦). ولم ينفرد الحنفية بهذا الرأي من جواز تخصيص العام بالعرف العملي، فقد ذهب معهم جمهور المالكية كذلك^(٧).

(١) الأمدي، مرجع سابق، ٤٨٧/٢.

(٢) الغزالي، (المستصفي)، مرجع سابق، ٨٧.

(٣) الأمدي، مرجع سابق، ٤٨٦/٢.

(٤) الغزالي، (المستصفي)، مرجع سابق، ٢٤٧.

(٥) القرافي، (الفروق)، مرجع سابق، ١٦٣/١ وما بعدها.

(٦) ابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ)، (التقرير والتحجير على تحرير الكمال ابن المهام) ٢٨٢/١، المطبعة الأميرية، مصر، بلا تاريخ.

(٧) محمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠ هـ)، (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير) ١٤٠/٢٠، مطبعة البابي الحلبي، مصر. وفي الأدلة التي ساقها الجمهور والحنفية على اتجاهاتهم في تخصيص النص العام بالعرف العملي، انظر على سبيل المثال: عبد العلي محمد بن نظام الدين، =

والحنفية الذين قالوا بجواز تخصيص العام بالعرف العملي اشترطوا له أن يكون عرفاً عاماً، غير خاص بفتة دون غيرها، لأنه لا يقوى على تخصيص النص الشرعي كتعارف أهل حرفة وعادتهم دون غيرهم. 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. أما المالكية فلم يفرقوا بين العرف العام والخاص عند من أجاز منهم التخصيص بالعرف العملي^(١).

والخلاف 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 عاماً على الأرجح^(٢).

والتأمل 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

=
(فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت) ٣٤٥/١، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٣ هـ
البري، مرجع سابق، ٢٧٩/١. الأمدي، مرجع سابق، ٤٨٦/٢. العضد عبد الرحمن بن
أحمد الإيجي (٧٥٦ هـ)، (شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب) ١٥٢/٢، الكليات
الأزهرية، مصر، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م.

(١) مصطفى أحمد الزرقا، مرجع سابق، ٨٩٣/٢.

(٢) من كتابات المعاصرين القيمة في هذا الموضوع: الحسن، مرجع سابق، ١٠٩ وما بعدها.

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 مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة، يحكم فيه العرف. ومثله بالحرز في السرقة والتفرق في البيع والقبض، ومرادهم أنه يختلف حاله باختلاف الأحوال والأزمنة. وهذه الأشياء لا تكاد تنضبط، وكل موضع في كل شيء من ذلك يرجع إلى أهل ناحيته^(١).

ومن هنا يمكننا القول بأن مكانة العرف في الفقه الإسلامي كانت بارزة واضحة، امتد أثرها إلى صياغة كثير من القواعد الفقهية الكلية والفروع المبتناة عليها، ومن ذلك الثابت بالعرف كالثابت بالنص، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، العادة محكمة، ترك الحقيقة بدلالة العادة، لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

وفي الدائرة الاجتهادية الواسعة التي لم يرد النص فيها، يستفاد من العرف المستند إلى المصالح المرسلة، وقد يسمي البعض هذا النوع المصلحة المرسلة، إلا أن رجوعها إلى العرف واعتباره فيها يعدّ مجالاً خصباً للعرف والعادة. وقد تباينت عبارات العلماء في هذا، فالحنفية مثلاً يطلقون عليه أحياناً الاستحسان بالعرف، وهكذا.

وفي مجال تطبيق النصوص والأحكام المستندة إلى العرف، فالأحكام

(١) أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، (المشور في القواعد) ٢/٣٩١، تحقيق: تيسير فائق،

المستندة إلى العرف قابلة للتغير بناءً على تغير الأعراف ذاتها، وبالتالي ينبغي للمجتهد الوقوف على أعراف الناس وعاداتهم..

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 آراء الفقهاء عن ذلك الإطار. وقد نقلت عنهم قواعد فقهية قامت في الأصل على اعتبار العرف والعادة.

فالقاعدة الفقهية هي حكم غالب، ينطبق على معظم الجزئيات. وهي ضوابط فقهية تجمع عدداً كبيراً من الأحكام الشرعية العملية، الموجودة 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 بالتدرج في عصور نهضة الفقه وازدهاره. وتذهب بعض الأقوال إلى أن الإمام أبو طاهر الدباس هو أول من جمع القواعد في المذهب الحنفي في سبع عشرة قاعدة^(١).

وسار بعد ذلك فقهاء المذهب الحنفي وأتباعه على نهج هذا العلم في صياغة تلك القواعد الكلية من خلال تجميع الأحكام الجزئية العملية المتوافرة لديهم،

(١) انظر في حكاية جمعه وتأليفه: السيوطي، مرجع سابق، ٧.

والتي استنبطها أئمتهم من الأدلة الشرعية التفصيلية أصلاً. ولم ينفرد فقهاء الحنفية بهذا العمل والتتبع الدقيق، فقد شاركهم فيه كثيرون من فقهاء المذاهب الأخرى، وآخر ما استقر عليه الحال في التأليف في القواعد الفقهية، مجلة الأحكام العدلية وهي تسع وتسعون قاعدة.

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.

وتعتبر القواعد الفقهية التي لها أصل من كتاب أو سنة، بمثابة دليل شرعي يمكن الاستناد إليه في استنباط الأحكام وإصدار الفتاوى وإلزام القضاء بناءً عليها^(١).

قاعدة العادة محكمة

من أشهر القواعد المبنية على اعتبار العرف والعادة: العادة محكمة. ونسبت قاعدة العادة محكمة إلى الإمام أبي طاهر الدباس الحنفي^(٢).

وقد وردت هذه القاعدة بصيغ متعددة، منها العادة كالشرع^(٣)، ومنها

(١) صالح السدلان، (القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها) ٣٥، دار بلنسية، السعودية، ١٤١٧ هـ.

(٢) أحمد محمد الحصري، (القواعد الكلية للفقه الإسلامي) ٢٥، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.

(٣) أبو محمد بن أبي جرة، (بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وعليها) ٤٤/١، مطبعة الصدق الخيرية، مصر، ١٣٤٨ هـ.

العادة شريعة محكمة^(١). وتناقل المعاصرون هذه الصيغ إلا أنه قد اشتهر فيما بينهم العادة محكمة^(٢). وقد علق الشيخ الزرقا على هذه القاعدة بقوله:

«أصل هذه القاعدة قول ابن مسعود رضي الله عنه: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح» وهو حديث حسن. وإنه وإن كان موقوفاً عليه، فله حكم المرفوع، لأنه لا مدخل للرأي فيه. والعادة: الاستمرار على شيء مقبول للطبع السليم، والمعادة إليه المرة بعد أخرى. وهي المرادة بالعرف العملي. وقد نقل ابن عابدين أن العادة إحدى حجج الشرع فيما لا نص فيه»^(٣).

ومن المسائل المتعلقة بهذه القاعدة، مسألة اعتبار هذا الفعل أو ذلك عادة أو الحكم عليه أنه من قبيل العادات. فقد نقل عن الزركشي أن مادة العادة تقتضي تكرار الشيء وعوده تكراراً كثيراً يخرج عن كونه وقع بطريق الاتفاق.

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

(١) انظر على سبيل المثال: فتحي رضوان، مرجع سابق، ٣٩.

(٢) أحمد بن الشيخ الزرقا، (شرح القواعد الفقهية) ٢١٩، تصحيح: مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط ٤، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م. وانظر كذلك: أبو الفيض محمد ياسين بن عيسى الفاداني، (الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية) ٢٨٩/١ وما بعدها في شرح هذه القاعدة، تقديم: رمزي دمشقية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٢، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م.

(٣) أحمد الزرقا، المرجع السابق، ٢١٩.

والتأمل في هذه القاعدة يتضح له جملة من القضايا:

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

ثانياً: جملة التطبيقات التي ذكرها العلماء بناءً عليها، لم تتجاوز مجال البيوع والمعاملات التجارية وعبارات المتعاقدين.. إلخ. ذلك من مسائل تتعلق بهذا المجال، ولا تخرج عنه في الأمثلة والتطبيقات الواردة. فعلى الرغم من أن هذه القاعدة إحدى القواعد الفقهية الأساسية الخمس المعروفة التي يرجع إليها في جميع مسائل الفقه باتفاق العلماء، فالعرف يعتد به في جميع مسائل الفقه^(١)، إلا أن غالب تطبيقاتها عند العلماء انحصرت في المعاملات من بيوع وعقود ونحوه^(٢).

ولعلّ في ذلك إشارة إلى أن صياغتهم للقاعدة، كان مبنياً 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^(٣).

(١) انظر على سبيل المثال: حسنين محمود، مرجع سابق، ١٦٠.

(٢) انظر في تطبيقات الفقهاء عليها على سبيل المثال: عبد الحميد الشرواني، (حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج) ١٥٠/٦، ٢٠٦/٩، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ. ابن عابدين، (الدر المختار) ٣٧٢/٤، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٣٨٦ هـ محمد عرفة الدسوقي، مرجع سابق، ٢/٤. السيوطي، (الأشباه والنظائر)، مرجع سابق، ٧.

(٣) راجع في كيفية نشأة القواعد الفقهية والفروق بينها وبين الأصولية، السدلان، =

وقد أوضحت مجلة الأحكام العدلية أن العادة عامة أو خاصة تجعل حكماً لإثبات حكم شرعي والعرف والعادة، 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 مستنداً على باطل أما نص الشارع فلا يجوز مطلقاً أن يكون مبنياً على باطل، فلذلك لا يترك القوي لأجل العمل بالضعيف^(١).

فالنص أقوى من العرف مطلقاً. ولا يرجع السبب في ذلك إلى أن مستند العرف قد يكون باطلاً - كما ذكرت المجلة - فالعرف الباطل خارج محل النزاع، ولا يعتد به مطلقاً، سواء أوجد نص أم لم يوجد، فالحديث ينحصر في العرف الصحيح المعتبر. إلا أن الأدلة تتفاوت في درجة قوتها والنص أقوىها.

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. ومنها هذه القاعدة التي لا يظهر في الكتابات الأصولية والفقهية نسبتها إلى عالم بعينه، بل ورد تناقل العلماء هذه القاعدة على شكل عبارات تختلف أحياناً في صيغتها، ولكنها تتفق في المعنى المراد منها.

وعند التحقيق في أصل نشأة هذه القاعدة، نجد أن العلماء لم يذكروا لها أصلاً من كتاب أو حديث، كغيرها من القواعد الكلية^(٢). وقد ظهرت أول ما

= مرجع سابق، ٢٠ وما بعدها. محمد البورنو، (موسوعة القواعد الفقهية) ١٩/١، مكتبة التوبة، الرياض، ط ٢، ١٤١٨ هـ.

(١) علي حيدر، (درر الحكام شرح مجلة الأحكام) ٤٠/١، تعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) القواعد الخمس الأساسية تعود في أصل نسبتها إلى نص من القرآن الكريم أو السنة.

ظهرت، في عبارات القرافي رحمه الله في كتابه الموسوم (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام على وجه التحديد)، وذلك في معرض الرد على سؤال: ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما، المرتبة على العوائد وعرف كان حاصلًا حاله جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد وصارت العوائد لا تدل على ما كانت تدل عليه أولاً، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء؟! ويفتي بما تقتضيه العوائد المتجددة؟، أو يقال: نحن مقلدون، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتها للاجتهاد، فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟!.

وقد أجاب القرافي أن أمر الأحكام التي مدرتها 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 تجديده للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استثناء اجتهاد. ألا ترى أنهم لما جعلوا أن المعاملات إذا أطلت فيها الثمن يحمل على غالب النقود، فإذا كان نقداً معيناً حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عيناً ما، انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه. وكذا الإطلاق في الرصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب، وكذلك دعاوى^(١).

والمأمل في جواب الإمام القرافي رحمه الله، يلحظ أن السؤال الوارد في الأصل مداره الفتاوى الصادرة عن أصحاب المذاهب والعلماء. وعليه

(١) القرافي، (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام)، مرجع سابق، ١١١، ١١٢.

فالجواب الصادر من القرافي رحمه الله يدور حول هذا النوع من الأحكام التي تعتبر تسمية وإطلاق لفظ الحكم^(١) عليها من باب التجوز ليس إلا. فهو على وجه الحقيقة، فتوى ورأي اجتهادي بشري. وليس ثمة ما يشير في كلامه إلى نوع آخر من الأحكام الثابتة بنص شرعي من كتاب أو سنة صحيحة، يمكن إدخاله في إطار الاجتهادات الفقهية والفتاوى.

فالفقه فهم للنص من الكتاب أو السنة، وعليه فهو أمر قابل للتغير والتبدل، منفتح للتصويب أو التخطئة. أما نصوص الكتاب والسنة الصحيحة فهي غير قابلة لهذا أو ذاك، بل إن تلك النصوص حاکمة على كل قول أو اجتهاد بشري على مرّ العصور. وعلى هذا الأساس لا يمكن التحرز أو التحفظ من قبول هذه القاعدة مطلقاً، ضمن هذا الإطار. بل إن ما أشار إليه القرافي رحمه الله لا يتعلق بالنصوص، بل يتعلق بالاجتهادات والأفكار الواردة حول تلك النصوص، سواء أفتى بها المجتهد، بناءً على عرف صحّ وانتشر في زمانه أم لا.

ويؤيد هذا الاتجاه، تلك الأمثلة التي ساقها فيما بعد كنوع من التطبيق على تلك القاعدة، والتي عقب عليها بقوله: «فأنا أذكر من ذلك أحكاماً نص الأصحاب على أن المدرك فيها العادة. وأن مستند الفتيا بها، إنما هو العادة والواقع اليوم خلافه، فيتعين تغيير الحكم على ما تقتضيه العادة المتجددة»^(٢). ومن هنا أكد القرافي على أهمية إدراك المجتهد لأعراف البلاد المتغيرة من مكان لآخر^(٣).

وقد شايح هذا التوجه عدد من العلماء ومنهم الإمام ابن قيم الجوزية الذي

(١) انظر في تعريف الحكم المراجع التالية: الجرجاني، مرجع سابق، ١٢٣/٢. محمد عبد الرؤوف المناوي، مرجع سابق، ٢٩١/٢.

(٢) القرافي، (الإحكام)، المرجع السابق، ١١٢.

(٣) القرافي، المرجع السابق، ١١١، ١١٢.

أوضح أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان، والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله^(١).

وعقد لذلك فصلاً كاملاً تحت عنوان تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، أوضح فيه أن الجهل بهذا الباب يوقع في الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه^(٢).

ثم إنه رحمه الله استرسل في الحديث عن خصائص الشريعة ليبين أهمية إدراك العالم للاجتهادات والفتاوى المتغيرة، تبعاً لتغير العادات والأعراف، على أساس أنها مبنية في الأصل على تلك الأعراف والعادات. فالجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم، وأزمتهم وأمكتهم، وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضل^(٣).

والتأمل 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^(٤). فقد خالف الكثير من متأخري الحنفية، علمائهم المتقدمين نظراً لتغير العرف من جهة ولكون الأحكام التي أصدرها المتقدمون كانت في الأصل مبنية على العرف^(٥).

(١) ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ٢٠٥/٤.

(٢) المرجع السابق، ٣/٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، ٧٨/٣.

(٤) من ذلك ما أشار إليه ابن عابدين، (مجموع الرسائل)، مرجع سابق، ١٢٩.

(٥) ابن عابدين، المرجع السابق، ١٢٣. وانظر في المرجع نفسه أمثلة على مخالفة الحنفية =

والأحكام في كلامهم هي الأحكام الاجتهادية المبنية على الراي والاجتهاد في عدم وجود نص شرعي أو بمعنى آخر هي الفتاوى. وما ذكره من تفرعات وتطبيقات، تقع ضمن العوائد والأعراف التي لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار عند الاجتهاد. فالاجتهاد فيها واستنباط الأحكام منها ما هو إلا حصيللة جهد بشري غير معصوم يشكل في نهاية الأمر فكراً دينياً، شأنه التغير والنمو، لأنه بطبيعته خاضع لحكم الزمان وسنة التغير التي لا مندوحة عنها. أما الدين فهو وضع إلهي يجاوز الزمان وحركة التاريخ. فالفتوى هي التي تتغير بتغير المكان والحال^(١).

فالمقصود بالتغير هو الفتاوى والاجتهادات البشرية المتمثلة في آراء العلماء رحمهم الله في عصور مختلفة. وليس المقصود بالتغير في الأحكام المنصوص عليها بالنصوص الثابتة، وإلا فإن الأمر يكون مدعاة إلى التواضع على دين من صنع العقل، الذي يرى أنصاره أن في العقل مندوحة عن الشرع.

ونقل الأستاذ الزرقا في شرحه لهذه القاعدة أن:

«تغير الأحكام قد يكون بإحداثها وسنها بعد أن لم تكن كما فعل عمر بن عبد العزيز فإنه قال: ستحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. ثم إذا ادعي اختلاف الأحوال إلى تغير بعض الأحكام أو إثبات أحكام، فلا بدّ أن تكون تلك الأحكام المسنونة مجال تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، أو

لأقوال أئمتهم، في بعض المسائل المبنية على العرف الذي تغير، فتغير الحكم الاجتهادي فيه تبعاً لتغيره.

(١) يوسف القرضاوي، صفر ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، (نحو فقه ميسر معاصر) ١٢١، إسلامية المعرفة، السنة الثانية (العدد الخامس). وانظر في المعنى نفسه: د. محمد سعيد البوطي، ١٩٩٤ م، مشكلة ما يسمى بالثواب والمتغيرات في الإسلام، (آفاق الإسلام) ٢٩ وما بعدها، السنة الثانية (العدد الأول).

تكون مجال إذا لم تشهد لها بالاعتبار فلا تشهد لها بالإبطال، كأن تكون من المصالح المرسله، وهي التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بالغانها، 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، وترك الخلافة شوري بين ستة، وكتدوين الدواوين، وضرب السكة، واتخاذ السجون، وغير ذلك كثير مما دعا إلى سنّه تغير الأحوال والأزمان ولم يتقدم فيه أمر من الشرع، وليس له نظير يلحق به، ولوحظ فيه جهة المصلحة^(١).

ويؤكد الشيخ الزرقا على نوعية الأحكام المتغيرة وفق هذه القاعدة وينقل اتفاق كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية، وهي المعنية بالقاعدة الآنفه 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^(٢).

يبد أن بعض الكُتّاب المعاصرين ذهبوا إلى القول بوقوع الخلاف بين العلماء في إمكانية وقوع التغيير في الأحكام المستنبطة من النصوص المعللة، برعاية عرف أو مصلحة. وأشاروا إلى أنه لا خلاف في النص المبني على اجتهاد الفقهاء، فالرأي الصحيح أنه يلحقه التغيير تبعاً لمقتضيات المصالح التي تطرأ، وتبعاً لتغير الزمان والظروف والأحوال^(٣).

(١) الزرقا، (شرح القواعد الفقهية)، مرجع سابق، ٢٢٨.

(٢) نقلاً عن محمد سعيد بسطامي، (مفهوم تجديد الدين) ٢٦٨، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥ هـ.

/ ١٩٨٤ م. وإلى هذا أشار الخياط في كتابه: نظرية العرف، ٧٧.

(٣) الجيدي، مرجع سابق، ١٥٩ وما بعدها.

كما أثيرت مسألة إمكانية جواز مخالفة النصوص للضرورة^(١)، وستندغم في ذلك طريقة فهمهم لهذه القاعدة، وعدم تحديد المراد بالأحكام القابلة للتغيير في هذا السياق. فذهب البعض منهم إلى التحفظ والرفض لذلك التغيير، فالقول بإمكانية التغيير في هذا المجال، مسوق إلى أن تصبح النصوص الشرعية كلها، قابلة للتأويل والتعليل، وفي ذلك ما فيه من خطورة على النصوص التشريعية الصريحة فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب لتحكم عوائد الناس في شرع الله^(٢). فالعلماء أجمعوا على ألا حكم يخالف النصوص^(٣).

إلا أن بعضهم رأى إمكانية التغيير في الأحكام مطلقاً استناداً إلى هذه القاعدة على وجه التحديد، وتحميلها في كثير من الأحيان عدداً من الإسقاطات والتأويلات البعيدة للوصول إلى شرعية التغيير. فكل ما في القرآن وما في السنة 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. حيث إنها لم يقصد بها الدوام وعدم التغيير، ولم تكن إلا حلاً مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل، وكانت

(١) الجدي، مرجع سابق، ١٦٢.

(٢) الجدي، المرجع السابق، ١٧١ - 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.

(٣) ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ٤٧/١. وانظر كذلك: المرجع نفسه ٢/ ٢٧٩. أشار الجدي في نهاية الفقرة المذكورة آنفاً إلى كتاب الموافقات. بيد أن الشاطبي في هذه الفقرة تحدث عن التمييز بين التعليل في أحكام المعاملات والضمانات الشارع إليه، وندرته في أحكام العبادات على أساس أن الغرض والغاية منها التعبد أصلاً، لا التعليل. وتمييز الشاطبي هنا لا علاقة له حسب ما يظهر من عبارته بموضوع تغيير الأحكام وغيرها!.

صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، وبهذا يمكن إدخال الإضافة والحذف والتعديل والتغيير^(١).

ولا تزال مسألة الثبات والتغير في الأحكام الشرعية من القضايا الساخنة التي تحتاج إلى مزيد من التعمق والدراسة المتأنية لمفهمي 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، ومتساهل في ذلك. ووجود مثل هذه القاعدة ضمن إطارها العام المطلق قد ساهم بشكل أو بآخر في بروز مثل هذه الأجواء.

والتأمل في نشأة هذه القاعدة وجذورها، يلحظ الفارق الهائل بين حوار أمس واليوم. فالعلماء في السابق لا يظهر من عباراتهم - كما سبقت الإشارة - 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.

كما 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 مطلقاً.

(١) انظر آراء محمد النويبي، ١٩٧٠ م، نحو ثورة في الفكر الديني، (الأداب) ٣١، عدد أيار (مايو).

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، أن الكتاب المعاصرين الذين تبنا القول بالتغيير لم يقدموا أمثلة جديدة على مسألة تغير الأحكام المشار إليها، واكتفوا في ذلك باجتهاد عمر رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم^(١)، وقول أبي يوسف في الأصناف الربوية^(٢). فهل يعني هذا غياب تطبيقات معاصرة تبنى على هذه القاعدة، أم أن ذلك يرجع إلى صعوبة تحديد تلك الأحكام والنصوص القابلة للتغيير والتبدل؟!.

وهكذا يبقى إطلاق القول بالتغيير 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^(٣).

فقد حاول الإصلاحيون في الفكر الديني في اليهودية على سبيل المثال تأصيل مفهوم تغيير الأحكام في اليهودية من خلال القول بأصالة وقدم التغيير وشرعيته^(٤).

وعليه فلا بدّ من التحفظ عند إطلاق كلمة التغيير، وتحديد الإطار العام الخاص بالأحكام القابلة للتغيير دون غيرها، بصرف النظر عن الاستناد إلى هذه القاعدة أو تلك.

(١) ستاتي مناقشة هذه التأويلات في الفصل الأخير بإذن الله.

(٢) انظر على سبيل المثال: صبحي محمضاني، ١٩٩٦ م، المسلمون تأخرهم ونهضتهم، (آفاق الإسلام) ٥٥، السنة الرابعة (العدد الأول).

(٣) Jacob Neusner, *The way of Torah*, 1991, p. 158.

(٤) Jacob Neusner, *Judaism in Modern Times*, Blackwell Publishers, USA, 1995,

pp. 56-58.

وثمة قواعد فرعية متعددة تدور حول العرف والعادة، إلا أنها لا تضاهي في أهميتها هذه القاعدة التي ثار الحديث عنها مؤخراً بشكل واسع. وغالب هذه القواعد تدور حول المعاملات والعقود والبيوع.

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 تخصيصاً. وقد اهتم بموضوع تداخل العرف مع غيره، عدد من المعاصرين، ومن ذلك علاقته بالإجماع، وإجماع أهل المدينة.. إلا أن الدراسة تقف على أكثر وأبين الأدلة الأصولية تداخلاً مع العرف، وهي إجماع أهل المدينة وما جرى عليه العمل.

العرف وإجماع أهل المدينة

اعتبر الإمام مالك عمل أهل المدينة من المصادر التشريعية الهامة في مذهبه، وشاع استعماله ذلك شيوعاً واسعاً. والتزاع بين المالكية وغيرهم من أصولي المذاهب الأخرى قديم، فقد حمل القاضي عياض على مخالفه، ممن لم يروا حجية عمل أهل المدينة. وعمل أهل المدينة عند المالكية - كما نقله القاضي عياض - يتلخص في:

أولاً: نقل شرع عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. فهذا حجة يلزم

المصير إليه، ويترك ما خالفه من خبر واحد أو قياس، فإن هذا النقل محقق معلوم موجب للعلم القطعي فلا يترك لما توجهه غلبة الظنون^(١).

ثانياً: 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 مخالف للمالكية أجمع. وأنكر كثير من المالكية أن يكون الإمام مالك قد قصد بإجماع أهل المدينة هذا النوع.

ثالثاً: نقل العمل المستمر المتصل زمنياً بعد زمن من عهده ﷺ كما نقلوه في شأن المزارعة والآذان للصبح قبل الفجر وتثنية الآذان وإفراد الإقامة. وقد ذكر ابن القيم أن هذا النوع حجة يجب اتباعها، وسنة متلقاة على الرأس والعينين، وإذا ظفر بها العالم قرت بها عينه واطمأنت إليها نفسه^(٢).

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 ﷺ أو من الخلفاء، هو ما يرمي إليه مالك^(٣).

يبد أن العديد من مخالفين المالكية ذهبوا إلى القول بأن الإمام مالك كان يرى أن لا إجماع إلا إجماع أهل المدينة^(٤)، فحصر بهذا الإجماع في عمل أهل

(١) أبو الفضل عياض بن موسى (٥٤٤ هـ)، (ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك) ٦٨/١ وما بعدها، تحقيق: أحمد محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٧ م.

(٢) ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ٣٩١/٢.

(٣) الفاسي، مرجع سابق، ٢٠٦.

(٤) يقول أبو الحسين البصري: «وحكي عن مالك أنه قال: إجماع أهل المدينة وحدهم حجة». المعتمد، مرجع سابق، ٣٤/٢. وانظر كذلك السرخسي، (أصول السرخسي)، =

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. فمن كانت السنة معه، فعمله هو العمل المعتر حقاً فكيف تترك السنة المعصومة لعمل غير معصوم^(١).

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

«واعلم أن الإجماع هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد، ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى، وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل بالمشاهدة للجيل، إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله عليه»^(٢).

وخالف بعض المعاصرين في هذا، وذهبوا إلى أن العمل المقصود عند المالكية هو العمل وحده أي عمل الناس الذي كان أهل المدينة سائرين عليه في

مرجع سابق، ٣١٤/١. الشيرازي، (التبصرة في أصول الفقه) ٣٦٥، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، بلا تاريخ. وانظر الغزالي، (المستصفى)، مرجع سابق، ١٤، الأمدي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.

(١) ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ٣٨٠/٢ وما بعدها. وانظر في موقف الأصوليين من إجماع أهل المدينة: ابن حزم، مرجع سابق، ٢٣٦/٢ وما بعدها. الجويني، مرجع سابق، ٢٩٥. الغزالي، (المستصفى)، مرجع سابق، ١٤٨ وما بعدها.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، (المقدمة) ٤٤٧، دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٨٤ م.

عصره وقبله، وعلى ذلك يكون مالك في تعابيره واصفاً لعمل بلده، وما اعتاده قومه وتعارفوه وساروا عليه. فيكون العمل الذي وصفه الإمام مالك، هو بمثابة العرف الذي يوجد في مكان ما يحكم عند ذويه^(١).

وقد استعمل الإمام مالك بعض التعابير التي توحى بهذا، كقوله: هذا الأمر الذي أدركت عليه الناس وأهل العلم ببلدنا، الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا، الأمر المجتمع عليه عندنا إلخ. ذلك من عبارات يفهم منها أنه أراد بذلك عرف أهل المدينة، وما سار عليه الناس هناك في عصره وقبله. والعمل الذي قدمه الإمام مالك كان من النوع المستمر، إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاءت فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر^(٢).

وعلى هذا، فالفرق واضح بين العرف وإجماع أهل المدينة. فاللتزام بالإمام مالك بعرف المدينة المتسلسل يعود في الأصل إلى كونه راجعاً إلى الشارع على اعتبار استحواذ المدينة دون غيرها من الأماكن، بقيام الدولة الإسلامية الأولى في عهد النبوة والخلافة الراشدة. فحجية هذا الدليل المالكي لا تنبثق من كونه إجماعاً، لأنه لا يعد في الأصل إجماعاً، ولا يتصور عدم إدراك الإمام مالك لهذا القيد. وإنما تنبثق حججته من كونه عرفاً صحيحاً، يرجع في أصله إلى اعتبار الشارع وعدم إنكاره له من جهة، وإلى موقع المدينة من حيث كونها محضن الدولة الإسلامية الأولى. أما أعراف الناس فهي لا تصل هذه المرتبة، وعلى

(١) الجيدي، مرجع سابق، ٣٢٦.

(٢) الشاطبي، مرجع سابق، ٦٦/٣.

هذا لم يعتبر المالكية العرف وإجماع أهل المدينة دليلاً واحداً، بل فرّقوا بينهما وهذا الأصح.

العرف وما جرى به العمل

يعتبر مصطلح ما جرى عليه العمل من المصطلحات التي اختص بها المذهب المالكي، واشتهر في مؤلفات المذهب المالكي على وجه الخصوص^(١). وذهب بعض المعاصرين للاحتجاج بهذا المبدأ بتأصيل القول فيه عند الإمام مالك بناءً على عمل أهل المدينة.

والمذهب المالكي مرّ 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 إفريقية 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.

وقد ظهر في تلك الأثناء عدد من آراء العلماء المتأخرين، ممن 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.. فدخل التنقيح والتهذيب على الأقوال المختلفة في المذهب، ومن ثم اختيار الأنسب، وترك الأضعف والأقل شهرة وذيوعاً.

بيد أن تلك المرحلة نجم عنها في عصور لاحقة اتجاه آخر يروم الرجوع إلى

(١) شاع استعمال هذا المصطلح في مؤلفات المالكية، راجع ملحق الملاحظات العامة.

الأقوال المتروكة أو المحكوم عليها بالضعف، وفحصها وتدقيق النظر فيها من جديد. ونشأ هذا الاتجاه مع أبي 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 يأتي تماشياً مع المصالح المتجددة والأمور المتغيرة. يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور رحمه الله في ذلك السياق:

«في مدينة فاس بصورة خاصة انقلبت الأوضاع الاجتماعية انقلاباً واضحاً، واضطربت اضطراباً عجبياً، بحيث تبين أن كثيراً 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 ليرز الحركة التطورية الجديدة التي دخلت في المذهب المالكي، ثم تابعت الكتب التي بدأت تستند إلى إفتاء المفتين، وإلى تصرفات القضاة، فتجعل ذلك قانوناً ملتزماً ينبغي أن تكمل به الأوضاع الفقهية القديمة»^(١).

وعلى هذا اعتُبر أن ما جرى به العمل هو ما اعتمده القضاء والإفتاء من الأحكام الشرعية، وجعله مرجحاً، لما اشتهر من الأقوال لأنه يتفق مع البيئة وظروفها^(٢).

(١) محمد الفاضل بن عاشور، ١٩٩٦ م، المذهب المالكي كيف تطور، (آفاق الإسلام) ٨٠ - ٨١، السنة الرابعة (العدد الثاني).

(٢) هذا التعريف وهذا الرأي نقله الأستاذ علال الفاسي، مرجع سابق، ٢٠٧، =

ومن التعاريف التي تناقلها المالكية لهذا المبدأ كذلك ما ذكره الجدي: العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها، رعيًا لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية^(١).

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 الفارق الذي يمكن تلمسه، هو أن العرف يصدر من عامة الناس في حين أن العمل يصدر عن العلماء والقضاة والمفتين.

وعليه فقياس ما جرى به العمل في الأندلس أو غيرها من بلاد المغرب، يجري على اعتداد الناس بالعرف، وليس قياساً على عمل أهل المدينة. فالإمام مالك لم يأخذ بعمل أهل المدينة لكونه عرفاً محلياً، بل لأنه يعود في أصله تسلسله إلى اعتبار النبي ﷺ وإقراره له، وكذا الخلفاء الراشدين من بعده، وعلى هذا فقد اكتسب تلك الشرعية، لا لتعارف أهل البلد عليه فحسب. وفي الأخذ بهذا المبدأ إشارة واضحة إلى تمسك الناس بالأعراف، وصعوبة تغييرهم وتحولهم عنها. وهو أمر لا مندوحة عنه ما لم يخالف نصاً شرعياً أو مقصداً أقره الشارع وأجرى الأحكام عليه.

وقد كان أهل المغرب قبل الإسلام يقضون في مختلف الوقائع، وفقاً لأعرافهم المدونة ويتوارثون العمل بها والسير بمقتضاها. بيد أن تلك الأعراف تغيرت وتأثرت عند دخول الإسلام إلى بلاد المغرب، وبدأ العديد

= وقد نقله عن الحجري صاحب كتاب الفكر السامي، كما أشار الجدي إلى أن هذا النص وارد عند الحجري. الجدي، مرجع سابق، ٣٢٨.

(١) الجدي، المرجع السابق، ٣٤٢.

من شيوخ القبائل المغربية في 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، ومن ذلك أحكام الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونحوها.

واستمر العديد من القبائل في السير على تلك الأعراف بالرغم من 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 وكانت الأعراف المتعلقة بالمرأة من أسوأ الأعراف عندهم، ففرضت عليها الأعمال الشاقة، وعوملت معاملة لا تختلف كثيراً عن وضع المرأة في عصور قبل الإسلام^(١).

وعندما وقع المغرب تحت الاحتلال الأجنبي عمدت القوات الأجنبية إلى إعطاء العرف البربري صفة شرعية، وطبقت على أهل المغرب أعرافاً بائدة ومخجلة، ينافي الكثير منها مبادئ الشرع الإسلامي. وهي بمحاولاتها الإبقاء على هذه الأعراف في بلاد المغرب، وتفضيلها على الشرع الإسلامي الذي أقام حضارة تعتبر من أرق الحضارات التي عرفها العالم، إنما كان مقصودها القضاء على الإسلام نفسه في هذه الديار، وتنصير سكانها، وتعمدت إغفال كل عرف تأثر بالشرع الإسلامي أو عرف تغاضى عنه الشرع، لأنه لا يتناقض

(١) نقلاً عن الجيدي، المرجع السابق، ٢٣٨ وما بعدها.

مع روحه، واختارت الأعراف المخالفة للإسلام لتجعله أساساً للقانون البربري الذي فرضته على الأكثرية^(١).

وقد وقف علماء المغرب مواقف متعددة من تلك الأعراف السائدة، فمنهم من حمل عليها بشدة، واعتبر العمل بمقتضاها خروجاً صريحاً عن الشرع. ومنهم من سايرها ورأى في السير وفقها تحقيقاً للمصلحة، ومنهم من أبى على غير المخالف منها لأحكام الشرع، ورفض ما خالف الشرع ومبادئه^(٢).

والتأمل في مختلف الصيغ التي تناقلها المالكية في تعريفهم لهذا المبدأ، يلحظ أنه في غالبه لا يخرج عن نوع من العمل بالرأي الضعيف والمرجوح، فهو اختيار قول ضعيف، والحكم والإفتاء به، وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختياره على العمل به لسبب اقتضى ذلك^(٣).

وهذا مما درج عليه متأخرو المالكية لتبديل الأعراف وعروض جلب المصلحة، فقد حدثت حوادث لم يلقوها في نصوص المتقدمين من علمائهم فنظروا فيها، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف، حتى آلت الحال ألا يُنظر في قول مالك وكبراء أصحابه، ويقال: قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة^(٤)،

(١) الجيدي، المرجع السابق، ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢) انظر في مواقف علماء المغرب من تلك الأعراف: الجيدي، المرجع السابق، ٢٥٣ وما بعدها.

(٣) الجيدي، المرجع السابق، ٣٤٢.

(٤) مدينة عظيمة بالأندلس وسط بلادها، وبها كانت ملوك بني أمية ومعادن الفضلاء. قال ابن حوقل التاجر الموصل: 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 وخرت قرطبة بالجور عليها. ينسب إليها جماعة وافرة من أهل العلم. انظر في ذلك: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (٦٢٦ هـ)، (معجم البلدان) ٤/٣٢٤، بيروت، دار الفكر، بلا تاريخ.

وأهل طلمنكة^(١)، وأهل طليطلة وأهل طلييرة^(٢)، فانتقلوا من المدينة وفقهاؤها إلى طلييرة وطريقها^(٣).

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 المبدأ في الاجتهادات والأحكام القضائية المختلفة، فإن العديد من المجتمعات لم تحظ بأمثال تلك الدراسات والتبعات، لتوضيح موقع الأعراف، ومدى موافقتها لأحكام الشريعة، أو مخالفتها^(٤). فبمرور الزمن بات عمل الناس بكل ما يحمله من مخالفات للشرع ومقاصده مبرراً بقول ضعيف أو مرجوح ممرراً من خلال القول بما جرى عليه العمل.

وعلى هذا، فالتداخل بين العرف العملي على وجه الخصوص وبين ما جرى عليه العمل كبير وبالغ الأهمية. فقد سار الناس في الأخذ بهذا المبدأ وفق ما تقتضيه أعرافهم، وحاولوا إضفاء الشرعية عليها من خلال القول بأنها هذا رأي في المذهب، حتى وإن كان ذلك الرأي قد بلغ من الضعف حد منافاة نص

(١) 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 المقرئ الطلمنكي. ياقوت الحموي ٤/٣٩، مرجع سابق.

(٢) طلييرة بفتح أوله وثانيه وكسر الباء الموحدة: مدينة بالأندلس من أعمال طليطلة، كبيرة قديمة البناء، على نهر تاجه - بضم الجيم - وكانت حاجزاً بين المسلمين والإفرنج إلى أن استولى الإفرنج عليها. ياقوت الحموي ٤/٣٧، مرجع سابق.

(٣) الجيدي، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) أوضح الأستاذ الجيدي أن هناك أنواعاً 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، ٤٢٧.

شرعي قطعي. وفي هذا إشارة واضحة إلى كيفية تأثر الناس بالأعراف السائدة بالرغم من كل ما قد تحمله من تجاوز وانحراف. فالعرف الصالح هو ما اعتد به الشارع في الأحكام، أما ما خالف الشرع فهو غير معتد به وينبغي تغييره وإلغاء العمل به. فأحكام الشرع جاءت لتصحيح وتصوب وتهذب تصرفات الناس وسلوكياتهم وإن تعارفوا عليها أمداً من الدهر.

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 بوصفه مصطلحاً تداخل مع غيره في العلوم الاجتماعية، مثل العادات الشعبية Folkways، 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 الإنكليزية 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 بالمجمعات. فالعادة الفردية Habit هي: فعل اكتسب بالخبرة وتمّ أدائه بشكل منتظم وآلي. والعادات تتضمن سلوكيات معينة، مثل تحريك

الأيادي عند الحديث، والعلماء النفسانيون يهتمون بالعادات بسبب وظيفتها عنصراً أساسياً للتعليم، وللمشاكل التي تحتاج إلى معالجة. أغلبية العلماء النفسانيين المعاصرين يرون العادات على أنها مما اكتسب أو سلوك فكر لدى أفراد^(١).

فالعادة الفردية من اهتمامات علم النفس أكثر من غيره، باعتبارها مسألة فردية يمكن أن تكون ذات علاقة وثيقة بالغرناز، كما يمكن أن تكتسب من طريق التعلم بالتكرار والاستمرارية^(٢). فالعادة الفردية نمط سلوكي خاص بالفرد، غير صادر عن توقعات المجتمع.

وعليه ينبغي التمييز والتفرقة بين العادة الفردية والشعبية والاجتماعية، فالعادات الشعبية هي أساليب الشعب وعاداته التي يؤدي خرقها إلى الصدام مع ما تتوقعه الجماعة. وهي قوى أساسية في داخل المجتمع، تنمو لا شعورياً، وكذلك تتقبلها الجماعة لا شعورياً وهي تتضمن اتجاهات معينة في التفكير والسلوك، فهي يمكن أن تكون حزاءات أخلاقية^(٣). 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 مصدراً من مصادر النظم والقوانين.

فهي سلوك أو نمط سلوكي تعده الجماعة الاجتماعية صحيحاً وطيباً، وذلك بسبب مطابقته للتراث الثقافي القديم، فهي مجموعة الأنماط السلوكية

(١) Microsoft Encarta 97 Encyclopedia CD, *Habit*

(٢) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (مادة عادة فردية) ٢١٩، دار المعرفة الجامعية، مصر، بلا تاريخ.

(٣) عاطف عطية، (المجتمع الدين والتقاليد) ٢٦، منشورات جروس برس، لبنان، ١٩٩٢ م.

التي يحملها التراث، وتعيش في الجماعة وتنبعث عن الوعي الموحد لهذه الجماعة، وانطلاقاً من هذا الوعي يعدّ كل فرد منها أن ممارستها مفيدة^(١).

وهذا التعريف يلقي الضوء على ما يمكن أن يطلق عليه سلطان العرف وقوته على الأفراد والمجتمعات. فسلطان العرف والعادة فكرة عقلية معنوية غير محسوسة أو غير مادية، وجودها ضروري للحكم فيما إذا كان هذا العرف ملزماً أم لا^(٢).

ويقارب هذا المفهوم تعريف كلمة Mores، في اللغة الإنكليزية والتي تعني:

تقاليد أو اتفاقيات علم الإنسان، اعتبرت أساسية أو خاصة لجماعة. وهي جمع في اللغة اللاتينية = mos تقليداً^(٣).

والعادات الاجتماعية تعبر بوضوح عن حركية المجتمع وتطوره وتغيره المستمر، بتغير تلك العادات وتطورها^(٤).

إلا أن العادات الاجتماعية على الرغم من طبيعتها المتغيرة، إلا أنها تعبر كذلك عن تقليد يحاول أن يبقى راسخاً، ويرضى بما تستطيع أن تعبر عن ديمومته واستمراريته استمرارية العادة، وإن كان بأوجه مختلفة في مناسبات تُستذكر دائماً ويُحتفل بها. فالتقاليد أشد رسوخاً وتماسكاً أمام التغير، فالعادة

(١) عطية، مرجع سابق، ٢٦.

(٢) انظر في هذا المعنى: القاسم، مرجع سابق، ٢٠.

(٣) Merriam - Webster, 1994, Inc CD-Rom, Mores.

(٤) Mitchell, G. Duncan, A new Dictionary of Sociology, Routledge & Kegan Paul,

London, 1989, p. 48.

قد تتغير في التعبير عن تقليد ما، ولكن التقليد يبقى. ولعلّ هذا من الأسباب التي أدت إلى ارتباط كثير من التصورات السلبية بمفهوم التقليد^(١).

والتقليد في حقيقته، له ارتباط وثيق بالتراث المادي والروحي الذي تحمله الأجيال وتتناقله. فهو ارتباط الإنسان الاجتماعي بترائه المادي - الروحي ومحاولة بعثه من جديد عن طريق إعادة إنتاجه مادياً، أو إعطائه طابعاً خاصاً به، والالتزام بأنواع معينة من السلوك تعكس الالتزام بطقوس دينية معينة. فيأخذ بذلك طابعاً شعبياً ومنحى فلكلورياً يبقى راسخاً في وعي أو لا وعي الجماعة، وتتناقله جيلاً 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^(٢).

وعلى هذا، فالتقليد بهذا المفهوم ما هو إلا عادة فقدت مضمونها، ولم يعد أحياناً من الممكن التعرف على معناها الأصلي، وبمارسها الإنسان من باب المحافظة على رواسب ثقافية متأصلة في المجتمع لها سلطان واضح على الأفراد.

ومما يؤكد صحة ذلك، موقف القرآن الكريم تجاه الكثير من التقاليد البالية التي تمسك بها مشركو قريش، على الرغم من إدراكهم لتهافتها وهشاشة بنيتها. فقد وقف التقليد مانعاً وحاجزاً للمشركين عن الانصياع للدعوة والاستجابة للحق، الذي لم يوجهوا له نقداً مباشراً في صلب موضوعه، إلا أنهم استكثروا على أنفسهم الخروج على ما سار عليه الآباء والأجداد. كما استجبوا تغيير تلك العوائد، وشق عصا الطاعة، والانصياع لها. قال تعالى حكاية عنهم في

(١) عطية، مرجع سابق، ٢٧. وانظر في المعنى نفسه: أحمد زكي بدوي، (معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية) ٤٢٨، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٨ م.

(٢) بدوي، مرجع سابق، (مادة التقاليد) ٣٩٨.

ذلك: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا أَنتَ بِحَلِيمٌ ؕ ءَابَاءُ نَآءُ أَوْلَآءُ كَآءُ ءَابَآءُهُمْ لَا يَعْزُبُونَ عَنْكَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [البقرة: ٢/١٧٠]. وجاء في موضع آخر: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءُ نَآءُ أَوْلَآءُ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾﴾ [لقمان: ٢١/٣١].

فالتقليد لعبادة الأوثان في أصل نشأته كان عادة نقلت إلى العرب، ومثلت شذوذاً 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 قليلاً - عن سر تلك العادة أو نشأتها أو سببها، حتى باتت تقليداً راسخاً يعد الخارج عليه عاصياً متعدياً. ويتضح هذا المعنى في محاوره إبراهيم عليه السلام مع قومه في هذه المسألة. فقد عاد القوم إلى جادة الصواب للحظات، وأدركوا صحة ما يدعو إليه الخليل عليه السلام، إلا أن سلطان التقليد كان أقوى، ووقف حائلاً بينهم وبين التغيير والصلاح، ونبذ القديم وطرح الفساد.

والمأمل في هذا التمسك الإنساني بالتقاليد والأعراف الموروثة بشكل عام، يتبين له أن التقاليد والأعراف والدين واللغة من حيث كونها وعاءً للفكر، تشكل جذور الحياة الاجتماعية التي تمتد في أذهان الأفراد لتطبع سلوكياتهم ومعاملاتهم بطابع خاص معين، يتعذر الخروج أو الحيدة عنه. ثم إن هذا الطابع العام يصبح فيما بعد معياراً للحكم وللكشف عن كل من يشذ عنه.

فالأعراف تُعتبر جزءاً من عادات الناس الشعبية، فهي السلوك المتعارف عليه. وانتهاكات الأعراف قد قادت إلى فرض عقوبات جزائية، كالمقاطعة أو العقاب البدني. وفي أواخر القرن العشرين، حدث انقلاب - خاصةً في

المجتمعات الغربية - في مشروعية الأعراف التقليدية، والتقييد بلوازمها، تحت تأثيرات توكيد حرية الإنسان في تقرير ما يراه صحيحاً^(١).

والدراسة تؤكد هنا على أهمية التمييز والفرقة بين تلك المفاهيم المتداخلة والتي غالباً ما يقع نوع من اللبس في أثناء استعمالها وتداولها، خاصة عند ترجمتها إلى اللغة الإنكليزية. كما تتبنى الدراسة مصطلح الأعراف بما يرادفه في اللغة الإنكليزية. Mores وذلك تمييزاً له عن غيره من مصطلحات كالتقاليد Traditions، أو عادات شعبية Folkway ونحوها.

فالعرف كما أوضحت الدراسة سابقاً في المعاجم اللغوية وتعريف العلماء السابقين لم يتجاوز معنى العادة المتكررة، ولذا فقد اعتبرها الكثير منهم مترادفين. بيد أن هذا لا يتفق كثيراً 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 بناءً على شرعيتها المكتسبة لديهم، من تراث يحملها ويقرّها. وعلى هذا تتم ممارستها من قبل الأفراد والجماعات دون استنكار أو رفض^(٢).

Encarta CD, Mores.

(١)

(٢) استنتجت الباحثة التعريف من خلال ما تمّ عرضه في هذا البحث 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^(١) والاجتماعية والأدبية^(٢)، في محاولة للتوصل إلى أهم العوامل والظروف التي

(١) مما ينبغي التنبيه إليه عند تناول الدراسات التاريخية أنها مجموعة من سجلات وآثار وانطباعات وأخبار شفوية ومكتوبة، تشكل في الغالب مزيجاً من الفكر والعاطفة والخيال في بعض الأحيان، وهي مرتبطة بالظروف التي كتبت فيها. نظراً لما لعبت فيه الأهواء والتحيزات والانتماءات الفكرية من شعوية 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 اهتماماً سياسياً 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 حروباً 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. انظر: ماجد عرسان الكيلاني، (أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية) ٤٠٥، في اهتمامات المؤرخين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط ٢، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م. وانظر: محمد كمال الدين، (دراسات نقدية في المصادر التاريخية)، عالم الكتب، بيروت.

(٢) تعتبر الأشعار والقصائد التي صاغها العديد من الشعراء المبرزين مرآة للكثير =

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. كما أن العديد من المؤرخين انتموا إلى الطبقة الحاكمة التي اهتمت بعرض مفهومها للأحداث، أكثر من اهتمامها بتوصيف حالة العامة من الناس والمجتمع^(١).

وقد انعكس ذلك كله على موقع المرأة في الكتابات التاريخية عند المسلمين، كما ظهر في ندرة أو عدم وجود كتاب يعنى بتوصيف دقيق وعميق لحالة النساء وطريقة معاشهن واهتماماتهن آنذاك. أما ما ذكر من تراجم لبعض شهيرات النساء من العالمات والتمكنات في المجتمع، فهذا لا يمثل الشريحة الكبرى للنساء، كما لا يعكس الحالة العامة التي كانت تحياها النساء آنذاك^(٢).

وعلى هذا فالتعامل بإنصاف وموضوعية وترتيب مع أدبيات علم الاجتماع الخاصة بالمسائل المتعلقة بالمرأة في العالم العربي قديماً وحديثاً لا يخلو من

من الأحداث والظواهر الاجتماعية السائدة، وعليه فالعرض لدراسة بعضها يمكن أن يشكل للباحث في هذا المجال، بعض معالم صورة المجتمع آنذاك. فالبحتري مثلاً نقل وقائع مقتل المتوكل الخليفة العباسي في قصيدته الرائية إضافة إلى الرسائل التي خلفها بعض الكتاب من أمثال الجاحظ في رسالته عن العصية وانتشارها وقوة أثرها في المجتمع المسلم في العهد العباسي.

(١) انظر: ياسين إبراهيم الجعفري، (اليقوي المؤرخ والجغرافي) ٤٥، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠ م. وجوزيف شاخت، كايغورد بوزورث، (تراث الإسلام) ١٤/٢، ترجمة: حسين مؤنس، إحسان صدقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط ٢، ١٩٩٨ م.

(٢) 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، ١٤١٠ هـ.

صعوبات باللغة التعقيد^(١). ومن مصادر التاريخ التي يمكن الاعتماد عليها في هذا السياق، القصص والأساطير الشعبية المتوارثة. فهي تشكل أهمية كبيرة في عملية الكشف عن عقلية الجماعة وهمومها ونظراتها السائدة إزاء وضع ما، كما تعكس في كثير من الأحيان النظرات الجمعية السائدة باتجاه مسألة ما أو فئة اجتماعية معينة^(٢).

وتقتضي 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.

(١) 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. انظر: إحسان عباس، (تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي) ١٥٩، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م.

(٢) من تلك الأساطير التي يمكن الاستئناس بمغزائها قصص ألف ليلة وليلة والتي كتبت بعد زمن الحروب الصليبية وأقدم نسخة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى ٩٤٣ هـ، والحكايات تعكس عند التأمل والتدقيق أحوال ونظرات المجتمع وهمومه وتطلعاته. وفي أهمية الأساطير الشعبية في الكشف عن عقلية السواد الأعظم للأمم. انظر: عبد العزيز الدوري، (مقدمة في تاريخ صدر الإسلام) ٢٣، دار المشرق، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤ م. وراجع: (ألف ليلة وليلة)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

الفصل الأول

العصر الجاهلي

تباينت وجهات النظر والآراء حول موقع المرأة في العصر الجاهلي، إلا أن المتبع للروايات التاريخية يلاحظ نوعاً من التقارب، يكاد يصل حدّ الإجماع على معاناتها وامتهاها في كثير من الحالات والظروف. فقد تضافرت الدراسات على العديد من تلك الممارسات التي توارثها المجتمع التي تشير بوضوح إلى حجم الذل والهوان الذي مرّت به المرأة آنذاك، كالوآد، والمعاملة القاسية، والحرامان 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 المجتمع آنذاك من المبررات ما يكفي لتمرير تلك الأعراف والممارسات، فالبيئة القاسية والحياة المريرة ساهمت في سلطوية صفة البداوة على المجتمع أفراداً وجماعات. كما فرضت البيئة الصحراوية صوراً اجتماعية وسياسية وممارسات حياتية خاصة لم يتمكن العرب في الأعم من تجاوزها.

وعاش 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 على تولد العديد من المفاهيم والتصورات، بناءً على تلك الممارسات، التي أصبحت بدورها وبمرور الزمن تقاليد سائدة، لا ينبغي التخلي عنها أو منازلتها^(١).

ولم تخل تلك الحياة القاسية من بعض سمات القسوة والشدة في معاملة المرأة والعناصر الأخرى المستضعفة في المجتمع^(٢). وعلى هذا يمكننا القول بأن المجتمع الجاهلي كان مجتمعاً أبويّاً قائماً على سلطة الرجل وسيطرته، وقد تزامن ذلك كله مع اتساع رقعة الحروب المتواصلة، وفترات الجذب والقحط التي غلبت على حياة العرب آنذاك^(٣).

(١) عمر فروخ، (تاريخ الجاهلية) ١٥٠، بيروت، ١٩٨١ م. وانظر: فيليب حتي، (العرب تاريخ موجز) ٢٢، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦، ١٩٩١ م. وانظر كذلك: السيد عبد العزيز السالم، (تاريخ العرب في عصر الجاهلية) ٤٣٥ وما بعدها، دار النهضة العربية، بيروت.

(٢) انظر في سمات الشخصية البدوية: لويس كامل مليكة ومحبي الدين صابر، (البدو والبدو) ١٢٧ وما بعدها، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦ م.

(٣) 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 تكوّن العادات ونشأتها في عامل البيئة بمفرده لا يتجلى من تجاوز، حيث أنه هناك عدة عوامل أخرى إلى جانب البيئة تؤثر في تكوّن أعراف الناس وموارثهم من العادات والتقاليد. انظر في ذلك: أحمد أمين، (فجر الإسلام) ٤٦، مكتبة النهضة المصرية، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩ م. محمد ضيف الله بطاينة، (الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام) ٢٠٥، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م. وانظر كذلك: عبد العزيز الثعالبي، (مقالات في التاريخ القديم) ٧٣، تعليق وجمع: جلول الجريبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦ م.

وساعدت حياة التكرار وقلة التبدل في البيئة الصحراوية على استمرار تلك العادات وثبوتها إلى حد كبير، ومن ثم الحفاظ الاجتماعي عليها، وتوارثها جيلاً بعد جيل، فللعادات قوتها وسيطرتها في الشعوب المحافظة^(١).

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 فيها منذ أجيال بعيدة^(٢).

وقد جاور العرب في الجزيرة العديد من أصحاب الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية، وقد اخترقت اليهودية شبه الجزيرة، وأصبحت يثرب مستقراً للعديد من القبائل اليهودية المهاجرة من بلاد الشام الواقعة تحت سيطرة الدولة الرومانية، منذ القرن الأول والثاني الميلاديين. وازدادت هجرات اليهود إلى الجزيرة العربية بعد فشل الثورة التي قام بها اليهود ضدّ الحكم الروماني في عام ٧٠ م.

وامتد تأثير اليهود في المجتمع العربي في يثرب - قبل الإسلام - ليشمل النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية في آن واحد. وترك اليهود بصماتهم

(١) الدوري، مرجع سابق، ٣٠.

(٢) زاهية قدورة، (الشعبوية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول) ٢٨، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢ م. وقد كان الجزء الأكبر من سكان الولايات البيزنطية في الشام وفلسطين من أصل سامي.

الواضحة على المجتمع المدني في مختلف المناحي الاقتصادية والسياسية والثقافية^(١).

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 تأثير اليهود القاطنين في الجزيرة العربية^(٢)، أنهم لم يتحدثوا العبرانية في الغالب، بل كانوا يتكلمون لهجة من اللهجات العربية.

وقد 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 يلجؤون إليهم لهذا الغرض^(٣). خاصة، وأن العديد من القبائل العربية

(١) Akram Diyâ al-Umari, 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.

(٢) عرف العراق اليهودية منذ التوسع البابلي وحروب الآشوريين في الشام، وبخاصة منذ غزو نبوخذنصر الذي جعل العراق المهدي 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 للعالمين. وكانت أهم مراكز اليهود في جزيرة العرب يثرب، وكان عملهم الأساسي التجارة والربا والصناعات، فكان دورهم أوضح من دور النصارى. انظر: سعد زغلول عبد الحميد، في تاريخ العرب قبل الإسلام) ٣٥٩ وما بعدها، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٥م.

(٣) بل وصل الحد أن ظهر بين اليهود العديد من الشعراء ممن نظموا الشعر بالعربية ومنهم السمود وكعب الأشرف وسماك اليهودي وغيرهم. انظر في تأثير اليهود في مجتمع الجزيرة العربية وتأثيرهم فيه: جواد علي، (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) ٦/ ٥٦٠ وما بعدها، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٦ م. وانظر كذلك: كارل بروكلمان، (تاريخ الأدب العربي) ١/ ١٢١، دار المعارف، بيروت، ط ٢.

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 التأثير 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^(١).

كما حكى القرآن الكريم تفاخر اليهود على العرب في الجاهلية بعلمهم بالكتاب والنبوات والرسل فيهم، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [البقرة: ٨٩/٢].

يقول الطبري رحمه الله في تفسيره حول سبب نزول الآية: «نزلت في الأنصار وفي اليهود الذين كانوا جيرانهم، فاليهود قالوا: كنا قد علوناهم دهرأ في الجاهلية فهم - أي العرب - أهل شرك، وهم أهل الكتاب فكانوا يقولون للعرب: إن نبياً الآن مبعثه قد أظل زمانه يقتلكم قتل عاد وإرم»^(٢).

وعملية تأثر الشعوب المتجاورة بعضها ببعض، أمر لا ينكره العقل،

(١) انظر في ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣/٢]: «كان هذا الحمي من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحمي من يهود وهم أهل كتاب، وكانوا يرون لهم فضلاً عليهم في العلم، فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم». انظر القرطبي، مرجع سابق، ٩٢/٣.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، (جامع بيان القرآن عن تأويل آي القرآن) ٤١٠/١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥ هـ. عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (٥٩٧ هـ)، (زاد المسير في علم التفسير) ١١٣/١، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤ هـ.

(٣) جواد علي، مرجع سابق، ٥٦٨/٦.

خاصة وأن التنقيبات الأثرية أشارت إلى أن عرب الجاهلية لم يكونوا بمعزل عن غيرهم مطلقاً^(١).

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^(٢).

كما لم يقتصر ظهور النصرانية على بلاد الشام فحسب، بل كان في مكة كذلك. وازداد نشاط الدعوة إلى المسيحية في بلاد العرب في أيام الاضطهاد الروماني قبل اعتناق الإمبراطورية الرومانية للمسيحية رسمياً. 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^(٣).

وهكذا تضافرت تلك العوامل لتحمل موروثاً ثقافياً تجاه المرأة في العقلية العربية بين سكان القبائل والعشائر في غالبيتها. وقد عُرف عن العرب تقديسهم للسلف والأعراف والتقاليد المتوارثة عن الأجداد. ذلك التقديس الذي وقف حائلاً بينهم، وبين قبول الدعوة الإسلامية، وهي في مهدها. فكانوا يرون في التمسك بتلك التقاليد عاملاً أساسياً في استمرارية وجودهم وكيانهم المتميز عن غيرهم. وعلى هذا نشأ الصراع بين الأعراف المقدسة لدى

(١) جواد علي، مرجع سابق، ٥٦٨/٦.

(٢) لم يأخذ هؤلاء العرب نصرانية الروم بل أخذوا نصرانية شرقية مخالفة لكنيسة القسطنطينية، وهي نصرانية عدّها الروم هرطقة وخروجاً على النصرانية الأرثوذكسية الصحيحة. ومن أوضح ما تميزت به تلك النصرانية عكوفها على دراسة العهد القديم أكثر من الأناجيل. وهذا ما يعرف بالنصرانية اليقوية، القائلين بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح.

(٣) انظر في ذلك: ياقوت الحموي، مرجع سابق، ٢٦٦/٥. وأحمد أمين، مرجع سابق، ٢٧.

المشركين، وبين أتباع الدعوة الجديدة من جهة أخرى الذين رأوا في القديم والانكباب عليه، تقليداً أعمى لا بدَّ من نبذه وتغييره^(١).

وبصور عمر رضي الله عنه حال النساء في الجاهلية أبلغ تصوير حيث يقول: «كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله، رأينا لهن بذلك علينا حقاً من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»^(٢).

(١) للمزيد حول هذه النقطة راجع: الدوري، مرجع سابق، ٤٠.

(٢) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مرجع سابق، ٥/٢١٩٧. وانظر كذلك قوله: «والله إن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم» ٤/١٨٦٦. ورواه أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١ هـ)، (صحيح مسلم) ٢/١١٠٨، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.

الفصل الثاني

عصر الرسالة والتشريع

اتسم هذا العصر بمولد تعاليم المنظومة العقديّة والتشريعية في مكة، وبروز قيم جديدة في المجتمع. ولم تخل الدعوة الإسلامية في مكة من التنظيمات والتشريعات، بل حوت أمهات المبادئ وأسس التشريع الكبرى التي لم تخل منها المنظومة 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 انقلاباً لنظامهم الاجتماعي والسياسي والقبلي المتوارث بالكلية. فعلى الرغم من صور الظلم والتجاوز التي اتسمت به تلك النظم، إلا أنها كانت محترمة حدّ التقديس والثبات والجمود عندها، فهي تركة الآباء والأجداد.

وقد سجّل القرآن الكريم اعتراف العرب بعدم مشروعية تلك الأعراف ومناقضتها لمنطق العقل والتفكير السليم، إلا أنه على الرغم من ذلك لم يروا لأنفسهم الحق في تجاوز أعراف السلف الماضية والخروج عليها. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٥﴾﴾ [البقرة: ١٧٠/٢] وقال في

موضع آخر: ﴿وَإِذَا فَخَرُوا فَخِرَةً قَالُوا وَبَدْنَا حَتِيهَا أَبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾ [الأعراف: ٧/٢٧٨]. وهكذا احترم العرب عمل أسلافهم من المنكرات والقبائح مهما بلغت، واعتبروا ذلك الاحترام والوقوف عندها نوعاً من الوفاء لتقاليدهم وعاداتهم، واستنكروا أدنى محاولة لمراجعتها أو الخروج عليها.

يبد أن الدعوة الإسلامية نجحت في اجتثاث قوة وشرعية الكثير من الممارسات الشاذة تجاه المرأة وطبقات المجتمع الأخرى المستضعفة في المجتمع الجاهلي، بإعلانها المساواة 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، واستنكر ذلك عليهم أيما استنكار، ليحوّل 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 والمسؤوليات والجزاء.

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

«كنا معشر قريش قوماً تغلب النساء، فلما قدمنا المدينة وجدنا قوماً تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يتعلمن من نسائهم، قال: وكان منزلي في دار بني أمية بن زيد بالعوالي قال: فغضبت يوماً 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..»^(١).

وهكذا حرصت الصحابيات 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 ﷺ 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

(١) ابن كثير، مرجع سابق، ٣٨٩/٤. مسلم، مرجع سابق، ١١١١/٢. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣ هـ)، (السنن الكبرى) ٣٦٦/٥، تحقيق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ البيهقي، مرجع سابق، ٣٧/٧. الترمذي، مرجع سابق، ٤٢٣/٥. أبو حاتم محمد بن حبان البستي (٣٥٤ هـ)، (صحيح ابن حبان) ٨٥/١٠، بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ.

والمساهمة في توطيد دعائم ذلك المثال، وتنشئة أجيال تحمل بذور إنشاء أمة تسير على خطاه^(١).

(١) في مساهمة المرأة المسلمة في بناء المجتمع الإسلامي في عصر الرسالة، انظر السفر الرائع الذي دونه الأستاذ المرحوم عبد الحلیم أبو شقة، (تحرير المرأة في عصر الرسالة) ج ١، الفصل الثالث، الخامس، السادس، دار القلم، كويت، ط ٤، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م. وعن مشاركتها في الحياة الاجتماعية، ج ٢، الفصل الأول، الخامس، وما بعده من هذا الجزء. وفي الترابط بين أحوال المجتمع ووضع المرأة فيه، انظر على سبيل المثال: عبد الحميد العبادي، (صور وبحوث من التاريخ الإسلامي) ١٨٠ وما بعدها، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط ٢، ١٩٩٣ م. وقد ذكر الكاتب جمعاً من أعلام النساء اللواتي برزن في القرن الأول. وانظر كذلك: محمد السيد الوكيل، (الحركة العلمية في عصر الرسول وخلفائه) ٣٤ وما بعدها، دار المجتمع، السعودية، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

الفصل الثالث

العصر الراشدي

التزم المجتمع المسلم في العصر الراشدي 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. وكان للمرأة دور واضح في الحروب والسلم لا يختلف كثيراً عن دورها في العصر النبوي.

ولم يشهد العصر الراشدي تغيراً واسعاً 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^(١). وقد حافظت المرأة على مقومات شخصيتها، واستمرت في ممارسة دورها،

(١) انظر الفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨ هـ)، (العقد الفريد) ٢/٨، ٢٤/٥ وما

بعدها، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٣ م.

وقامت بمجهود فعال في التعليم والسياسة والحرب، والمشاركة في إدارة دفة الأمور في الدولة^(١).

وقد بدأت في العصر الراشدي - خاصة في عهد عمر رضي الله عنه وما تلاه - ظاهرة دخول العناصر الفارسية والبيزنطية وغيرها في المجتمع الإسلامي، إلا أن تأثيرها في مسيرة وحركة المجتمع كان محدوداً. خاصة وأن الغالبية من هؤلاء أصبحوا مسلمين بفضل تسامح المسلمين وحسن رعايتهم لهم، والتي بلغت حدّ إجراء القوات والعطاء على المجذومين والمرضى منهم^(٢).

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

(١) شاركت النساء في الحروب وبرزت العديد منهن خلد التاريخ أسماءهن من أمثال أم كثير حيث تقول: «شهدنا القادسية مع أزواجنا، فلما أتانا أن قد فرغ من الناس شددنا علينا ثيابنا وأخذنا الهراوى، ثم أتينا القتلى فما كان من المسلمين سقيناه وما كان من المشركين أجهزنا عليه، وتبعنا الصبيان نوليهم ذلك ونصرفهم به». انظر في ذلك: محمود شلبي، (حياة عمر) ١١٢ وما بعدها، دار الجليل، بيروت. وانظر كذلك: إبراهيم حركات، (السياسة والمجتمع في عصر الراشدين) ٣٠٨ وما بعدها، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥ م. والسيد عبد العزيز السالم، مرجع سابق، ٣٩٢ وما بعدها.

(٢) تناول العديد من الكتاب دراسة أسباب تحول المسيحيين إلى الإسلام، وأوضح العديد منهم أن الدافع كان تسامح المسلمين وعدالتهم. انظر على سبيل المثال: سير توماس أرنولد، (الدعوة إلى الإسلام) ٨٠ وما بعدها، ترجمة: حسن إبراهيم وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط ٣، ١٩٧٠ م.

ويظهر ذلك الحرص من خلال ممارسات بعض الفاتحين من الصحابة رضوان الله عليهم التي 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 الدياج والحريز، فنزل عمر ورماهم بالحجارة، وقال فيما أورده ابن الأثير في الكامل:

«ما أسرع ما رجعتم عن رأيكم إياي تستقبلون في هذا الزي، وإنما شعبتم مذستين، وبالله لو فعلتم هذا على رأس المتئين لاستبدلت بكم غيركم..»^(١).

ومما لا شك فيه أن الخليفة لم يرد 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، كحرصه على تجميع الجند والفتاحين وعائلاتهم في مراكز معينة، ثم تشييدها مباشرة بعد الفتح، أصبحت فيما بعد مدناً كبيرة^(٢).

إلا أن السياسة العمرية التي كانت تروم المحافظة على التقاليد والعادات الأولى لم تستمر طويلاً، فقد دخلت مظاهر الترف في الحياة الاجتماعية منذ

(١) أبو الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير (٦٣٠ هـ)، (الكامل في التاريخ) ٣٤٨/٢، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

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

عهد عثمان رضي الله عنه^(١). 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 المتضايقة، والتغير في حد ذاته أمر طبيعي، ولكن ما يمكن التوخي منه والتوجس هو تلك التحولات السريعة التي تصل في بعض الأحيان خط الانقلابات، ولعلّ هذا ما كان يرمي إليه عمر رضي الله عنه.

لقد قام عمر رضي الله عنه بترسيخ قاعدة اجتماعية مهمة، هي محل نظر علماء الاجتماع المعاصرين، هل التحولات والتغيرات تتخذ صورة ثورية، أم يلزم أن تكون تطوراً سلمياً متدرجاً لضمان الاستقرار!

أما من الناحية العلمية فقد تميز ذلك العصر باستمرارية المنهج العلمي الذي اختطه الرسول ﷺ في استنباط الأحكام للوقائع المختلفة. وسار الصحابة رضوان الله عليهم بما أوتوا من فهم واضح واطلاع 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 العلمية الواسعة، التي تعكس اهتماماتها وموقعها في المجتمع. وبرزت المرأة المسلمة في ذلك الميدان كذلك، محافظة على التعاليم والتقاليد التي أرساها الإسلام.

(١) انظر في تغير الحياة الاجتماعية وظهور الترف والبذخ في المجتمع المسلم في عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي السعودي (٣٤٦ هـ)، (مروج الذهب ومعادن الجوهر) ٢/٣٤٢، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت،

الفصل الرابع

عصر الأئمة المجتهدين والمذاهب الفقهية

(عصر التنوع في الفهم والتفسير)

شهد هذا العصر تحولاً كبيراً في التوجه السياسي والإداري للمجتمع المسلم، فقد ابنتى 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^(١).

(١) انظر اليعقوبي، مرجع سابق، ٢٢٣/٨. ومن الكتابات المعاصرة انظر على سبيل المثال: إبراهيم بيضون، (تكوّن الاتجاهات السياسية في الإسلام) ١٤٥ وما بعدها، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن المعلومات المتوفرة عن التاريخ الأموي، معلومات قليلة تصل حدّ 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، متأثراً بالوضع السياسي آنذاك. كما تجدر الإشارة إلى أن أغلب المؤرخين المسلمين كانوا مؤرخة سياسيين، لم تظهر ملامح الاهتمام بالنواحي الاجتماعية أو الأسرية فيه. انظر في الكتابات التاريخية المتعصبة ضدّ التاريخ الأموي: محمد ماهر حمادة، مرجع سابق، ٢٠. وقد أشار عدد غير قليل من المؤرخين إلى مظاهر تأثير الأمويين بالنظم البيزنطية في الحكم والحياة الاجتماعية. انظر: حسن إبراهيم حسن، (تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الثاني) ١/٥٥٠، ط ١٠، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٨٢ م.

ولعب الانفتاح الواسع على الأمم وأصحاب الحضارات والأديان السابقة، دوراً مهماً في تسريع عملية التغير في بُنى المجتمع المسلم في ذلك العهد. فتقاليد البلاد المفتوحة لم يتم إلغائها بصورة نهائية سواء أكانت اجتماعية أو إدارية ونحوها. واستمرت تلك التقاليد والأعراف في تلك المجتمعات المفتوحة بصور 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 كنَّ يتمتعن بقدر كبير من الحرية ولقد مارس الإسلام نظام الحرِّم^(١)، بعد اتصاله بالمسيحية البيزنطية التي كانت تعامل نساءها بهذا النظام..»^(٢).

كما 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^(٣).

(١) هذا المصطلح يشيع استخدامه بين المؤلفين الغربيين بنظرة سلبية غالباً، فيطلقه البعض منهم على الأجنحة الخاصة بالنساء في قصور الخلفاء.

(٢) K. Armstrong, *The Gospel According to Woman*, Em Tree Books, London, (٢) 1986, pp. 2-3.

وفي أثر تقاليد البلاد المفتوحة على حياة المجتمع المسلم، انظر: دومنيك وجانين سورديل، (الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي) ١٠١/١ وما بعدها، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠ م. ويتبادر إلى أذهان الغربيين التسوية بين نظام الحرِّم والتسري الذي كان شائعاً وممارساً في البيئة المسيحية تحت تأثيرات بيزنطية. وانظر أحمد أمين، (ظهر الإسلام) ١/٨١ - ٨٩، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط ٣.

(٣) نقلاً عن: محمود المقداد، (الموالي ونظام الولاء) ٢١٠، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨ هـ /

وذهب بعض المؤرخين إلى أن عادة حجب النساء وعزلهن، جاءت مع الفرس الذين دخل الغالبية منهم الإسلام وعاشوا في المجتمع المسلم، ولكنهم لم يتخلوا عن كل ما ألفوا من عادات وأعراف في بيئتهم السابقة^(١).

وتوسع الأمويون في إلحاق المسيحيين بخدمتهم، وطالما شغل المسيحيون مناصب عالية في بلاط الخلفاء من أمثال الأخطل، والقديس يوحنا الدمشقي. وكان النصارى يشكلون جماعات هامة في العصر الأموي، 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، مثل مسائل القدرة الإلهية وحرية الاختيار وغيرها من قضايا فلسفية^(٢).

وتطورت الحياة الاجتماعية في العهد الأموي تطوراً هائلاً، فتفنن الناس في العيش والملابس والمباني والفرش والأواني، كما دخل فن الغناء والموسيقا في ذلك العهد عن طريق الأسرى الذين حملوا معهم فنونهم الغنائية وموسيقاهم^(٣).

(١) انظر في عادات المجتمعات المسلمة آنذاك كتابات الجاحظ من أمثال: الجاحظ، (التاج في أخلاق الملوك)، تحقيق: أحمد زكي، القاهرة، ١٣٣٠ هـ. (البيان والتبيين)، تحقيق: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٦٨ م. (رسائل الجاحظ)، جمع: حسن السندوبي، المكتبة التجارية، مصر، ١٩٣٣ م.

وانظر كذلك:

Ida Nicolaisen, *Women in Islamic Societies*, Curzon Press Ltd, London, 1983,

p. 4.

(٢) دومنيك وجانين سورديل، مرجع سابق، ١٢٣.

(٣) انظر في ذلك: جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، (تراث الإسلام)، مرجع سابق، ٢/

ويقول 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 الأمم، صاروا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية، واستحلاء الفراغ، وافترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا إلى الحجاز وصاروا موالى للعرب، وغنوا جميعاً بالعيدان والطنابير، والمعازف والزمامير، وسمع العرب تلحينهم للأصوات، فلحنوا عليها أشعارهم وظهر بالمدينة عدد من المغنين من أمثال طويس وسائب جاثر مولى عبيد الله بن جعفر، وما زالت صناعة الغناء تتدرج إلى أن كملت أيام بني العباس»^(١).

وساهم بعض الخلفاء والأمراء في نشر تلك المظاهر في المجتمع بشكل بارز^(٢). وهذا هو الطور الثالث في مصطلح ابن خلدون وتفسيره للتاريخ، طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، مما تنزع طبائع البشر إليه، وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة^(٣).

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، التي ازدهرت في ذلك العصر وما تلاه. إلا أن تلك الحركة العلمية لم

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ٩٨٢/٢.

(٢) من هؤلاء الوليد بن يزيد والذي حمل المغنين وجالسهم، واشتهر العديد من المغنين في ذلك العصر، من أمثال: ابن مسجح (٩٢ هـ)، ابن سريج (١٠٨ هـ) ومعبد بن وهب (١٢٥ هـ). انظر في ذلك: المسعودي، مرجع سابق، ١٩٨/٣.

(٣) ابن خلدون، (المقدمة)، مرجع سابق، ٤٩٣/٢.

تتل الاهتمام الكافي من قبل الأمويين، كما أن العلاقة بين العلماء والخلفاء في ذلك العهد سادها جو من التوتر والانقطاع في الغالب^(١).

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

وبقيام الدولة العباسية، ووجه الخلفاء اهتماماً خاصاً للعلم والمعرفة، ورفعوا منزلة العلماء وقربوهم، وخصصوا مجالس للعلم والمناظرة، فازدهرت الحركة العلمية خلال العصر العباسي الأول بشكل واسع النطاق. ووصلت الحضارة الإسلامية ذروتها، ونبع العديد من العلماء في مختلف الحقول والمعارف، وظهر الأئمة المجتهدون، وازدهرت حركة تدوين السنة والعلوم^(٢).

كما شهد 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 أبلغ الأثر في دخول أعداد هائلة منهم في الإسلام. ونعمت ولايات الدولة البيزنطية في عهود المسلمين بحالة من الأمن والتسامح لم تشهدها في عصورها الماضية مطلقاً.

إلا أن جهود المسلمين واهتماماتهم لم تنصرف إلى تغيير غالب النظم السائدة في البلاد المفتوحة، خاصة وأن أهاليها قد دخلوا في الإسلام، ومن

(١) انظر في علاقة الخلفاء بالعلماء آنذاك: عبد الحميد أبو سليمان، (أزمة العقل المسلم) ٢٠ وما بعدها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩١ م.

(٢) محمد فاروق النيهان، (المدخل للتشريع الإسلامي) ١٢٣ وما بعدها، وكالة المطبوعات، كويت، ط ٢، ١٩٨١ م.

ذلك وضع المرأة الاجتماعي. وقد كانت المرأة في بلاد فارس على وجه الخصوص تعيش في حالة عزلة في الغالب.

وقد انتشرت في هذا العصر على وجه الخصوص ظاهرة تسرب الروايات الإسرائيلية إلى كتب التفسير ومدوناته، عن طريق من دخل من اليهود والنصارى إلى الإسلام^(١).

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. وهكذا تسربت إلى التفاسير فكرة إلقاء اللائمة على حواء وضعفها أمام إغواء الشيطان الذي لم يتمكن من إغواء آدم إلا عن طريق إغواء حواء، ومن ثم استدراجها له^(٢).

والتأمل فيما ورد من روايات إسرائيلية، يلحظ التقارب الواضح بين

(١) انظر محمد العزب موسى، (دراسات إسلامية في التفسير والتاريخ) ١١٠ وما بعدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ م، وفيه إشارات من كتب المفسرين إلى تأثرهم بالقصص والروايات الإسرائيلية. وانظر كذلك حول الإسرائيليات: فهد الرومي، (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر) ٩٣/١، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م. أوليفيه كاربه، (في ظلال القرآن رؤية استشرافية فرنسية) ١٢٥، ترجمة: محمد رضا عجاج، الزهراء للإعلام العربي، مصر، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.

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

(٢) الطبري، مرجع سابق، ٨/ ١٤٤ وما بعدها. وانظر كذلك المرجع نفسه

المفاهيم التي تشير إليها تلك الروايات المتوارثة في كتب التفسير، وبين التوجهات في اليهودية والتي أورتها فيما بعد للمسيحية، فقد ورد في سفر التكوين:

«أزيد تعبك حين تحبلين، وبالأوجاع تلدين البنين إلى زوجك، يكون اشتياقك وهو عليك يسود»^(١). فقد حمل الفكر الغربي موروثاً عدائياً تجاه المرأة متمثلاً في أنها رأس الخطيئة في تاريخ البشرية منذ بدايته^(٢).

لقد كانت تلك الإسرائيليات سبباً في إفساد المعنى الذي يبدو بادي الرأي من الآيات الكريمة، إضافة إلى أن بعض كتب التفسير القديمة التي أخذت بالإكثار من الإسرائيليات، وضعت بذلك ستاراً كثيفاً بين الآيات ونورانياتها المشرقة^(٣).

وعليه فلا بدّ من تنزيه القرآن الكريم من تلك القصص والأساطير، لئلا تجاوز الأقوال البشرية والأساطير الإسرائيلية بجذورها المنحرفة، نصوص القرآن الكريم وما صحَّح عن النبي ﷺ^(٤).

١٦/٢٤٤، ١/٢٣٥ وما 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 والإنجيل.

(١) سفر التكوين، ١٦/٣.

(٢) Schmidt, A. J. *Veiled and Silenced*, Mercer University Press, Georgia, 1989, p. 41.

(٣) أحمد العمري، (دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني) ٢٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

(٤) صلاح الخالدي، (مفاتيح للتعامل مع القرآن) ٨٥ وما بعدها، مكتبة المنار، الأردن، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م.

فالقرآن الكريم أكد في أكثر من موضع، وحدة الأصل والنشأ للمرأة والرجل على حد سواء. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجَدَّوْهُ وَطَقَّ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١/٤]. وليس ثمة ما يشير في القرآن الكريم إلى وجود خطيئة موروثية، أو إلقاء باللوم على حواء في محاولتها لإغوائه. قال تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦/٢].

فآدم وحواء كلاهما أخطأا فتابا واستغفرا فتاب الله عليهما، وقد أكد القرآن الكريم هذا حيث قال: ﴿فَلَقَّحْ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧/٢]. فالخطاب القرآني لآدم والبشرية، يركز على تكريم الخالق سبحانه للإنسان فهو خليفته على الأرض. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠/٢]. ووجود الإنسان ينطوي على نوع من الزيف، واتباع الشهوات والغواية بدليل قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ بيد أن الإنسان قادر على السمو والارتقاء وتجاوز خط الزيف، قال تعالى: ﴿فَأَجْنَبْتُهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنْ الصَّالِحِينَ﴾ [القلم: ٥٠/٦٨]. ونتيجة لهذه القدرة الكامنة المزدوجة للسقوط والسمو معاً، كانت الحياة امتحاناً للإنسان وليس عبثاً. وهذه مبادئ عامة متضايفة لا ينبغي إغفال واحدة منها.

ولم تخل الساحة الفكرية - خاصة في العهود المبكرة - من اعتراضات وردود فعل عنيفة تجاه الإسرائيليات بشكل عام. فقد كان إطلاق تسمية إسرائيلييات على أي رواية سبب كاف لردها ورفضها مطلقاً. كما تم رفض تلك الروايات، خاصة ما تعارض منها وناقض أصول ومبادئ الشريعة وتعاليمها، إلا أن العديد من الإسرائيليات كان قد تم تسربها إلى كتب التفسير المختلفة.

أما على صعيد الحركة الفقهية، فقد شهد العصر نشاطاً واسعاً، وقام العلماء من التابعين وتابعيهم بتلبية حاجات المجتمع من خلال اجتهاداتهم وأفكارهم التي سرعان ما تحولت فيما بعد إلى مذاهب فقهية. ومضت تلك الاجتهادات والمناظرات العلمية 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 تكوّن المذهب وتطوره. فحياة الحجاز البسيطة البعيدة عن التعقيد والتطور السريع الذي شهدته المناطق الأخرى كالعراق والشام وفارس مثلاً، جعل الوقائع محدودة بالمقارنة مع غيرها، فاختلفت الآراء تبعاً لاختلاف البيئة والعرف^(١).

وهنا تشكلت مدرسة الحديث التي التزمت بالتمسك شبه التام بالأحاديث في منهجها الفقهي. أما الكوفة وغيرها من المناطق التي شهدت تطورات حركة الفتوحات السريعة، فقد برزت فيها ظاهرة الأخذ بالرأي والبحث عن العلل والمقاصد والأشباه، والاعتماد على القياس العقلي أكثر من الاعتماد على الأحاديث التي لم تتوفر لديهم بالشكل الذي توفر لغيرهم من أصحاب الحديث.

وكان المجتهد يمثل مرآة صادقة، تعكس هموم عصره ومتطلبات زمانه، في تفاعل كبير بينه وبين البيئة التي تنشأ فيها اجتهاداته، وتبلور فيها أفكاره

(١) انظر في هذا خليفة بابكر الحسن، (الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية) ٥٥٤، مكتبة

ومنهجه. وكانت بيئة العراق بيئة خصبة منفتحة لاستيعاب كثر هائل من تلك الآراء، مما أسهم في تحويلها إلى مسرح واسع للأعراف الجديدة والثقافات الوافدة مع حركة الفتح.

ويعتبر العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢٣٢ هـ) عصر الإبداع في الحضارة الإسلامية، ففي ذلك العصر، تم التلاقح الفكري والثقافي بين مختلف الأقوام والأجناس، ووصلت الحضارة الإسلامية درجة النضج والكمال. وشاركت غالب طبقات المجتمع وشرائحه في تلك الحركة العلمية والعمران الحضاري. وكان لانبساط رقعة الدولة العباسية ووفرة ثروتها ورواج تجارتها أثر كبير في خلق نهضة ثقافية لم يشهدها الشرق من قبل. وكان الناس يجوبون ثلاث قارات، سعياً إلى موارد العلم والعرفان، ليعودوا إلى بلادهم كالنحل يحملون الشهد إلى جموع التلاميذ المتلهفين.

بيد أن المجتمع إبان العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢٤٧ هـ) شهد جملة من التغيرات الاجتماعية والسياسية، فتزايد وجود الرقيق والموالي. وبمرور الزمن باتت تلك الجموع الهائلة منهم تشكل طبقة اجتماعية، لها وزنها وأثرها البالغ الأهمية في المجتمع^(١).

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^(٢).

ولم ينحصر دور الرقيق في العمل والحرف المهنية والمنزلية فحسب، بل امتد

(١) أحمد أمين، (ضحى الإسلام) ٨٧/١، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط ٨.

(٢) حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، ١٩٣/١

تأثيرهم إلى الحياة الاجتماعية، فأدخلوا معهم الكثير من عاداتهم وتقاليدهم إلى مختلف طبقات المجتمع. ومما ساعد على ذلك، إقبال الخلفاء والأمراء والأغنياء على اقتناء الجواري والغلمان، خاصة من امتازت بسمات الجمال والظرف، والصوت الرخيم والقوة، والشجاعة. ولعبت الحروب دوراً بارزاً في استمرار وتطور تجارة الرقيق^(١).

وبرزت ظاهرة استيلاء الخلفاء والأمراء منهم للإماء والجواري، فكان العديد من الخلفاء العباسيين، من أمهات روميات الأصل أو فارسيات أو تركيات كما كان العديد منهن أمهات للخلفاء العباسيين^(٢). ومنهم على سبيل المثال: المنتصر بالله، المعتز بالله، المعتمد على الله، وقد بلغت غالبتهن منزلة عظيمة من الحظوة والسلطة، والكلمة المسموعة حتى في شؤون الحكم والسياسة^(٣).

ولعبت هذه الظاهرة دوراً واضحاً في انتشار عدد من المظاهر السلبية، والسلوكيات التي جاءت تعاليم الشرع وآدابه بالنهي عنها^(٤). ومن ذلك ظاهرة تعشق الغلمان من قبل بعض طبقات المجتمع وظهور الفواحش وانتشار

(١) ابن الأثير، مرجع سابق، ١٨٠/٦.

(٢) C. E. Bosworth, *Barbarian Incursions: The Coming of The Turks Into The Islamic World*, Bruno Cassirer Publishers Ltd, Oxford, 1973, p. 4.

(٣) انظر تحت عنوان النبلاء من أبناء النصرانيات: أبو علي أحمد بن عمر بن رسته (٣٦٠ هـ)، (الأعلاق النفيسة) ٢١٣/٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨ م. ابن عبد ربه، مرجع سابق، ٤٨/٢. وانظر كذلك: حسن الزين، (الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني) ١٥٣ وما بعدها، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٩٨٨ م.

(٤) انظر ابن عبد ربه، مرجع سابق، ١٨١/٥.

الفساد. وتظهر مديات تسرب تلك المظاهر الشائنة في عدد من القصائد الشعرية التي اتخذت من توصيف محاسن الغلمان ديدناً لها^(١).

ويعزو البعض وجود هذه الظاهرة في هذا العصر إلى الجيوش الخراسانية، فقد كان الأجناد عندهم يخرجون مع الغلمان دون النساء، خلافاً لكل العهود الإسلامية التي درج فيها المسلمون على اصطحاب نساءهم في الحروب^(٢). والبعض أرجعها إلى طبقة الموسيقيين والمغنين الذين كان الغالبية منهم من المختشين.

وتصدى العلماء لتلك المظاهر الشاذة في المجتمع، مما أدى إلى استنكارهم العميق لكل ما يتعلق بالغناء والموسيقا، فقد ارتبطنا بمختلف مظاهر المجون والتهتك^(٣). وخصصوا العديد من المؤلفات والمصنفات للحديث عن حرمتها، وكيفية التخلص من وبالها^(٤).

(١) يبدو أن مما ساعد على انتشار هذه الظاهرة تبني بعض الوجهاء والكبراء لها، فقد روي أن معز الدولة أسر له غلام تركي فجن عليه حزناً واحتجب عن الناس حتى ردة إليه. وقد أنشد المهلبي شعراً ماجناً في وصف غلام معز الدولة والذي عرف عنه انهماك في اللهو والشراب. أحمد أمين، (ظهور الإسلام) ٣٦/١، مرجع سابق. عمر رضا كحالة، (مباحث اجتماعية في عالمي العرب والإسلام) ١٤، مطبعة الحجاز، دمشق، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م.

(٢) نقل آدم متر ذلك عن كتاب الجاحظ (٢٥٥ هـ) المعلمين ١٣٥/٢، والذي ذكر أن تولد هذه الفاحشة كان بسبب طول بقاء الغلمان مع الجنود. آدم متر، (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري)، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريذة، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٥٧ م.

(٣) جوزيف شاخت، (تاريخ الإسلام)، مرجع سابق، ٢٣٧.

(٤) لقد كان لانتشار هذه الظاهرة أثر بالغ في كتابات العديد من العلماء السابقين رحمهم الله الذين أسهبوا في الحديث عن حرمة النظر إلى الأمد، ومجالسته والخلوة به. انظر في ذلك: آدم متر، مرجع سابق، ٢٩٠/١ وما بعدها. ولعلّ 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. انظر: ابن تيمية، (الفتاوى)، مرجع سابق، ٣٩٢/٢٠ وما بعدها.

إلا أن انتشار الموالي والجواري والغلمان، كان قد بلغ مدى واسعاً في المجتمع^(١). وانتشرت مجالس الطرب والغناء في معظم أنحاء الدولة الإسلامية، وأسرف كثير من الخلفاء في إيداء المغنين وتكريمهم^(٢).

وأتيح لكثير من هؤلاء المغنين قدر كبير من الحرية، فأسرفوا في استغلالها، حتى وصل الأمر إلى المجاهرة بالمعاصي والخروج على جلّ الأعراف السائدة في المجتمع. واتسم المجتمع آنذاك بمظاهر الترف الواسعة^(٣)، وتفنن الناس في ضروب اللذة والاستمتاع، وسرت روح العبث والمجون والزندقة بين العديدين من طبقات المجتمع المختلفة.

(١) كان الخلفاء في بداية عهدهم يمتنعون عن الندماء على طريقة ملوك الفرس، وروي أن المهدي العباسي كان أول خليفة عباسي اهتم بالغناء اهتماماً واسعاً، واستقدم المغنين من الحجاز وغيرها، ومن استقدمهم: إبراهيم الموصلي، ابن جامع، ابن الخوراء انظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، (الأغاني) ١٧٤/٦، دار الكتب، بيروت. المسعودي، مرجع سابق، ٢٦٩/١. وانظر من كتابات المعاصرين على سبيل المثال: عبد الأمير مهنا، (الطرب والنظر والنشيد في مجالس هارون الرشيد) ٦٨، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٠ م. سهام الفريخ، (الجواري والشعراء في العصر العباسي الأول) ٥٩، الريعان للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨١ م.

(٢) انظر في انتشار الغناء والطرب في الأندلس: المقرئ، (نفح الطيب) ٢٩٦/١، دار العلوم الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٠ م. انظر الأصبهاني، مرجع سابق، ٢٠٥/١٠. 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) ٦٥٨/٨ وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧ هـ. ماجد عرسان الكيلاني، مرجع سابق، ٤٠٥.

(٣) كانت العراق وحواضرها الثلاث بغداد والبصرة والكوفة تجمع عناصر متعددة الأجناس من فرس وترك وسودان ومصريين وبربر وصقالبة وأرمن، وغيرهم باعتبارها مركز السلطة، وقطب الأنشطة الحضارية والسياسية. انظر في ذلك: محمد زعلول سلام، (الأدب في عصر العباسيين) ٧٤، منشأة المعارف، بلا تاريخ، مصر. وانظر في توصيف حالة الدعة والترف في المجتمعات: ابن خلدون، مرجع سابق، ٤٦٨/٢١.

ولم يوقف التجاور والخروج على التقاليد والأعراف الإسلامية عند هذا الحد، بل ظهرت معه موجة من قصائد الغزل والشعر الماجن الفاضح، والذي وصل أقصى درجات التهتك^(١). ولم يعد موضوع الشعر المرأة الحرة العربية، كما كان في العهود السابقة، بل تحول موضوعه إلى الجوّاري والقيان والغلمان، كذلك الذين باتوا يشكلون طبقة هامة في المجتمع^(٢).

وفي خضم هذا الجو المشحون بالتبرج، والبعيد عن كثير من الآداب والسلوكيات الإسلامية، اختفت الحرائر وتوارت خلف الأستار في كنف تلك التجمعات البعيدة عن الأدب والحشمة التي درج عليها الحرائر منذ عهد الإسلام وقبله. وتحفظت طبقات المجتمع المختلفة على الحرائر مما أدى إلى إبعادهن وحجبهن عن البروز في الوقت الذي برزت فيه الجوّاري، ولمع دورهن في قصور الخلفاء والأمراء والكبار من رجالات الدولة في مختلف الأنحاء من الدولة الإسلامية^(٣).

وهكذا تغير موقع المرأة في المجتمعات المسلمة، وغلبها على دورها الجوّاري والسرايا من الأمم المختلفة ذات الثقافات المتعددة، فانكفأت على ذاتها رغبة

(١) تشكل القصائد الفاضحة مديات التدهور الأخلاقي والفساد المستشري بين بعض الطبقات في المجتمع، وكانت تلك القصائد انعكاساً لها. انظر أبو الحسن علي التغلي الشنتريني ابن بسام، (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، تحقيق: إحسان عباس، الثقافة، بيروت، ١٩٧٩ م.

(٢) ظهرت في هذا العصر طبقة من الشعراء الماجنين، صوروا حياة اللهو والعبث التي سادت العديد من طبقات المجتمع والحياة العامة في ذلك العصر. ومنهم ممن عرفوا بالزندقة. انظر منهم على سبيل المثال في: عبد القادر الرباعي، (صريح الغواني مسلم بن الوليد)، دار العلوم للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

(٣) في دور الجوّاري في الدولة الأموية في الأندلس، انظر: المقري، (نفع الطيب)، مرجع سابق، ١٦٤/١.

أو رهبة في الحفاظ على أصالتها ونقاوتها المهددة بشدة التيارات الممتزجة بين شرائح المجتمع المختلفة.

ولم يظهر بين طبقات العامة من النساء - على وجه العموم - من كان لها أثر يُذكر في النهوض بالمجتمع، كما كان عليه الحال في عهد الرسالة والخلافة الراشدة، بل كان هذا الدور محصوراً في بعض نساء الخلفاء والأمراء وغيرهن من نساء الطبقة الحاكمة^(١).

وبتضافر تلك العوامل وغيرها بدأ الضعف يدب في جسد الأمة الإسلامية، وتسربت مظاهر الانحراف إلى مختلف المناحي والمجالات الحياتية، لتصبح تياراً واسعاً يهدد كيان الأمة بأسرها.

(١) حسن إبراهيم، مرجع سابق، ٤٣٣/٢.

الفصل الخامس

عصر التقليد والركود الفكري

(عصر النظرة الأحادية المذهبية واستعادة وحدة الفهم والتاويل)

بجول المئة الرابعة، ظهرت بوادر الآثار والتائج 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 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 بقيتُ سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة، استعظماً لها، كارهاً لذكرها، فأنا أقدم إليها رجلاً وأؤخر أخرى، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب عن نعي الإسلام والمسلمين، ومن الذي يهون عليه ذلك»^(١).

ولم يكن المجتمع المسلم عشية الغزو إلا مسرحاً للتزاعات وحالات التشرذم

(١) ابن الأثير، مرجع سابق، ٣٢٩/٩.

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. ولم تسفر تلك المحاولات إلا عن مزيد من التمزق والنزاع، مما أغرى الصليبيين والمغول من بعدهم بالتكالب والهجوم على الدولة الإسلامية المتشظية.

ولم تفتأ الجهود المتضاربة من قبل المصلحين والعلماء في محاولات جمع الشتات والتعاون في سبيل مواجهة الخطر الزاحف، إلى أن قيض الله للأمة أبطالاً من أمثال نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبي، واللذان قاما بمحاولات حشد الجهود والطاقات في بلاد الشام والجزيرة لمواجهة الصليبيين.

وشهد العالم الإسلامي نوعاً جديداً من الاتصال بالأجنبي خلال فترة قرنين من الزمن. أسفر عن وقوف الغرب المسيحي على أصول الحضارة الإسلامية ومنابعها. وبهذا مهدت تلك الحقبة التاريخية لجهود استعمار مقبلة، وخرج الصليبيون على أمل العودة من جديد.

لقد أخذ الصليبيون من العالم الإسلامي العربي أكثر مما أعطوا، عندما شعروا بترائهم العربي وحضارتهم السائدة، المستحقة للتقليد والاقْتباس. وتأثر الصليبيون 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، ولم 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^(١).

وهكذا حملت المجتمعات المسلمة تركة ثقيلة من مخلفات تلك العصور بكل معاناتها وإفرازاتها السياسية، وتراكماتها الاجتماعية المتدهورة، فشاغ التقليد فيها، حتى بات ديدناً علمياً واجتماعياً. وعكف الناس على ما كتبه السلف من العلماء، وساد الجمود والركود مختلف النواحي الفكرية والحضارية والاجتماعية. ذلك الركود الذي ما عرفه المجتمع المسلم إلا في ثنايا تلك الأزمة^(٢). وهكذا فشا التقليد في نصف القرن الرابع، وظهر التعصب المذهبي، حتى اطمأن الناس إلى ترك الخوض في أمر الدين والاكتفاء بما قاله السابقون رحمهم الله^(٣).

ولم تخل عصور التقليد من علماء ومجتهدين ومصلحين من أمثال ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية رحمهما الله. إلا أن سيل التقليد كان قد عمّ وغلب، فعكف عدد من العلماء على التلقين والتجميع، ولم تخرج جلّ اجتهاداتهم عن مسار التقليد والركود الفكري الذي منيت به الأمة. وأضحى المجتمع المسلم مجتمعاً تقليدياً صرفاً، يعتبر بل يعتقد أن استمرارية وجوده، مرتبنة بالاستناد

(١) Francesco Gabriel, *The Arabs A Compact History*, Trans: Salvator Attanasio; (1) Greenwood Press, Publishers, USA, 1981, pp. 167-172.

(٢) في نشأة التقليد وأسبابه انظر: ابن حزم، (الإحكام في أصول الأحكام)، مرجع سابق، ٦/ ٢٩٢.

(٣) انظر في توصيف تلك الحالة: محمد بن إسماعيل الصنعاني (١١٨٢ هـ)، (إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد) ١٦/١٤٠٥، تحقيق: صلاح الدين مقبول، الدار السلفية.

إلى منظومة من المعارف والقيم الموروثة عن الماضي، كما يرى في الحيدة عنها حتفه وفناءه^(١).

وتضافرت تلك العوامل برمتها، فانحطت الحضارة، واران 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^(٢).

أما على الصعيد الاجتماعي، فقد برزت الذهنية التحوطية التي تبنى مبدأ الأخذ بالأحوط، خاصة فيما يتعلق بأحكام المرأة. وتساند هذا المبدأ فكرة العمل بسدّ الذريعة. وسدّ الذريعة سلاح دفاعي يستعمل عند تغلب مظاهر الرذيلة في المجتمعات، والتخوف من الوقوع في المحذور والفتن.

فاستعماله فيما يتعلق بشؤون المرأة، أمر تفرضه المظاهر المنحرفة، التي غالباً ما تسود في أوقات الفتن والحروب والثورات. وقد منيت الدولة الإسلامية منذ نهايات العصر العباسي الأول، بالعديد منها إضافة إلى ما رافق ذلك من مظاهر الفساد والانحراف فكان من الحكمة لجوء العلماء واستعمالهم سلاح سدّ الذريعة في خضم ذلك الجوّ.

وبهذا تمحورت غالب الاجتهادات حول المرأة المسلمة، وكيفية صيانتها،

(١) في تعريف المجتمع التقليدي انظر:

Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, The Free Press, New York, 1961, p. 214.

(٢) في تاريخ الممالك انظر على سبيل المثال: رشيد الدين بن فضل الله الهمداني (٧١٨ هـ)، (جامع التواريخ في تاريخ المغول) ٢/٢٣٦ وما بعدها، تعريب: محمد صادق نشأت ومحمد موسى هندواوي وآخرون، الإدارة العامة للثقافة، مصر، ١٩٦٠ م. وانظر كذلك: ابن الفرات ناصر الدين محمد، (تاريخ ابن الفرات) ٩/٣٤٩ وما بعدها، تحقيق: أسد رستم وقسطنطين زريق، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٤٢ م.

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، سداً يمكن الاحتماء ورائه من هجمات الأعداء المتصافرة^(١).

ويظهر ذلك واضحاً في محاولات بعض السلاطين المتأخرين من العباسيين والفاطميين وغيرهم في استعمال السلطة والقوة، للحدّ 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 - ٤٨٧ هـ) أمر بنفي المغنيات والمفسدات من النساء من بغداد، ومنع الحمالين من حمل الرجال والنساء مجتمعين خشية الفساد^(٢).

وازدادت ملامح التخوف من تغلب مظاهر الفساد والمجون والفتنة في المجتمع، وساد منحنى التحوط في الأحكام الاجتهادية القائمة على الحدّ من خروج النساء، وتقليص مشاركتهن في الحياة العامة في محاولة لإبقائها في بيئتها البيت الخاصة، بغية الحفاظ عليها وعلى تربية أولادها. وتبنى عدد من الخلفاء والعلماء ذلك التوجه التحوطي، لحماية المجتمع من مزيد من الانحلال والانهيار^(٣).

يبد أن سدّ الذريعة وما ينبني عليه من أحكام يراها المجتهد، علاج طارئ تستدعيه الحاجة، وتحدد معالمه الظرفية الاجتماعية والمكانية. وعلى هذا فلا

(١) انظر في ذلك: رقية طه جابر، ١٩٨٩ م، (معايير وضوابط منهجية في غلق الذريعة)، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(٢) ابن الأثير، مرجع سابق، ٨٥/١٠ وما بعدها.

(٣) انظر ابن خلكان، (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) ١٢٧/٢، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

ينبغي الإسراف في استعماله، دوغما شروط أو ضوابط تحكم ذلك السير وترشد سبيله، وإلا تحول بمرور الزمن إلى أداة تعوق سير المرأة وحركتها في المجتمع والحياة.

وقد أسهمت ظاهرة شيوع التقليد، وأهمية الوقوف عند أقوال واجتهادات العلماء السابقين رحمهم الله (التي جاءت نتيجة حتمية للظروف الاجتماعية والسياسية التي مرت بها مجتمعاتهم) إلى بروز مزيد من الأحكام التحوطية، فيما يتعلق بالمرأة ووضعيتها الاجتماعية. كما أسهم انتشار المزيد من مظاهر الفساد والانحراف في تبني عدد من الأحكام والآراء الاجتهادية القاضية على المرأة بالبقاء في البيت، والتقليل من مشاركتها الجادة في المجتمع.

وبمرور الزمن واختلاف العصور وتزايد إسقاطاتها على القضايا الاجتماعية والأسرية، تحول العمل بسدّ 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 عملية العمران الحضاري والقيام بمهمة الاستخلاف. فحُرمت المرأة من التعليم سداً للذريعة الفساد المترتب على خروجها من البيت، مما أدى إلى فرض نوع من العزلة الثقافية والحضارية والحصار الاجتماعي عليها.

أما على الصعيد العلمي فقد اتسم هذا العصر بالركود في مختلف النواحي العلمية والثقافية (وإن ظهر في بعض الأحيان عدد من العلماء المجددين) إلا أن السمة الغالبة كانت الركود والجمود. الأمر الذي أدى في نهاية الأمر إلى القول بغلق باب الاجتهاد.

والتأمل 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 حاجزاً كثيفاً بين تلك التعاليم الصافية، وبين الممارسات التي ألفها الناس واعتادوها. وبات الانفصام بين التعاليم القرآنية والأعراف السائدة في حياة المسلمين واقعاً لا بدّ من معاشته 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 مطلقاً 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!

والناظر في ساحات الفكر الديني يلحظ أن المجتمعات على اختلاف مراحل تاريخها عرفت سد الذريعة، والعمل به على اختلاف فيما بينها في الفلسفة القائمة عليها. فقد ارتبط مفهوم سدّ الذريعة في اليهودية والمسيحية، بطبيعة المرأة لديهم. تلك الطبيعة القائمة على الغواية والشر والخطيئة. وعلى هذا الأساس ذهب اليهودية في بعض أحكامها إلى منع الرجل من المشي، بالقرب من امرأة، لأن المرأة سبب في إغواء الرجل^(١).

وورثت المسيحية النظرة التخوفية من المرأة وشرها، وارتباط الخطيئة والذنب ووجودهما في العالم بجواء، وساهم رجال الكنيسة في ترسيخ تلك النظرة، وما استتبعها من أحكام بموجبها. فقد ضمت الكنيسة صوتها إلى

الفرضيات الأخرى التي تدّعي أن طبيعة المرأة من الشيطان. وتدرجت النظرة الدونية للنساء لتشكّل وضعاً مقبولاً في نظام المجتمع والحياة. واستمر تمثيل طبيعة المرأة بالشيطان سائداً في القرون الوسطى فترة طويلة من الزمن^(١).

إلا أن المنحى التحوطي في اليهودية والمسيحية، لم يؤث ثماراً طيبة في الوقت الذي قام فيه بمصادرة حرية المرأة وحقوقها. فقد ازدادت مظاهر الشذوذ والانحراف، ولم ينبج منه حتى رجال الكنيسة. ذاك أن المنحى التحوطي في الديانتين، كان قائماً على محاولات التغلب، والسيطرة على المظاهر الخارجية والسطحية للفساد في المجتمع، دون الاهتمام بالتصحيح الداخلي لبنية المجتمع أفراداً وجماعات.

وعلى الرغم من أن سدّ الذريعة في الإسلام يخالف في أصله وتطبيقه، ذلك المفهوم في اليهودية والمسيحية تماماً، فهو يقوم على أساس الدفاع عن الفضيلة وحمايتها من بؤر الفساد والرديلة، في حين أنه يقوم في الديانتين على أساس شرانية المرأة وطبيعتها الإغوائية، إلا أنه أسيء استعماله بشكل واضح. مما أدى في النهاية إلى تعثر حركة المرأة في المجتمع وتعطيل دورها الحضاري في البناء والإعمار، ذلك الدور الذي أسست دعائمه نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وصادرتة الأعراف الفاسدة.

(١) C. W. Hollister, *Medieval Europe*, Newbery Award Records Inc, New York, (1)

الفصل السادس

عصور التقليد المتأخرة

(عصر التنوع الثاني)^(١)

هي الفترة المنحصرة بين بدايات العهد العثماني وإلى العصر الحاضر (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، والإسبان من جهة المغرب.

(١) درج العديد من المعاصرين على تسمية هذه العصور بعصور النهضة بالفقه. والدراسة لا ترى مبرراً لهذه التسمية. فهذه العصور وإن لم تخل من محاولات جادة في سبيل النهوض بالفقه من تقنين ومؤتمرات وجامع فقهية، إلا أن سمة التقليد لا تزال هي الغالبة عليها. بيد أن التقليد لم ينحصر في تقليد العلماء السابقين فحسب، بل اتخذ قالباً جديداً، يتمثل في اجترار الذات من خلال طرح مقولات الآخر وترديدها ودفعها حيناً، أو الدفاع عنها أحياناً. ومهما يكن، فالأمر لم يخرج عن دائرة الاجترار والتقليد. وعليه فالدراسة تنفرد بتسمية هذه العصور بعصور التقليد المتأخرة، والله أعلم.

وعلى الرغم من تغيّر العديد من نظم الحكم والسياسة في العالم الإسلامي آنذاك، ودخوله العديد من المعارك والمواجهات الراجحة مع القوى الأوروبية على ثغور الدولة العثمانية، إلا أن الناحية الاجتماعية والفكرية لم تكن توازي تلك الانتصارات التي طرق بها المسلمون أبواب النمسا.

فقد توارثت المجتمعات المختلفة تلك العادات والآراء والأحكام التي اجتهد علماء كل عصر في وضعها، تبعاً لظروف زمانهم ومجتمعاتهم، ووقفوا عندها على اعتبار أنها تشكل الدين وتعاليمه. ولم تميّز بدقة كافية تلك المجتمعات بين الدين ومبادئه المتمثلة في نصوص القرآن الكريم والسنة، وبين العادات والأعراف المتوارثة، حتى باتت الأعراف حاكمة.

والمتبع للمسار التاريخي والاجتماعي، لوضعية المرأة المسلمة في المجتمعات المختلفة، يلحظ فرقاً وبوناً يتسع، ولا يكاد يضيق بين الوضع النظري المتمثل في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وبين الممارسات العملية والاجتماعية التي تكشف عن وضعيتها الواقعية في المجتمع. فقد استمر العمل بفلسفة التقليد القائمة على عدم التمييز بين الجوهر والتراكم التاريخي الذي فقد مشروعية وجوده، فضلاً عن استمرار العمل به

فالحكم على وضعية المرأة المسلمة من خلال ممارسات المسلمين ونظرتهم السائدة لها، لا ينبغي تعميمه، أو اعتباره نظرة منبثقة من جوهر نصوص القرآن الكريم والسنة، بقدر انبثاقها من فهم المجتمعات المسلمة التقليدية لتلك النصوص.

لقد استمرت تلك الممارسات البعيدة عن روح الإسلام ومبادئه في المجتمع، ونحيت المرأة عن القيام بدورها في المجتمع، وصاحب ذلك كله انتشار الجهل والخرافات والبدع بين النساء خاصة. فالمرأة في غالب تلك المجتمعات حُرمت من التعليم، وباتت فريسة سهلة للنال للجهل والخرافات والشعوذة.

وبات واقع المرأة في المجتمعات المسلمة واقعاً تخكمه العادات والتقاليد التي فقدت مشروعيتها التاريخية، على حساب القيم والمبادئ التي جاء الإسلام لتشيبتها وإرسائها. ومما يستدعي الانتباه أن تلك العادات تمارس وتفرض على المرأة باسم الدين والشرع^(١). وأضحى سدّ الذريعة سلاحاً مشروعاً في وجه أي دعوة لاستعادة مكانتها التي بوأها إياها الإسلام، من دعوة إلى تعليمها أو مشاركتها في الحياة العامة فالتعليم يقتضي خروج المرأة من بيتها وخروجها فتنه، فتمنع من التعليم سداً لذرائع الفساد.

بيد أن ذلك لم يقف مانعاً أمام عشرات من النساء اللاتي حظين بمراتب عالية في التعليم والتدريس والتصدي للإفتاء كذلك. والغالبية منهن ظهرن في البيوتات الراقية ذات المنزلة العالية في العلم أو النفوذ. وعلى هذا فقد حفظت كتب التراجم أسماء عشرات من النساء العالمات الفاضلات. وبقيت السمة الغالبة على النساء في تلك العصور، الحرمان من التعليم والمشاركة الاجتماعية الجادة الهادفة في المجتمع.

وحملت المجتمعات المسلمة فيما حملت، تركة ثقيلة من الأحكام الاجتهادية والآراء المبنية على تراكمات عصور التقليد السابقة، دون أن تعي ظرفية نشأة تلك الآراء وأهمية استمرارها.

وعلى هذا أجرى العلماء اللاحقون عمليات القياس وفق الأحكام الاجتهادية للعلماء السابقين، بجامع وجود الفتن والفساد وانتشاره، والخشية على أحكام الدين وتعاليمه من عبث العابثين والمستغربين الوافدين. وتراكمت التحولات لتشكّل سداً منيعاً في وجه أي دعوة للعودة إلى القرآن الكريم

(١) انظر حول هذه النقطة عمر عبيد حسنة، (حتى يتحقق الشهود الحضاري) ١٦٦ وما بعدها،

وفلسفته الشاملة لموقع المرأة، واختلطت الأحكام الاجتهادية (الفتاوى) المرتبنة بعصورها وظروف نشأتها، بأحكام الدين الأساسية، ولم يعد ثمة فارق واضح بينهما، فالدين هو العرف، والعرف هو الدين!

وازدادت سحب التخلف كثافة على المجتمعات المسلمة، وتضافرت الجهود على اختلاف مشارب أصحابها، للبحث في أسباب وعوامل ذلك التخلف والانحدار. وكان الوعي بتخلف المسلمين قاسماً مشتركاً بين رواد الإصلاح، وحركات التجديد قاطبة في العالم الإسلامي. إلا أن تلك الدعوات ما لبثت أن اختلفت في دواعي ذلك التخلف وكيفية الخروج منه.

وتمثل تلك الحقبة التاريخية الحرجة نموذجاً لعصر التنوع الثاني The Second Age of Divergence الذي يشهده الفكر الديني، مع زحف التحدي الحضاري (الغربي الحديث). وهذا النموذج مثلته تيارات الفكر الديني المتلاطمة والمتخاصمة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: التيار السلفي، تيار دعاة التغريب والانصهار في الغرب، وتيار دعاة مدرسة الإحياء. وشكلت هذه التيارات الثلاثة استجابات متنافرة لتحديات الحداثة بمخاضها المركزية من العلمانية، والتزعات الحرة، والنزعة الإنسانية العالمية Humanism، والعقلانية Rationalism، مما اتخذ صيغة ما عرف بالتمدن والترقي.

ولم تفتأ تلك الجهود من تبني نهج المقارنة بين واقع الأمة المسلمة من جهة، وواقع الدول الغربية المتفوقة. ولم تصمد تلك المحاولات كثيراً، أمام تلك المقارنات الشكلية التي أغفلت عوامل النهضة الأوروبية، وتمسكت بمظاهرها وقشورها. فأنكبت على تقليدها في المظاهر السطحية والقشور الظاهرية، وأغفلت ما عدا ذلك من أسباب التقدم والتحضر. وواصلت المجتمعات المسلمة في العهد العثماني المتأخر مسارها التقليدي، المتقمص ثوباً أوروبياً جديداً، لم يخرجها في أوج نشاطه وازدهاره عن مفاهيم التقليد المظلمة.

وجندت مختلف الطاقات لإلباس الأمة المسلمة قشر الحصار العربية، فأرسلت البعثات المختلفة، ووفرت سلسلة من الإصلاحات والتنظيمات الإدارية والعسكرية لتتمصص النهج الأوروبي، طمعاً في الوصول إلى قشرها الحضاري.

وتسربت تلك المحاولات إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي التي ما لبثت أن تهاوت، لتخلف وراءها 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.

وأدرك الغرب خطورة وجسامة قضية المرأة وموقعها في المجتمعات المسلمة، واعتبر العادات والتقاليد المجافية للدين وتعاليمه، مدلفاً 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، دليلاً واضحاً على تدني الإسلام والمسلمين، كما وجدوا في ذلك مسوغاً كافياً لتبرير تدخلاتهم وسياساتهم الاستعمارية في البلدان الإسلامية، بحجة تخليصها وتحريرها. وقد أشار المؤرخ المعتدل ويلثر إلى هذه الحقيقة في كتابه المرأة في الإسلام^(١).

وتوالى ردود الفعل المختلفة إزاء الحل الأجنبي المستورد، وبرزت الحداثة كأنماذج منازل للتقليد Modernism في المجتمع، خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومصححاً 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 الأولى. فالحدائث ليست بظاهرة إسلامية، إلا أنها عرفت في التقاليد الدينية الأخرى تحت ظروف مشابهة لظروف ظهورها في المجتمعات المسلمة^(١). وهي كحركة ثقافية غربية المنبت والنشأة تدور حول عقدة التمحور الأوروبي على الذات (المرجعية الغربية المطلقة)، وعلى هذا تنوعت استجابات العديد من المفكرين في العالم الإسلامي لتحديات الحدائث. إما محاولة نقضها، أو تقمصها أو التكيف معها، وبهذا باتت الحدائث مرجعية مطلقة يستفتيها الجميع، وغاب عن الوعي المرجعية القرآنية وحاكميتها المعصومة.

وتوجهت جهود العديد من أصحاب هذا الاتجاه في العالم الإسلامي نحو وضع المرأة المسلمة مطالبة بحقوقها في التعليم والعمل والمشاركة في مختلف المناحي العامة من سياسية واجتماعية وثقافية. كما حاربوا موقع المرأة المتدني في المجتمعات المسلمة، وأكدوا على أهمية دورها في بناء أخلاقيات المجتمع المسلم. وكانت البداية مع محمد عبده الذي طالب بإعادة كرامة المرأة المسلمة عن طريق الإصلاح القانوني والتربوي، كما تضمنت دعوة أصحاب هذا الاتجاه حق المرأة الكامل في العمل والمشاركة السياسية والاجتماعية وغيرها. ولم يغيب عن أذهان مفكري الحدائث التوسع الحاصل في استعمال سدّ الذريعة، وأثره في تناول قضايا المرأة وهمومها، وما نجم عنه من تهميش لدورها في المجتمع والأمة. ثم ما ترتب على ذلك كله من تخلف وأمية، وجهل وخراب للأسرة والمجتمع^(٢).

(١) *The Encyclopedia Of Religion*, 1986, Macmillan Publishing Company, New York, vol. 10, p. 14.

(٢) محمد رشيد رضا، (حقوق النساء في الإسلام) ١٨٥ وما بعدها، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٤ م.

والتأمل في تلك المحاولات على اختلاف توجهات أصحابها، يلحظ وجود العديد من الثغرات الموجهة نحوها. تلك الثغرات التي وقفت حائلاً 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 محكمة 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 منهجاً يتسم بالانتقائية وغياب النسقية في صياغة المفاهيم، أو تطوير منهجية محددة لتفسير الإسلام. وهكذا، فقد ارتطمت كتاباتهم بالمجتمع، ولاقت نتائج غير متوقعة على الإطلاق^(١).

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.

وهكذا تم فتح السبيل أمام دعاة تحرير المرأة والحركات النسوية، التي وجدت في تلك الأطروحات والمناهج، مدافعاً لخرق المجتمع المسلم، ومنازلة أعرافه الفاسدة منها والصالحة، وتقمص الأعراف الغربية دون أي نوع من التمييز أو الغرلة المنهجية أو الفكرية.

وركز أصحاب هذا الاتجاه في كتاباتهم على أهمية تعليم المرأة وخروجها من البيت. كما برزت في كتاباتهم نبرة المقارنة الحادة بين وضع المرأة في 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، بناءً على تطور الزمن وتغير استعدادات المرأة والمجتمع^(١). وتتابعت دعوات تحرير المرأة في المجتمع على يد أتباع هذا التيار، وظهرت على الساحة الجمعيات النسوية التي استعانت بتلك

(١) الطاهر الحداد، (امراتنا في الشريعة والمجتمع) ٤٠ وما بعدها في المطالبة بحق مساواة المرأة

للرجل في الميراث وغيره، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٨ م.

الأطروحات والمناهج. وهنا ظهرت ردود الفعل المضادة لدعوات تحرير المرأة، المتمثلة في الاتجاه المحافظ Conservative، الذي رأى متبنوه، في تلك المحافظة شرطاً لبقاء الإسلام وهويته في المجتمع^(١). كما رأوا في تلك الدعاوى خطراً يهدد الهوية الإسلامية ويحاول اجتثاثها من الجذور^(٢).

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 ممهداً السبيل أمام الهيمنة والسيطرة الغربية. وقد رأى كلا الاتجاهين في المرأة وقضاياها مفتاحاً للتغيير أو المحافظة، نظراً لأهمية دور المرأة في الأسرة والتراث^(٣).

والمجتمع المسلم ليس بدعاً 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 المنُورين. 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^(٤).

(١) انظر: سعيد الجندول، (الإسلام في معترك الفكر) ٢٠٢ وما بعدها، الكتاب العربي السعودي، جدة.

(٢) Walther, Ibid, p. 8.

(٣) The Oxford Encyclopedia, Ibid, p. 332.

(٤) Robert M. Seltzer, Jewish people, Jewish Thought, Macmillan Publishing Co,

New York, 1980, p. 122.

وقد استوت حركة الإصلاح في اليهودية على يد موسى مندلزوهن (Moses Mendelssohn 1729 - 1786 م)، مستهدفة تطويع الصور التقليدية المتوارثة للحياة والسلوك عند اليهود، لروح العصر والثقافات المجاورة لهم، والتي تواجدت التجمعات اليهودية فيها^(١).

ولا يخفى تأثر اليهود الداعين إلى تلك الحركة، بالفلسفات الغربية السائدة آنذاك. بيد أن دعوته للتنوير ادعت غائيتها في الحفاظ على الحس اليهودي بين الشرائع 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 عقيدتهم اليهودية.

وفي عام ١٧٨٣ م، صرح مندلزوهن بأنه لا يؤمن بعقيدة دينية سوى ما يقرها العقل ويراها مقبولة. كما أعلن في الوقت نفسه إيمانه بدين العقل العالمي، الذي لم تكن اليهودية فيه إلا تراكمًا تاريخيًا واحداً.

وهكذا بدأ العديد من أتباع مندلزوهن، بترك الإيمان والعقيدة اليهودية باعتبارها الطريق الوحيد للظفر بالقبول في المجتمع الأوروبي، الذي شعروا بأنهم جزء منه، وساروا في طريق الانصهار التام في ثقافة الغرب المسيحي^(٢).

ولاقت تلك الحركة بعد انتشارها في وسط أوروبا، أذناً صاغية لدى العديد من اليهود القاطنين في أوروبا الشرقية، لتشهد مرحلة ازدهارها في روسيا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي. وظهرت العديد من الأقسام الداعية إلى تبني التعليم العلماني Secular Learning في المدارس الحرة.

(١) Jacob Neusner, *Judaism in Modern Times*, Ibid, p. 99.

(٢) Britannica Cd, Haskala, *Enlightenment*.

إلا أن تلك الحركة قوبلت بحركات محافظة، رأت في الحفاظ على الموروث والتقاليد اليهودية، شرطاً أساسياً لاستمرارها وبقاء هويتها في تلك المجتمعات. وبرزت على الساحة العديد من ردود الفعل المختلفة في صفوف تلك الحركات. وأعلنت الحركة الإصلاحية اليهودية منهجها الصريح في رفض وردّ التشريعات الموسوية والربانية بما في ذلك الشريعة المنزلة وما يماثلها من المقدسات، وتمّ استبدال السبب اليهودي بالأحد المسيحي، مع إدانة كاملة للنزعات القومية.

وقوبلت تلك الدعاوى بحركات معاكسة، وانقسم التقليديون إلى صنفين:

صنف يقترب من حدّ الوسط، في الأخذ بمعطيات الحضارة الحديثة المعاصرة، شريطة ألا يصطدم بنص 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 التوراة بدلالته المكتوبة والشفوية، ويمثل هذا الصنف الحاسديم.

واعتنت تلك الحركات بقضية المرأة اليهودية، فدعت الحركة الإصلاحية عام ١٨٤٦ م إلى مؤتمر لإقرار حقوق المساواة بين الجنسين في جميع النواحي الدينية والاجتماعية، كما دعت إلى تحرير المرأة اليهودية^(١).

وقد تمخض عن تلك الحركتين - الإصلاحية والتقليدية - حركة جديدة حاولت أن تتخذ حداً وسطاً بين الطرفين، عرفت بالمحافظين، أو المدرسة التاريخية في ألمانيا وأمريكا في عام ١٨٨٦ م^(٢).

(١) Danise Lardner Carmody, *Women & World Religions*, Prentice Hall Inc, New Jersey, 2 ed, 1989, p. 152.

(٢) *The Encyclopedia Of Religion*, Ibid, Vol 4, p. 63. See: Jacob Neusner, Ibid, p. 99.

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: «لتبعن سنة من كان قبلكم باعاً ببيع، وذراعاً بذراع، وشبراً بشبر حتى لو دخلوا في جحر ضب لدخلتم فيه. قالوا: يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ قال: فمن إذن»^(١).

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»^(٢).

ولعل تلك الإرهاصات المبكرة مؤشرات إلى أهمية توجيه أنظار المسلمين للنظر في أحوال الأمم السابقة والأديان الأخرى خاصة اليهود والنصارى، وما سائر ذلك من انحرافات عن المنهج القويم المتمثل في النبوات والرسالات السماوية. الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى مجانبة مواطن الخلل والسير الحاصلة في الأمم السابقة. ولقد 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، موقفاً لا يتجاوز واحداً من ثلاث:

(١) ابن أبي شيبة، (مصنف ابن أبي شيبة) ٤٧٩/٧، ت: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض،

١٤٠٩ هـ

(٢) صحيح البخاري، مرجع سابق، ١٢٧٤/٣. صحيح مسلم، مرجع سابق، ٢٠٥٤/٤

أولاً. رفض مطلق للتحدي الخارجي ومطالبه Absolute and Forthright Rejection of Modern ، وهذا يتمثل في الاتجاهات التقليدية التي تتمسك بظواهر نصوص الدين مطلقاً وحرفيتها. ويتمسك بالوقوف عند ظواهر النصوص، ومنع التأويل مطلقاً تحوطاً من سوء الفهم. فكل ما يمكن أن يجد أو يستجد من حوادث ووقائع، استغرقت نصوص التراث الديني الموروث. كما يتسم هذا الاتجاه بالالتزام الشديد بالأحكام الاجتهادية في أدق تفاصيلها، غافلة عن الظرفية التاريخية لها، فهي ترى في هذا الالتزام والتمسك حفظاً لهويتها الإسلامية ودرءاً وإقياً لها عن الذوبان في الآخر.

وقد أجرى أصحاب هذا الاتجاه الآراء الاجتهادية المتعلقة بالمرأة خلال العصور والأزمة 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 إلخ. 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 غالباً. كما لم تستفت تلك الآراء في الأغلب الأعم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، بقدر ما اعتمدت على تأويلات السابقين لتلك النصوص المرتبهة بظرفيتها الزمانية والمكانية. فهي ترى تلك النصوص من خلال التأويلات والتفسيرات الماضية، مع إغفال أهمية ووجوب تكليف المخاطب بفهم النص القرآني وجوباً عينياً في كل عصر وأوان، تحقيقاً 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: ﴿سَتْرِيهِنَّ، إِيْتَانَا فِي
الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِنَّ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ
شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (٥٣) [فصلت: ٥٣/٤١].

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^(١). فعملية الاعتماد المطلق على ما قاله العلماء السابقون
رحمهم الله من تأويل وتفسير واستنباط لآيات الكتاب الكريم، لا يحقق مجال
رسالة الإسلام القائمة على العالمية والشمولية والصلاحية لكل زمان ومكان.

يبد أن تلك المفاهيم الأساسية والتجليات المبدئية، عُيِّت تحت ركامات
التقليد ومفرزات عصوره السابقة، فأصبحت أقوال العلماء واجتهاداتهم
النسبية - عند العديد من أصحاب هذا الاتجاه - تتسم بالثبات والزاهة عن
إجراء أية مراجعة أو نقد. وتبرز تلك التوجهات في القضايا المتعلقة بالمرأة
بشكل خاص.

وواقع الأمر أن أتباع هذا الاتجاه اندفعوا (بإخلاص وحسن نية) إلى الغلو
والإسراف في تقدير التراث المتمثل في أقوال العلماء السابقين واجتهاداتهم،
والنظر إليه بعين الامثال والافتداء، لا بعين النقد والدراسة. فوقعوا في
إشكالية تزويه الماضي عن كل عيب أو نقص، مرتين بظروفه ومسبباته. فأقوال
العلماء - مهما علت منزلتهم وذاع صيتهم - لا ينبغي أن تخرج عن نطاق
النسبية المرتبنة بظروف نشأتها، وإلا انقلبت تلك الأقوال إلى مطلق لا ينبغي
تجاوزه، وهذا لا يصح إلا في حق نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

(١) لمزيد من التفصيل والتحليل في هذه النقطة، انظر: أحمد الكيسي، ١٩٩٧ م، (نحو منهجية

جديدة في فهم القرآن الكريم) ٧ - ٩، غير منشور.

ثانياً: اتجاه الخضوع التام والتقليد للفكر الأجنبي الدخيل والذوبان في الآخر، وقد تأثر أتباع هذا الاتجاه بفلاسفة التطور في الأديان، ولم يميزوا بين الدين الإلهي المتمثل في الوحي المعصوم، وبين الفكر الديني من حيث كونه 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 النسوية في العالم الإسلامي في كنف هذا الاتجاه، فقد تبنت في مفاهيمها شعارات الحركة النسوية الغربية، دون أدنى تمييز بين الواقع الغربي والواقع الإسلامي.

ومن أبرز ما اتسمت به تلك الكتابات منحهاها 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، فالدين كله خاضع للتطور.

وفي الفكر الديني في اليهودية، أخذ الإصلاحيون في اليهودية بهذا المبدأ وتحتم على أساسه في نظرهم إلغاء كل أحكام التوراة والتلمود باعتبارها صدييات لأوضاع بادت وانقرضت إلى أن أعلنوا في مؤتمراتهم الهام في عام ١٨٨٥ م إسقاط جملة الأحكام الشرعية الخاصة بالحلال والحرام وحقوق المرأة.

وتزامن ذلك مع ظهور العديد من الفلسفات التي انتهكت حرمة الدين، إلا أن أبرزها: فلسفة مناهج نقد النصوص الكتابية Biblical Criticism التي ولدت ابتداءً في البروتستانتية في الجامعات الألمانية، وعنها سرت إلى إنكلترا والولايات المتحدة والعالم أجمع. وكانت 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 حدّ سواء^(١).

أما الفلسفة الثانية فهي التي ألغت نهائياً المرجعية الإلهية للنصوص الكتابية في العهد القديم والجديد. وقد قوبلت تلك الفلسفات بمركات مضادة، تمخض عنها في نهاية الأمر اتجاه متشدد، قام برفض وردّ تلك الفلسفات قاطبة^(٢).

فالأصوليون يرون بأن تعاليم الإنجيل لا تتوافق مع نظرية أصل الحياة المقدمة من قبل داروين، فالتطور يعارض مبادئ الأصولية. وكان الاهتمام التقليدي السائد بين الأصوليين منصباً على قضية نقد النصوص الكتابية، التي يعتقدون بأنها جاءت وافدة من الخارج، وبدأت في الانتشار بشكل بات يهدد بتقويض المسيحية^(٣).

لقد نظر علماء الأديان في إبان القرن التاسع عشر إلى الدين باعتباريات ثلاثة:

- ١- نفي مطلق لنظرية أن الدين مؤسس على الوحي.
- ٢- أن الدين تطور شأنه شأن الكائنات التي تطورت من الأدنى والأبسط إلى الأعلى والأكثر تعقيداً، فالإنسان وليد الأنواع العليا من القردة الشبيهة بالإنسان، بناءً على نظرية التطور الدارونية.

٣- اعتبار الدين وليد عملية مركبة، وصنعة بشرية، وتراكم كمي، لعناصر ثلاثة ثقافية متوارثة عن الأمم والشعوب عبر التاريخ، بمعنى أن الدين

Britannica Cd, *Judaism*. (١)

Britannica Cd, *Fundamentalism*. (٢)

Britannica Cd, *Fundamentalism*. (٣)

تاريخ، وليس مفارقاً خارجاً 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 ١٨٤٥ م، عندما أصدرت فلسفتها الأولية القائمة، على أن اليهودية دين تطوري دائماً، يوافق متطلبات الزمان والمكان، وأن اليهود اليوم ليسوا أمة ملتزمة بقانونها السياسي الديني، ولكنها تلتزم فقط بضوابط القانون الأخلاقي. وعليه، فتلك الطقوس التي وقفت في طريق مشاركة اليهود الكاملة في الحياة الاجتماعية والسياسية في ألمانيا، لم تعد تعبر بشكل صحيح عن حقيقة الدين اليهودي. ودعت إلى تحديد استعمال العبرية في الخدمات الدينية. أما القوانين والتشريعات الأخرى المتعلقة بالحلال والحرام من المأكولات Dietary laws والختان وغيرها، فقد رميت على مذبحه روح العصر^(١).

ونجم عن تطبيق نظرية التطور في علم مقارنة الأديان، نظريات الإسقاط عند أوجست كونت، والذي ذهب إلى القول، بأن الدين والفلسفة مرآة بمراحل بائدة منقرضة.

وليس ثمة تفسير للوجود العام والخاص إلا العلم المادي الوضعي، فلا مجال مع هذا الفهم لاعتبار الوحي مصدراً للمعرفة، وأصبح الدين عند فرويد والماركسية والوضعيين إسقاطات مع اختلاف في تحديد المصدر، وهذه التفسيرات كلها هي ما تعرف بالعلمانية الشاملة. ولبست الحركة الإصلاحية في اليهودية هذا الثوب، حين أعلن زعمائها إسقاط وإلغاء جميع الأحكام الشرعية الخاصة بالحلال والحرام.

وتقمص 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 كقيلة بإحداث التطور في كل المفاهيم الإسلامية^(١). ووجدت تلك الدعاوى آذاناً صاغية لدى العديد من الكُتاب في المجتمعات المسلمة الذين وقعوا في شباك المرجعية الغربية، وجعلوا ثقافة الآخر مرجعية مطلقة، تستفتى في كل صغيرة وكبيرة.

وعلى هذا تناول عدد من الكُتاب المعاصرين التشريعات المتعلقة بالمرأة من ميراث وشهادة وغيرها، ورأوا أنها لا تُفهم إلا في إطارها التاريخي، ضمن الأعراف القبلية السائدة آنذاك، وأن العيب كل العيب في اعتبار تلك الأعراف ديناً^(٢).

ولم يميز أصحاب هذا الاتجاه بين الدين من حيث كونه تشريعاً ثابتاً لا يتغير، وبين اجتهادات العلماء السابقين المرهونة بظرفيتها^(٣).

ثالثاً: محاولة التوسط والاعتدال، وهو منهج يأخذ على عاتقه تصحيح كلا الموقنين، التقليدي المحافظ والتغريبي الدخيل. ويمكن التمثيل له بأتباع اليهودية المحافظة Conservative Judaism، وفي المسيحية New-Orthodoxy^(٤).

وقد تحكمت في صياغة اجتهاداتهم نظرتان متضادتان:

(١) محمد محمد حسين، (الإسلام والحضارة الغربية) ١٤٧ وما بعدها، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٥، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

(٢) راجع حسن حنفي، (ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر) ٤٠، دار سينا للنشر، مصر، ١٩٩٣ م.

(٣) وقفت الدراسة على آرائهم في المسائل المختلفة المتعلقة بالمرأة من ميراث وشهادة ونحوها.

(٤) The Encyclopedia Of Religion, Ibid, vol. 10, p. 14.

الأولى: محاولة إعادة الكشف والتقيب بوسط الماضي وتربل كماته التي غلبت جوهر الإسلام وحقائقه، فهي محاولة مزدوجة من الاستعادة، ومعاودة الكشف عن تلك اللحظات المتألفة، التي بلغ الدين وتعاليمه في صنع الواقع وتغييره، وفقاً لمطالب الهدي الإلهي.

الثانية: الاعتقاد الجازم بإمكان استعادة لحظات التفوق في الحاضر القائم والمستقبل المنظور، 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 أنظارتهم. وهذه النظرية قد أثبتت الوقائع، كما أبان ولفريد كانتويل سميث^(١) فشلها في إثارة حركة التجديد في الفكر الديني الذي من الطبيعي أن يستثار من داخله، ليستبدل نموذجاً فكرياً عتيقاً 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 مفتاحاً لأي تقدم أو إصلاح^(٢).

وباتت المرأة المسلمة بين تيارات متعددة، لا يمثل واحداً منها النهج الأصيل المتمثل في تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. وفي غمرة التعاقب والحوار المستمر بين أعلام الاتجاهات المختلفة في الفكر الديني

Wilfred Cantwell Smith, *Tradition Religions and Modern Cultures*, Leiden. E. J. (١)
Brill, 1968, pp.55.

Nadia Hijab, *Womanpower*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 38. (٢)

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 أساساً لتهذيبها وترشيدها وإصلاحها. واعتبرت تلك الكتابات أن ذلك الحفظ لهذه التقاليد نوعاً من الحفاظ على البقية الباقية من مقومات الهوية الإسلامية المهددة بالضياع. خاصة وأن التيار الوافد استعمل سلاح الهجوم على تلك التقاليد والأعراف، باعتبارها جزءاً من تعاليم الدين، وأغفل تماماً - سهواً أو عمداً - اليون الشاسع بين الدين والتقاليد والأعراف السائدة.

ولا تزال العديد من مظاهر الظلم والهوان، تجري على المرأة في مجتمعاتنا باسم الدين، من خلال فهم البعض له فهماً مقتطعاً -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 منطقي القرآن الكريم الذي ما نزل إلا لمعالجة الوجود الإنساني وإصلاحه، وفقاً لمطالبه ومقاصده العامة.

ولعلّ 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. فالكثير من مظاهر الظلم والإجحاف التي لحقت بالمرأة في المجتمعات المسلمة، كانت من قبيل

عادات غريبة دحيلة على المجتمع المسلم، أو من فيل سوء فهم وتطبيق المسلمين لكثير من نصوص القرآن الكريم والسنة^(١).

وعلى هذا حاول العديد من المفكرين توضيح أن 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^(٢).

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 التي حرص غالب الكتاب والمؤلفين منذ ما يزيد على قرن من الزمان، على تناولها ومبحثها. 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

(١) 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 هـ / ١٩٩٠ م. مروان إبراهيم القيسي، (المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين) ١٩، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، المغرب، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م. عبد الله فهد النفيسي، (على صهوة الكلمة) ١٦٤ وما بعدها، الكويت، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م. وفي هذه النقطة، انظر كذلك:

Amira El Azhary Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islam in History*, Syracuse University Press, New York, 1996, p. 34.

Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed (٢) Books Ltd, London & New Jersey, 1986, p. 49.

أن الحديث قد تمّ فرض استمراريته في 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 تمّ تقديمها وعرضها من قبل الجماعات النسوية في العالم الإسلامي، والتي طالبت بمساواة المرأة للرجل في كل الميادين، ووفقاً للنمط الغربي حصراً.

والواقع أن تيار النسوية تيار اتسم بالعلمانية، واتهم الدين بتكريس فكرة الأبوية^(١)، الذي قام في أصل نشأته في الغرب، بدور مضاد للكنيسة ورجالها^(٢).

إلا أن رياح التيار النسوي سرت إلى العديد من مناطق العالم، خاصة تلك

(١) انظر في تحليل هذا المفهوم: هشام شرابي، (النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي) ٣٣ وما بعدها، ترجمة: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣ م.

(٢) تفجرت العديد من الممارسات المقوتة تجاه المرأة الغربية بناءً 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، ولعلّ أبرزها حملات القمع التي وقعت في نهاية القرن الخامس عشر واستمرت إلى عام ١٦٨٠ م، بدعوى حرب الساحرات والمشيطانات، وراح ضحيتها بقدر ما راح في حروب أوروبا قاطبة حتى عام ١٩١٤ م. للمزيد حول هذه النقطة، انظر:

Alvin J. Schmidt, Ibid, 51-54. Danise Lardner Carmody, *Women & World Religions*, Prentice Hall Inc, New Jersey, 1989, p. 174.

وبرز التيار النسوي تاريخياً في المجتمع الليبرالي الرأسمالي كحركة لتحرير المرأة في القرن التاسع عشر نتيجة لتردي وتدهور أوضاع المرأة في ظلّ الثورة الصناعة وما تلاها. وفي عام ١٩٦٦ م تمّ إنشاء الجمعية الوطنية للمرأة the National Organization for Women =

التي وقعت تحت الاحتلال الغربي في ستينيات القرن التاسع عشر وما تلاه، ولاقت تلك الدعاوى دعماً واسعاً من قبل منظمة الأمم المتحدة التي أعلنت في عام ١٩٤٥ م أول وثيقة عالمية تبنت فيها حقوق المساواة بين الرجل والمرأة. ولم تفرّق 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 والالتهام، ضمناً لتعاليم الإسلام على معاناة المرأة».

= في الولايات المتحدة للمطالبة بحقوق المساواة للمرأة. انظر 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.

وانظر كذلك: هبة عبد الرؤوف، (المرأة والعمل السياسي) ٥٠ وما بعدها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.

"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"^(١).

ولئن كان لحركات تحرير المرأة في المجتمعات الغربية ما يبررها في الثورة على تعاليم دينية محرقة، وأقوال وسلوكيات بشرية تحكّم فيها الجهل والأثرة، فإن تلك الحركات تفقد مبررات وجودها ونشأتها في مجتمعات مسلمة يُفترض أن تكون منظومتها التشريعية والاجتماعية، مستندة إلى نصوص قطعية لم يتسرب إليها التحريف أو التبديل.

وما يُنسب إلى الإسلام من انحرافات في سلوكيات بعض المسلمين أو تأويلاتهم، لا يلغي قطعية النصوص المتضاربة. فتعاليم الشرع ونصوصه لم تكن في موقع معاكس أو مناهض للمرأة 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، نوعاً 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. ووقع الطرفان في شبك تقمص مزر لمشكلات أفرزتها مجتمعات الأغيار.

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 شهادة المرأة في الإسلام.

الفصل الثالث: نموذج ولاية المرأة القضاء.

تمهيد

جاءت العديد من النصوص المتعلقة بقضايا المرأة ظنية في الدلالة على المراد منها، كما ورد بعضها في صيغة ظنية الثبوت والدلالة معاً. وهناك ثمة قضايا أخرى لم يرد فيها نص يمكن الحكم بصحة ثبوته أصلاً، فيكون الأمر في مثل تلك القضايا موقوفاً على اجتهادات العلماء المختلفة عبر العصور. ومما لا شك فيه أن تلك الاجتهادات والتأويلات للنصوص المختلفة لم تكن بمعزل عن البيئة والظروف التاريخية والاجتماعية، التي تزامنت معها. فالمجتهد ابن بيته وعصره. ومن هنا فالتأمل في الموروث الفقهي الذي بين أيدينا اليوم لا ينبغي له استبعاد تلك الظروف والبيئات عند قراءة تلك التأويلات والاجتهادات.

يبد أن الحديث ازداد في الآونة الأخيرة حول قضايا المرأة وما يتعلق بتصنيف شهادتها أو ميراثها، أو ديته أو توليها الولايات العامة، وما إلى ذلك من مسائل فقهية. وباتت تلك القضايا تُطرح مدافعاً للطعن في موقف الإسلام من المرأة، وشاهد عيان على إهانة تعاليم الشرع لمكانة المرأة وإهداره لأدميتها وحقوقها.

فما هو دور الأعراف والظروف الاجتماعية والتاريخية السائدة في طرح أمثال هذه القضايا؟ وما مديات تأثيرها على حيطة المجتهدين وموضوعيتهم في ذلك الطرح؟. هذا ما ستقف الدراسة عليه في هذا الباب من خلال تناول نماذج لتلك القضايا، ودراسة الخلفية الاجتماعية والتاريخية الكامنة وراءها.

الفصل الأول

نموذج ميراث المرأة في الإسلام

تمهيد

توارث الأموال وانتقال ملكيتها، نظام جاءت به الشرائع السماوية، وسارت عليه غالب الأعراف البشرية في مراحلها المختلفة قبل الإسلام. إلا أن هذا النظام مرّ بمراحل مختلفة في سبيل التوصل إلى تشريعات أقرب إلى تحقيق العدالة وأنفع للأفراد والمجتمع. وقامت تلك التشريعات بتطبيق قوانين متغيرة على المرأة، تبعاً للوضعية التي كانت تعيشها في تلك المجتمعات. وقد تأثر نظام الميراث آنذاك بالظروف المحيطة بالمجتمعات والدول سواء الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية كذلك^(١).

فالديانة اليهودية التي رأت في الرجل محور القوة والمنعة تبعاً للمبدأ العام

(١) راجع في الميراث عند اليونان والرومان:

Britanica Cd, Inheritance and Succession: Historical development.

والمراجع العربية التالية: أبو اليقظان الجبوري، (حكم الميراث في الشريعة الإسلامية) ١١ وما بعدها، دار الندوة الجديدة، ط ٢، بيروت، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م. بدران أبو العينين، (أحكام التركات والموارث في الشريعة الإسلامية) ٩ وما بعدها، مؤسسة شباب الجامعة، مصر. أحمد محمود الشافعي، (الميراث في الشريعة الإسلامية) ٦ وما بعدها، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، ١٩٨٣ م.

التمثل في محورية الرجل في الحياة (Patriarchal system) في مختلف المجتمعات الزراعية والرعية والريفية من جهة، ومحوريته في مواصلة البقاء في مجتمعات التشتت والتشرد الغالبة على اليهود في بقاع العالم، اعتبرت أحكام الميراث فيها دائرة حول الرجل. فالوارث هو الولد الذكر سواء أكان مولوداً من زواج شرعي أو غير شرعي. وجميع ما يتركه الرجل من المال يكون ميراثاً لأولاده الذكور، وليس للبنات فيه سوى النفقة والصداق عند تزويجهن^(١).

أما الميراث بين الزوجين، فللزوجة الحق في ميراث زوجته كاملاً دون مشاركة أحد من أقاربها ولا أولادها. فالمرأة كانت ملكاً لأهلها قبل الزواج، وتكون ملكاً لزوجها بعد ذلك وأولادها. ولا تراث الأم من أولادها مطلقاً، ولكنها إن ماتت يكون الميراث لأولادها الذكور إن كان لها أولاد^(٢).

أما المنظومة المسيحية فقد سارت في الميراث على ما كان معمولاً به في اليهودية، إلى أن وضع بعض آباء الكنيسة تشريعات بسيطة في باب الميراث مستمدة في الغالب من النظامين اليهودي والروماني.

أما الميراث عند العرب قبل الإسلام فقد تأثر بعوامل عديدة منها طبيعة الحياة التي اتسمت بالتنقل والترحال، وكثرة الحروب الطاحنة، والاعتداءات بين القبائل، وغياب السلطة المركزية التي يمكن أن تقوم بهذه المهام في سبيل إشاعة الأمن والاستقرار.

وعلى هذا، فقد حرم العرب في الجاهلية، الأطفال والنساء من الميراث لعدم قدرتهم على تحمل مسؤولية الذب والدفاع عن القبيلة. فالميراث عندهم

(١) سفر العدد ١/٢٧ - ١١.

(٢) تفاصيل هذه الأحكام منقولة عن كتاب محمد حافظ صبري والذي نقل عنه جلُّ الكتاب المعاصرين ومنهم: بدران أبو العينين، مرجع سابق، ١٨.

نظام مرتبط بالحماية والدفاع عن الأسرة الكبيرة - القبيلة - أكثر من تعلقه بالقرابة والنسب ونحوها، من علاقات اجتماعية.

وعلى هذا كانت الحالة العامة السائدة آنذاك تقضي بجرمان الأنثى من الميراث مطلقاً، وشاع بين مختلف القبائل العربية وكان أمراً مبرراً مألوفاً لديهم، فالمرأة بحاجة إلى حماية وصيانة خاصة في ذلك المجتمع المشحون بالاعتداءات والحروب والغارات، والرجل هو القادر على القيام بذلك الدور، فالميراث حق له^(١).

المبحث الأول

فلسفة قانون الميراث في الشريعة الإسلامية

استمر العمل بنظام الميراث السائد بين العرب في صدر الإسلام على أساس أن الأحكام التشريعية كانت تنزل بصورة تدريجية، إلى أن نزلت آيات الموارث، فألغت تلك القوانين الجائرة التي سار عليها العرب ردحاً من الزمن^(٢).

وتقوم فلسفة الميراث في الإسلام على أساس القرابة، فالميراث حق لذوي القربى جميعاً، حسب مراتبهم ودرجاتهم وأنصبتهم. والقرابة نظام اجتماعي، ينظم العلاقات بين أفراد معينين في المجتمع. فالأقارب يتميزون بوجود علاقات اجتماعية، وروابط نسب، أو مصاهرة، أو تحالف بينهم مما يؤدي إلى وجود حقوق وواجبات، والتزامات مادية ومعنوية متبادلة.

(١) انظر على سبيل المثال: عبد الهادي عباس، (المرأة والأسرة في حضارات الشعوب وأنظمتها) ٥٤٠/٢، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٧ م. أحمد محمود الشافعي، مرجع سابق، ١٨.

(٢) الجصاص، (أحكام القرآن)، مرجع سابق، ٢/٢.

وراعى الإسلام مفهوم القرابة وأرسى دعائم قوية لتوطيده من خلال الحض على رعاية الأقارب وكفالتهم من قِبَل القادرين، كما نظم من خلال تشريعاته، الميراث تنظيماً دقيقاً يتسق مع تلك المبادئ العامة.

وحظيت هذه الأحكام - والتي عرفت فيما بعد بعلم الفرائض - باهتمام بالغ، فقد حثَّ الرسول عليه الصلاة والسلام على تعلمه وتعليمه لأهميته ودقته. وخلافاً لغالب التنظيمات الأخرى في الإسلام، جاء تنظيم الميراث بتفصيل تام لكل الأنصبة ومستحقيها، وأوجه استحقاقها لحسم كل أسباب النزاع الذي يمكن أن يتولد بين الأقارب من جراء توزيع الأنصبة بينهم. وما ذلك إلا حفاظاً على المقصد الأساسي الذي قام عليه في الأصل نظام الميراث، ألا وهو الحفاظ على أصرة القرابة وروابطها، من أي تصدع أو تفكك.

وتدرج الإسلام في أحكام الموارث نظراً لظهوره في بيئة جاهلية تمكنت منها قوانين بالية مجحفة تقوم على هضم حقوق الضعفاء والأطفال والنساء. ومن هنا بدأ الإسلام أول ما بدأ بتقرير حق توريث تلك الفئات المستضعفة، وإثبات أحقيتها في الميراث، سواء أكان كثيراً أو قليلاً. وبذلك أتى على ركن نظام الميراث في الجاهلية، قال تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرًا نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (النساء: ٧/٤).

وتصور أسباب نزول آيات الميراث الواردة في كتب التفسير، الحالة السائدة والأوضاع الاجتماعية آنذاك. فقد ألفت الناس حرمان المرأة المطلق من أي نصيب في الإرث سواء أكان من أب أو زوج أو ابن، مهما كانت حاجتها لذلك. وروت كتب التفسير المختلفة روايات متعددة تشترك جميعها في

رفع الشكوى إلى النبي ﷺ من قِبَل النساء اللاتي حُرِمْنَ من ميراث -أب- أو زوج، وتُركن بلا رعاية ولا معيل^(١).

وقد جاء تشريع أنصبة الميراث في آيات قرآنية عديدة، تبعاً لموقع المرأة وقرابتها من المورث^(٢). فحدد نصيب البنت مع أخيها بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١/٤].

ولم يلق ذلك التغيير في بادئ الأمر استحساناً أو قبولاً من قِبَل العامة من الناس، الذين درجوا على 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 - أبو بعضهم -، وأورد ذلك الرأي العام الطبري رحمه الله في تفسيره حيث يقول معبراً عن قول العرب آنذاك حين نزول الآيات:

«تعطى المرأة الربع والثلث، وتعطى الابنة النصف، ويعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم، ولا يجوز الغنيمة. أسكتوا من هذا الحديث لعلَّ رسول الله ﷺ ينسأه أو نقول له فيغير فقالوا: يا رسول الله تعطى الجارية نصف ما ترك أبوها، وليست تترك الفرس ولا تقاتل القوم، ويعطى الصبي الميراث، وليس يغني شيئاً، وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية، ولا يعطون الميراث إلا لمن قاتل القوم، ويعطونه الأكبر فالأكبر»^(٣).

(١) انظر في هذه الرواية: ابن الجوزي، مرجع سابق، ١٨/٢.

(٢) للمزيد من التفاصيل حول الميراث في الكتب المعاصرة، راجع: وهبة الزحيلي، (فقه الموارث في الشريعة)، دار القلم، دبي، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م. وكذلك شوقي الساهي، (موسوعة أحكام الموارث) ١١ - ٤٩، دار الحكمة، دمشق وبيروت، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

(٣) الطبري، (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ٢٧٥/٤.

فالإسلام حين منح المرأة الحق في الميراث، أبطل عادات الجاهلية وما حملته من الأمم السابقة وتعسفها إزاء المرأة. كما أتى على كل الأعراف المناقضة لمقاصد تعاليمه وشريعته القائمة على العدالة. وبهذا باتت نصوص الميراث قاضية على الأعراف الفاسدة والعادات الجائرة.

وانصاع المجتمع لتلك التعاليم برغم تغلغل الأعراف في النفوس وتمكنها منها، فكانت تلك الصورة المثلى التي برزت فيها حاكمية النصوص القرآنية المطلقة على كل ما خالفها من أوضاع اجتماعية أو ظروف وأعراف مناهضة لها.

فأعطى للنساء والصبيان نصيباً مفروضاً، وجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، فالرجال تلحقهم مؤن كثيرة، وتحمل غرامات ونفقات وغير ذلك^(١). فالرجل تقع على كاهله إعالة الأسرة بما فيها البنات، فكان ذلك متمشياً تماماً مع تلك المسؤولية والعبء المالي المناط على عاتق الرجل.

وعلى هذا النهج القويم، فهم العلماء السابقون تلك النصوص الواردة حول ميراث المرأة وأجروها على ظواهرها الواضحة، ولم يكن لهم فيها إلا ما ظهر من محاولات بعضهم في تعليل الحكم على النحو المذكور آنفاً. 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.

(١) النووي (٦٧٦ هـ)، (شرح صحيح مسلم) ٥٣/١١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط

المبحث الثاني

أثر الأعراف والظروف الاجتماعية في تأويل نصوص ميراث المرأة

دان المجتمع الإسلامي في عهد النبي ﷺ وما تلاه من العهود الخيرية، بأعرافه وتقاليده لتعاليم الشرع ونصوص القرآن الكريم طوعية، دونما حرج أو ضيق. فعلى الرغم من اعتياد المجتمع العربي القبلي حرمان المرأة من حق انتقال الملكية إليها، إلا أنه خضع لحكم الشرع وتعاليم النصوص القرآنية، وباتت تلك النصوص مغيرة لواقع جائر وأعراف آسنة.

بيد أن الأمر بدأ يتخذ أبعاداً جديدة تختلف عما كان عليه الأمر في تلك العصور الخيرة، فقد تسلت العديد من الأعراف المناقضة لتعاليم الشرع إلى المجتمعات المسلمة المختلفة، شيئاً فشيئاً، حتى تمكنت من إطلاق القول بالدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في مختلف المجالات. وظهرت آثار تلك الأعراف والظروف التاريخية واضحة جلية في فكر عدد من الكتاب المعاصرين، ممن رأوا في نصوص الميراث مناهضة صريحة لدعوى المساواة وفكرها الذي بات يسري في مجتمعاتهم.

والتأمل في طبيعة الظروف الاجتماعية والتاريخية التي صاحبت تلك الدعوى، يلحظ حجم المداخلات المفروضة من قبل بعض المستشرقين الذين طرحوا مسألة تنصيب ميراث المرأة، واعتبروها نوعاً من التمييز، والتفرقة بين الرجل والمرأة، ودليلاً واضحاً على إهدار الإسلام لكرامتها وأدميتها، وسلب حقوقها المشروعة!

ووقفت تلك الآراء والأفكار أمام النصوص القرآنية القطعية الدلالة القاضية بتنصيب ميراث المرأة، فكيف يمكن لتلك الأقلام أن تتناول نصوص

الميراث في ظلّ أعراف وظروف داعية إلى فرض المساواة بين الرجل والمرأة ومطالبة 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 أولاً إلى أن النصوص المتعلقة بميراث المرأة قد نزلت في بيئة جاهلية هضمت حق المرأة في الميراث، ولم تعرف لها نصيباً مطلقاً. فكان لا بدّ من التدرج في شرع ميراث المرأة وفرضه على تلك البيئة الجاهلية، فنزلت الآية القرآنية مقررة حق التصيف كمرحلة أولية لها ما بعدها وعلى المجتمعات المتلاحقة مراعاة ذلك أي القيام بتشريع يتوافق مع المجتمعات وتطورها.

وانتشر هذا الرأي في بداية الأمر 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 موقعاً بارزاً ومهماً 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^(١).

فالشريعة الإسلامية في نظر هؤلاء ما هي إلا حالة متطورة من القانون المؤلف والعرف السائد قبل الإسلام الذي تمّ تعديله بشكل رئيسي خارج بلاد العرب. والقانون العرفي آنذاك لم يتم تجميعه بشكل عشوائي مجرد، بل على بعض مبادئ وإجراءات سابقة، تجسّدت في صورة أحكام وتشريعات^(٢).

فالشريعة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بتنظيمات الأسرة والموارث استمدت أحكامها - في نظرهم - من النظام القبلي والأعراف الجاهلية. على الرغم من أن العرب في الجاهلية - كما أشارت الدراسة سابقاً - لم يورثوا النساء شيئاً، وكان التوريث قائماً على أساس المقدرة على نصره القبيلة والدفاع عنها وحمايتها^(٣).

ومن مشاهير المستشرقين الذين تبناوا هذا الاتجاه الأستاذ اجنتس جولدتسهر، ولفرد كانتويل سميث الذي ذهب إلى أن الإسلام مرّ بمراحل عديدة من التطور العقائدي والتشريعي، وعلى هذا فأحكام الإسلام لا بدّ من تغييرها وفق تغير الزمان والظروف^(٤). وتأثر هؤلاء واضح بآراء القائلين

(١) N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 3.

(٢) R. B. Serjeant, *Customary and Shariah Law in Arabian Society*, Galliard printers LTD, Britain 1991, p. 1.

(٣) انظر في ذلك: أنور الجندي، (من التبعية إلى الأصالة في مجال التعليم واللغة والقانون) ٥٤ وما بعدها، دار الاعتصام، مصر، بدون تاريخ. وانظر حول الرد على تلك الشبهة: عبد الكريم شهبون، (شرح مدونة الأحوال الشخصية المغربية) ٢/٢٧٥ وما بعدها، مكتبة المعارف، الرباط، ١٩٨٧ م.

(٤) المرجع السابق، ٢٠١ نقلاً عن كتاب: محمد محمد حسين، مرجع سابق، ١٤٧ وما بعدها.

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 التأثير 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 والتغير، بحكم مرجعيتها الإلهية المعصومة، وبين الفروع والجزئيات التابعة لحياة الناس في المجتمعات المختلفة القابلة بطبيعتها للتغير والتعديل والتطور، وفق احتياجات الناس وأحوالهم.

والقول بإمكانية وقوع التطوير في أساسيات الشريعة وأبجدياتها، يستلزم وجود نقص أو خلل فيها في هذا الوقت مثلاً، 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، المتعايرة في جوهرها لكل القوانين الوضعية لم ينكرها منصف. 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 الأخرى، بل تمتد لتشمل تحديد علاقته مع خالقه كذلك. أما الفارق الأساسي بين الشريعة والقوانين الغربية، فيكمن في المفهوم الإسلامي للقانون كتعبير عن الإرادة الإلهية المحضة. وبخلاف الأنظمة القانونية العلمانية التي نمت خارج المجتمع وتغييراته وظروفه، فرضت الشريعة على المجتمع من الإرادة العليا. وعلى هذا ففي علم التشريع الإسلامي، لا يتدخل المجتمع ليصمم القانون وسيره، بل القانون هو الذي يتحكم في سيرورة المجتمع والسيطرة عليه^(١).

وتبنى عدد من الكُتاب المعاصرين هذا الاتجاه، وذهبوا يروجون للقول بوجود المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة، وأنها الحالة المثلى التي ينبغي أن تسير عليها المجتمعات المسلمة بعد سريان رياح التطور إليها والتقدم. فوضع المرأة السابق، لم يكن يعترف بوجودها كإنسان له حق الحياة، وبالتالي لم يكن لها حق الملكية أو الميراث. فجعلت لها الشريعة حق الملكية والاحتفاظ باسمها بعد الزواج، وحق إجراء البيع والشراء، وجعل لها نصف ما للرجل. وذلك يعد تقدماً بالنسبة لمساواة المرأة بالرجل. هذا بالإضافة إلى أن الميراث بعد الدين والوصية في الثلث، يمكن للأب أن يكتب لابنته جزءاً من الوصية حتى تساوي ميراث الابن. كما أن البنت بانتقالها إلى منزل الزوجية تأخذ ميراثها معها، وبالتالي يضاف إلى الأسرة الجديدة ما ينقص الأسرة القديمة، ولما كان

المجتمع العربي الجاهلي مجتمعاً قبلياً، فقد جعل للذكر مثل حظ الأنثيين، حفاظاً على الثروة من التفتت والضياع، وتنتهي الحكمة من ذلك بانتهاء النظام الاجتماعي القبلي نفسه، كما أن الميراث في مجتمع إسلامي يمكن استثماره قبل الوفاة نظراً 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^(١).

وقد وقع هؤلاء الكُتّاب في مغالطات هائلة عند تناولهم نصوص الميراث. فالمجتمع القبلي لم يكن هو المحدد للتنصيف أصلاً بل النص القرآني كما هو معروف. والمجتمع المسلم الذي تأصلت فيه التعاليم الشرعية، لم يعد مجتمعاً جاهلياً قبلياً، يريد الحفاظ على الثروة من الضياع. كما أن تلك التشريعات لم تأت لتكون حاكمة في تلك المجتمعات فحسب، فرسالة الإسلام وتشريعاته عالمية خالدة. إلا أن هؤلاء الكُتّاب ذهبوا إلى أن:

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 عينا أننا تصورنا أن المتحول ثابت، وأن الزمان قد توقف، وأن التاريخ أبدي وقدّسنا اجتهادات البشر، وحوّلنا الأعراف إلى شرائع، واعتبرنا التقاليد سنناً، وعوضنا إحساسنا بالعجز والضعف في تعظيم القدماء وتقديس الشريعة، وأغفلنا العصور ووضعنا أنفسنا خارج الزمان^(٢).

(١) حسن حنفي، (ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر)، مرجع سابق، ٤٠.

(٢) حسن حنفي، المرجع السابق، ٤٢.

وتشير هذه العبارة إلى أن منهج السلوك في المجتمع - لديهم - لا ينبغي له أن يستنبط الأحكام من النصوص، بل من المجتمع المتحرك ذاته. فالمجتمع والأعراف السائدة فيه المتحركة باستمرار، هي التي ينبغي لنا أن نستنبط منها الأحكام وليس العكس!!.

ولم يميزوا بين أحكام الشريعة الثابتة المبنية على النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، المنزل على البشر من خارج مجتمعاتهم، فهي ليست بنصوص تاريخية، وبين الأعراف والظروف السائدة في المجتمعات والخاضعة بطبيعتها للتاريخية والتغير.

فأحكام الميراث وتحديد الأنصبة، من القضايا الثابتة بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة التي لا يمكن أن نخضع بحال لتقلبات الظروف والزمان والمكان. بل هي من المسائل التي نادراً ما تناولتها الشريعة بالتفصيل، حسماً لمادة الخلاف المتوقع في مثل تلك الحالات، وحفاظاً على البنية الاجتماعية والأسرية، وتأكيداً على عدم إخضاعها لتقلبات الزمان والمكان والظروف.

وعليه فلم يكن لاجتهادات العلماء السابقين فيها نصيب، فتأويل السابقين رحمهم الله لا يُنسب إلى أحكام وردت بها نصوص القرآن الكريم والسنة، بل يُنسب إلى فقههم واجتهاداتهم رحمهم الله.

لقد أقرت الأعراف السائدة الدائرة حول فكرة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في كثير من المجتمعات المسلمة، وظهر ذلك الأثر واضحاً في طريقة فهم وتأويل عدد من الكتاب للنصوص القطعية الواردة في الميراث. فلم تعد النصوص تمثل المرجعية المعصومة التي ينبغي أن تُستفتى في الأحكام والوقائع، بقدر ما باتت الأعراف البعيدة عن مقاصد الشرع هي السائدة متصدرة الحكم على هذا الرأي أو ذاك.

وعلى هذا، تمّ النظر إلى العديد من الآيات القرآنية الكريمة، على أنها مؤسسة لفكرة التفرقة بين الرجل والمرأة، ومن ذلك الآيات التي جعلت شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، ورجحت حصته في الميراث على المرأة^(١).

وعلى هذا تمّ اعتبار تلك النصوص بما حوته من مبادئ قانونية واردة ضمن سياق ثقافي واقتصادي اجتماعي محدد. أما وقد تغير ذلك السياق، وتلك الظروف الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، فالنصوص لم تعد مدعاة لشرعية التفرقة والتمييز بين الرجل والمرأة مطلقاً! فقد سوى بين الرجل والمرأة في مسائل كثيرة، فالإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها، متى انتهت أسباب التفوق، وتوفرت الوسائل الموجبة في زعمهم^(٢).

فالإسلام وإن كان قد حكم بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة في القرآن الكريم، إلا أن هذا ليس بمانع من 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، اعتماداً على ما في أعماقه مكن حب الحرية كذلك يسوغ أن تتم المساواة بين الرجل

(١) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ibid, vol 4, p. 323.

(٢) الطاهر الحداد، مرجع سابق، ٣٩. وانظر كذلك في هذا السياق: عبد المجيد الشرفي، (الإسلام والحداثة) ٢٢٥ وما بعدها، الدار التونسية للنشر، تونس، ط ٢، ١٩٩١ م. وانظر في ذات المفهوم: محمد شحرور، (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) ٦٠٢، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ٢، ١٩٩٠ م.

والمرأة في الحياة وقوانينها، عندما تتم الاستعدادات لذلك، بتطور الزمن اعتماداً على ما في أعماقه من حب المساواة^(١).

وعلى هذا أكد عدد من الكُتاب على أهمية إعادة تأويل النصوص المتعلقة بالمرأة، فالنصوص التي تعد الأساس في قضايا المرأة نصوص، كلها تشير إلى المساواة في أمر الثواب الديني الأخرى، كما أن النصوص القليلة الشاذة التي تمثل الاستثناء هي النصوص التي تشير إلى عدم التساوي في شؤون الحياة الدنيا. فلا بدّ من فهم الأخيرة، بوصفها نصوصاً ذات دلالة تاريخية اجتماعية مباشرة، فيجب أن يعاد تأويلها على ضوء نصوص التساوي الأساسية^(٢).

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن التغيرات الحاصلة خلال خمسة عشر قرناً من الزمن كفيلة بإحداث التغيير في حكم تنصيب الميراث، فهذا الحكم مرتين بالشروط الاجتماعية والتاريخية، وعليه فمن السهل تقرير أن للمرأة مثل نصيب الذكر، دون الوقوع في خطيئة مخالفة المبادئ الأساسية للشريعة التي على رأسها المساواة^(٣).

بل إن الكلام الإلهي برمته - في نظرهم - أي القرآن فعل تاريخي، حدث

(١) شحرور، المرجع السابق، ٤٠ - ٤٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، (المرأة البعد المفقود في الخطاب الديني المعاصر)، مرجع سابق، ٦٠. أشار المؤلف كما أشار غيره إلى مقال للدكتور زكي نجيب محمود ناقش فيه قضية ميراث المرأة من منطلق القول بالمساواة بينها وبين الرجل بناءً على التطور التاريخي والاجتماعي للنصوص القرآنية.

(٣) نصر أبو زيد، (قانون الأحوال الشخصية)، مرجع سابق، ٢٧٧. وانظر ممن يشارك الدكتور هذه النظرة: عبد المجيد الشرفي، مرجع سابق، ٢٢٧.

تحقق في التاريخ وارتحن بعقل المخاطبين، وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقق فيه^(١).

إن القول بتاريخية النصوص القرآنية الكريمة يسوق إلى القول بإلغاء الشرائع والأحكام الثابتة التي جاءت تلك التعاليم والنصوص بها. كما أن القول بأن أحكام القرآن الكريم جاءت لمجتمع له أسسه وروابطه، قول يحكم على الإسلام بإقليميته ويقوض عالمية رسالته وصلاحتها لكل زمان ومكان. ويعتبر أحكامه الثابتة بالنصوص صدى لقيم ومثل عليا مرتبطة بظروف تاريخية تجاوزها الزمن. لقد ساهمت تلك الآراء في جعل الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة بالمفهوم الغربي، عرفاً سائغاً مبرراً بتطور حالة المرأة وتغير أوضاعها الاجتماعية والتعليمية.

وهكذا تمّ النظر إلى الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة على أنها لا تصلح إلا لعصر عربي مضي، أما الآن وبعد التغير والاختلاف والثورة الفكرية الحديثة، فلا بدّ من تغيير القوانين القرآنية 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 بدلاً 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^(٢).

(١) نصر أبو زيد، (قانون الأحوال الشخصية في تونس بين العلمانية المفترضة وجذور التراث الإسلامي)، مرجع سابق، ٢٦٧.

(٢) نقلًا عن: محمد أحمد دياب، (أضواء على الاستشراق والمستشرقين) ١٠٧ وما بعدها، دار المنار، القاهرة، ١٩٨٩ م.

وعلى هذا كانت عملية إعادة تأويل تلك النصوص، لا بدّ منها في ظلّ أجواء وأعراف المساواة والحرية والدعوة إليهما. فلعبت تلك الأعراف دورها في تغييب الرؤى المتبادرة إلى الأذهان عند قراءة النصوص، وقدمت تأويلات أبعد ما تكون عن روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها^(١). ولا تخفى خطورة تلك التأويلات في ليّ أعناق النصوص لمراميها وأطرها، والانصياع لدعوى تاريخية النصوص، ومن ثمّ إبطائها وإلغائها، بناءً على انتهاء سياقها التاريخي الذي ظهرت فيه. وهكذا يصبح العرف في نظر هؤلاء حاكماً على النصوص المطلقة وقاضياً عليها، وكلما تغيّر العرف تغير معه تأويل النصوص وطريقة فهمها، فالأحكام في نظرهم تُستنبط من المجتمع وتقاليده، وليس من النصوص المطلقة المفارقة لكل الظروف والتقلبات.

وما يقع اليوم في ساحات العديد من الدوائر الفكرية في الإسلام، وقع بشكل مقارب في دوائر الفكر الديني في اليهودية على وجه الخصوص. فقد ظهرت تلك المقولة منذ أمد بعيد على لسان (Franz Rosenzweig 1886) (١٩٢٩ م) الذي أكد أن الأحكام الشرعية الثابتة بالنص، لا يجوز أن يُنظر إليها، وكأنها مثل أفلاطونية أزلية خالدة قائمة في عالم الصور المجردة، بل يلزم اعتبارها مفاهيم متحركة نامية، تخضع لنداء الألوهية المتجدد في كل عصر وزمان^(٢).

(١) من التأويلات البعيدة ما ذكرته الدكتورة نوال السعداوي الداعية إلى المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، فقد أشارت إلى تغير الظروف الاجتماعية، فالمرأة أصبحت تعول نسبة كبيرة من الأسر. تقول في ذلك: «مناداتي بالمساواة في الميراث بين المرأة والرجل هي من قبيل الاجتهاد في الدين، وجاءت نتيجة لارتفاع البطالة بين الرجال، الأمر الذي يتطلب أن ترث المرأة مثل الرجل، مثل ما يحدث في جميع دول العالم». انظر مقالتها في: (جريدة الشرق الأوسط)، لندن، ٣٠ يوليو، ٢٠٠١م.

وعلى هذا اعتبر الإصلاحيون اليهود تلك الأحكام صديقات لعصور متتهية، وانعكاسات لأوضاع اجتماعية واقتصادية، تجاوزتها المجتمعات الحالية، وعليه لم تعد ثمة قيمة لتلك الأحكام. ومن هنا تظهر خطورة القول بتاريخية النصوص الشرعية ومحاولات تأويلها وفق السياق التاريخي الذي نزلت فيه.

ومما ساهم في انتشار تلك الدعاوى والأعراف البعيدة عن مقاصد الشرع في المجتمعات المسلمة، حالة الضعف الذي منيت به تلك المجتمعات. فمن المسلّم به في علم الاجتماع أن المجتمعات في فترات ضعفها وانحلالها، تسرب إليها عادات وتقاليد العناصر الغالبة فيها، والمغلوب مولع بتقليد الغالب.

الفصل الثاني

نموذج شهادة المرأة في الإسلام

تمهيد

اضطلع الفقه الإسلامي بدور بارز في سبيل إيصال الحقوق إلى أصحابها، وضمان تحقيق العدالة في المجتمع، التي اعتبرها الشارع مقصداً من مقاصده الهامة وغاياته الكبرى. وعلى هذا أنشأ مؤسسة القضاء، وأرسى قواعدها المحققة لتلك الغايات المستمدة من نصوص الكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨/٤]، وقال في موضع آخر: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠/١٦]^(١).

وتعد وسيلة الشهادة واحدة من أهم الوسائل الموظفة لتحقيق غرض إيصال الحقوق إلى أصحابها. وعلى هذا اهتم العلماء في القديم والحديث، بالبحث في شروط الشهادة والشهود ومن ذلك جنس الشاهد.

وقد احتل هذا الشرط قطباً ومحوراً هاماً من محاور الحوار في دوائر الفكر الإسلامي، خاصة في العصر الراهن، حتى أصبح حديث الساعة في قضايا المرأة وحقوقها وحريةها في أحكام الشريعة الإسلامية.

(١) راجع النصوص الأمرة بالعدل على سبيل المثال: القرآن الكريم، سور [الشورى ١٥/٤٢]، [النساء ١٣٥/٤]، [المائدة ٨/٥]، [الأنعام ١٥٢/٦]، [الحجرات ٩/٤٩].

المبحث الأول

مفهوم الشهادة

تطلق الشهادة في اللغة على معانٍ كثيرة، منها:

- رؤية خبرة باطن الشيء ودخلته، ممن له غنى في أمره، فلا شهادة إلا بخبرة وغنى ممن له اعتدال في نفسه، بأن لا يجيف على غيره فيكون ميزان عدل. وقال بعضهم: الشهادة الحضور مع المشاهدة إما بالبصر أو بالبصيرة، وقد يقال للحضور منفرداً ومشاهد الحج: موطنه التي تحضرها الملائكة والأخيار من الناس^(١).

- الشهادة اسم من المشاهدة، وهي الاطلاع على الشيء عياناً، فاشتراط في الأداء ما ينبىء عن المشاهدة^(٢).

- الإخبار أو البيان، أي: القول الصادر عن علم حاصل بالمشاهدة، فهي مشتقة من المشاهدة التي تنبىء عن المعاينة، وبها يقع البيان^(٣).

- الحلف أي تقول: أشهد بكذا أي أحلف بكذا لقوله تعالى: ﴿وَيَذُرُّهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَنْتَ شَهِدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النور: ٨/٢٤].

أما في الاصطلاح فهي إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على آخر، فالإخبارات الثلاثة إما بحق للغير على آخر، وهو الشهادة، أو بحق للمخبر على آخر، وهو الدعوى، أو بالعكس وهو الإقرار^(٤).

(١) المناوي، مرجع سابق، ٤٣٩/١.

(٢) المرجع السابق، ٤٤٠/١.

(٣) ابن منظور، مرجع سابق، ٢٢٥/٤. الفيروزآبادي، (القاموس المحيط)، مرجع سابق، ١/٣٠٦.

(٤) المناوي، مرجع سابق، ١/١٧٠. في تعريفات الفقهاء للشهادة، انظر: ابن عابدين، =

وأطلق جمهور العلماء على الشهادة مصطلح البينة، وحصرها مفهوماً البينة في الشهادة فقط^(١)، واعتبروا الشهادة مقدمة على سائر البيئات، بل إنهم قصروا البينة على الشهادة. 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، وحازت الشهادة على الحظ الأوفر من الاهتمام والاعتماد عليها إلى الحد الذي اعتبرها البعض منهم أنها من باب الولاية على الغير^(٢).

وذكر القرطبي رحمه الله أن الشهادة ولاية عظيمة ومرتبة منيفة، وعلى هذا شرط الله تعالى في الشاهد العدالة والرضا^(٣).

ولعلّ هذا الاهتمام الواسع بالشهادة لدى السابقين من الفقهاء رحمهم الله، مردّه محدودية طرق الإثبات عندهم في ذلك الوقت، الذي لم تظهر فيه الوسائل والقرائن الدقيقة كما ظهرت اليوم. مما دفعهم إلى اتخاذ كافة الاحتياطات اللازمة، للتأكد من تزكية الشهود، وضمان عدالتهم، وأهليتهم للشهادة، باعتبار أنهم محوراً أساسياً في إصدار الحكم وإقرار تنفيذه في القضايا المختلفة.

(الدر المختار)، مرجع سابق، ٦١/٧. الدسوقي، مرجع سابق، ٣١٨/٤. منصور بن يونس البهوتي، (كشاف القناع عن متن الإقناع) ٥٣٤/٣، ت: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢ هـ.

(١) في رأي الجمهور انظر: الشيرازي، (المهذب) ٣٢٨/٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٤٣ هـ ابن قدامة، (المغني)، مرجع سابق، ٢٦/٩. الكاساني، (بدائع الصنائع في ترتيب

الشرائع) ٢٢٥/٧، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢.

(٢) ابن قيم الجوزية، (الطرق الحكيمة)، مرجع سابق، ٢٤٨.

(٣) القرطبي، مرجع سابق، ٣٩٦/٣.

شروط الشهادة

اشترط العلماء شروطاً 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 اصطلاحوا على تسميته بالقرائن^(١) للإمكانات 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 شفاهياً إلا بعذر، كأن يكون الشاهد عاجزاً عن الكلام ونحوه. كما اشترط بعض العلماء أن يكون أداؤها بلفظ الشهادة على وجه التعيين^(٢). 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:

(١) في تعريف القرينة في اللغة، انظر: الفيروزآبادي، (القاموس المحيط)، مرجع سابق، ٤/ ٢٥٨. ابن منظور، مرجع سابق، ٣/ ٣٣٦. وحول تعريفات العلماء لها في الاصطلاح: الجرجاني، مرجع سابق، ٢/ ٢٢٣. (الموسوعة الفقهية)، مرجع سابق، ٣٢، مادة قرينة، ١٦٠. محمد مصطفى الزحيلي، (وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية) ٤٨٩، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٩٨٢ م. إبراهيم محمد الفاتن، (الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي) ٦٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣ م.

(٢) ابن قدامة، (المغني)، مرجع سابق، ١٠/ ٢٠٣.

الإسلام، الحرية، التكليف، العدالة^(١)، المروءة^(٢)، وألا يكون متهماً أو ممنوعاً من الإدلاء بالشهادة^(٣). 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 صدورها عن الرجال دون النساء. إلا أن وجود النص القرآني في آية الدين الذي يشير إلى أن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل أثار العديد من التساؤلات حول أهلية المرأة للشهادة أصلاً، وتعليل نقصان أهليتها عن الرجل في هذا المجال.

وعلى الرغم من أن هذه المسألة لم تكن مثار اهتمام بالغ في العصور الماضية إلا أنها اتخذت أبعاداً واسعة النطاق في العصر الحاضر. وباتت تقدم على أنها شاهد إثبات على إهدار الإسلام لكرامة المرأة، وطعنه في أهليتها، وترسيخه لمبدأ نقصانها حتى في الأهلية للإدلاء بشهادتها. ولعبت الأوضاع الاجتماعية والتيارات الفكرية المقارنة لذلك دورها في إثارة زوبعة من الآراء والتوجهات، لا تزال حتى الساعة محور اهتمام وتساؤل لدى الكثيرين من الكُتّاب والمؤلفين.

(١) العدالة في الشاهد تعني: ملكة في النفس تمنع من اقرار الذنوب الكبائر والصغائر ومن الرذائل المباحة. انظر: أبو بكر السيد البكري بن السيد محمد شطا، (حاشية إعانة الطالبين) ٣/٣٠٥، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.

(٢) انظر في الشروط الواجب توافرها في الشهود: الشريبي، (الإنتاع في حلّ ألفاظ أبي شجاع) ٢/٦٣٥، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ.

(٣) كما في حالة أن يكون الشاهد خصماً أو قريباً أو نحو ذلك. انظر: الصنعاني، محمد بن إسماعيل، (سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام) ٣/١٤٧٨، تحقيق: محمد الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٤. ابن رشد الحفيد، (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ٢/٣٨٨، مرجع سابق، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.

المبحث الثاني

أثر العرف في فهم النصوص الواردة في شهادة المرأة

وردت لفظة الشهادة في معناها الاصطلاحي في القرآن الكريم في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْفُرُوا بِالْأَشْهَادِ وَمَنْ يَكْفُرْ فَإِنَّهُ عَاطِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣/٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢/٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢/٢]، وقال تعالى في الآية المعروفة بآية الدين: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن رَضَوْنَ مِنَ الْأَشْهَادِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢/٢].

والتأمل 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: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بَيْنِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآكُتُبُوهُ وَيُكْتَبُ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْقَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَئَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْقَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن رَضَوْنَ مِنَ الْأَشْهَادِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢/٢].

وهنا تباينت آراء العلماء في تأويل هذا النص، وطريقة استنباطهم الأحكام منه، ولم تخل تلك التوجهات من ملامح التأثير بالأعراف والنظرات المتزامنة لتلك التأويلات والاجتهادات.

ويبرز هنا دور الظرفية الاجتماعية، والبيئة التي يعيش فيها المجتهد أو الكاتب؛ وأثرها في طريقة طرحه وعرضه، وتناوله للمسائل المختلفة. فقد انبرت العديد من الأقلام المسلمة المعاصرة إلى الانسياق في أدبيات الدفاع والتبرير أو الانكفاء على الذات، والانغلاق على الاجتهادات الماثورة، 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، بناءً على التأثير 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 بيان كيفية تأثير العرف والظروف الاجتماعية في فهم المجتهدين، للنصوص الواردة في المسألة، وتعليلهم لها عند ترجيحهم لهذا الرأي أو ذاك.

فتأثر المجتهد بهجوم عصره، والإشكاليات السارية في بيئته، أمر لا مندوحة عنه، كما ستبحثه الدراسة في الفصول القادمة، إلا أنه لا ينبغي له مجال، أن يجاوز حدَّ الحيدة والموضوعية والوقوع بالمجتهد في إشكاليةٍ لِي أعناق النصوص، وتطويعها لتبرير واقع أو عرف أو وضع اجتماعي أو ثقافي ساد في عصره، فالنصوص حاکمة على الأوضاع المختلفة مفارقة لها.

ومسألة شهادة المرأة لم يرد فيها نص، إلا ما كان من شهادتها في الأموال في آية الدين. وعلى هذا فقد اجتهد العلماء في القول بشهادتها في الحدود والقصاص على اتجاهات مختلفة معتمدين في ذلك على فهمهم وتأويلهم لآية الدين التي تعتبر النص الوحيد في القضية.

فذهب العلماء في مسألة شهادة المرأة في الحدود والقصاص إلى اتجاهين: الأول يقول بجواز شهادتها فيهما قياساً على جواز شهادتها في الأموال، والثاني ذهب إلى عدم جواز شهادتها في الحدود والقصاص، بناءً على رأيهم في نقص شهادة المرأة على وجه العموم لارتباط ذلك عندهم بنقص دينها وعقلها.

واعتبر أصحاب الاتجاه الأخير 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. حيث قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُكُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بَيَّحَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ لِهُ بِالْعَدْلِ وَأَنْتَشْهَدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢/٢٨٢].

وذهب العلماء بناءً على ورود النص، إلى جواز شهادة النساء في الأموال، كالبيع والإجارة ونحوهما إلا أنهم اختلفوا في قبول شهادتهن منفردات، فمنع ذلك الجمهور.

وقد تباينت أقوال العلماء في تأويل آية الدين تبايناً هائلاً، كما اختلفوا في تعليل سبب تنصيف شهادة المرأة في الأموال، أو ما يقصد به المال. فذهب الجمع الأغلب منهم إلى أن مرّة تنصيف شهادتها دليل واضح على نقصان عقلها عن الرجل بإطلاق.

وأيدوا هذا الرأي بالحديث الوارد ذكره آنفاً: «ما رأيت من ناقصات عقل

ودين أذهب للّب الرجل الحازم من إحداكن، قلن: وما نقصان عقلنا وديننا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟، قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟، قلن: بلى يا رسول الله، قال: فذلك من نقصان دينها^(١).

لقد ذهب عدد من المجتهدين في تأويلهم للنص، على أنه جاء ليؤكد حقيقة ثابتة مطردة ألا وهي نقصان عقل المرأة ودينها. وعلى هذا ابنتى العديد منهم جملة من الأحكام الاجتهادية والفتاوى على هذا الاعتبار المطلق، ومن ذلك ما ذكره البكري في حاشية إعانة الطالبين حيث يقول:

«.. ربما تكذب - أي المرأة - في انقضاء العدة إذا تحققت من رغبته فيها لما عهد على النساء من قلة الديانة وتضييع الأمانة، فإنهن ناقصات عقل ودين»^(٢).

وهكذا أصبح الحديث الشريف لدى البعض، دليلاً قطعياً على شيوع مختلف السلوكيات البعيدة عن تعاليم الشرع بين النساء بما فيها قلة الديانة وتضييع الأمانة.

وعلّل العلماء نقصان الشهادة وتنصيفها في الآية بما يعتري المرأة من ضلال أي نسيان. والنسيان حالة تصيب العقل تمنعه من تذكر الشيء وقت الحاجة إليه، فهو ترك الإنسان ضبط ما استودع، إما لضعف قلبه، وإما عن

(١) رواه البخاري في صحيحه: ١١٦/١. أخرجه مسلم، انظره في: شرح النووي ٦٦/٢. ابن ماجه ١٣٢٦/٢. سنن أبي داود ٢١٩/٤. أحمد بن حنبل، (مسند أحمد) ٦٦/٢، ٢٦٨، المطبعة الميمنية، مصر، بلا تاريخ. انظر في تفسير الآية على هذا النحو: ابن كثير، مرجع سابق، ٣٣٦/١. الشيرازي، (المهذب)، مرجع سابق، ٣٣٤/٢.

(٢) انظر: البكري، مرجع سابق، ٢٦٨/٣.

غفلة، أو عن قصد حتى ينحذف عن القلب ذكره بعض علماء الأصول، والنسيان عند الأطباء نقصان أو بطلان لقوة الذكاء^(١). فالضلال عن الشهادة إنما هو نسيان جزء منها وذكر جزء، والعلة في الحقيقة في اشتراط وجود امرأتين هي التذكير، ولكن الضلال لما كان سبباً له نزل منزله. فالمعنى إن ضلّت هذه، ذكرتها هذه، وإن ضلّت هذه، ذكرتها هذه لا على التعيين^(٢).

والتأمل في تأويلات العلماء السابقين رحمهم الله للتصنيف الوارد في الآية الكريمة، يلحظ تأكيدهم على تعليل ذلك، وتأويله بنقصان عقل المرأة ونسيانها، وقلة ضبطها وغفلتها^(٣). وحرصهم على تنزيل النص النبوي، وتبيان إفادة الصدق في الخبر بأن النساء ناقصات عقل ودين، من خلال القول بتخصيص طبيعة النساء بالغفلة والذهول، ونقصان العقل^(٤)، وبالتالي نقصان أهليتها لأداء الشهادة بمفردها.

وواقع الأمر أن الإنسان - رجلاً كان أو امرأة - لا تصح تصرفاته في نظر الشرع والقانون إلا باتصافه بصفات تجعله أهلاً لقبول الأحكام الشرعية وتحمل المسؤوليات والآثار المترتبة على تصرفاته، وهذا ما يعبر عنه العلماء

(١) المناوي، مرجع سابق، ٦٩/٢.

(٢) ابن الجوزي، (زاد المسير)، مرجع سابق، ١١٩/٦. محمد بن علي الشوكاني، (فتح القدير)، مرجع سابق، ٣٠٢/١، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.

(٣) لا تروم الدراسة - كما أوضحت في منهجها - التفصيل في آراء العلماء في القول بهذا الحكم أو ذلك، 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.

(٤) راجع ما نقله الزنجاني رحمه الله عن مذهب الشافعي، مرجع سابق، ٢٦٧.

بالأهلية. فالأهلية صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه. والأهلية بهذا المعنى نوعان: أهلية وجوب، وأهلية أداء^(١).

فأهلية الوجوب هي صلاحية الإنسان لأن تثبت حقوق له أو عليه، سواء أكان صيباً أو بالغاً عاقلاً أو مجنوناً، والحياة مناط هذه الأهلية التي تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت. وهذه على نوعين: أهلية ناقصة تجعل صاحبها أهلاً 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 أهلاً لثبوت الحق له أو عليه، وتثبت للشخص بميلاده إلى موته.

أما أهلية الأداء فهي أهلية التصرفات، وبها يكون الشخص أهلاً 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 نفعاً محضاً، ويتوقف الاعتداد ببعض تصرفاته على رأي من هو أكمل منه عقلاً. وأهلية أداء كاملة، وهي صلاحية الإنسان لصدور التصرفات منه على وجه الاعتداد بها شرعاً، وعدم توقفها على رأي غيره، وهي مناط التكليف الشرعي^(٢). بيد أن هذه الأهلية الثابتة للإنسان يعثرها عوامل وعوارض تؤثر في الأحكام المتعلقة بها سواء بالتغيير أو الانعدام، والعوارض منها ما هو كسبي اختياري، ومنها ما هو حتمي سماوي.

(١) الجرجاني، مرجع سابق، ٥٨/٢. وانظر المناري، مرجع سابق، ١٠٤/٢.

(٢) انظر في ذلك: محمد كمال الدين إمام، (مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي) ٣٣٩ وما بعدها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.

ونقص العقل الفطري من عوارض الأهلية، وهو على درجات منها، الجنون المطبق وأقوال المجنون وتصرفاته مهذرة بناءً 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 والمسؤولية وأهلية التحمل ونحو ذلك^(١)، فلو أن المرأة كانت ناقصة عقل من هذا القبيل أي النقص الفطري لما كُلفت أصلاً بما يُكلف 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 وضعفاً^(٢)، وهذه العوارض لا تنافي أهلية الوجوب ولا الأداء^(٣).

وثمة نوع آخر من النقص النوعي العرضي الطارئ على بعض النساء لظروف بيئية، وأساليب معيشية معينة، كعزلة المرأة عن المجتمع، وضعف أو

(١) علي حسب الله، (أصول التشريع الإسلامي) ٤٠٣ وما بعدها، دار الفكر العربي، الكويت، ط ٦، ١٩٨٢ م.

(٢) Britanica Cd, Menstrual Period. (٢)

(٣) علي حسب الله، المرجع السابق، ٤٠٨. وعمد كمال الدين إمام، مرجع سابق، ٣٤٦.

عدم مشاركتها في مجالات الحياة المختلفة، ونحو ذلك من عوامل يصعب حصرها^(١).

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.

يشهد لذلك رأي الإمام الشافعي في هذا النوع من النقص، حيث يقول في سياق تأويل مسألة شهادتها:

«مذهب الشافعي أن شهادة النساء شهادة ضرورية غير أصلية، واحتج بأمرين:

أحدهما أن الشهادة ولاية دينية وأمانة شرعية، لا تنال إلا بكمال الحال لما فيها من تنفيذ قول الغير على الغير، وتنزيل قول المعصوم في إفادة الصدق في الخبر النساء ناقصات عقل ودين، ولهذا لم تقبل شهادتهن في كثير من القضايا، لما خصصن به من الغفلة والذهول ونقصان العقل وحيث قبلت أقيمت شهادة اثنتين مقام رجل واحد.

الثاني أن الشهادة تقام في منصب القضاء على رؤوس الأشهاد، ويتصل

(١) انظر في ذلك: عبد الحليم أبو شقة، مرجع سابق، ٢٧٥/١ 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، مرجع سابق، ١٠٢. عارف علي عارف، (تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر) ٤١ وما بعدها، دار الفجر، ماليزيا، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.

الأمر فيها بالتركية والتعديل، والبحث عن البواطن، وذلك نهاية في التبرج والتكشف المنافي لحاهن، فأصل قبول الشهادة من النساء مشكل، فإن النقص الذي يمنع قبول الشهادة في موضع يجب في حكم القيام أن يمنع في كل موضع كالرق، فكان أصل قبول الشهادة من النساء خارجاً عن القياس، وما هذا شأنه يجب الاقتصار فيه على مورد النص، والنص لم يرد إلا في المال وما يقصد به المال من بيع أو رهن وما في معناهما^(١).

وقد أكد ابن نجيم الحنفي رحمه الله في (البحر الرائق) على أن هذا النوع من النقص 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 البدييات باستعمال الخواس في الجزئيات، فتتبعاً لاكتساب الفكريات، ويسمى العقل بالملكة وهو مناط التكليف.

(١) عمود بن أحمد الزنجاني، (تخریج الفروع على الأصول) ٢٦٦، ت: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٨ هـ. قد نقل صاحب الهداية هذا القول عن الشافعي حيث يقول: «وقال الشافعي لا تقبل شهادة النساء مع الرجال إلا في الأموال وتوابعها، لأن الأصل فيها عدم القبول لنقصان العقل، واختلال الضبط، وقصور الولاية، فإنها لا تصلح للإمارة ولهذا لا تقبل في الحدود ولا تقبل شهادة الأربع منهن وحدهن، إلا أنها قبلت في الأموال ضرورة، والنكاح أعظم خطراً وأقل وقوعاً فلا يلحق بما هو أدنى خطراً وأكثر وجوداً». انظر: أبو الحسين علي بن أبي بكر المرغيباني (٥٩٣ هـ)، (الهداية شرح بداية المبتدي) ١١٧/٣، المكتبة الإسلامية، بيروت. وذهب بعض العلماء إلى القول بربط شهادة النساء منفردات إلى عدم مشروعية كثرة خروجهن. انظر: ابن نجيم، (البحر الرائق)، مرجع سابق، ٧/٦٢.

والثالثة: أن محصل النظريات المفروع 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 البدييات، باستعمال الخواس 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^(١).

وعبارة ابن نجيم رحمه الله فيها إشارة إلى أن النقص الواقع في عموم النساء (بمشاهدة حالهن) فهو لا يتعلق بأمر فطري بقدر ما يتعلق بأمر 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 ارتضين بها على عامة النساء.

وفي تلك الأقوال إشارة صريحة إلى طبيعة الظروف الاجتماعية التي كانت تحياها المرأة من الغفلة والذهول. وهو وضع يتلاءم مع ما كشفت الدراسة عنه في باب الأعراف والأوضاع الاجتماعية المتعلقة بالمرأة في تلك العصور. فالمرأة في تلك الأثناء غلب عليها البعد عن المجتمع، نظراً للظروف الاجتماعية والسياسية التي أشرنا إليها، فكان من الطبيعي أن تكون بعيدة عن هموم المجتمع وملابسات ظروفه المختلفة. فتأويلات العلماء في تلك العصور وفهمهم للنصوص بما فيها النص على الشهادة، يتوافق تماماً مع واقع تلك الاجتهادات وظرفيتها الاجتماعية والعرفية.

(١) ابن نجيم، (البحر الرائق)، مرجع سابق، ٦٢/٧.

يبد أن نقصان عقل المرأة المشار إليه في الحديث الصحيح هو من القضايا المتشابهة، أي التي لم يرد النص بتحديد المراد بها على سبيل القطع، كما هو الحال في الآيات والنصوص المحكمة. وعلى هذا فسبيل تأويله والوصول إلى معرفة المراد منه، تتأتى بالنظر والتأمل النسبي الذي يقوم به أهل العلم، كل في مجاله. ويمكن الاستعانة في فهمه بالأطباء والباحثين في المجالات الخاصة به، لتكشف لهذا الجيل وغيره، حقائق لم تظهر لغيره من أجيال سابقة. فالفهم والتأويل علم يوصل إلى معرفة الغامض والمجهول على مرّ الأجيال والعصور، وتطور المعارف وتقدمها^(١).

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن النص القرآني يحمل في ذاته الردة على أن مسألة النقص والسيان في عقل المرأة ليست من باب ما فطرت عليه وجلبت عليه طبيعتها. حيث يقول تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ فلو كان الضلال أي النسيان ملازماً لكل النساء، لما جاء النص بقول إحداهما، ولكان لا معنى لوجود امرأتين أو عشرة لأن النسيان طبيعة غالبية عليهن بالفطرة.

والشارع الحكيم حين أمر بالتنصيف، قد يكون من باب حصانة الشاهد. بمعنى حمايته من احتمالات التعرض له أو لأسرته من قبل المتهم أو المدعي عليهم، وحمايته من إلحاق الضرر به على أي شكل. وهذا ما يعرف بالامتيازات Privileges التي تعطي الحق للشاهد في بعض الأحيان، الامتناع عن أداء الشهادة كلياً، وهذا ما تعرفه مختلف الأنظمة القانونية حتى الغربية منها^(٢). فتنصيف شهادتها في الأموال والقول بعدم جواز شهادتها في الحدود،

(١) انظر أحمد الكبيسي، ١٩٩٧ م، (نحو منهجية جديدة في فهم القرآن الكريم) ١٠ وما بعدها، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، غير منشور.

قد يكون من باب الحصانة لها، والامتياز الممنوح لها ولأسرتها، فلماذا يتم طرحه اليوم على اعتباره محض إهدار لكرامتها وحقوقها!!

فالشاهد - رجلاً كان أو امرأة - يختار في الحدود بين الستر والإظهار، لأنه بين حسبتين إقامة الحدّ والتوقي عن الهتك، والستر أفضل، لقوله عليه الصلاة والسلام للذي شهد عنده: «ولو سترته بثوبك لكان خيراً لك مما صنعت»^(١). وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢/٢٨٣]، 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 بالغنى والكرم، وليس فيه خوف فوت حقه، فجاز لذلك أن يختار الشاهد جانب الستر^(٢).

والمتبع للنصوص الواردة في الحدود والشهادات عليها، يلحظ نزع الشريعة إلى ترسيخ مبدأ الستر على الناس، وعدم إشاعة الحديث في الفواحش والمعاصي. فإعفاء المرأة من الشهادة في هذا المجال يمكن اعتباره من الامتيازات

(١) راجعه في: ابن حجر، (فتح الباري)، مرجع سابق، ١٢/١٢٥. النووي، (شرح صحيح مسلم)، مرجع سابق، ١١/١٩٧. البيهقي، مرجع سابق، ٨/٣٣١. أبو داود، (سنن أبي داود)، باب الستر على أهل الحدود، ٤/١٣٤. الحاكم النيسابوري، مرجع سابق، ٤/٤٠٣. النسائي، (السنن الكبرى)، مرجع سابق، باب الستر على الزاني، ٤/٣٠٥. ابن أبي شيبة، مرجع سابق، ٥/٥٤٠. ويقول السرخسي رحمه الله: «القاضي مندوب إلى الاحتيال لدرء الحد، كما قال (: ادروؤا الحدود بالشبهات». السرخسي، (المبسوط) ٩/٣٨، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ. فإن صحَّ ذلك في حق القاضي الذي رفعت إليه الدعوى، فهو في حق الشاهد أولى وأعظم.

(٢) القونوي، قاسم بن عبد الله، (أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء) ٢/٢٣٦، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ١٤٠٦ هـ.

التي يحظى بها بعض الأشخاص، كإني تمنح لبعض الأفراد في القوانين الوضعية المتعارف عليها حديثاً لاعتبارات تتعلق غالباً بحماية الشاهد وحصانته.

وقد ذهب بعض العلماء من أمثال ابن قيم الجوزية رحمه الله إلى القول بجواز شهادتها في الحدود والقصاص، إلا حدّ الزنا، على اعتبار عدم جواز نظرها إلى ذلك^(١). إلا أن أئمة المذاهب الأربعة لم يفرقوا بين حدّ الزنا وغيره، فلا تجوز شهادة المرأة في كافة الحدود والقصاص^(٢). وهو رأي يتلاءم مع فلسفة العقوبة في الإسلام، ومبدأ حصانة الشاهد ومقصد الستر في الشريعة الإسلامية.

فالحديث المهول عن تصنيف شهادة المرأة في المجتمعات المسلمة، لا يرجع الاهتمام به إلى النص ذاته، بقدر ما أثير حوله من تأويلات وأقوال، قد تمّ طرحها في العصور الحديثة في سياق اجتماعي وثقافي دافع إلى تعميم فكر المساواة بين الرجل والمرأة على كافة الأصعدة.

(١) ابن قيم الجوزية، (الطرق الحكمية)، مرجع سابق، ٢٢٤. ونقل الماوردي عن الحسن البصري رحمه الله إجازته شهادتها في الزنا كذلك. الماوردي، (الخواص الكبير) ٢٢٦/١٣، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) تناقل العلماء الاتفاق على اشتراط الذكورة في الشهادة على الزنا وكذا غيره من الحدود، انظر: ابن قدامة، (المغني) ١٥٦/١٠، مرجع سابق. وفيه دلالة ظاهرة على أفضلية الستر وإن إدراك هذا الفهم للشهادة في حدّ 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 والخطوة 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.

فقد رأت بعض الأقلام المعاصرة في النصوص الشرعية الخاصة بالشهادة، مناهضة صريحة للمساواة بين الرجل والمرأة التي باتت تياراً وظرفاً اجتماعياً سائداً يصعب التغافل عنه. وازدادت حدة النقاش حول هذه القضية في الآونة الأخيرة، كما تزايدت ردود الفعل المختلفة حولها بناءً 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 وأدميتها، 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 قضايا تتعلق بالمرأة من خلال تلك النظرة التاريخية المحددة للنصوص.

فالشهادة 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 توأد فيه البنت. كانت المرأة فيه حرمة، فجعلها نصف شاهدة خطوة على طريق شهادتها الكاملة^(١).

وهنا دخل الفكر الإسلامي - في هذه المسألة على وجه الخصوص - في دائرة الدفاع والتبرير، وتمّ النظر إلى حكم تنصيف الشهادة، باعتباره اتهاماً لتعاليم الشرع وأحكامه.

(١) حسن حنفي، (ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر)، مرجع سابق، ٤٠.

ولعبت الأعراف والظروف الاجتماعية دورها في إقحام تلك الأقلام للانسياق وراء تبريرات وتأويلات مختلفة، فقد طُرحت مسألة الشهادة على دوائر الفكر الديني في الإسلام، باعتبارها دليلاً واضحاً على امتهان النصوص الشرعية للمرأة وانتقاص حقوقها، ومزاحمة أهليتها وكفاءتها. ولم تخرج آراء المعاصرين عن واحد من اتجاهين:

اتجاه يؤكد تغير وضع المرأة وظرفية النص باعتبار تصريحه ودلالته على عليّة التنصيف، ومن ثمّ القول بإمكانية وقوع المساواة في الشهادة، فقد أثبتت المرأة تقدمها العلمي والثقافي، الذي لا بدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار في أثناء تطبيق الحكم بالتنصيف^(١).

فذهبوا إلى القول بجواز شهادتها مطلقاً في الحدود والقصاص، وعلّلوا اجتهادات العلماء السابقين القائلين بعدم الجواز بوضعية المرأة في المجتمع آنذاك، وضآلة معرفتها بالأمر، ومن ثمّ الخروج بأن تلك الآراء للسابقين رحمهم الله، لا تستند إلى دليل أو نص شرعي صريح يؤيدها، فوضعية المرأة اليوم تختلف تماماً عن وضعيتها في عصورهم وبيئاتهم^(٢).

فطرح المسألة لدى أصحاب هذا الاتجاه، راجع للتغير الكبير في وضع

(١) انظر فيمن قال بمساواة المرأة للرجل في الشهادة، بناء على تغير أوضاع المرأة والبيئة التي نزل فيها الخطاب: حنان اللحام، (تأملات في منزلة المرأة في القرآن الكريم) ٩٠ وما بعدها، مطبعة الكواكب، دمشق، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.

(٢) محمد عطا السيد، (الحدود) ١٤٧ وما بعدها، Eagle Trading، ماليزيا. وانظر في الرد على ما ذكره في الجرائم التي يمكن وقوعها في داخلات البنات، ولا تقبل شهادتين عليها: علي بن سليمان المرادوي (٨٨٥ هـ)، (الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل) ٤١/١٢، تحقيق: محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

المرأة الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في المقام الأول. وأيدوا اتجاههم هذا بالقول بأن النص لم يرد بالتنصيف إلا في آية الدين الخاصة بالشهادة في الأموال، وعليه فلا يتم سحب الدليل على ما عداه^(١).

واتجاه رأى أن الخير في التمسك بما ذهب إليه جمهور العلماء السابقين رحمهم الله مطلقاً، وانبرى أصحاب هذا الاتجاه للتبرير والتعليل، وكانت السمة الغالبة على أطروحاتهم التركيز على نقصان المرأة وعدم كفاءتها، وقدرتها على الإدلاء بتفاصيل الشهادة بدقة ووضوح، ومحاولة الإفادة من مختلف الأدلة للتأكيد على نقصان عقل المرأة^(٢).

والتأمل في هذه الاتجاهات على اختلافها، يلحظ غياب رجوع المجتهد المعاصر إلى النص ذاته، ومحاولة إدارة دفة الحوار معه، بعيداً عن سليات التقليد المطلق، والجري وراء فتنة روح العصر وتيارات التغيير الهائلة. فالنصوص جاءت لتكون حاکمة على الأعراف المختلفة والظروف المتباينة للأمم والمجتمعات، وليس العكس. وما يجري من تغيير في المجتمع، لا ينبغي له أن يجيد بالمجتهد، عن طريق الموضوعية والحيدة في تناول النص، لتبقى للنصوص حاكميتها كما تبقى للأعراف نسبتها.

(١) من أمثلة هذه الدراسات: السيد، المرجع السابق، الصفحات نفسها. هبة رؤوف، مرجع سابق، ١٠٣.

(٢) من الأمثلة على تلك الدراسات: شهادة هاييل البرشاوي، (الشهادة الزور من الناحيتين القانونية والعلمية) ٤٠٤ وما بعدها في شهادة المرأة، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٨٢ م. محمد سلامة جبر، (هل هن ناقصات عقل ودين؟)، دار السلام، مصر، بلا تاريخ. وستقف الدراسة على مفهوم النقص في الصفحات اللاحقة بإذن الله.

الفصل الثالث

نموذج ولاية المرأة القضاء

تمهيد

يعدّ السؤال حول مزاولة المرأة للعمل السياسي من أبرز الأمثلة والشواهد على إشكالية دوران العقلية المسلمة في حيز قضايا عصر الحداثة، التي تتم فرضها من قِبَل أرقام عدد من المستشرقين في العقد الحالي أو قبله بقليل. وقد تزامن ذلك مع ظروف اجتماعية وثقافية، وسياسية وعرفية، متعددة ومتضاربة، أحاطت بوضعية المرأة في المجتمعات المسلمة المعاصرة.

فقضية تولي المرأة القضاء - على سبيل المثال - طُرحت في ظلّ ظروف اجتماعية وأعراف تروم السير على نهج المساواة بين الرجل والمرأة بمفهومها الغربي. وعلى هذا تمّ تناول العديد من النصوص الشرعية في ضوء جو مشحون بالدعوة إلى المساواة المطلقة، واعتبار كل ما يخالف ذلك امتهاً للمرأة وإهداراً لكرامتها.

وهنا تصدى للدفاع والتبرير عدد من علماء الأزهر وغيرهم في سبيل ردّ سيل التهم الموجهة ضدّ أحكام الشرع، والمدينة لها بالتمييز والفرقة^(١).

(١) أغلب الظن أن ذلك حدث في مصر في بداية الخمسينيات، حيث تزامنت فتوى علماء الأزهر في عام ١٩٥٢ م بنبذ مبدأ مساواة المرأة للرجل في الحقوق السياسية،

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 تَمَّ اللجوء والنظر في النصوص بناءً على تلك الظروف وفي ظلّ تلك الملابس؟ هذا ما ستحاول الدراسة الوقوف عليه في هذا الفصل بإذن الله.

المبحث الأول

مفهوم ولاية القضاء

الولاية تأتي بمعنى النصرة والمحبة والسلطة، وتولي الأمر أي الإمارة والخطبة، 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^(١).

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 المشبث بالفكر الغربي الوافد عن طريق إضفاء عدم الشرعية على تلك المساواة من خلال تفسير الآيات والأحاديث الواردة، كما سيأتي تفصيله بإذن الله. انظر فتوى علماء الأزهر في المسألة، ١٩٥٢ م، (رسالة الإسلام)، السنة الرابعة، (العدد الثالث).

(١) في معنى الولاية في اللغة انظر على سبيل المثال: ابن منظور، مرجع سابق، ٤٠٦/١٥. الراغب الأصفهاني، (المفردات)، مرجع سابق، ٥٣٣. التهانوي، (كشاف اصطلاحات الفنون) ٤/١٥٢٨، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، بلا تاريخ. الفيروزآبادي، (القاموس المحيط)، مرجع سابق، ٤/٤٠١. القونوي، مرجع سابق، ٢/١٤٨.

ولا يظهر للمتأمل في كتابات العلماء السابقين رحمهم الله تعريفاً محدداً للولاية العامة أو الخاصة، على الرغم من استعمالهم لمصطلحي الولاية العامة والخاصة في مؤلفاتهم بكثرة ملحوظة. فقد أطلق الماوردي رحمه الله على الولايات مصطلح الدينية، ثم ساق الأمثلة عليها، كالولاية على الحج والمظالم والنقابة وإمامة الصلوات^(١).

ومن أبرز تقسيمات السابقين للولاية العامة: الإمامة العظمى التي عرفها الماوردي: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وعرفها ابن خلدون: «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها»^(٢). 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^(٣).

وولاية القضاء من أشرف المهام والمناصب، فالغاية منها إقامة العدل وتحقيقه الذي جاءت به كل الشرائع السماوية. قال تعالى: ﴿يَذَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦/٣٨].

وعلى هذا الأساس باشر الأنبياء بأنفسهم مزاولة القضاء كما في قصة داود

(١) أبو الحسن الماوردي، (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) ٤، مراجعة: فهمي

السرجاني، المكتبة التوفيقية، مصر، ١٩٧٨ م.

(٢) ابن خلدون، مرجع سابق، ١٩١.

(٣) هبة رؤوف، مرجع سابق، ١٢٧ وما بعدها.

وسليمان عليهم السلام، وكذلك النبي محمد ﷺ، الذي كان يتولى القضاء بنفسه، كما أسنده إلى بعض الصحابة ممن أرسلهم إلى أماكن متفرقة في بعض الأحيان.

ومن هنا فالقضاء في الإسلام ليس مجرد ولاية أو مهمة ينال المرء فيها تشريفاً أو مكانة مرموقة، بقدر ما هو أمانة وتكليف يجاسب عليها ويساءل عنها.

وكما أن إقامة العدالة وتحقيقها 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 ما هو وسيلة، تعارف عليها الناس منذ القدم، لفض المنازعات وإعادة الحقوق إلى أصحابها.

وعلى هذا كان القضاء مؤشراً لا يخطئ عن مستوى الحرية والعدالة لدى المجتمعات، فبقدر ما يكفل للقضاء حرية واستقلالته المستمدة من نصوص الدساتير المعتمدة، بقدر ما تتحقق معاني العدالة المرجوة من ولاية القضاء.

المبحث الثاني

حكم تولي القضاء وشروطه

استمد القضاء في الإسلام أهمية خاصة، ويات فرضاً على الكفاية إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، وإن لم يرقم به أحد أئمتنا جميعاً، لإهمالهم هذا الواجب. إلا أن القضاء واجب على كل مسلم قادر، فهو وإن كان فرضاً على الكفاية، إلا أنه يصير فرض عين على القادر الذي لم يرقم 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^(١).

فتولي القضاء تطراً عليه الأحكام التكليفية، فيكون واجباً إذا تعين عليه في وطنه، ويندب إن لم يتعين، وكان أفضل من غيره. ويكره إن كان مفضولاً ولم يتمتع الأفضل، ويجرم بعزل صالح للقضاء^(٢). ويتعين الحكم في تولي القضاء تبعاً لتوافر الشروط الخاصة بالولايات العامة التي هي في جملتها فرضاً على الكفاية.

والمأمل 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 من أهم المواصفات التي حرصوا على توخيها في رجالات مؤسسة القضاء، متمثلة في القوة والأمانة، والعدالة والمروءة، والنزاهة^(٣).

واتفق العلماء على بعض الشروط التي ينبغي توافرها، فيمن يتقلد منصب القضاء كالبلوغ والعقل، واختلفوا في غيرها من شروط، كالقدرة على الاجتهاد والذكورة.

فذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن القاضي لا بد أن يكون رجلاً، وكذا سائر الولايات العامة، فالمرأة تمنع من توليها بإطلاق.

(١) ابن قيم الجوزية، (الطرق الحكمية)، مرجع سابق، ٣٤٥.

(٢) أبو عبد المعطي محمد بن عمر الجاوي، (نهاية الزين) ٣٦٦، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.

(٣) ابن تيمية، (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) ١٥ وما بعدها، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ.

وذهب البعض من العلماء إلى القول بجواز ذلك مطلقاً، ومنهم الإمام الطبري، الحسن البصري، ابن حزم^(١).

واختلاف العلماء في المسألة في حدّ ذاته دليل على أنها ليست من القضايا القطعية أو الثابتة التي لا ينبغي تجاوزها مجال. بيد أن الأعراف والظروف الاجتماعية التي مرّت بها المجتمعات المسلمة في مختلف العصور، لعبت دورها في رفع العديد من المسائل والاجتهادات الفرعية، إلى مصاف الثوابت في الدين والضروريات فيه.

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 شيئاً فشيئاً، وانعزلت المرأة عن المشاركة الميدانية في مختلف المناحي الاجتماعية^(٢). وأصبح السمّ الغالب على طبقات المجتمع المختلفة، ندرة مشاركة النساء في المجالات الاجتماعية المختلفة أو عدمها مطلقاً. إلا ما كان من بروز بعض عاملات النساء، ممن قمن بدور واضح في التعليم والتدريس، بلغ حدّاً أن كان لبعضهن مجالس للتدريس والإفتاء^(٣).

(١) ابن قدامة، (المغني)، مرجع سابق، ٣٩/٩.

(٢) عبد الهادي عباس، مرجع سابق، ٤٧١/٢ وما بعدها. أحمد أمين، (ضحى الإسلام)، مرجع سابق، ٩٨/١.

(٣) للمزيد حول ذلك: أبو بكر أحمد بن علي البغدادي، (تاريخ بغداد أو مدينة السلام) ١٤/٤٣٠، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بلا تاريخ. عبد المتعال الجبري، (المرأة في التصور الإسلامي) ٥٤ وما بعدها، مكتبة وهبة، مصر، ط ٥، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

ووفق ذلك الظرف العرفي القاضي بمحدودية مشاركة النساء عموماً، ظهرت تأويلات البعض من العلماء، بأن المرأة تمتنع من تولي القضاء، لما في ذلك من محادثة الرجال في مجالس القضاء، وكراهية ذلك لهن، حيث أن مبنى أمرهن على الستر والحجب، كما أن المرأة ليست أهلاً لحضور محافل الرجال^(١).

لقد جاءت تلك الاجتهادات والآراء مرآة صادقة لواقع عاشه هؤلاء العلماء الأجلاء رحمهم الله. فلم يكن المجتهد آنذاك إلا انعكاساً لما يجري في مجتمعه. فالمرأة كانت بعيدة كل البعد عن المشاركة في المجتمع، والنزول في ميادينه المختلفة، فجاء القول بالمنع موافقاً لا ساد في تلك الأجواء والأزمة. وهذا كله لا يمكن أن يُوجه إليه نقد أو اعتراض. إلا أن توجيه النقد يتأتى من تعميم تلك الأحكام الاجتهادية والآراء الفقهية، على مختلف المجتمعات والعصور. ومن ثمّ اللجوء إلى بعض النصوص الشرعية المتشابهة والنظر فيها وتأويلها من خلال العرف السائد، والظروف الاجتماعية المقارنة لوضعية المرأة في المجتمع، مما يساهم في تغييب معاني النصوص الأصلية، وراء تلك التأويلات والاجتهادات المتأثرة بالأعراف السائدة.

فالفكر 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.

(١) عبد الله بن محمود الموصلي، (الاختيار لتعليل المختار)، تحقيق: محمد محيي الدين، الطبعة الثانية، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م. ابن قدامة، (المغني)، مرجع سابق، ٣٩/٩.

ويظهر ذلك جلياً عند التأمل في بعض تأويلات العلماء رحمهم الله لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. تلك التأويلات التي تعكس طبيعة النظرة السائدة حول وضعية المرأة في مجتمعاتهم. فالرازي رحمه الله في تفسيره للآية الكريمة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١/٣٠] يقول: «قوله ﴿خَلَقَ لَكُمْ﴾ دليل على أن النساء خلقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع، كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٩/٢] 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، فشابته الصبي، لكن الصبي لم يكلف، فكان يناسب أن لا توهل المرأة للتكليف، لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن لتخاف كل واحدة منهن من العذاب، فتتقاد للزوج وتمتنع عن المحرم، ولولا ذلك لظهر الفساد»^(١)!!

فقول الرازي رحمه الله وغيره من علماء أفاضل يعكس واقعاً وعرفاً سارياً في عصره وزمانه، كانت المرأة تعيش فيه حالة من الضعف، لم يسبق لها مثيل في عصور الرسالة والخلافة الراشدة مطلقاً.

وتعكس أقوال العديد من العلماء تلك الحالة وتصورها أبلغ تصوير،

(١) الفخر الرازي، (تفسير الفخر الرازي) ١٣/١١١، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥ هـ /

وعلى هذا رأوا منع المرأة من تولية القضاء. فالقضاء من الولايات التي تشتد فيه الحاجة إلى كمال الرأي وتتمام العقل والفتنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي لحقائقها، كما أنها ليست في ورد ولا صدر من ذلك^(١).

وعلى هذا لجأ بعض المفسرين إلى تأييد ذلك بتأويل بعض النصوص، ومن ثمّ القول بالمنع وتعزيده من خلال ذلك التأويل. ويتضح ذلك جلياً في عباراتهم الدائرة، حول أفضلية الرجل في ذاته، ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم لحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وكذا منصب القضاء وغير ذلك، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال^(٢).

والملاحظ على تلك الآراء أنها أولت نص الحديث، وفق تلك النظرة السائدة في المجتمع. وعلى هذا ذهبوا إلى أن النبي ﷺ أخبر بعدم فلاح المولّين الأمر للمرأة، وأن تجنب ذلك واجب، فالمرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحلّ لقوم توليتها، لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الإفلاح واجب^(٣). وقد ردّ ابن حزم ذلك، واعتبره في الولاية الكبرى فقط أي الخلافة أو الرئاسة^(٤).

(١) ابن قدامة، (المغني)، مرجع سابق، ٣٩/٩. ابن العربي، مرجع سابق، ٤١٦/١. محمد بن علي الشوكاني، (السير الجرار المتدفق على حدائق الأزهار)، مرجع سابق، باب القضاء، ٢٧٣.

(٢) ابن كثير، مرجع سابق، ٤٩٢/١.

(٣) محمد بن إسماعيل الصنعاني، (سبل السلام)، مرجع سابق، ١٢٣/٤. الشوكاني، المرجع السابق، ١٦٨/٩. ابن حجر، (فتح الباري شرح صحيح البخاري)، ١٢٨/٨. الكاساني، مرجع سابق، ٤٠٧٩/٩. سعد بن شارب بن عوض الحربي، (الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل)، ٣٩٤، دار المسلم، الرياض، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.

(٤) ابن حزم، (المحلّى) ٦٣١/١٠، تعليق: أحمد شاكر، مطبعة منير الدمشقي، مصر، ١٣٥٢ هـ.

إلا أن بعض المعاصرين ذهبوا إلى أن الحديث وارد في سياق الإخبار والبيانات للمسلمين، وليس في سياق استنباط الأحكام الشرعية منه، وهو في قوم فارس كذلك^(١).

ولا تروم الدراسة الوقوف عند ترجيح هذا الرأي أو ذلك، بقدر ما تروم الكشف عن دور الأعراف والنظرة الاجتماعية السائدة، حول وضعية المرأة في توجيه مسار تأويل النص والآراء المثارة حوله من قِبل المجتهدين. كما تروم الكشف عن مديات تأثير تلك الأوضاع على المجتهدين، في محاولاتهم لتأييد توجهاتهم وآرائهم من خلال اللجوء إلى النصوص تارة، وإلى أقوال السابقين تارة أخرى.

واستند القائلون بالمنع إلى قاعدة الترك العدمي، وهو أن يترك النبي ﷺ شيئاً، أو يتركه السلف الصالح من غير أن يأتي حديث أو أثر فيه نهي أو تحذير عن ذلك الشيء المتروك يقتضي تحريمه أو كراهته، فيلجأ المجتهد إلى القول برد الفعل أو الحكم بناءً على ذلك. فالنبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه من بعده لم يولّوا امرأة منصب القضاء. كما ولّى الخلفاء الراشدون ومن أتى بعدهم رجالاً كثيراً على أعمال القضاء، ولم يعينوا امرأة واحدة على القضاء^(٢).

والاستناد إلى هذه القاعدة لا يخلو من نقد، فقاعدة الترك العدمي (أو الترك غير المقصود) من القواعد التي كثيراً 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

(١) انظر في تفاصيل ذلك: هبة عبد الرؤوف، مرجع سابق، ١٣٤ وما بعدها.

(٢) ابن قدامة، (المغني)، مرجع سابق، ٣٨/١. القضاة، مرجع سابق، ١٤١.

هذا العمل لم يفعله رسول الله ﷺ، ولم يكن من عمل السلف، وعليه فهو حرام أو بدعة أو ضلالة، لأنه مخالف لكتاب الله وسنة رسوله. وكون أنهم لم يفعلوا الفعل ليس بدليل بل هو عدم دليل، والتحريم أو المنع لا يكون إلا بدليل أو بورود نص يفيد النهي عن الفعل أو الإنكار^(١).

لقد لعبت الأعراف والأوضاع السائدة دورها في طريقة تناول المجتهد، وحكمه على القضايا المختلفة. بل وأجأتهم في كثير من الأحيان - بحسن نية وقصد - إلى حدّ تأييد تلك الأحكام بأدلة ضعيفة، لا ترقى إلى مستوى الاستدلال بها في موضع النزاع.

في الوقت الذي كان من الممكن تجاوز تلك الإشكالية في دوائر الفكر الديني، من خلال إعطاء تلك التأويلات والآراء الاجتهادية حيزها الطبيعي، فهي في نهاية الأمر لا تخرج عن كونها آراء واجتهادات بشرية محدودة، بطبيعة الظرفية التاريخية والمكانية والزمانية التي ظهرت فيها. فهي وإن علت منزلة أصحابها، إلا أنها لا ترقى إلى حدّ العصمة والإطلاقية ومفارقة الزمان والمكان. تلك الخصائص التي لا تكون إلا لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

ويظهر دور الأعراف والظروف الفكرية والاجتماعية بشكل أبرز في هذه القضية، لدى العديد من الكُتاب المعاصرين. فقد تمّ طرح المسألة من قبل الجمعيات النسائية في مصر على وجه التحديد. وطالبت بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة، وتمّ عقد مؤتمر في عام ١٩٤٤ م بدار الاتحاد النسائي المصري بالقاهرة.

(١) محمد بن السيد علوي المالكي الحسني، (منهج السلف في فهم النصوص بين النظرية والتطبيق)

ومن أهم ما دعا إليه المؤتمر مطالبة الحكومات العربية بالعمل على المساواة تدريجياً بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية، وتعيين المرأة في الوظائف التي يشغلها الرجل المتساوي معها في الشهادات والمؤهلات^(١).

ولاقت تلك الدعاوى ردود فعل عنيفة من قبل المصلحين في العالم الإسلامي، وذهب علماء الأزهر رحمهم الله في عام ١٩٥٢ م، في فتوى صادرة لهم، إلى أن الإجماع كان منعقداً على بطلان ولاية المرأة للقضاء، وإثم من يوليها، فلا يعتد برأي من جوز توليتها القضاء بعد انقراض عصر المجتمعيين من غير دليل معتبر^(٢).

إن محاولة تفهم الأوضاع الاجتماعية السائدة آنذاك، والأعراف المصاحبة لطرح تلك القضية، يمكن أن يكشف لنا عن مديات تأثيرها في هذه القضية. فقد رأى علماء الأزهر رحمهم الله وغيرهم من المصلحين في ذلك العصر، أن التمسك بالمنع والدفاع عنه هو الطريق السليم لوقف هجمات التيار النسوي الداعي إلى المساواة بين الرجل والمرأة مطلقاً على النمط الغربي الوافد. وازدادت حدة الأوضاع والظرفية التاريخية إلى الحد الذي حدا بهم إلى القول، بوقوع الإجماع على عدم تولي المرأة القضاء، والتخلص من وطأة التيارات والأعراف السارية، المطالبة بالمساواة والتحرر، التي امتد أثرها في ذلك الوقت.

فالقول بالإجماع في مسألة قضاء المرأة أمر ترده أقوال العلماء الذين أجازوه

(١) نقلاً عن محمد بن عبد العزيز الحصين، (المرأة المسلمة أمام التحديات) ٣٠٣ وما بعدها، دار البخاري للنشر والتوزيع، السعودية، ط ٥، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م.

(٢) انظر في تلك الفتوى: إسماعيل البدري، (نظام القضاء الإسلامي) ٢١١، بلا مكان النشر،

كالحسن البصري والإمام الطبري وابن حزم رحمهم الله^(١). كما يرده ما ذهب إليه الحنفية إلى أن المرأة تقضي في غير حد ولا قود^(٢).

يقول الشوكاني رحمه الله في ذلك:

«إذا خالف أهل الإجماع واحد من المجتهدين فقط، ذهب الجمهور إلى أنه لا يكون إجماعاً ولا حجة، قال الصيرفي: ولا يقال لهذا شاذ، لأن الشاذ من كان في الجملة ثم شدَّ كيف يكون محجوجاً بهم، ولا يقع اسم الإجماع إلا به، قال: إلا أن يجمعوا على شيء من جهة الحكاية، فيلزمه قبول قولهم، أما من جهة الاجتهاد فلا، لأن الحق قد يكون معه»^(٣).

فالإجماع المشار إليه من قبل العلماء ليس له ما يؤيده من الناحية الأصولية. وتبقى الظرفية التاريخية والاجتماعية، وراء تلك الآراء والتوجهات. فشروع فكر المساواة والدعوة إليها وفرضها بالنمط الغربي الوافد على المجتمعات المسلمة، التي غلبت عليها عوامل الضعف والتراجع في كافة الأصعدة.. كل ذلك أسهم في بروز تلك الفتاوى والأحكام الاجتهادية.

فالتأويلات والأفهام البشرية لأي نص حصيلة ثلاثة عناصر متضاربة:

- النص ذاته.

- الموروث الثقافي لقارئ النص.

- المجتمع بظروفه المتقلبة المتغيرة.

(١) ابن قدامة، (المغني)، مرجع سابق، ٣٩/٩. ابن رشد، (بداية المجتهد)، مرجع سابق، ٢/٤٥٥. ابن حجر، مرجع سابق، (فتح الباري)، مرجع سابق، ١٣/١٤٧. ابن حزم، (المحلى)، مرجع سابق، ٩/٤٢٩.
(٢) الكاساني، مرجع سابق، ٩/٤٠٧٩.
(٣) الشوكاني، محمد بن علي، (إرشاد الفحول) ١/١٦٠، مطبعة محمد صبيح، مصر، بلا تاريخ.

ولا تخرج تلك التأويلات والاجتهادات البتيرية في فهم النصوص، عن كونها اجتهاداً بشرياً محكوماً بنسبية الزمان والمكان والأوضاع الاجتماعية، والأعراف المقارنة لظهوره.

وتأثر الفقيه بموروثه الاجتماعي وأعراف بيئته، أمر ملازم لعملية تأويل النصوص، فالفقه لا يكون فقهاً إلا إذا أدرك المجتهد طبيعة الواقع وملايساته، 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 ينبغي التمييز والتفرقة بين الاجتهاد البشري النسبي المحكوم بظرفيته وبيئته من جهة، وبين النص الثابت المفارق لكل ظرفية وبيئة.

والناظر في هذه القضية وغيرها من مسائل اجتهادية تتعلق بالمرأة على وجه الخصوص، يلحظ أن ثمة اتجاهين قد تحكما في مختلف الآراء والفتاوى:

- 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 آراء وأفهام واجتهادات علمائنا السابقين رحمهم الله، والنظر إليه بمنظار المثالية والنزاهة عن جريان الخلل والقصور عليها، من غير إدراك لأبعاد ذلك التضخيم المثالي للماضي، ومن ثم جعله مشروعاً مفارقاً يستحيل استعادته بجهد البشر، فما هو مفارق لا يمكن تحقيقه في الواقع.

وهو توجه مُنبت 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 وملايسات من

خلال النصوص، فوُقت في إسقاط لا يبرره حكم الشرع ولا يقره العقل. فلا بد من أخذ الواقع الإنساني والأعراف البشرية السائدة في كل عصر بعين الاعتبار، لتحكيم منطق القرآن الذي جاء لمعالجة الوجود الإنساني وأزماته، ومن ثم محاولة تغييره، وفقاً 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. فالموروث الفقهي وإن كان لا يخرج عن كونه جهداً بشرياً مرتباً بظرفية نشأته التاريخية والاجتماعية، إلا أنه يبقى حصيلة جهود عظيمة لعلماء شهدت الأمة لهم بالفضل والعلم. وعلى المجتهد المعاصر احترام هذا الجهد وتقديره، دون رفعه إلى مصاف المطلق الذي لا يخضع لسنة التغيير والتبدل.

والفيصل في هذه القضية أو غيرها، ينبغي أن يكون النص المطلق المفارق للزمان والمكان والأعراف. وعلى المجتهدين توجيه الاهتمام نحو الربط بين النص والواقع المتغير، فالفقه يرتكز على دعامين: فقه النص وفقه الواقع بكل محاوره المتعددة التي تفرز السؤال الفقهي. والنصوص القرآنية التي تشكل المرجعية المعصومة للمسلم، وإن كانت لم تفرق في الخطاب بين الرجل والمرأة في الاستخلاف، والقيمة الإنسانية، والجزاء والمسؤولية، ووحدة الأصل والمآل، والحساب والمساواة، إلا أن تلك المساواة ذات مفهوم أصيل نابع من نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة، موظفاً لتحقيق مقاصدهما. وهي مساواة تغاير المساواة بالمفهوم الغربي المستورد، ذات جوانب مطلقة وجوانب نسبية، تتفق في بعض الخصائص التي تخدم التكامل بين الرجل والمرأة في تحقيق المهمة الاستخلافية.

يبد أن هذه القضية ومثيلاتها، أضحت بؤرة تستقطب الأقلام في محاولة

لإشغال العقليه المسلمة، وتكبيها من خلال إبقائها في دائرة الشعور بالهزيمة والدونية، والاحتباس في موقف الدفاع والاعتذار المتواصل عن فكرها ومبادئها وتراثها^(١).

وهكذا تبقى الأعراف والأوضاع الاجتماعية بكل ما تحمله من تناقضات، تفرض قضاياها على الفكر الإسلامي المعاصر وأطروحاته.. الأمر الذي يستدعي عملية الضبط والتقييد، لموقع تلك الأعراف من النصوص الخالدة، ومحاولة صياغة قانون عام لتأويل النصوص، يحفظ لها إطلاقيتها، ويحدد نسبية كل ما يحيط بها من ظروف وأعراف.

(١) حول هذا المعنى، انظر: عزيزة المهري، ١٩٩٥ م، امرأة القرن العشرين قطب الاهتمام

العالمي، (آفاق الإسلام) ٩٩، السنة الثالثة، (العدد الرابع).

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.

الفصل الأول

تاريخية التأويل في الأديان

احتل تأويل النصوص المقدسة مكاناً بارزاً في الأديان السماوية. وقد تواضع أتباع الديانات المختلفة على أهمية ذلك العلم إلى أن برز كفنّ مستقل، له قواعده وأصوله في علم اللاهوت اليهودي والمسيحي وهو ما يعرف بـ (Hermeneutics)^(١).

وتعود إشكالية التأويل في جذورها إلى قضية تحديد الصلة بين العقل والنقل، تلك الصلة التي عرفتها الأديان الثابتة بالوحي على وجه الخصوص.

بل إن العالم اليوناني بجذوره الغائبة عن الوحي، اعتمد العديد من فلاسفته على العقل وتقديراته وأحكامه، وظهر منهم من أمثال خريزيبوس (Chrysippus 205 ق.م) ممن أرجع التحسين والتقييح في الأشياء للعقل وحده. وتعتبر فكرته تلك البذرة الأولى للحوار الدائر حول النص والعقل. فالشيء لا يكون حسناً لأن الله قد أمر به، ولكن الله أمر به لأنه حسن. فالصواب والخطأ مستقلان بالطبيعة، وليس من قبيل الإدانة أو التقليد.

(١) William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press,

New Jersey, 1996, p. 297.

فقانون الطبيعة المائل بقانون الله عُرف بالعقل الذي يأمر بالواجب عمله، وينهى عن الواجب تجنبه^(١).

وسرى تأثير الفلسفة اليونانية إلى الديانات المختلفة ومنها اليهودية. ويعتبر فيللو الإسكندراني Philo of Alexandria الذي عاش في الفترة الواقعة ما بين (٢٠ ق.م - ٥٠ م) زعيم مدرسة الإسكندرية اليهودية، أول من تعرض للبحث في جدلية الصلة بين النقل والعقل. كما تعتبر محاولته من أبرز المؤشرات على تأثر اليهودية بالفلسفة اليونانية^(٢). واخترع فيللو قانون التأويل كمنهج لتحديد العلاقة بين الوحي والعقل في قوله الشهيرة: الحكمة هي الصاحبة، والأخت الرضية للوحي. وأكد على أن الوحي والعقل طريقان موصلان إلى الحق في النهاية. وانتقد الاتجاه الظاهري المتمسك بحرفية النص الكتابي، كما انتقد التعسف في التأويل البالغ حد وصف الإله وفق صفات الإنسان، أو ما يعرف بالمشبهة والمجسمة في عرف الكلام الإسلامي^(٣).

وشبه العلاقة بين الوحي والعقل بطاعة الأبناء للآباء، وهي طاعة لا تخرج عن صيغ أربع محددة: طاعة الاثنين معاً، طاعة الوحي ومعصية العقل، طاعة العقل ومعصية الوحي، معصيتهما معاً. وخلص فيللو إلى أن العلاقة بين الدين والعقل، لا بدّ أن تركز إلى متابعة العقل لتقارير الوحي، ومثل للوحي بسارة وللعقل بهاجر، ويقول إبراهيم: «هذه جارتك في يدك فافعلي بها ما يحلو لك»^(٤)، فالعقل تابع للوحي. subservient.

(١) للمزيد من التفصيل حول ذلك: عرفان عبد الحميد، ١٩٩٧ م، المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم، (التجديد) ١٨ وما بعدها، السنة الأولى، (العدد الأول).

(٢) Britanica Cd, Philo Judaeus.

(٣) Britanica Cd, Philo Judaeus.

(٤) العهد القديم، سفر التكوين، ٧/١٦.

وبرز عدد من آباء الكنيسة الأوائل ممن تبنى قانون فايلو للتأويل القائم على التوفيق بين العقل والوحي، ومنهم: كليمانت الإسكندراني (٢١٥ م)، والقديس أوغسطين، الذي جعل للعقل مجالاً وللنقل مجالاً. فالعقل لا يستطيع وحده أن يصل إلى الحقيقة كلها، والنقل يعطي الحكمة كاملة عن الله.

وفي العصور الوسطى ذهب توما الأكويني (١٢٧٤ م)، إلى عدم وجود تعارض بين العقل والنقل البتة، فالمعرفة الفلسفية قائمة على المبادئ العقلية التي وضعها الله في الإنسان، فالتنقل لا بد أن يكون متطابقاً معها، لأن المصدر لكليهما الله.

ومنذ ذلك الحين برزت تيارات معارضة لهذا المنحى التوفيقى في ساحة الفكر الديني في اليهودية والمسيحية، كما ظهر من أسس القطيعة بين العقل والنقل، معتمداً على ضرورة الالتزام، والتمسك بجرافية الوحي والنصوص المقدسة.

ويعد المنهج السلفي المبني على التمسك بجرافية النصوص دون تأويل، ظاهرة عامة مشتركة بين الأديان السماوية. وقد مثله في اليهودية، فرقة القرائين Scripturalists (القرن الثامن الميلادي). وتمحورت تعاليمهم حول رد الاعتراف بشرعية التلمود، ورفضه رفضاً مطلقاً باعتباره تأويلات بشرية مزورة، مع الالتزام التام بجرافية نصوص التوراة، والتمسك بظواهر نصوصها، وتحريم التأويل مطلقاً للنصوص المقدسة^(١).

(١) عرفان عبد الحميد، (اليهودية عرض تاريخي)، مرجع سابق، ٩٧. وانظر للمؤلف كذلك: ١٩٩٩ م، المنهج السلفي في الأديان وقواعد الفلسفة الدينية، (التجديد)، السنة الثالثة، (العدد الخامس). وانظر كذلك:

كما وجد اتجاه ردّ التأويل، أذناً صاغية في المسيحية لدى ترتوليان (٢٢٥ م) الذي اتخذ موقفاً معادياً للحكمة، ومحاولات عقلنة الإيمان^(١). 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. وردّد بعد قرون في اليهودية مقولته هذه مجذافيرها، يهودا هاليفي (١٠٨٠ - ١١٤١)^(٢).

إلا أن تأويل النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية أو ما يعرف بالهرمينوطيقا^(٣)، دشّن 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 لوتر 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

(١) عرفان عبد الحميد، (المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم)، مرجع سابق، ٢١.

Britanica Cd, *Tertullian, assessment*.

Jacob Neusner, *The Way of Torah*, Ibid, p. 127. (٢)

(٣) 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, Zondrivan, 1979, 1/59

التأويلية في دائرة النصوص الدينية عند العديد من رجالات الحركة الإصلاحية، على قدر من الاختلاف في مدى الاعتماد على ذلك^(١).

وتعتبر محاولة الإصلاحيين في الاعتماد على الكتاب المقدس دون سواه، الأولى من نوعها في تاريخ اللاهوت المسيحي^(٢). 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 وبنائها.

وعلى الرغم من الاتفاق العام على صدارة الكتاب المقدس، إلا أن البروتستانت اختلفوا حول قضية تأويله. فالذين قبلوا نتائج المدرسة الانتقادية التاريخية للإنجيل، التي ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، قاموا بتطبيق وتقرير نتائج تلك المناهج على النصوص الكتابية، وخرجوا بعدم مصداقية العديد منها، كما قاموا بتأويل البعض الآخر بتأويلات مجازية وإشارية. أما البروتستانت المحافظون، ومعهم غالبية الإنجليكانيين، فقد أصرروا على التمسك بالحرفية المطلقة للكتاب المقدس في مسائل العقيدة والتاريخ والجغرافيا وغيرها^(٣).

ولاقت تلك التوجهات ردود فعل عنيفة من قبل أتباع المنهج السلفي في الفكر الديني اليهودي الحديث على وجه الخصوص. فقد اعتبروا السير وفق

(١) 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.

(٢) G. Ebeling, *The Meaning of Biblical Theology, Word and Faith*, SCM, London, 1963, p. 82.

Encarta Cd, Protestantism.

(٣)

تلك الحرية التأويلية مسوق دونما شك إلى ردة دينية، يتم من خلالها إسقاط كل الخصائص اللغوية والقومية والدينية لليهود^(١).

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، وحلّ العقل محل الدين. وبهذا تمّ 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 معاً، 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^(٢).

واستعاد العقل حريته التي فقدتها بسلطوية الكنيسة وتشريعات رجالاتها. تلك الحرية التي وهبت العقل حق مراجعة كل المعتقدات السائدة ووضعها محك النقد والتحليل والتأويل. وبهذا أصبح العلم محوراً للفلسفة الوضعية Positivism التي اصطلح على أسسها مشاهير الوضعيين من أمثال: أوجست كونت وسيجموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩ م) وغيرهما.

وتمّ 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 استثنى العديد من الوضعيين أي احتمال 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.

(١) عرفان عبد الحميد، (المنهج السلفي)، مرجع سابق، ١٧ - ١٨.

وعلى الرغم من ردود الفعل المختلفة والمناقضة في بعض الأحيان للفلسفة الوضعية^(١)، 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 - من أمثال سينوزا وهوبز - دراسات متشعبة حول النصوص المقدسة خلصوا من خلالها إلى وسائل عديدة لنقد النصوص الكتابية. وتمّ من خلالها النظر إلى النصوص المتضمنة لبعض الخوارق والمعجزات التي توحى 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، التي ظهرت في القرنين الثامن عشر 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 مضي وباد وانقرض. فالوحي ما هو إلا تراكم تاريخي خاضع لسنة الزمان والمكان والتحويلات. والتوراة كتاب تاريخي، يُسجّل تاريخ إسرائيل، وحياة عيسى في الناصرة، وتاريخ الكنيسة المبكرة في نصوص بشرية ألهمت من قِبل الرب. وحيث أن التوراة عملٌ تاريخي، فهو خاضع للتحقيق التاريخي ونتائج البحث التاريخي^(٢).

(١) من رجال الكنيسة الذين تعرضوا لهذه المسألة: Pius XII (1976-1958). Encarta CD, Pius XII.

(٢) E. Krentz, *The Historical Critical Method*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, p.

1. I. Marshall, *New Testament Interpretation*, paternoster Press, Carlisle, 1992, p. 126.

وتضافرت تلك التطورات مع انتشار وتأثير نظرية التطور الدارونية، التي حاول العديد من المفكرين في الغرب إسقاطها على مختلف مجالات العلوم والمعارف، وامتد أثرها ليشمل دائرة تأويل النصوص المقدسة أيضاً.

وحاول البروتستانت كذلك إيجاد تأويلات جديدة للخبرة الدينية، وفهم للتاريخ يُسائر تطبيقات ونتائج نظرية التطور.. كما أنكروا إلى حد كبير، أن يكون الكتاب المقدس وحياً إلهياً، وركزوا على السلوك الأخلاقي عوضاً عن التمسك بالمذاهب الشكلية كأساس للحياة المسيحية^(١).

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^(٢).

وفي الفكر الديني اليهودي، حيث تغيرت حياة اليهود في الغرب أثناء النصف قرن الماضي بسبب الأفكار الجديدة والأجنبية التي عمل اليهود الذين تربوا في بيئات أجنبية على نشرها، اشتغل هؤلاء بالفلسفة غير اليهودية واقترحوا بناءً 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

Encarta Cd, *Modernism and Protestantism*.

(١)

Emberto Eco, *Interpretation over Interpretation*, Cambridge University Press, (٢)

Cambridge, 1994, p. 23.

بلغت حدّ منازلة النصوص المقدسة في المسيحية واليهودية، تبعاً لمسيرة التطور والعصرنة^(١).

وبهذا ألغت مناهج نقد النصوص الكتابية Biblical Criticism المرجعية الإلهية للنصوص الكتابية في العهد القديم والجديد معاً.

بيد أن تيار الحرية اللاهوتية - السابق الذكر - theological liberalism - عارضه تياران آخران صدرا كردة فعل للتيار الإصلاحية. تمثل الأول في الحركة الأصولية Fundamentalism والثاني متمثلاً في crisis theology of neoorthodoxy. فاعتبرت الأصولية قدسية النص أصلاً فلا عبرة بنتائج العلوم وضغوطات الواقع المتغير مهما كانت صورها وأشكالها.

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) والقرن الخامس الميلادي. ويمتد تقديس الأصولية اليهودية للنصوص ليشمل 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 أمواتاً فهم يعتبرون تجسيداً للنصوص المقدسة المتضمنة في مجموعها لكلمة الرب^(٢).

ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه الأصولي في المسيحية كذلك، بإطلاقية

(١) ديفيد لاندوا، (الأصولية اليهودية العقيدة والقوة) ٣٣، ترجمة: مجدي عبد الكريم، مكتبة

مدبولي، القاهرة، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م.

(٢) لاندوا، المرجع السابق، ٨٨/٢ وما بعدها.

النصوص المقدسة، فلا ينبغي تجاوزها أو استبدالها بمتغيرات الواقع^(١). وقد قامت تلك الحركة المحافظة برّد ورفض التأويل التاريخي للإنجيل، 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 الإنجيل. إلا أن العقل النقدي الغربي في العصور الحديثة، استمر في دائرة الشك، وبني على الشك عناصر مقوماته وانطلق منها، فأصبح عقلاً 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 توجهاً جديداً نحو ضبط التأويل، ووضع ثمة قوانين تحفظ حيده وموضوعيته^(٢).

(١) Encarta Cd, *Fundamentalism*.

(٢) من أمثال المعاصرين الغربيين الذين اهتموا بوضع ضوابط للتأويل: إيكو جول، وغيرهما وقد اهتم إيكو 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

ترتبط إشكالية التأويل في الفكر الديني في الإسلام، كذلك بتحديد الصلة بين النقل والعقل. وتعدّ جدلية التأويل من أهم محاور 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 نفهم لدعوة القرآن الكريم إلى النظر والتدبر المشفوع بآيات متضاربة، بل أرادوا الاحتراز من متابعة العقل وأحكامه في أصول الدين والعقيدة التي لا سبيل للوقوف عليها إلا الوحي والنقل^(١). وبقي التأويل جدلية منفتحة لمختلف الاتجاهات في الفكر الديني في الإسلام.

وقد استعمل التأويل في عرف العلماء المتقدمين في تفسير اللفظ وبيان معناه فقط^(٢). إلا أن المتأخرين من العلماء اتفقوا على أن التأويل نقل للفظ من ظاهره إلى ما يخالفه. يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله حول ذلك:

(١) انظر تفصيل ذلك: عرفان عبد الحميد، (المنهج السلفي)، مرجع سابق، ٢٤.

(٢) انظر على سبيل المثال في استعمالات المتقدمين لمصطلح التأويل: محمد بن إدريس الشافعي، (أحكام القرآن) ١/١٠٩، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠ هـ الجصاص، مرجع سابق، ١/١٨٨. ابن كثير، مرجع سابق، ١/٦٤. محمد بن جرير الطبري، (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ١/٥٢ وغيرها.

«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 والفقهاء»^(١).

والتأمل في التغير الحاصل في مفهوم التأويل بين المتقدمين والمتأخرين من العلماء رحمهم الله، يلحظ خلافاً بيناً له أسبابه وجذوره التاريخية والعلمية. فقد ارتبط التأويل في الأذهان بالإشكاليات الأولى التي ظهرت في العصور التي حدث فيها اتصال واحتكاك مباشر 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^(٢). وهي ظاهرة عمّت الأديان، وبرزت في الفكر الديني بمختلف دوائره. فكلُّ يلتمس الشرعية لآرائه واجتهاداته بربطها بالمتقدم والأسبق له.

إلا أن تلك الظاهرة نجم عن التوسع فيها - في كثير من الأحيان - التأويلات الفاسدة البعيدة عن مرامي النصوص ومقاصدها. والتأويل الفاسد

(١) ابن قيم الجوزية، (الصواعق المرسل على الجهمية والمعطلة) ٧٩/١، تحقيق: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ١٩٩١ م.

(٢) انظر في الإشارة إلى تلك الظاهرة، ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ٢/

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 أصلاً أو بشبهة يظنها المؤول دليلاً وليست بدليل^(١).

يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله في توصيف إشكالية التأويل آنذاك:

«ويكفي المتأولين كلام الله ورسوله بالتأويلات التي لم يردها ولم يدل عليها كلام الله، أنهم قالوا برأيهم على الله، وقدموا آراءهم على نصوص الوحي، وجعلوها عياراً على كلام الله ورسوله، ولو علموا أي باب شرّ فتحو على الأمة بالتأويلات الفاسدة، وأي بناء للإسلام هدموا بها، وأي معاقل وحصون استباحوها، لكان أحدهم أن يخّر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتعاطى شيئاً من ذلك أصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولا دلاً 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 الفساد، ما لا يعلمه إلا رب العباد. وقد توارثت البشارات بصحة نبوة محمد ﷺ 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

(١) انظر ابن قيم، (الصواعق المرسله)، مرجع سابق، ١/١٨٧. ابن النجار، (شرح الكوكب

المنير)، مرجع سابق، ٣/٤٦١.

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^(١).

ودارت غالب المناظرات آنذاك حول مسائل سمعية غيبية، لا يتمكن العقل من الاستقلال أو الاستثثار بفهمها، وإدراك كیفيتها وغائية ذكرها، فهي تجري على ظواهرها حتى يقوم دليل على صرفها عن ذلك.

وتولدت النزاعات التجريدية المبكرة في الفكر الإسلامي منذ ذلك الحين، مما أدى إلى 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 ليتزعم منه تأويلاً يلائم ما يدعو إليه ويؤيده (Justification).

ويتراكم 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 الملح الإمام ابن تيمية^(٢) إلى خطورة ذلك، كما أشار تلميذه ابن قيم الجوزية إلى هذا بقوله:

«فكل صاحب باطل قد جعل ما تأوله المتأولون عذراً له فيما تأوله هو، وقال ما الذي حرم عليّ التأويل وأباحه لكم وقالوا: كيف نحن نعاقب على تأويلنا وتوجرون أنتم على تأويلكم»^(٣).

(١) ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين) ٤/٢٤٩ - ٢٥٠ وما بعدها. ونقل النص بتمامه لأهميته في الباب.

(٢) ابن تيمية، (مقدمة في أصول التفسير) ٧٣، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، ١٩٩٤ م.

(٣) ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ٤/٢٤٩.

وهكذا وجد أصحاب هذا الاتجاه في التأويل، في بعض المفاهيم السائدة مدلفاً لإضفاء الشرعية والقبول على ما ذهبوا إليه من تأويل فاسد أو بعيد، كالقول بأن كل مجتهد مصيب. وأصل المسألة الحديث الوارد في ترغيب القضاة: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران»^(١).

ويستفاد هذا المعنى من كلام ابن قيم رحمه الله، الذي 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.

يبد أن أصحاب هذا الاتجاه أغفلوا أهمية الإتيان إلى النصوص بذهنية قابلة للاحتكام إلى مقاصد النصوص وغاياتها، عوضاً 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، مهّد لزعة قانون التأويل بوجه عام. فقد فتحت تلك النزاعات والخلافات الباب على مصراعيه للحرية في تأويل النصوص التي امتدت لتشمل دائرة النصوص السمعية الغيبية، ويات عملية التأويل متعددة الوسائل ومتشعبة الطرائق^(٢).

(١) الشوكاني، (نبيل الأوطار)، مرجع سابق، ١٦٤/٩. وانظر للمؤلف: (السييل الجرار)، مرجع سابق، ٢٠/١. ومما تجدر الإشارة إليه أن أصل هذا الحديث وارد في ترغيب القضاة والحكام، وقد ورد بجميع ألفاظه في هذا المجال. انظر الشوكاني، (السييل الجرار)، مرجع سابق، ٢٠/١.

(٢) 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 =

وهكذا بدأ التحول من الاهتمام المباشر بالنصوص، ومعانيها الظاهرة ومحاولات تنزيلها على الواقع، لتهذيبه وترشيده، كما كان على ذلك الصحابة ومن تبعهم، إلى التحول باتجاه المؤول والاهتمام بالرد والتنفيذ لتأويلاته وأفكاره وعقيدته إن اقتضى الأمر.

ولم تظهر خطورة ذلك المنحى التأويلي في ذلك العصر، فقد انبرى لفيف من العلماء السابقين رحمهم الله للعديد من الاتجاهات الزائفة في التأويل، في محاولة لتبيان زيفها وانحرافها. وتمت محاصرة التأويلات المنحرفة المتعلقة بقضايا العقائد والصفات في الفكر الديني في الإسلام بإرساء قواعد قانون التأويل الضابط.

بيد أن تلك الضوابط لم تتواصل الجهود للمحاورة فيها وتطويرها، خارج نطاق مسائل الصفات ونحوها، فاستمرت بذلك التأويلات المتعددة دون ثمة ضابط يحكمها، في النواحي الأخرى من النصوص التي اهتمت بالمعاملات والتنظيمات ونحوها.

وواقع الفكر الديني في المسيحية يشهد لحالات مشابهة وقعت في صفوف الفكر الإصلاحية على يد مارتن لوثر. الذي ذهب إلى أن كل اختلاف في التأويل معطى سلفاً وموجود في النص، وقال ب (هرمينوطيقيا) متعددة الطرق في التأويل تفيد في فهم تاريخ التأويلات، بصفتها تداولاً لآفاق الماضي والحاضر^(١) في محاولة منه لمحاصرة دور رجالات الكنيسة، وسلطتهم المطلقة في التأويل.

= لا تعني إلغاء الضوابط والسير وفق الرغبات أو الاجتهادات العقلية المحضة، بل لا بد من استحضار الضوابط التي تحفظ للتأويل والفهم مجالهما وموضوعيتهما. كما أن الانضباط لا يعني مجال إلغاء دور العقل أو الحجر عليه بل التوفيق بينهما، وهو وارد ثابت بالشرع والعقل. (١) تصور مارتن لوثر منقول عن: مصطفى تاج الدين، ١٩٩٨ م، النص القرآني وإشكالية التأويل، (إسلامية المعرفة) ١٩، (العدد الرابع عشر).

فالمناهج بطبيعتها لها بعدان: بعد اجتماعي وبعد ثقافي، وهي تعبير عن البيئة والحاجة التي دعت إلى ظهورها، فعملية نقلها واستزراعها في العلوم الإسلامية عملية لا تخلو من محاذير جمة، ومخاطر عديدة، ومحاولات عبثية فاشلة، إضافة لما لها من مصادرات لأصالة الفكر الإسلامي. والمفاهيم والتصورات الكلية ليست مثلاً أفلاطونية خالدة، ولا هي نيازك تتساقط من السماء من مجال تداول إلى آخر. بل إن التصورات الكلية العامة لأية دائرة حضارية لها سمتان: بعد تاريخي، بمعنى أن البيئة تفرزها في ظرف تاريخي معين. بعد جمعي، فهي وليدة جهد جمعي مشترك لتلك البيئة. وقد دلّت الشواهد والوقائع التاريخية، أن عمليات الاستزراع تنتهي إلى مساوئ ثلاث متضايقة:

أولاً: تورث خروجاً وشذوذاً عن طبائع الأشياء من الناحية النفسية.

ثانياً: عبث لا طائل من ورائه من الناحية العملية.

ثالثاً: 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 القدرة على فهم كيفية مخاطبة القرآن الكريم مختلف الأجيال في مختلف العصور والأزمان بنصّ واحد ثابت، له قواعد محددة في تأويله، ودلالات ألفاظه على أحكامه. كما يرجع إلى التأثير الحاصل بالأعراف السائدة في المجتمعات في الآونة الأخيرة التي راجت فيها العصرية. وعلى هذا اتجه عدد من المؤلفين المعاصرين إلى النصوص في محاولة لتطويعها لمتطلبات العصر ومتغيراته من خلال تقديم تأويلات جديدة.

وذهبوا إلى القول بأن معنى النص متغير، حسب الأحوال النفسية للمتلقي، والفروق والبيئات الثقافية والعصور المختلفة، فقد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقاً لمراحل عمر الإنسان وتجاربه الخاصة، وبهذا يكون النص مساوفاً لتطور الفرد في مراحل عمره، ومساوفاً لمجموع التغيرات في كل عصر. والتشريع الإسلامي (في نظرهم) تشريع مدني إنساني حنفي متطور يتناسب مع رغبات الناس، ودرجات تطوره التاريخي والاجتماعي، والاقتصادي والسياسي ويقر بأعراف الناس^(١).

ويقارب اتجاه العصرية في الفكر الديني في الإسلام مبادئ ما بعد العصرية في الفكر الغربي، الذي قام بإعطاء المتلقي شرعية التأويل الحر، وفق خبراته الشخصية وتجاربه الذاتية. فالتأويل جهد عقلي ذاتي، يخضع فيه النص الديني لتصورات المتلقي ومفاهيمه وأفكاره^(٢).

فقد أصبح عندهم علم التأويل الجديد أو الهرمينوطيقا جهد متعمد لرمي القديم، ولا بد من وضع طريقة جديدة للنظر إلى الكتاب المقدس. فالتوراة لا تعني ما تقول حقاً! وتروم هذه الفلسفة الجديدة بجعل تأويل الكتاب المقدس حقاً لكل شخص. فما يعنيه النص لشخص ما، لا يعني أنه هو بعينه ما يقصده لشخص آخر، فلكل واحد الحرية في تأويل وفهم النصوص الكتابية، طبقاً لتراثه الخاص وتجربته الإنسانية.

وبمقتضى هذا المذهب الجديد، ليس هناك ثمة مقياس محدد الهيئة، وإنما كل

(١) انظر محمد شحرور، مرجع سابق، ٥٨٠. وانظر للدكتور حسن حنفي، (التراث والتجديد... موقفنا من التراث القديم) ٣٣ وما بعدها، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط ٣، ١٩٨٧ م.
(٢) انظر في مقالات أصحاب هذا الاتجاه: نصر أبو زيد، (فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند عمي الدين بن عربي) ٥ وما بعدها، بيروت، ١٩٨٣ م. وانظر للمؤلف، (إشكاليات القراءة وأليات التأويل) ٢٢٨، بيروت، ١٩٩٢ م.

متلقٍ يصبح قانوناً على نفسه. فالأمر بدأ أولاً بإنكار المرجعية الإلهية للكتب المقدسة لديهم، ثم القول بعد نزع القدسية عن النص، بجرية المتلقي في استنباط ما يشاء من الدلالات منه. فتزع القداسة عن النص وجعله إفرازاً للتاريخ، مقدمة لاستنباط الدلالات.

وسرى تأثير تلك النظريات بكل ما تحمله من جذور إلى فلسفة التأويل في المجتمعات المسلمة عن طريق أدبيات وكتابات رأت في الخروج على ما اجتمعت عليه الأمة الإسلامية لقرون طويلة، حرية في الرأي والفكر. ووظفت التأويل وسيلة لتطويع النصوص لمطالبات العصر.

وقد أسهم هذا الاتجاه بانبعث ظاهرة فكرية شائكة، وهي التأويل على التأويل^(١). وتمثلت في سيل من كتابات الردود التي أدت في مجملها - بحسن نية وقصد - إلى الانصراف عن فلك النصوص إلى دائرة التأويلات. فالكاتب يطرح رأياً معيناً، ثم سرعان ما يتولى الردّ عليه غيره من المفكرين، وهكذا يتم الدوران في حلقة الردود والتأويلات الدفاعية.

ونجم عن بروز تلك الظاهرة وانتشارها سوء إعمال النص، وتحكيمة في غير موضعه، لتأييد فكرة أو رأي ذاتي، وإخضاع النص للرأي الفردي وليس العكس. وأصبح المتلقي وحده محور الاهتمام وقطب التأويل. ولم 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 في ظل ظروف مريرة

(١) تستهل الدراسة استعمال هذا المصطلح.

وأزمات عصبية - كالتى وقفت الدراسة عليها في الفصل السابق - مرّ بها المجتمع المسلم، أدت في نهاية الأمر إلى تراكمات تأويلية خطيرة، خرجت بمقاصد الشريعة عن مسارها الصحيح.

كما برز نوع آخر من التأويل يرمي إلى القول بتاريخية النصوص القرآنية وارتباطها بالزمان والمكان الذي نزلت فيه (التأويل الوضعي التاريخي) Historical Positivism.

فأحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، ولم تكن تشريع مجرد تشريع مطلق، فكل آية تتعلق بمجاذة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة، وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب، أي لأسباب تقتضيها سواء تضمنت حكماً شرعياً، أم قاعدة أصولية، أم نظاماً أخلاقياً، إنها أحكام مؤقتة ومحلية تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه.. وبوفاة الرسول ﷺ انتهى التنزيل، وانعدم الوحي، ووقف الحديث الصحيح، وسكتت بذلك السلطة التشريعية الإلهية^(١).

ولا تخفى خطورة ذلك النوع من التأويل في محاصرة النصوص والانصراف عن أحكامها الذي تمخض عنه سيادة تأويلات وأفهام غريبة فرضت على المرأة صورة لواقعين:

الأول يمثل نوعاً من الذوبان في الآخر من خلال تقمص الدعوة إلى مطالب المرأة في الغرب من مساواة ونحوها.

(١) محمد سعيد العشماوي، (معالم الإسلام) ١١٢ وما بعدها، القاهرة، ١٩٨٩ م. وله مؤلفات أخرى تدور حول ذات الأفكار والأطروحات، انظر على سبيل المثال: (الخلافة الإسلامية)، القاهرة، ١٩٩٠ م. وللمزيد من الأمثلة على هذه المقولات، انظر: نصر حامد أبو زيد، (نقد الخطاب الديني) ٨٢ وما بعدها، مرجع سابق.

الفصل الثالث

ضوابط فهم النصوص

تعتمد إشكالية التأويل إلى حدّ كبير على موقع العقل من النصّ. ولا بدّ للعقل من ضوابط وأسس يعتمدها في حلّ إشكالية التأويل. وهذه الضوابط إما راجعة إلى خصائص النصوص الشرعية، أو إلى خصائص العقل ومحدوديته. وانحزام أحدهما يؤدي إلى وقوع خلل في التأويل، وانحراف فيه، أو بعد به، عن تحقيق مقاصد الشريعة وغاياتها منه.

والسير وفق ضوابط لتأويل النصوص أمر ضروري له أهميته في تعقيد العملية الفكرية وتهذيب مسارها. والدراسة في تأكيدها على أهمية عملية الضبط هذه، تحاول تقديم وصياغة بعض الضوابط والقواعد المستنبطة من خلال فهم مقاصد القرآن الكريم والسنة الصحيحة ومنهج السلف في تأويلهم لنصوصهما. ومن أبرز الضوابط التي توصلت إليها ما يلي:

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 نصلح 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. فعملية التأويل والفهم على هذا الأساس، تكون عملية مباشرة، لا تستدعي وجود واسطة من فهم مسبق أو سلطة دينية لها الحق في الفهم والتأويل مسبقاً.

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. ولعلّ التوجه الذي تبناه ابن حزم في تأويل النصوص يشير إلى أهمية هذا الضابط، ودوره في الحفاظ على حيده التأويل وموضوعيته، مع الاهتمام بضرورة التزام الضوابط الأخرى.

يقول ابن حزم في 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»^(١).

وقد أشار ابن حزم في حملته على التأويل بدون دليل من نص أو إجماع إلى

(١) ابن حزم، (الإحكام)، مرجع سابق، ٥٠١/٨. وانظر في هذا المعنى كذلك كتابه: (النبذة الكافية في أحكام أصول الدين) ٣٧/٢، تحقيق: محمد أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت،

وهكذا أسهم انتشار المذهب البروتستانتي في نشأة ظاهرة الاستقلال الدلالي Semantic autonomy التي كان لها الأثر البارز في تعدد التأويلات وانفتاحيتها وهدم المرجعية المركزية للنصوص المقدسة في المسيحية.

وممن ساند اتجاه الاستقلال الدلالي في النصوص، غادامير Gadamar الذي اكتفى في نظره إلى النص، بعلاقة المتلقي به فحسب. وقد كرس غادامير مؤلفاته للبحث في الفلسفة اليونانية وإشكالية التأويل. فلا يمكن التوصل إلى الفهم عن طريق المنطق أو علم النفس، ولكن بقوة اللغة من خلال الحوار^(١).

ولقيت نظرية غادامير آذاناً صاغية لدى العديدين من النقاد الذين لم يروا في النصوص 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 نظرية غادامير أهمية بالغة للتأويل نازلت بها أهمية وقدسية النصوص الكتابية.

وعلى الرغم من كثرة الانتقادات والمطاعن الموجهة لنظرية الاستقلال الدلالي للنص، إلا أنها في نهاية الأمر أدت إلى القول ببحرية التأويل والفهم، فكلٌّ يفهم ما يشاء وكيفما يشاء، وبرزت نظريات متعددة في التأويل، وجدت شرعيتها في مبادئ الإصلاحيين، كما وجدت شرعيتها في المجتمع الغربي الحديث القائم على الفردانية، وتقديس آراء الفرد، واحترام الحرية الفردية في التعبير وغيرها^(٢).

ولم يكن الفكر المعاصر في المجتمعات المسلمة بمعزل عن التيارات الفكرية

(١) Gadmar, Hans George, *Truth and Method*. Trans. By Weinsheimer, Joel and Marshal, Donald, Continuum, New York, 2nd ed, 1989.

(٢) Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture?*, Fortress Press, Philadelphia, 1993, p. 87.

في العصور الحديثة. فقد ظهر من يؤيد اتجاه الاستقلال الدلالي للنص وحرية المتلقي في الفهم والتأويل، بل وإعطاء الحرية الكاملة للمؤول في النظر إلى النصوص، واعتبارية تلك التأويلات الاستقلالية مهما بلغت تجاوزاتها فلا حرمة للنص الكتابي عند أصحاب هذا الاتجاه. فالدين في نظرهم سيتحول بواسطة الأنثروبولوجيا إلى علم إنساني، والدين يقدم افتراضاً يوحى إيماء، والعلم الإنساني يتخذه فرضية عمل، ينبغي التحقق منها في الواقع. وهذا يعني أن التفسير هو اكتشاف واكتناه للواقع، فلا يعود سبيلاً نازلاً من النص إلى الواقع وإنما يغدو سبيلاً صاعداً من الواقع إلى النص. فالدين وليد الواقع ناشئ منه وإليه يعود، وبهذا يتموضع الدين كعلم إنساني، وما تحول الثيولوجيا (علم الكلام) إلى أنثروبولوجيا (علم الإناسة) سوى مقدمة لتحويل الدين إلى إيدولوجيا^(١).

ومما تجدر الإشارة إليه أن علماء الأديان المقارنة في غالبيتهم علماء إناسة وأنثروبولوجيون 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.

فالدين لا صلة له بإله يختار ويصطفي من شاء من عباده، لحمل رسالته والدين حين يدرس بهذا الاعتبار، يكون القصد النهائي من دراسته الكشف عن أثره في تشكيل البنى الاجتماعية فحسب.

بيد أن عملية نقل وترجمة المناهج النقدية الغربية بمخاديفها لنصوصهم الكتابية، ومن ثم تطبيقها على نصوص الكتاب والسنة، دون ثمة تمييز بين الفوارق الهائلة، كانت تحمل في طياتها العديد من الإشكاليات.

(١) خليل أحمد، (جدلية القرآن) ٢٠٦، دار الطليعة، بيروت.

الثاني يمثل أعراف وتقاليد بعيدة عن تعاليم الشرع الحنيف، فرضت على المرأة نوعاً من العزلة الفكرية والاجتماعية، وحالت بينها وبين القيام بدورها الحضاري الواجب.

وإن الانصياع لأي منهما بشكل أو بآخر، يقود إلى التخبط في مناهج أبعاد ما تكون عن أحكام الشريعة ومبادئها.

من هنا يتحتم القيام بمحاولة استنباط منهج أصيل ينطلق من نصوص القرآن الكريم والسنة، ويستحضر مقاصد الشريعة ويستلهم فهم واقعه وأزماته ومتطلباته وفق مرجعية أصيلة، لا تتبنى في أسسها أو مقوماتها الإيديولوجية الغربية. وتبرز أهمية هذا المنهج في ترشيده لعملية فهم النصوص وتأويلها، والحفاظ على إطلاقيتها من خلال تحديد ضوابط التأويل، وما يستتبع ذلك من تطبيق وتنفيذ لها. فالتطبيق السليم للنصوص على أرض الواقع هو المقصد الذي يرمي الشارع تحقيقه من التنزيل. ونصوص القرآن الكريم أريد لها أن تكون فاعلة مؤثرة في المجتمعات المختلفة، تصحح وتصوب، وتعديل وتهذب الخاطيء، وتستبعد الشاذ والباطل، ليكون القرآن الكريم مهيمناً على كل ما سبقه ولحقه، قال تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨/٥].

لقد وقف علماؤنا السابقون رحمهم الله عند البحث في ضوابط التأويل مغبة الوقوع في التأويلات الفاسدة المنحرفة. إلا أن تلك الضوابط وتطبيقها انحصرت في الغالب في الآيات المتعلقة بالعقائد وأصول الدين لسيادة وشيوع الاتجاهات والتأويلات في هذا المجال آنذاك. 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 تضيقها^(١) واتفق على أن التأويل لا يكون إلا بدليل أو قرينة^(٢).

وإشكالية التأويل تتعلق - كما ذكر آنفاً - بمجدلية العلاقة بين العقل والنص. فمرحلة الفهم تتعلق بكيفية تعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبين المراد الإلهي. والعقول تتفاوت في تبيين هذا المراد إما لسبب يرجع إلى العقل ذاته، أو لسبب يعود إلى تلك النصوص في ظروف روايتها، وإما لمقصد إلهي يجعل النصوص مناطاً مستديماً لنظر العقل^(٣). وعلى هذا فالحاجة إلى وضع قانون للتأويل يضبط حركته ويحدد سيره تبقى ماسة خاصة فيما يتعلق بقضايا المرأة في عصرنا الحاضر.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن وضع قانون للتأويل، لا يعني مجال الحكر على حرية العقل والاجتهاد في تبيان المراد الإلهي من النص، ولكنه يضبط ويرشد ويصحح. كما أن الحرية في الفكر لا تعني مشايعة العقل الغربي في فلسفاته وتوجهاته المختلفة.

(١) شاع عن الظاهرية جهودهم على ظواهر النصوص وعدم قبولهم بالتأويل مطلقاً، والواقع أن منهجهم فيه على نحو ما نوع من الجمود كما أشرنا إليه سابقاً، ويرغم ذلك فقد لجؤوا إلى التأويل حينما دعت الحاجة لذلك. انظر في ذلك ابن حزم، (المحلى)، مرجع سابق، ٧/ ٣٣١. انظر على سبيل المثال: ابن تيمية، (مجموع فتاوى شيخ الإسلام)، مرجع سابق، ٦/ ٣٩٧ وما بعدها. وانظر كذلك: القرضاوي، (كيف نتعامل مع القرآن العظيم)، مرجع سابق، ٢٧٢. وانظر كتابه كذلك: (كيف نتعامل مع السنة)، مرجع سابق، ١٦٦ وما بعدها.

(٢) انظر في ذلك القرضاوي، المرجع السابق، ٢٦٦.

(٣) بتصرف عن: عبد المجيد النجار، (خلاقة الإنسان بين الوحي والعقل) ٩٢، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط ٢، ١٤١٣ هـ /

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.

وقد تمكن ابن حزم من خلال هذا النهج رفض التأويل على غير مقتضى اللسان العربي في النص، الذي أرست دعائمه عشرات النصوص، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢/١٢)، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه: ١١٣/٢٠) وغير ذلك كثير.

وبهذا استطاع ابن حزم رد كل ما يستتبع ذلك من إنكار للمجاز غير المسوغ، الذي اتكأ عليه علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية خاصة. والنهج الذي سار عليه ابن حزم في هذه المسألة على وجه الخصوص، يناصر إلى حد كبير ما أشارت إليه الدراسة سابقاً من إقبال المتلقي إلى النصوص بروى جاهزة وتأويلات مسبقة^(١).

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 بدت الأحكام المتعلقة بالمرأة في مختلف العصور، وكأنها خطاب ديني بحت، فالأحكام في غالبها تُحال على النصوص من قرآن وسنة، للتدعيم والثبوت، وبهذا بدت تلك التأويلات والأفهام للنصوص، على أنها الدين ذاته، وإن خرج بعضها عن غائية الخطاب ونازعها.

(١) نعمان بوقزة، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، نحو مشروع نقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي،

(إسلامية المعرفة) ٣٤، السنة الخامسة، (العدد الثامن عشر).

وتمثل محاولات تحقيق هذا الضابط من خلال النظر فيما يلي:

أولاً: 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 أوجبه الآيات القرآنية المتضافرة. بيد أن ذلك لا يعني فتح الباب على مصراعيه لكل تأويل مهما بعد عن مقاصد الشريعة أو نازل أحكامها الثابتة. وقد استند العديد من المفكرين المعاصرين ممن دلف باب تأويل النصوص القرآنية إلى القول بأن القرآن الكريم بطبيعته حمال أوجه^(١) وتأويلات متعددة.

قال تعالى في بيان معنى عربية القرآن الكريم: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٣/٤٣]. والقرآن الكريم بذاته أوضح المقصود من 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 الكريم، الذي تحداهم الله به لغة وفكراً. فالقرآن الكريم هو الخطاب والنص الذي أثار حوله جهوداً واسعة مستمرة، سواء في فهمه أو حفظه أو تطبيق أحكامه. فهو آخر الكتب المنزلة وحامل الرسالة الخاتمة، مما يستدعي أن يجد

(١) أصل هذه المقولة الذائعة قول منسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال لابن عباس رضي الله عنهما في حجة الخوارج: «لا تجادلهم بالقرآن فإنه حمال أوجه وخذهم بالسنة». بيد أن نسبتها لم تثبت، وقد علق الشيخ القرضاوي على عدم ثبوت نسبتها في الأصل للإمام على رغم انتشارها وذيوها بين الكثيرين، وذكر أنه بحث عنها في طبقات ابن سعد فلم يجدها. انظر: يوسف القرضاوي، (كيف نتعامل مع القرآن العظيم)، مرجع سابق، ٤٠.

كل جيل فيه بغيته فهماً وحفظاً وتطبيقاً. فوسائل حفظ القرآن الكريم من الضياع عند الصحابة الأوائل رضي الله عنهم، يختلف اختلافاً بيناً عن 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 الناس في درجات 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 فلكل جيل فهمه الخاص به، إلا ما ثبت من تفسير ورد عن النبي ﷺ من تفسير محكم غير قابل للتبديل أو التحول، وهذا النوع من التفسير محدود، وقد ورد في المحكم من الآيات في الغالب.

أما فيما عدا ذلك فإن كل جيل من الأجيال المتعاقبة سيفهم الخطاب القرآني بطريقة قد تختلف عما فهمه من قبلها، بحسب ما تصل إليه من معارف وعلوم ومناهج ونحو 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 مطلقاً.

فالشريعة المباركة عربية، والقرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢/١٢] وقال: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣/١٦] وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤/٤١] 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 ينبنى أوله عن آخره أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة. وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، وهكذا والذي نبه على هذا المأخذ هو الشافعي الإمام في رسالته الموضوعية في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ فيجب التنبه لذلك^(١). فلسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع^(٢).. ويؤكد على تلك الحقيقة ابن خلدون حيث ذكر في مقدمته، أن أركان اللسان العربي أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة^(٣).

ومن هنا جاء اهتمام العلماء والأصوليين على وجه الخصوص بمباحث اللغة من عام وخاص ومشارك ودلالات.. إلخ. 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

(١) بتصرف عن: الشاطبي، (الموافقات)، مرجع سابق، ٦٤/٢ وما بعدها.

(٢) الشاطبي، المرجع السابق، ٣٢٤/٤.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ٥٤٥. وللمزيد حول هذه النقطة راجع: عرفان عبد الحميد، (العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية) ١٢١ - ١٣٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤ م. وانظر كذلك: أحمد شيخو عبد السلام، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، نحو منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي، (التجديد) ١٤١، السنة الثالثة، (العدد الخامس).

العربي الفصيح. وعلى هذا أكد الإمام الشافعي في رسالته على أهمية ضبط علاقة الألفاظ بالمعاني في أسلوب اللغة العربية الذي لا تتحقق فائدته إلا بالعلم بمقامات الأحوال الدالة على الظروف والسياقات المختلفة التي رافقت نزول النص.

إلا أن التطور الحضاري الذي سرى إلى المجتمع المسلم، أسهم في ظهور العديد من المصطلحات الحديثة، كما أدى إلى هجر العديد من المصطلحات القديمة.

وحصل 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 همم العديد من العلماء للمساهمة في التأليف حول غريب الحديث والأثر^(١).

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 يُكتفى بالتدوين والتلقين فيها. وسواء أكان الدخول في عصور التقليد والجمود دافعاً للركود في الدراسات

(١) 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. انظر على سبيل المثال: أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤ هـ)، (الغريب المصنف).

اللغوية أم العكس، فإن جهود العلماء السابقين في هذا المجال لم تستمر. وسرعان ما انتقلت من مرحلة الاستنباط والتطبيق إلى الإعادة والتلقين.

وفي العصر الحاضر ومع تزايد الدعوات إلى فتح باب الاجتهاد من جديد، بدت النظريات اللغوية الحديثة، أو ما يُعرف بعلم اللسانيات، وكأنها فتح جديد لم يُطرق بابه من قبل، خاصة وأنها جاءت ضمن النظريات الوافدة من الغرب^(١).

في حين أن مفهوم الدلالة من المباحث الهامة التي اهتمت بها علم أصول الفقه، وشغل مساحة هائلة في كتابات الأصوليين. فقد 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. ولا 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.

بيد أن تلك الجهود والمحاولات الرائدة - كما أشرنا سابقاً - 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

(١) دخل علم اللسانيات الحديث إلى العالم العربي بعد الأربعينيات، حيث تمَّ إيفاد عدد من المصريين للتكوين في المدارس الأوروبية والأميركية. انظر ذلك في: عبد القادر القاسمي الفهري، (اللسانيات واللغة العربية) ٥١، منشورات غريدات، بيروت، ١٩٨٦ م.

الهدف. وعليه فلا يتم التركيز على جانب واحد، وإهمال الجوانب الأخرى، لما يمكن أن ينجم عن ذلك من القصور وتغليب جانب على آخر.

كما أن الانسياق في تقمص المناهج الحديثة وحدها في فهم النصوص عملية لها مخاطر عديدة ونتائج، قد تخرج بالنصوص عن أهدافها، نظراً للانسياق الحاد وراء قواعد اللسانيات وتطبيقاتها. فالتعامل مع النصوص يقتضي دراسة الخطاب، والإحاطة بمختلف جوانبه من سياق ومقام ونحوه. إضافة إلى أن الدراسات اللسانية وما تعتمد من مناهج حديثة تعود في جذورها إلى الوعي الغربي الحديث، الذي لم يجد في دراسته ونقده لنصوصه الكتابية ثمة اختلاف عن أي نص آخر.

وعليه فتقمص تلك المناهج بحذافيرها، دون إجراء عملية تمييز وضبط لاستعمالها، يمكن أن يكون مساوفاً في النهاية إلى ما يقارب النظرة الغربية إلى نصوصها الكتابية التي أجمع علماؤها، على أنها وثائق تاريخية خالصة لا صلة لها بالوحي كلياً. فالحاجة تبقى قائمة إلى إعادة بناء أنحاء أخرى تنبثق من الوعي المسلم بالنصوص ومفاهيمها وآليات التعامل معها^(١).

وواقع الأمر أن معظم الدراسات الغربية الحديثة لم تؤسس نظرتها إلى القرآن الكريم على اعتبار مصدرته المقدسة. ويؤكد على ذلك الكاتب ويلفرد سميت في مؤلفه (ما الكتاب؟) بقوله: «لم ينظر الغرب للقرآن باعتباره كتاباً مقدساً، وعلى هذا تمت دراسته من قبل الغربيين، بطريقة لا تختلف عن طريقة دراسة أي كتاب آخر، كما حصل مع كتبهم المقدسة تماماً».

((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

(١) بتصرف عن: الفاسي الفهري، مرجع سابق، ٥٦.

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))^(١).

يبد أن هذا لا يقلل من أهمية الإفادة بما وصل إليه هذا العلم من أدوات، يمكن أن تعين 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 كل بحث لغوي، مما لا يتفصل عن فلسفة المعنى أو الإدراك.

والتأمل في الدراسات الدلالية يتضح له أن موضوع الدلالة قد شغل أذهان الفلاسفة والباحثين في مختلف العلوم الإنسانية عامة في القديم والحديث على حدّ 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^(٢).

ثانياً: الدلالة الاجتماعية أو دلالة السياق Context of Situation

هي الدلالة التي يقصدها المتكلم، ويفهمها السامع من الكلام، تبعاً للظروف المحيطة، فهي وضع الكلمة داخل الجملة مرتبطة بما قبلها وما بعدها، وقد اهتم الأصوليون بهذا النوع من الدلالة منذ نزول القرآن الكريم،

Wilfred Cantweel Smith, Ibid, p. 69.

(١)

(٢) أحمد قدور، (مبادئ اللسانيات) ٢٩٤، دار الفكر، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، دمشق.

فربطوا معاني الآيات بأسباب نزولها، بل إن دلالة النص عند الأصوليين تركز على السياق. يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله في ذلك:

«السياق يرشد إلى تبين الجمل، 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، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٤/ ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق، هذه هي الدلالة السياقية تنظيراً وتطبيقاً ووضوحاً.. 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 اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك^(١).

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 لتساوت أقدام العلماء في العلم^(٢). كما أوضح أن قصور فهم الدلالة طريق إلى سوء التأويل والفهم معاً. يقول في ذلك:

«فكم من حكم دلّ عليه النص ولم يفهموا دلالاته عليه، وسبب هذا الخطأ

(١) ابن قيم الجوزية، (بدائع الفوائد) ٩/٤ - ١٠، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٢ م. وانظر كذلك للمؤلف: (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ١/٣٥٠ - ٣٥١.

(٢) ابن قيم، (أعلام الموقعين)، المرجع السابق، ١/٣٣٢.

حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين»^(١).

فالألفاظ في تصور الأصوليين دلائل الحكم على صحة الفكر أو خطئه، وعلى هذا حرص الأصوليون على استقرار وجوه الدلالة، وعلاقة دلالة الألفاظ بعضها ببعض، مضافاً إلى ذلك إرادة المتكلم وقصده، ونسق الألفاظ وصورها تدل على ما يراد منه^(٢).

ومن العلماء الذين تعرضوا لأهمية السياق في العصور الحديثة وحاولوا تطبيقها على تأويلاتهم لنصوص القرآن الكريم الإمام ابن عاشور، وعبر عنه بالمقام. فالمقام في استعماله اللغوي، ما يصدر عن الناس من أقوال وتصرفات في أحوال مخصوصة^(٣).

وعلى هذا يتحتم على المتلقي أو المؤول استيعاب المقام الذي قيل فيه الخطاب أو النص الشرعي، عند تبين المراد منه والمقصود. واستحضار القرائن المختلفة به من أهم وأولى الوسائل لتحقيق ذلك.

وميز بعض الباحثين في نظرية الدلالة العربية بين نوعين من المقام: المقام الضيق الذي يميل إلى الوقت والمكان الذي أنتج فيه الخطاب. والمقام الذي يميل 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 الخطاب نفسه،

(١) ابن قيم، المرجع السابق، ٣٣٨/١.

(٢) محمد أديب صالح، مرجع سابق، ١٤٢/١.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، (تفسير التحرير والتنوير)، مرجع سابق، ١٨٥/١٥، ١٩٢/٢٣.

وحال المخاطب والأمور الخارجية^(١). 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 شرعاً.

وفي العصور الحديثة توجهت جهود الغربيين لدلالة السياق. وبرز هذا الاهتمام على وجه الخصوص عند فيرث Firth رائد المدرسة الاجتماعية اللغوية. واعتبر اللسانيون الغربيون سياق الحال أساس علم الدلالة. كما أكدوا على أن تحديد المعنى اللغوي يقوم على معطيات السياق الذي ترد فيه الكلمات. بل إن بعض اللسانيين وصل به الحد إلى القول بأن الكلمات، لا معنى لها خارج مكانها في النظم على الإطلاق^(٢).

وعلى هذا قسّم أصحاب نظرية السياق Contextual Approach السياق إلى عدة أنواع: السياق اللغوي والعاطفي والموقف والثقافي^(٣). وواقع الأمر أن دراسة النصوص من خلال السياق يمكن أن تساهم في الوصول إلى المعنى الأكثر دقة.

ومثال ذلك مسألة نقص المرأة الواردة في الحديث: «خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلّى فمرّ على النساء فقال: يا معشر النساء ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدائكن. قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟

(١) الشاطبي، مرجع سابق، ٣/٣٤٧. إسماعيل الحسني، (نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن الطاهر بن عاشور)، ٣٣٥، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٤١٦ هـ / ١٩٩١ م.
 (٢) أحمد مختار عمر، (علم الدلالة) ٦٩ وما بعدها، عالم الكتب، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٢ م.
 (٣) أحمد مختار، المرجع السابق، ٦٩. وانظر كذلك: أحمد قدور، (مبادئ اللسانيات) ٢٩٤ وما بعدها، دار الفكر، دمشق، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.

قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟
قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها»^(١).

إن محاولة فهم وتأويل هذا النص لا بدَّ فيها من استحضار النقاط التالية:

المناسبة التي ذكر فيها الحديث أو ما يعبر عنه بمصطلح اللسانين، 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»^(٢).

ومن هنا اهتم العلماء في تفسير نصوص القرآن الكريم بأسباب النزول والمناسبات، وقالوا إن 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 دليلاً عاماً، 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

(١) رواه البخاري، مرجع سابق، ١١٦/١. ومسلم، مرجع سابق، ٨٦/١.

(٢) القرافي، (الفروق)، عالم الكتب، بيروت، الفرق السادس والثلاثين، المسائل الثانية والثالثة والرابعة.

وعقلها؟ ومن ثم الاعتماد على الحكم بالنقص عليها في إجراء الأحكام مطلقاً سواء أتلك التي ورد فيها نص أم لم يرد؟^(١).

إن استحضار السياق الذي ورد فيه النص وتفهمه، يمكن أن يساهم في اختيار أقرب التفسيرات للنقص عوضاً عن البعد عن مفهوم النقص الوارد، وتفسيره وفق فكر المجتهد وبيئته، وقد يتضح لجليل ما لا يتضح لآخر، وهكذا.

ثالثاً: ردّ التشابه إلى المحكم

القرآن الكريم - كما هو معروف - فيه المحكم^(٢) 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 يجتمل معناه إلا مقتضى لفظه وحقيقته، فأما العادات الفاسدة فلا اعتبار بها^(٣).

وحكم التشابه أن يحمل على معنى المحكم ويرد إليه بقوله تعالى: ﴿مِنهُ ءَايَاتٌ تُحْكَمُ مِنْهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧/٣] فأمر الله تعالى برّد التشابه إلى المحكم، لأن وصفه للمحكم بأنه أم الكتاب، يقتضي أن يكون غيره محمولاً عليه، ومعناه معطوفاً عليه، إذ كان أم الشيء ما منه ابتداءه وإليه مرجعه، ثم ذم من اتبع التشابه، واكتفى بما احتمله اللفظ من تأويله من غير

(١) انظر في الأحكام التي ذهب إليها البعض من العلماء بناءً على الاحتجاج بنقصان المرأة الوارد في الحديث: فصل الشهادة والولاية من هذه الدراسة.

(٢) في تعريف المحكم انظر على سبيل المثال: الأمدي، مرجع سابق، ٢١٨/١ - ٢١٩. الجويني، (البرهان) ٢٨٢/١. الغزالي، (المستصفى)، مرجع سابق، ٨٥. الغزالي، (المنخول)، مرجع سابق، ١٧٠. الشاطبي، مرجع سابق، ٨٦/٣.

(٣) الجصاص، (أحكام القرآن)، مرجع سابق، ٢٨٥/٢.

ردّ له إلى المحكم، وحمله على موافقته في معناه، وحكم عليهم بالزيف في قلوبهم بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧/٣]^(١). وقد سار العلماء على القول بوجوب ردّ المشابه إلى المحكم، وحمله على معناه، دون حمله على ما يخالفه، لقوله تعالى في صفة المحكمات: ﴿هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: ٧/٣].

والأمّ هي التي منها ابتداءه وإليها مرجعه، فسامها أمّا، فاقضى ذلك بناء المشابه عليها وردّه إليها. فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل، ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أمّ الكتاب أي الأصل^(٢).

والآيات المحكمات تمثل أصله ومعظمه وهي العمدة في الفهم والاستنباط وإليها تُرد وترجع المشابهات. وإليها ترجع الأفهام والتأويلات عند الخلاف والنزاع. قال تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩/٤]. وأجمع المسلمون على أن الردّ إلى الله سبحانه، هو الردّ إلى كتابه، وأن الردّ إلى الرسول ﷺ بعد وفاته هو الردّ إلى سنته^(٣).

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ

(١) الجصاص، المرجع السابق، ١/١٩١. وكذلك: الجصاص، ٢/٢٨٢.

(٢) السرخسي، (أصول السرخسي)، مرجع سابق، ١/١٦٥. وانظر في الآثار المترتبة على الخلط بين المحكم والمشابه ورد المحكم من تأويلات الفرق في العصور المختلفة: ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ٢/٢٩٥ وما بعدها.

(٣) انظر في هذا النقطة يوسف القرضاوي، (كيف نتعامل مع القرآن العظيم)، مرجع سابق،

تَأْوِيلُهُ وَمَا يَسْمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ - كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ [آل عمران: ٧/٣] فالمحكم من كتاب الله قد بينه رسول الله ﷺ لأصحابه ونقلوه عنه. وهذا غير قابل لأي تغيير أو تبديل.

يقول الشاطبي في ذلك:

«فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم - أي الصحابة رضوان الله عليهم - ما هو موضوع موضع التفسير بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه المحتم بالحكم بإعمال ذلك البيان لما ذكر، ولما جاء في السنة من اتباعهم والجريان على سنتهم، 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»^(١).

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 واحداً، أو مما هو ظني الدلالة، ولكن رسول الله ﷺ فتره تفسيراً 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 شيئاً فشيئاً على مرّ العصور وتنامي العلوم.

فالتأويل علم والوصول إلى غايته معرفة، وقد عبر القرآن الكريم عن

(١) الشاطبي، مرجع سابق، ٣/٣٤٠.

المصطلحين فجاء في التأويل أنه لا يكون إلا للعلماء الراسخين، قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْأَلُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧/٣] 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 علماً يوصل إلى معرفة، المراد من تلك الآيات في وقت ما اقتضى أن يكون له منهجاً يرشده ويصحح مساره^(١).

وإن هذا النوع من الآيات سواء فيه ما تمكن العلماء والراسخون في العلم من التوصل إلى تأويل له أم لم يتمكنوا، فإنه من الباب الذي لا يتعلق به عمل أو تكليف. وما قد يترأى للبعض من وقوع تشابه أو تناقض، فهو راجع إلى قصور الفهم ونقص وسائل الفهم والتأويل^(٢).

ويؤكد الشاطبي رحمه الله على أن كل ما يثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه، فإن ذلك يجبر إلى تكليف المحال، وما لا يتعلق بأحكام التكليف، فلا يبعد استمرار الإجمال فيه واستثثار الله تعالى بسرّ فيه، وليس في العقل ما يجيل ذلك، ولم يرد الشرع بما يناقضه^(٣).

واجتهد العلماء قديماً وحديثاً 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^(٤).

(١) أحمد الكيبي، مرجع سابق، ٨ - ٩.

(٢) الشاطبي، مرجع سابق، ٣/٣٠ وما بعدها.

(٣) الجويني، (البرهان)، مرجع سابق، ١/٢٨٥. وقد أصبح التشابه في القرآن الكريم فرعاً وعلماً انفردت بعض المؤلفات بالحديث والتفصيل فيه.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، (التحرير والتنوير)، مرجع سابق، ٣/١٥٨.

وعليه فالخطاب القرآني حوى آيات محكمات وأصحاح الدلالة، لا يحتاج إلى غيرها، لبيان مفهومها أو المراد منها، وهذه تشكل أم الكتاب وعمدته، وهي معظم آيات القرآن الكريم وإليها يُرد التشابه. ومن النصوص ما كان التشابه فيه تشابهاً كلياً حقيقياً، فلا يعلم تأويله إلا الله، ولا يحاول معرفته إلا من كان في قلبه زيغ - كما ورد في الآية - ومنه ما كان التشابه فيه جزئياً أو إضافياً، وأكثر التشابه من هذا النوع الأخير. وهذا النوع يمكن للعلماء التوصل إلى معرفة تأويله من خلال رده إلى المحكم من الآيات، ونحو ذلك من وسائل الفهم والتأويل^(١).

وعلى هذا، فمن أهم ضوابط الفهم الصحيح للخطاب القرآني الرجوع إلى النصوص المحكمة البينة التي تشكل الأصول والأمهات وردّ التشابهات التي تختلف فيها الأفهام إلى تلك الأصول، حماية من الوقوع في تأويل فاسد أو منحرف زائف.

إن ترك الأصول الواضحة والنصوص البينة من أوسع الأبواب لظهور التأويلات الفاسدة المنحرفة، حيث أن المؤول يستحضر التشابه المحتمل للتأويل، ويستبعد الأصل، فيقع في دائرة التأويلات دون الخروج منها بتأويل صائب^(٢).

وقد أشار العلماء إلى أن من شروط الاحتجاج بالدليل وبناء الأحكام عليه أن يكون ظاهراً في ذاته، دالاً على غيره. فحكم التشابه الإضافي النسبي المحتمل لأكثر من وجه، أن يرد إلى المحكم لحملة عليه وفق القواعد والأصول،

(١) انظر في هذا المعنى: الراغب، (المفردات)، مرجع سابق، مادة شبه، ٢٥٤.

(٢) صلاح الخالدي، (التفسير والتأويل في القرآن) ١٦٩، دار النفائس، الأردن، ١٤١٦ هـ /

أما المتشابه الحقيقي فهو الذي لا يعلم حقيقته إلا الله، وعلى الراسخين الإيمان والتصديق به. بيد أن البعض يسلك سبيل اتباع المتشابه بغية تأويله تأويلاً، 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 سبقت 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

النصوص 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 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، التي يفترض فيها أن تكون متسمة بالاطراد والثبات والانضباط، لنفي الاضطراب والتحككات 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 موازياً لتلك الأهمية^(١). 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 غالباً 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

(١) إن وقوف الدراسة على الإشارة إلى الإطار العام الذي يمكن تصوره لضبط التوجه المقاصدي، لا يخرج عن محاولة الباحثة استدعاء انتباه المؤلفين والكتاب إلى خطورة ما يمكن أن يتعرض له أحكام الشريعة برمتها، من جراء الخلل في منهج الضبط والمعيار في فن المقاصد وإعمالها.

النصوص وتأويلها، يمكن أن يكشف عن أهمية وضرورة استنباط ضوابط تحكم عملية النزوع المقاصدي في الفهم والتأويل.

فقد تحولت الأحكام الشرعية التي مرتكزها الوحي المعصوم إلى قواعد انضباطية تسنها المجتمعات البشرية، لردع الأفراد من التناول على النظام العام للمجتمع. وهكذا يتم استبدال الالتزام الديني بالالتزام الاجتماعي 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.

وقد أنت حركة الإصلاح في اليهودية بمحاولة لصياغة الدين من خلال روح العصر ومطالبه وتغيراته. ولم تقف في مطالبتها بالتغيير عند حدّ 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 الأبحار علناً عن التعاليم العرفية التقليدية، وبمجموعة القوانين واعتبروها برمتها خطأ في تسلسل التاريخ والحوادث. وتمّ من خلال ذلك التوجه القائم على البحث في روح الديانة ومقاصدها، تحويل العبادة والصلاة من يوم السبت إلى الأحد، تماشياً 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 مطلقاً^(١).

(١) ديفيد لاندوا، مرجع سابق، ٣٤.

فالأحكام الصحيحة الوحيدة هي التي نخدم فلسفة الفقه المقاصدي Teleological Jurist، الذي يهتم بالغاية من تطبيق تلك الأحكام، وكيفية توجيه هذه الغايات في سبيل تطوير الأحكام.

"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?"^(١).

وبهذا انتشرت مبادئ الفلسفة النسبية الأخلاقية Ethical Relativism التي ترى أن صواب أي فعل أو حكم، إنما يكون بالنسبة للظروف أو المواقف التي جرى فيها الفعل. وهي ترجع الاختلافات الأساسية بين القيم والمبادئ الأخلاقية بين الأفراد إلى اختلافات الأطر والتقاليد الحضارية التي يستمد منها هؤلاء الأفراد قيمهم وتقاليدهم الأخلاقية. فالشيء قد يكون خطأ أو صواباً، إذا كان كذلك بالنسبة لآخرين، فلو كان المجتمع الذي يتبعه الشخص يعتبر فعلاً معيناً في ظروف معينة خطأ، فإنه يتعين على الشخص فيه عدم القيام بهذا الفعل، فعلى الأفراد التكيف ومسايرة قيم مجتمعاتهم، بمعنى آخر يكون المجتمع هو الحاكم المشرع^(٢).

ومن هنا فالحرص على استقصاء عملية ضبط التوجه والاجتهاد

(١) وقد نقل العبارة عن: Jacob Neusner, *Judaism in Modern Times*, Ibid, p. 94

Rackman, Emanuel, *Sabbaths and Festivals in the Modern Age*, Yeshiva University, New York, 1961.

(٢) انظر في تلك الفلسفة: عبد المنعم الحفني، (الموسوعة الفلسفية) ٤٨٢، دار ابن زيدون، بيروت، بدون تاريخ.

المقاصدي، أمر يصل حدّ الضرورة^(١). فالأصل أن ترتبط الأسباب بمسبباتها، والمقدمات بنتائجها. والعجز عن توقع النتائج البعيدة من جراء التوغل والإفراط في التوجه المقاصدي على غير ضابط أو رابط، يمكن أن يسوق إلى تقصير أو خلل كبير يصل حدّ منازلة المقاصد الأساسية ذاتها بناءً على فهم مخلّ أو تأويل فوضوي قاصر.

فالتوسع في الاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن يشكل متزلقاً خطيراً، ينتهي إلى التحلل من أحكام الشرع أو تعطيلها باسم المصالح والمقاصد، فتحاصر النصوص وتوقف الأحكام الشرعية باسم تحقيق المقاصد والغايات.

وهنا يبرز التأويل المتعسف للنصوص، الذي تتمّ من خلاله النظرة الخارجية للنص بناءً على القول بتحقيق المقاصد والمصالح، فيأتي المؤول بنظرة

(١) لم تقف الباحثة - على حدّ اطلاعها المتواضع في الموضوع - على دراسة تهتم بوضع معايير تحكم سير الاجتهاد المقاصدي والحديث عن سبل ضبطه، إلا ما كان من محاولة الدكتور نور الدين الخادمي في كتابه الموسوم: (الاجتهاد المقاصدي، حجتيه.. ضوابطه.. مجالاته) ج ١ و ٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩ هـ. بيد أن هذه المحاولة لم تخرج عن طورها البدائي 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 والفقهاء المقاصدي كما يعبر عنه الكاتب وغيره من المعاصرين قد باتت توجهاً 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 بالاجتهاد المقاصدي، ولا تروم الدراسة الوقوف على التفاصيل والخوض في جزئيات تلك الضوابط، بقدر ما تروم استدعاء اهتمام الباحثين إلى أهمية هذا الضبط ودوره في ترشيد السير المقاصدي.

بجاهزة-لا-تترى في النصوص إطاراً مرجعياً 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 استنباط ضوابط ومعايير العمل به^(١). فالاعتماد غير المنضبط على مقاصدية النصوص في عصر التغيرات 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 كُتب في المقاصد من جهة وللمبادئ العامة والغايات الكبرى التي جاءت الرسالة الخاتمة لتحقيقها.

والدراسة تطرح تصوراً مبدئياً للإطار العام الذي يمكن من خلال السير عليه والبحث فيه، ضبط الفقه المقاصدي من خلال استقراء اهتمامات رواد المقاصد على النحو التالي:

(١) انظر في التلميح لهذه المعاني: عمر عبيد حسنة، تقديم كتاب الأمة (الاجتهاد المقاصدي،

حجيته.. ضوابطه.. مجلاته) ١/٣٤، مرجع سابق.

أولاً: مراعاة ضبط مفهومي التبعيد والتعليل

اهتم شيوخ المقاصد بالتعليل، فالمقاصد تدور حول محول 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^(١).

كما ميّز 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 التبعيد وعدم الالتفات إلى التعليل.

(١) الشاطبي، مرجع سابق، ٦/٢. والقول بتعليل أحكام الشريعة أمر انعقد إجماع الأصوليين عليه، يقول الأمدى 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 واجباً أو لا يكون واجباً، فإن كان واجباً فلم يخل عن المقصود، وإن لم يكن واجباً ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود، فكان المقصود لازماً من فعله ظناً، وإذا كان المقصود لازماً في صنعه فالأحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود، والغرض إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى أو إلى العباد، ولا سبيل إلى الأول لتعالیه عن الضرر والانتفاع، ولأنه على خلاف الإجماع، فلم يبق سوى الثاني». انظر: (الإحكام) ٣/٣١٦. 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 إن هذا الخلاف انتقل في مرحلة متأخرة إلى المباحث الأصولية. وتناول هذا الخلاف العديد من العلماء، منهم: (الإيهاج) ٣/٤١، (جمع الجوامع) ٢/٢٣٣. ابن الهمام، (تيسير التحرير)، مرجع سابق، ٣/٣٠٤ وما بعدها. وأوضح ابن عاشور أن الخلاف بين المتكلمين في المسألة يكاد يكون شبه لفظي. ابن عاشور، (التحرير والتوير)، مرجع سابق، ١/٣٧٩.

واستدل الشاطبي على ذلك بالاستقراء، وأوضح أن المتبع للأحكام العادية يلحظ دوران الأحكام مع المصالح حيثما دارت، فالشيء يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز^(١).

أما العبادات، فالأصل فيها التزام النصوص والوقوف عند حرفيتها، فالكثير من أحكام العبادات من مقادير وشروط وكيفيات، لا يمكن تعليقه تعليلاً عقلياً، كما لا يمكن تبين وجه المصلحة فيه على وجه التحديد^(٢). فالأصل في أداؤها 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 يُقهم من محاولة الشاطبي وغيره من العلماء ممن سبقه أو لحقه في القول بتعليل بعض أحكام العبادات والعبادات نفى التبعيد^(٣) عنها مطلقاً،

(١) أحمد الريسوني، (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) ١٨٧، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط ٢، ١٤٠٢ هـ / ١٩٩٢ م. وانظر كذلك: أبو حامد الغزالي، (شفاء الغليل في بيان الشبه والخيل ومسالك التعليل) ٢٠٤ وما بعدها، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١ م.

(٢) على الرغم من اتخاذ الشاطبي وجمهوره غير 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. انظر على سبيل المثال: (الموافقات) ٢٤/٢

(٣) التبعيد له معنيان: ما لا يعقل معناه على الخصوص، وإن فهمت حكمته إجمالاً، وهذا يمنع التعدية والقياس، والثاني أعم من الأول وهو ما يكون لله فيه حق إذا قصده المكلف بالفعل أئيب عليه ويستحق العقاب على تركه، وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع =

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^(١).

إضافة إلى أن أئمة المقاصد القدامى رحمهم الله، لما فصلوا في التعليل والمقاصدية، كانوا يصدرون عن موقف عزيز، لا يعتره ضعف في الذات المسلمة وانهمزام 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 مجازاة عبثية للغرب العلماني الذي أسقط القدسية عن وجهة النظر الكلية للكون والإنسان والوجود والأخلاق والسياسة عموماً. وإما عن محاولة جادة للتخلص من رواسب التبعية والتقليد، الذي منيت به العقلية المسلمة في العصور المتأخرة، وتصور إمكانية الحل الكامنة في التثبيت بالمقاصدية مطلقاً.

وعلى هذا فالفارق شاسع بين حوار وطرح الأمس من قِبل ذات مالكة لوعيتها، مدركة لدورها الرسالي في الوجود، وبين ذات يائسة.

والعبودية في الشريعة الإسلامية مبدأ أصيل، أناط به الخالق سبحانه مهمة

أمرأ كان أو نبياً، وهذا المعنى لا ينافي القياس والتعبدية. فالتعبد المختلف وجوده في المعاملات هو التعبد بالمعنى الثاني لا الأول، لاتفاق المتخالفين على صحة القياس فيها. انظر محمد مصطفى شليبي، (تعليل الأحكام) ٢٩٩ وما بعدها، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

(١) الشاطبي، مرجع سابق، ٣١٧/٢.

استخلاف الإنسان على الأرض. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥١) [الذاريات: ٥٦/٥١]. فالمفهوم الشمولي لمعنى وموقع العبادة في الإسلام يمتد، ليشمل كل أحكام العبادات والمعاملات على حدّ سواء. فليست العبودية في الإسلام مجرد طقوس وشعائر توظف للارتقاء بروحانية الأفراد أو الجماعات فحسب، بل تمتد لتشمل سائر المعاملات من بيع وشراء وزواج إلخ، 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 تضيق مفهوم العبادة، والأحكام المتعلقة بها، والتوسع غير المنضبط في مجال أحكام المعاملات على اعتبار بنيتها على التعليل، والانتفات إلى المصالح مطلقاً. كما أن المصالح وتقديرها أمر له ضوابطه وشروطه المتوقعة 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 بحثاً وتصنيفاً في مؤلفاتهم المختلفة لأهميتها، ولما ابتنوه عليها من أحكام ونتائج^(١). 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 وتفصيلها إلى المجتهدين، وفق ما تقتضيه المصالح والأحوال.

(١) من المؤلفات الأصولية الحديثة التي تناولت مباحث التعليل بدقة وموضوعية: عماد مصطفى

شليبي، (تعليل الأحكام)، مرجع سابق.

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 مطلقاً، قاعدة لا ينبغي العزوف عنها. فكل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها القرآن والسنة، لم يقصد بها الدوام وعدم التغير ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل من واجبتنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف، والتعديل والتغير، ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه^(١).

وهكذا تصبح عملية الضبط والتقييد من قبل علماء فنّ المقاصد والمهتمين فيه، أمر ضروري تفرضه الحاجة العلمية الملحة للخروج به عن مظان الانفلات والسير العشوائي.

ثانياً: الاهتمام بتقييد المقاصد وتحديد الوسائل

تعتبر عملية تقييد العلوم بقواعد محددة من أهم الوسائل لتحقيق ضبطها واتزانها. والمستقرئ لكتاب الموافقات، يلحظ توجه الإمام الشاطبي نحو التقييد في العديد من الكليات الجامعة لمعان تشريعية عامة.

وموضوع القواعد المقصدية المعاني الكلية العامة التي تتفرغ عنها معاني خاصة، ومن أمثلتها، كما أوردها الشاطبي: المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع^(٢). الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه^(٣).

(١) محمد التويهي، نقلاً عن بسطامي محمد سعيد، (مفهوم تجديد الدين)، مرجع سابق، ٢٦٨.

(٢) الشاطبي، (الموافقات)، المرجع السابق، ٤١/٢.

(٣) المرجع السابق، ١٢١/٢.

وتبرز أهمية هذه القواعد المقصدية في عملية الضبط من خلال ضبطها للجزئيات والفروع المندرجة تحتها. ويقرّر الشاطبي ضرورة استدعاء الكليات عند دراسة الجزئيات، فلا يصح فصل الجزئي عن الكلي، لأن الجزئيات محكومة بالكليات حيث يقول:

«فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات في هذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فمحال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص في جزئي معرضاً عن كلي، فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فقد أخطأ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئية»^(١).

فالاهتمام بتقعيد المقاصد والتوجه نحو تطبيق تلك القواعد على الفروع والجزئيات، للاستفادة من ذلك في التأويل والاستنباط، يمكن أن يساهم في ضبط التوجه المقاصدي في مجال فهم النصوص وتأويلها وفق مقاصديتها. ذاك أن الالتفات إلى جزئيات مبعثرة في القاصد دون الاهتمام بكلياتها وقواعدها، سيخرج بالأفهام والاجتهادات عن مرمى المقاصد وحكمة التشريع. فكما أن عدم مراعاة المقاصد، يمكن أن ينجم عنه قصور في الرؤية والتأويل، فكذا الأمر بالنسبة للغلو والتطرف، في استعمالها دونما ضوابط أو حدود.

ولا يخفى دور القواعد المقاصدية في نفي التعارض والتناقض بين الأحكام المستنبطة وفق إجراء المقاصد وإعمالها. فمن خلال تلك القواعد، يمكن توجيه الأنظار والتأويلات بمنظور يتنفي التناقض والتعارض فيه.

كما أن مراعاة مراتب تلك القواعد وأدلتها وموقعها، من حيث الضروري والحاجي والتحسيني، تبرز أهميته في عدم تقديم تحسيني على حاجي أو

(١) المرجع السابق، ٨/٣.

ضروري، وهكذا تتم من خلال القواعد تحديد أطر العمل وفق تلك المراتب وأهميتها.

والمأمل في اجتهادات العلماء السابقين رحمهم الله في فنّ المقاصد، يلحظ اهتمامهم بربط القول بالمقاصد بالقواعد والأصول والكليات^(١). فالقاعدة المقصدية هي التي تكشف عن الغاية الكلية أو الجزئية التي ترسمها الشارع من تشريعه، فتصبح بذلك وسيلة للكشف عن الحكمة التشريعية لا الحكم بعده^(٢).

وعلى هذا يعتبر تعييد 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 تبعاً لظروف متداخلة، منها ما يرجع إلى النص ذاته وتردده بين القطعية والظنية، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ونحو ذلك. كما يختلف دور العقل في فهم المراد من النص تبعاً لماهية دلالة النص من حيث القطعية والظنية. فالتصوص منها ما هو قطعي الورود، والمراد بها النصوص المتواترة، كما في نصوص القرآن الكريم

(١) للمزيد من التفصيل في الأمثلة على هذا، انظر: عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، قواعد المقاصد ومكانتها في التشريع، (إسلامية المعرفة) ٢١ وما بعدها، السنة الخامسة، (العدد الثامن عشر).

(٢) المرجع السابق، ٣٥.

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^(١).

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^(٢).

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. وأما النصوص ظنية الدلالة فهي التي يتردد النص في دلالة على المراد الإلهي بين تأويلين فأكثر، من التأويلات المحتملة 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 منطقاً أو مفهوماً أو مجازاً. وألا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي.

(١) عبد المجيد النجار، (في فقه التدين فهماً وتنزيلاً) ٨٢/١، قطر، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ١٤١٠ هـ.

(٢) هي نزعة إشراقية قديمة جعلت خلاص الإنسان بالمعرفة، وخاصمت العقل والنقل، واعتمدت الفيض والحدس والإلهام. محمد عمارة، (النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية) ١٥، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.

يبد 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 تعبديّة، كشعائر العبادات وثوابت الواجبات والحقوق، والمعاملات الدنيوية كمقاصد الشريعة ونحوها مما استأثر الله بعلمه ومعرفة علقته، وحكمته من المسائل الغيبية السمعية، يكون الاجتهاد فيها موقوفاً 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^(١).

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 رضي الله عنه طويلاً، 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، اجتهاده في وقف سهم المؤلفلة قلوبهم، على الرغم من وجود النص القرآني القطعي الدلالة على سهم المؤلفلة قلوبهم وفرضيته، والإجماع على تطبيقه، وتنفيذ حكمه من الرسول ﷺ والصحابة في عهد الصديق رضي الله عنه.

(١) محمد عمارة، (معالم المنهج الإسلامي) ١٠١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا،

فحكم دفع سهم المؤلفته-قلوبهم مرتبط بوجود العلة من ورائه، وهي ضعف المسلمين والحاجة إلى تأليف قلوب المشركين والمنافقين لسدّ هذا الضعف، فعند انتفاء العلة انتفى الحكم، فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً. بيد أن المتبين لهذا الاتجاه، لم يقولوا بتاريخية هذا النص أو إلغائه، فالنص آية قرآنية تتلى حتى بعد وقف الحكم المستنبط منها^(١).

والمأمل في اجتهاد عمر رضي الله عنه في وقف سهم المؤلفته 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.

كما حدث في عهد عمر بن عبد العزيز رحمه الله أن نودي بالزكاة وطاف بها الناس لتوزيعها على الأصناف المعروفة الوارد ذكرهم في الآية، فلم يجدوا من يأخذها.

وعلى هذا استحدث عمر بن عبد العزيز أبواباً 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 في اتجاههم المذكور آنفاً، على اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إيقاف تنفيذ حكم قطع يد السارق في عام الجماعة. فقد أوقف تنفيذ الحكم بالقطع عند تخلف الشروط الاجتماعية

(١) محمد عمارة، (النص الإسلامي)، مرجع سابق، ٣٧ وما بعدها. وانظر كتابه كذلك: (معالم المنهج الإسلامي)، مرجع سابق، ٩٧ وما بعدها. وانظر كذلك ما نقله بسطامي محمد سعيد، (مفهوم تجديد الدين)، مرجع سابق، ٢٦٨.

العامّة لإقامة الحد المنصوص على حكمه في آيات قرآنية قطعية الثبوت والدلالة^(١).

ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى القول بأن تخلف الشروط الاجتماعية لإعمال حكم النص يُجَبِّ توفّر الشروط الفردية لإعماله^(٢).

لقد رأى عمر رضي الله عنه في المجاعة شبهة يمكن درء الحد بها، فالحدود تدرأ بالشبهات. ومن شروط إقامة الحدود انتفاء الشبهة والمجاعة شبهة يدرأ بها الحد.

وعلى هذا؛ وافق العلماء من الصحابة ومن بعدهم عمر رضي الله عنه على هذا الموقف. يقول ابن قيم رحمه الله في أعلام 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 مجاناً على الخلاف. وعام المجاعة يكثر فيه المحاويع والمضطرون، ولا يتميز المستغني 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^(٣).

(١) محمد عمارة، (النص الإسلامي)، مرجع سابق، ٥١.

(٢) المرجع السابق، ٥١.

(٣) ابن قيم الجوزية، (أعلام الموقعين)، مرجع سابق، ١١/٣ - ١٢. وفي سرد الأمثلة التي استدل بها أصحاب هذا الاتجاه من اجتهادات عمر والرد عليها، انظر: يوسف القرضاوي، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد، (حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية) ٣٦، (العدد العاشر). ونجم الدين قادر كريم الزنكي، ٢٠٠٠ م، (الاجتهاد في مورد النص دراسة أصولية وتطبيقات معاصرة)، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

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 بناءً 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.

إن هذه الحثيات وغيرها تسوق إلى القول بأهمية التحري في تحديد وضبط موقع العقل في دائرة تلك النصوص، كيلا يتجاوز التأويل حداً أبعد ما يكون فيه عن الحقيقة والصواب. وبمرور الزمن وتغير الأحوال، تظهر تلك التأويلات البشرية والآراء الاجتهادية القابلة للصواب والخطأ، على أساس أنها الدين الملائم لروح العصر ومتطلباته، وفي هذا إهدار للحقيقة الدينية من أساسها^(١).

(١) عبد المجيد النجار، (في فقه التدين فهماً وتزيلاً)، مرجع سابق، ١/٨٤.

إن الغلو وعدم الانضباط في السير على هذه الاتجاهات دونما هدف محدد واضح، بحجة حرية العقل في الاجتهاد، وشرعية ذلك، يمكن أن يسوق إلى إهدار الرسم الثابت للدين، وإحلال شريعة عقلية خالصة محله.

واستدعاء تاريخ الفكر الديني في اليهودية على وجه الخصوص وتاريخ الفكر الإسلامي، يؤيد ظهور مثل تلك التوجهات التي ساقته في النهاية إلى تأويلات الباطنية التي أتت على كل حقيقة ثابتة في الوحي، واستعاضت عنها بتأويلات بشرية لا تخرج عن حيز التوهم والتخرص.

الخاتمة والنتائج

استهدفت هذه الدراسة محاولة الكشف عن أثر العرف في فهم المجتهد للنصوص الشرعية المتعلقة بقضايا المرأة نموذجاً. وقد أوضحت الدراسة الأثر الهام البالغ الخطورة، الذي تلعبه الأعراف السائدة في تكوين تصور مسبق لدى المجتهد حال تناوله النصوص. كما استهدفت الدراسة محاولة استنباط بعض الضوابط والمعالم التي يمكن أن تساهم في ضبط تعامل المجتهد مع النصوص، دون الإخلال بمقاصدها وغاياتها، الناجم في كثير من الأحيان عن تأثره الواضح، بالبيئة التي يعيشها، وبالأعراف السائدة في مجتمعه. ولئن غاب عن العديد من الدراسات المعاصرة تناول أثر الأعراف والعادات على توجهات واجتهادات العلماء والكتاب في مختلف العصور، فقد حرصت هذه الدراسة على البحث في موضوع العرف من هذه الزاوية الحرجة. وأوضحت أثر العرف في تكوّن الآراء والاجتهادات المختلفة الخاصة بقضايا المرأة، من خلال تتبع واستقراء العديد من المظاهر والسلوكيات الاجتماعية السائدة في المجتمع المسلم في مختلف العصور، وتقديم بعض النماذج التطبيقية التي تعكس كيفية تأثر المجتهد بأعراف بيئته وظروفه الاجتماعية حال إقباله على النصوص وتأويلها. وهي إذ تقدم تلك النماذج، لا تستبعد إمكانية وجود عوامل أخرى مؤثرة في توجه تلك الآراء والاجتهادات البشرية كذلك. كما كشفت النقاب عن خطورة النظر من خلال دائرة الأعراف والظروف الاجتماعية إلى النصوص، دون تقييد ببعض المعالم والضوابط الهامة للتمييز بين النصوص

الشرعية المطلقة، والاجتهادات والتأويلات البشرية النسبية المحدودة لتلك النصوص. ويمكن تلخيص أهم نتائج هذه الدراسة في النقاط التالية:

- للأعراف والظروف الاجتماعية أثر بالغ الأهمية والخطورة في تأويلات المجتهدين للنصوص، متمثلاً في إقبالهم في بعض الأحيان على النصوص، برؤى مسبقة وأفكار جاهزة، ومن ثم تأويلهم وفهمهم للنصوص من خلال تلك الرؤى، وتزداد خطورة ذلك الأثر في العصر الحاضر الذي منيت به الأمة بالضعف والوهن ومواجهة مختلف التحديات الفكرية الوافدة.

- ضرورة التمييز بين النصوص الشرعية المطلقة ذات الوحي الإلهي المعصوم، التي لا تخضع مجال 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، ورّد التشابه إلى المحكم.

٢ - مراعاة مقاصدية النصوص وضبطها، من خلال مراعاة ضبط مفهومي التعبّد 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 بيته ومجتمعه لا ينبغي، أن يجيد به عن أهمية المحافظة على إطلاقيه النصوص، ونسبية أعراف بيته 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 والإطلاقيه 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 قبله، التي باتت أقلام كثير من المفكرين المسلمين وفقاً عليها في العصور الراهنة، خاصة تلك القضايا التي أنجبتها فلسفة عصر الحداثة السالفة.



فهرس المراجع

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس، ١٩٩٣ م، الترجمة العربية الجديدة من اللغات الأصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أحمد، خليل، بدون تاريخ، جدلية القرآن، بيروت: دار الطليعة.
- أرنولد، سير توماس، ١٩٧٠ م، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، الطبعة الثالثة، مصر: مكتبة النهضة المصرية.
- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، بلا تاريخ، تهذيب اللغة، مصر: الدار المصرية للتأليف.
- إسماعيل، شعبان، بلا تاريخ، مصادر التشريع الإسلامي وموقف العلماء منها، الرياض: دار المريخ.
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، ١٩٨١ م، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة.

- الأشقر، عمر سليمان، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، 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.
- إمام، محمد كمال الدين، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- الأمدي، سيف الدين، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أمين، أحمد، ١٩٨٩ م، فجر الإسلام، الطبعة الرابعة، مصر: مكتبة النهضة المصرية.
- أمين، أحمد، بلا تاريخ، ضحى الإسلام، الطبعة الثامنة، مصر: مكتبة النهضة المصرية.
- أمين، أحمد، 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، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م، شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب، مصر: الكليات الأزهرية.

- 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، ١٣٨٠ هـ، الجامع الصحيح بشرحه فتح الباري، القاهرة: المكتبة السلفية.
- البدري، إسماعيل، ١٩٨٩ م، نظام القضاء الإسلامي، بلا مكان طبعة.
- بدوي، أحمد زكي، ١٩٧٨ م، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتبة لبنان.
- البرديسي، محمد زكريا، ١٩٩١ م، أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الثقافة.
- البرشاوي، شهاد هايل، ١٩٨٢ م، الشهادة الزور من الناحيتين القانونية والعلمية، بيروت: دار الفكر العربي.
- بركات، عبد الحميد إبراهيم، ١٩٨٧ م، مركز المرأة في الشريعة الإسلامية وحق توليتها القضاء، مصر: جامعة الأزهر.
- بروكلمان، كارل، بلا تاريخ، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، ط ٢، بيروت: دار المعارف.
- ابن بسام، أبو الحسن علي التغلبى الشنتريني، ١٩٧٩ م، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: الثقافة.
- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان، ١٤١٤ هـ، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة.

- البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، ١٤٠٣ هـ، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية.
- بطاينة، محمد ضيف الله، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، 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.
- البكري، أبو بكر السيد بن السيد محمد شطا، بلا تاريخ، حاشية إعانة الطالبين، بيروت: دار الفكر.
- البهوتي، منصور بن يونس، ١٤٠٢ هـ، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر.
- البهي، محمد، ١٩٦٤ م، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة.
- البورنو، محمد صدقي، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، موسوعة القواعد الفقهية، الطبعة الثانية، الرياض: مكتبة التوبة.
- البوطي، محمد سعيد، ١٩٩٤ م، مشكلة ما يسمى بالثوابت والمتغيرات في الإسلام، مجلة آفاق الإسلام، العدد الأول، (السنة الثانية): ١٨ - ٣٢
- بوقزة، نعمان، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي، إسلامية المعرفة، العدد الثامن عشر، (السنة الخامسة): ٣٣ - ٥٦
- بيضون، إبراهيم، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، تكوّن الاتجاهات السياسية في الإسلام، بيروت: دار اقرأ.

- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز.
- تاج الدين، مصطفى، ١٩٩٨ م، النص القرآني وإشكالية التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع عشر، (السنة الرابعة): ١٨ - ٣٢.
- التركي، محمد بن إبراهيم، ١٩٩٠ م، 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 الحلیم، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب: ابن قاسم، السعودية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، ١٩٩٤ م، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، السعودية: دار ابن حزم.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بلا تاريخ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة.
- الثعالبي، عبد العزيز، ١٩٨٦ م، مقالات في التاريخ القديم، تعليق وجمع: جلول الجريبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- جابر، رقية طه، ١٩٨٩ م، معايير وضوابط منهجية للعمل بغلق الذريعة.. تطبيقات معاصرة في قضايا المرأة، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، ١٣٣٠ هـ، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق: أحمد زكي، القاهرة: بلا مكان طبعة.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مصر: مكتبة الخانجي.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، جمع: حسن السندوبي، مصر: المكتبة التجارية.
- الجاوي، أبو عبد المعطي محمد بن عمر، بلا تاريخ، نهاية الزين، بيروت: دار الفكر.
- جبر، محمد سلامة، بلا تاريخ، هل هنّ ناقصات عقل ودين؟ مصر: دار السلام للطباعة والنشر.
- الجبري، عبد المتعال، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، المرأة في التصور الإسلامي، الطبعة الخامسة، مصر: مكتبة وهبة.
- الجبوري، أبو اليقظان، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، حكم الميراث في الشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية، بيروت: دار الندوة الجديدة.
- الجرجاني، علي بن محمد، ١٤٠٥ هـ، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن جريس، غيثان بن علي، ١٩٩٤ م، بحوث في التاريخ والحضارة الإسلامية، مصر: دار المعرفة الجامعية.
- ابن جزي، القوائين الفقهية، بلا تاريخ، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، ١٤٠٥ هـ، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، ١٤٠٥ هـ، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن جعفر، أحمد بن يعقوب، ١٩٦٠ م، تاريخ اليعقوبي، بيروت: دار صادر.
- الجعفري، ياسين إبراهيم، ١٩٨٠ م، اليعقوبي المؤرخ والجغرافي، بغداد: دار الرشيد للنشر.
- جعيط، كمال، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، العرف، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة.
- الجندي، أنور، بلا تاريخ، من التبعية إلى الأصالة في مجال التعليم واللغة والقانون، مصر: دار الاعتصام.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، ١٤٠٤ هـ، زاد المسير في علم التفسير، الطبعة الثالثة، بيروت: المكتب الإسلامي.
- جولدتسهير، أجناس، بلا تاريخ، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، بيروت: دار الرائد العربي.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، ١٤١٨ هـ، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، الطبعة الرابعة، مصر: مطبعة الوفاء.
- ابن أبي جمرة، أبو محمد، ١٣٤٨ هـ، بهجة النفوس وتحليتها بمعرفة ما لها وعليها، مصر: مطبعة الصدق الخيرية.
- الجيدي، عمر بن عبد الكريم، ١٩٨٢ م، العرف والعمل في المذهب المالكي، المغرب: مطبعة فضالة.

- الحاج، ابن أمير، بلا تاريخ، التقرير والتحرير على تحرير الكمال ابن الهمام، مصر: المطبعة الأميرية.
- حتي، فيليب، ١٩٩١ م، العرب تاريخ موجز، الطبعة السادسة، بيروت: دار العلم للملايين.
- الحداد، الطاهر، بلا تاريخ، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس: الدار التونسية للنشر.
- الحربي، سعد بن شارع، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، الأحكام التي تخالف المرأة فيها الرجل، الرياض: دار المسلم.
- حركات، إبراهيم، ١٩٨٥ م، السياسة والمجتمع في عصر الراشدين، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.
- ابن حزم، محمد بن علي، ١٣٥٢ هـ، المحلى، تعليق: أحمد شاكر، مصر: مطبعة منير الدمشقي.
- ابن حزم، محمد بن علي، ١٤٠٤ هـ، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة: دار الحديث.
- ابن حزم، محمد بن علي، ١٤٠٥ هـ، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية.
- حسب الله، علي، ١٩٨٢ م، أصول التشريع الإسلامي، الطبعة السادسة، كويت: دار الفكر العربي.
- حسن، حسن إبراهيم، ١٩٨٢ م، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الثاني، الطبعة العاشرة، مصر: مكتبة النهضة المصرية.

- الحسن، خليفة بابكر، ١٤٦٣ هـ / ١٩٩٢ م، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، مصر: مكتبة وهبة.
- الحسن، خليفة بابكر، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية، مصر: مكتبة الزهراء.
- حسنة، عمر عبید، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م، حتى يتحقق الشهود الحضاري، دمشق: المكتب الإسلامي.
- الحسيني، إسماعيل، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الحسيني، محمد بن السيد علوي، ١٤١٩ هـ، منهج السلف في فهم النصوص بين النظرية والتطبيق، بلا مكان طبعة.
- حسنين، حسنين محمود، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، العرف والعادة، دبي: دار القلم.
- حسين، محمد الخضر، ١٩٧١ م، الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، تونس: بلا مكان نشر.
- حسين، محمد، الإسلام والحضارة الغربية، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، الطبعة الخامسة، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الحصري، أحمد محمد، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، القواعد الكلية للفقه الإسلامي، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.
- الحصين، محمد بن عبد العزيز، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م، المرأة المسلمة أمام التحديات، الطبعة الخامسة، السعودية: دار البخاري للنشر والتوزيع.

- حمادة، محمد ماهر، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، دراسة وثيقة للتاريخ الإسلامي ومصادره، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، بلا تاريخ، معجم البلدان، بيروت: دار الفكر.
- ابن حنبل، أحمد، ١٣١٣ هـ، المسند، مصر: المطبعة الميمنية.
- حنفي، حسن، ١٩٨٧ م، التراث والتجديد.. موقفنا من التراث القديم، الطبعة الثالثة، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- حنفي، حسن، ١٩٩٣ م، 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، ١٤١٩ هـ، الاجتهاد المقاصدي حجيته.. ضوابطه.. مجالاته، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الخالدي، صلاح، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م، مفاتيح للتعامل مع القرآن، الأردن: مكتبة المنار.
- الخالدي، صلاح، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، التفسير والتأويل في القرآن، الأردن: دار النفائس.
- خلاف، عبد الوهاب، بلا تاريخ، علم أصول الفقه، كويت: دار القلم.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، ١٩٨٤ م، مقدمة ابن خلدون، الطبعة الخامسة، بيروت: دار القلم.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، ١٩٦٨ م،

- وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، ١٤١٣ هـ، كشف الظنون عن أسامي العلوم والفنون، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحياط، عبد العزيز، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م، نظرية العرف، الأردن: مكتبة الأقصى.
- دراز، محمد عبد الله، بلا تاريخ، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، كويت: دار القلم.
- الدسوقي، محمد بن عرفة، بلا تاريخ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مصر: مطبعة البابي الحلبي.
- الدمشقي، عبد القادر بن بدران، ١٤٠١ هـ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الدوري، عبد العزيز، ١٩٨٤ م، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، الطبعة الثالثة، بيروت: دار المشرق.
- دونغز، إبراهيم كافي، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، العرف في الفقه الإسلامي، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة.
- دياب، محمد أحمد، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م، أضواء على الاستشراق والمستشرقين، القاهرة: دار المنار.
- الرازي، محمد بن عمر بن حسين، ١٤٠٠ هـ، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- الرازي، محمد بن عمر بن حسين، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، تفسير الفخر الرازي، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة.
- الرباعي، عبد القادر، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، صريح الغواني مسلم بن الوليد، بيروت: دار العلوم للطباعة والنشر.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بلا تاريخ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار الفكر.
- رضا، محمد رشيد، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٤ م، حقوق النساء في الإسلام، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي.
- رضا، محمد رشيد، بلا تاريخ، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، بيروت: دار المعرفة.
- الرومي، فهد، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، السعودية: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
- الريسوني، أحمد، ١٤٠٢ هـ / ١٩٩٢ م، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الطبعة الثانية، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
- الزاوي، أحمد عمران، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، بيروت: دار النفائس.
- الزحيلي، محمد مصطفى، ١٩٨٢ م، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، دمشق: مكتبة دار البيان.
- الزحيلي، وهبة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، فقه الموارث في الشريعة، دبي: دار القلم.

- الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، شرح القواعد الفقهية، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، الطبعة الرابعة، دمشق: دار القلم.
- الزرقا، مصطفى أحمد، ١٩٦٧ م، المدخل الفقهي العام، دمشق: ألف باء.
- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر، ١٤٠٥ هـ، المنشور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق، الطبعة الثانية، كويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الزرخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- الزنجاني، محمود بن أحمد، ١٣٩٨ هـ، تخریج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الزنكي، نجم الدين، ٢٠٠٠ م، 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.
- أبو زهرة، محمد، بلا تاريخ، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، مصر: دار الفكر العربي.
- الزياي، محمد فتح الله، ١٩٩١ م، مفاهيم سائدة حول المرأة في ميزان الإسلام، مالطا: منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي.
- أبو زيد، أحمد، ١٩٧٩ م، البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المجتمع، الطبعة الثالثة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- أبو زيد، نصر، ١٩٨٣ م، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، بيروت.
- أبو زيد، نصر، ١٩٩٢ م، قانون الأحوال الشخصية في تونس بين العلمانية المفترضة وجذور التراث الإسلامي، فصل، كتاب المرأة هاجر (تحرير)، مصر: دار سينا للنشر.
- أبو زيد، نصر، ١٩٩٢ م، نقد الخطاب الديني، مصر: دار سينا للنشر.
- السالم، السيد عبد العزيز، بلا تاريخ، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، بيروت: دار النهضة العربية.
- أبو زيد، نصر، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، تاريخ الدولة العربية، بيروت: دار النهضة العربية.
- الساهي، شوقي، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، موسوعة أحكام الموارث، دمشق: دار الحكمة.
- السبكي، علي بن عبد الكافي، بلا تاريخ، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية.
- السدلان، صالح، ١٤١٧ هـ، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، السعودية: دار بلنسية.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، ١٤٠٦ هـ، المبسوط، بيروت: دار المعرفة.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، ١٩٧٣ م، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت.

- السعداوي، نوال، ٣٠ تموز (يوليو) ٢٠٠١ م، حوار، لندن: جريدة الشرق الأوسط.
- سلام، محمد، بلا تاريخ، الأدب في عصر العباسيين، مصر: منشأة المعارف.
- أبو سليمان، عبد الحميد، ١٩٩١ م، أزمة العقل المسلم، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- سورديل، دومنيك وجانين، ١٩٨٠ م، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، بيروت: دار الحقيقة.
- السيد، محمد عطا، بدون تاريخ، الحدود، ماليزيا: Eagle Trading.
- السيوطي، جلال الدين، بلا تاريخ، الأشباه والنظائر في الفروع، بيروت: دار الفكر.
- شاخت، جوزيف وكايفورد بوزورث، ١٩٩٨ م، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان 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، ١٣٩٣ هـ، الأم، تحقيق: محمد النجار، الطبعة الثانية، بيروت: دار المعرفة.

- الشافعي، محمد بن إدريس، ١٤٠٠ هـ، أحكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشافعي، محمد بن إدريس، بلا تاريخ، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مصر: دار الفكر للطباعة والنشر.
- الشافعي، أحمد محمود، ١٩٨٣ م، أصول الفقه الإسلامي، مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية.
- الشافعي، أحمد محمود، ١٩٨٣ م، الميراث في الشريعة الإسلامية، مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية.
- شحور، محمد، ١٩٩٠ م، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الطبعة الثانية، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
- شرابي، هشام، ١٩٩٣ م، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح، الطبعة الثانية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الشربيني، الخطيب، ١٤١٥ هـ، الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر.
- الشرفي، عبد المجيد، ١٩٨٦ م، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، تونس: الدار التونسية للنشر.
- الشرفي، عبد المجيد، ١٩٩١ م، الإسلام والحداثة، تونس: الدار التونسية للنشر.
- الشرواني، عبد الحميد، بلا تاريخ، حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، بيروت: دار الفكر.

- اشعبان، زكي الدين، بلا تاريخ، أصول الفقه الإسلامي، بنغازي. منشورات جامعة بنغازي.
- أبو شقة، عبد الحليم، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، تحرير المرأة في عصر الرسالة، الطبعة الرابعة، كويت: دار القلم.
- شلبي، محمد مصطفى، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، تحليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية.
- شلبي، محمد مصطفى، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، 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، ١٤١٠ هـ، جمهرة أسماء النساء وأعلامهن، دار أمية للنشر والتوزيع.
- شهبون، عبد الكريم، ١٩٨٧ م، شرح مدونة الأحوال الشخصية المغربية، المغرب: مكتبة المعارف.
- الشوكاني، محمد بن علي، بلا تاريخ، إرشاد الفحول، مصر: محمد صبيح.
- الشوكاني، محمد بن علي، بلا تاريخ، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشوكاني، محمد بن علي، بلا تاريخ، فتح القدير، بيروت: دار الفكر.
- ابن أبي شيبة، ١٤٠٩ هـ، مصنف ابن أبي شيبة، ت: كمال الحوت، الرياض: مكتبة الرشد.

- الشيرازي، إبراهيم بن علي، ١٣٤٣ هـ، المهذب، مصر: طبعة عيسى البابي الحلبي.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، اللمع في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، بلا تاريخ، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر.
- صالح، محمد أديب، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، ١٣٧٩ هـ، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تحقيق: محمد الخولي، الطبعة الرابعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، ١٤٠٥ هـ، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول، كويت: الدار السلفية.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، ١٤٠٥ هـ، جامع بيان القرآن عن تأويل آي القرآن، بيروت: دار الفكر.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، ١٤٠٧ هـ، تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عابدين، محمد أمين أفندي، بلا تاريخ، مجموعة رسائل ابن عابدين، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن عابدين، محمد أمين أفندي، ١٣٨٦ هـ، الدر المختار، الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر.

- عارف، عارف علي، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، تولى المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، ماليزيا: دار الفجر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، ١٩٧٩ م، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الدار العربية للكتاب.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، ١٩٨٨ م، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة، تونس: الشركة التونسية للتوزيع.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، ١٩٨٤ م، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن عاشور، محمد الفاضل، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، روح الحضارة الإسلامية، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ابن عاشور، محمد الفاضل، ١٩٩٦ م، المذهب المالكي كيف تطور، آفاق الإسلام، إسلامية المعرفة، العدد الثاني، (السنة الرابعة): ٧٤ - ٨٩.
- العبادي، عبد الحميد، ١٩٩٣ م، صور وبحوث من التاريخ الإسلامي، الطبعة الثانية، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- عباس، إحسان، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م، تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي، الأردن: مطبعة الجامعة الأردنية.
- عباس، عبد الهادي، ١٩٨٧ م، المرأة والأسرة في حضارات الشعوب وأنظمتها، دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
- عبد الجواد، محمد، ١٩٧٧ م، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون، مصر: منشأة المعارف.

- عبد الحميد، سعد زغلول، ١٩٧٥ م، في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٣ م، العقد الفريد، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، بيروت: دار الكتب العلمية.
- عبد الرؤوف، هبة، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، المرأة والعمل السياسي، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- عبد السلام، أحمد شيخو، شوال ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، نحو منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي، التجديد، العدد الخامس، (السنة الثالثة): ١٤١ - ١٥٧
- عبد الوهاب، أحمد، ١٩٨٩ م، تعدد نساء الأنبياء ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، بلا مكان نشر.
- عبده، قاسم، ١٩٨٥، ندوة التاريخ الإسلامي والوسيط.. الحروب الصليبية في ألف ليلة وليلة.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، بلا تاريخ، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة.
- العشاوي، محمد سعيد، ١٩٨٩ م، معالم الإسلام، القاهرة.
- العشاوي، محمد سعيد، ١٩٩٠ م، الخلافة الإسلامية، القاهرة.
- عطية، عاطف، ١٩٩٢ م، المجتمع الدين والتقاليد، لبنان: منشورات جروس برس.
- علي، جواد، ١٩٧٦ م، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين.

- عمارة، محمد، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، معالم المنهج الإسلامي، الطبعة الثانية، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- عمارة، محمد، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، بيروت: دار الفكر المعاصر.
- عمر، أحمد مختار، ١٩٩٢ م، علم الدلالة، الطبعة الثالثة، القاهرة: عالم الكتب.
- عمر، فاروق، ١٩٨٣ م، الخلافة العباسية في عصورها المتأخرة، الإمارات العربية المتحدة: دار الخليج.
- العمري، أحمد، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- العمري، أكرم ضياء، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، المجتمع المدني في عهد النبوة، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.
- عياض بن موسى، أبو الفضل، ١٩٦٧ م، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة.
- أبو العينين، بدران، بلا تاريخ، أحكام التركات والموارث في الشريعة الإسلامية، مصر: مؤسسة شباب الجامعة.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ١٤١٣ هـ، المستصفى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ١٩٧١ م، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م، المنخول في تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ١٤١٧ هـ، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، القاهرة: دار السلام.
- الغزالي، محمد، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، 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، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، 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.
- الفاسي، علال، ١٩٨٥ م، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، إعداد ومراجعة: عبد الرحمن الحريشي، المغرب: مؤسسة علال الفاسي.
- الفاسي، علال، ١٩٦٦ م، دفاع عن الشريعة، الرباط: مطابع الرسالة.
- فتاح، عرفان، ١٩٩٤ م، العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- فتاح، عرفان، ١٩٩٧ م، المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم، التجديد، العدد الأول، (السنة الأولى): ١٨ - ٣٥.
- فتاح، عرفان، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، بيروت: دار البيارق وعمار.
- فتاح، عرفان، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن، إسلامية المعرفة، العدد الخامس عشر، (السنة الرابعة): ٣٢ - ٥٤.
- فتاح، عرفان، ١٩٩٩ م، المنهج السلفي في الأديان وقواعد الفلسفة الدينية، التجديد، العدد الخامس، (السنة الثالثة): ١٧ - ٤١.
- ابن الفرات، ناصر الدين محمد، ١٩٤٢ م، تاريخ ابن الفرات، تحقيق: أسد رستم وقسطنطين زريق، بيروت: المطبعة الأمريكية.
- ابن فرحون، برهان الدين، ١٣٧٨ هـ، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مصر: مطبعة الحلبي.
- فروخ، عمر، ١٩٨١ م، تاريخ الجاهلية، بيروت.
- الفريح، سهام، ١٩٨١ م، الجوارى والشعراء في العصر العباسي الأول، كويت: الربيعان للنشر والتوزيع.
- الفهري، عبد القادر الفاسي، ١٩٨٦ م، 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.

- الفيروز آبادي، بلا تاريخ، القاموس المحيط، مصر: مطبعة الحلبي وأولاده.
- القاسم، عبد الرحمن بن عبد العزيز، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، نظرية العرف كمصدر للأحكام، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة.
- قدور، أحمد، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، مبادئ اللسانيات، دمشق: دار الفكر.
- قدورة، زاهية، ١٩٧٢ م، الشعبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، ١٩٨٩ م، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تحقيق: أبو بكر عبد الرازق، مصر: المكتب الثقافي للنشر والتوزيع.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، ١٣٩٣ هـ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دمشق: دار الفكر.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، بلا تاريخ، الفروق، بيروت: عالم الكتب.
- القرشي، غالب، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، أوليات الفاروق السياسية، بيروت: المكتب الإسلامي.
- القرضاوي، يوسف، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد العاشر: ٤٥ - ٣٦.

- القرضاوي، يوسف، ١٩٩٥ م، الإسلام وحضارة الغد، آفاق الإسلام، العدد الأول، (السنة الثالثة).
- القرضاوي، يوسف، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، نحو فقه مسر معاصر، إسلامية المعرفة، العدد الخامس، (السنة الثانية).
- القرضاوي، يوسف، ١٩٩٧ م، 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، ١٣٧٢ هـ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الشعب.
- القضاة، محمد طعمة سليمان، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، الأردن: دار النفائس.
- القنوجي، صديق بن حسن، ١٩٧٨ م، أجد العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية.
- القنوني، قاسم بن عبد الله بن أمير، ١٤٠٦ هـ، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، جدة: دار الوفاء.
- القيسي، مروان إبراهيم، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، المرأة المسلمة بين

- اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين، المغرب: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن القيم، ١٩٧٢ م، بدائع الفوائد، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة القاهرة.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن القيم، ١٩٧٣ م، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن القيم، ١٩٩١ م، الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، تحقيق: علي بن محمد الدخيل على الله، الرياض: دار العاصمة.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن القيم، بلا تاريخ، الطرق الحكمة في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني.
- كاره، أوليفيه، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، في ظلال القرآن رؤية استشرافية فرنسية، ترجمة: محمد رضا عجاج، مصر: الزهراء للإعلام العربي.
- الكاساني، علاء الدين، ١٩٨٢ م، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الكبيسي، أحمد، ١٩٩٧ م، نحو منهجية جديدة في فهم القرآن الكريم، ماليزيا: غير منشور.
- ابن كثير، إسماعيل، ١٩٣٢ م، البداية والنهاية في التاريخ، مصر: المطبعة السلفية.
- ابن كثير، إسماعيل، ١٩٦٣ م، تفسير القرآن العظيم، مصر: عيسى البابي الحلبي.

- كحالة، رشيدة عبد الحميد، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م، مباحث اجتماعية في عالمي العرب والإسلام، دمشق: مطبعة الحجاز.
- كحالة، رشيدة عبد الحميد، بلا تاريخ، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- كمال الدين، محمد، بلا تاريخ، دراسات نقدية في المصادر التاريخية، بيروت: عالم الكتب.
- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، قواعد المقاصد ومكانتها في التشريع، إسلامية المعرفة، العدد الثامن عشر: ٢١ - ٣٧
- الكيلاني، ماجد عرسان، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية، الطبعة الثانية، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- اللحام، حنان، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، تأملات في منزلة المرأة في القرآن الكريم، دمشق: مطبعة الكواكب.
- لاندوا، ديفيد، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، الأصولية اليهودية العقيدة والقوة، ترجمة: مجدي عبد الكريم، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- اللقاني، رشيدة عبد الحميد، ١٩٩١ م، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، مصر: دار المعرفة الجامعية.
- الماوردي، أبو الحسن، ١٩٧٨ م، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مراجعة: محمد فهمي السرجاني، مصر: المكتبة التوفيقية.
- الماوردي، بلا تاريخ، الحاوي الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية.

- متز، آدم، ١٩٥٧ م، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر: مكتبة وهبة.
- محمد سعيد، بسطامي، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م، مفهوم تجديد الدين، الكويت: دار الدعوة.
- محمضاني، صبحي، آذار ١٩٩٦ م، المسلمون تأخرهم ونهضتهم، آفاق الإسلام، العدد الأول، (السنة الرابعة): ٣٤ - ٥٦
- المرادوي، 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.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، ١٩٨٢ م، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة.
- المقداد، محمود، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، الموالي ونظام الولاء، دمشق: دار الفكر.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، ١٣٩٩ هـ، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: عبد العزيز السعيد، الطبعة الثانية، الرياض: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، ١٤٠٥ هـ، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت: دار الفكر.

- المقري، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، بلا تاريخ، المصباح المنير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، مصر: دار المعارف.
- المقري، أحمد بن محمد المقري التلمساني، بلا تاريخ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر.
- مليكة، لويس كامل ومحيي الدين صابر، ١٩٨٦ م، البدو والبدوابة، بيروت: منشورات المكتبة العصرية.
- ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، ١٤٠٢ هـ، 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 والأبناء والنشر.
- مهنا، عبد الأمير، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، أخبار النساء في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
- مهنا، عبد الأمير، ١٩٩٠ م، الطرب والظرف والنشيد في مجالس هارون الرشيد، بيروت: دار الفكر اللبناني.
- مور، بوتو، ١٩٧٧ م، تمهيد في علم الاجتماع، ترجمة: محمد الجوهري، الطبعة الثالثة، مصر: دار المعارف.
- موسى، محمد العزب، ١٩٨٠ م، دراسات إسلامية في التفسير والتاريخ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- الموسوعة الفقهية، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الموصلي، عبد الله بن محمود، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: محمد محيي الدين، الطبعة الثانية، بلا مكان.
- النبهان، محمد فاروق، ١٩٨١ م، المدخل للتشريع الإسلامي، الطبعة الثانية، الكويت: وكالة المطبوعات.
- بن نبي، مالك، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.
- النجار، عبد المجيد، ١٤١٠ هـ، في فقه التدين فهماً وتزيلاً، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.
- النجار، عبد المجيد، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، الطبعة الثانية، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م، 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، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م، الأشباه والنظائر، مصر: مطبعة الحلبي.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، بلا تاريخ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، ١٤١١ هـ، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار البنداري، بيروت: دار الكتب العلمية.

المراجع باللغة الإنكليزية

- Anawati, Georges C. 1975. *Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria*. Germany: Otto Harrassowitz.
- Arbweerry. 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 Yok: 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.

- نظام الدين، عبد العلي محمد، ١٣٢٣ هـ، فوانح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، مصر: المطبعة الأميرية.
- النفيسي، عبد الله فهد، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م، على صهوة الكلمة، كويت.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، بلا تاريخ، شرح صحيح مسلم، الطبعة الثانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النووي، محمد، ١٩٧٠ م، نحو ثورة في الفكر الديني، الآداب، عدد أيار (مايو): ٢٤ - ٣٣
- الهبري، عزيزة، ١٩٩٥ م، امرأة القرن العشرين قطب الاهتمام العالمي، آفاق الإسلام، العدد الرابع، (السنة الثالثة): ٨٧ - ١٠٤
- الهمذاني، رشيد الدين بن فضل الله، ١٩٦٠ م، جامع التواريخ في تاريخ المغول، تعريب: محمد صادق نشأت ومحمد موسى هنداوي، مصر: الإدارة العامة للثقافة.
- الوكيل، محمد السيد، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، الحركة العلمية في عصر الرسول وخلفائه، السعودية: دار المجتمع.
- اليعقوبي، أحمد بن يعقوب بن جعفر، ١٩٦٠ م، تاريخ اليعقوبي، بيروت: دار صادر.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، بلا تاريخ، الخراج، بيروت: دار المعرفة.

- Coulson, N. J. 1971. *Succession in the Muslim Family*. Cambridge: 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, Umberto. 1994. *Interpretation 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: Weinsheimer, Joel and Marshal, Donald. 2nd Ed. New York: Continuum.
- 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*.
 - Neusner, Jacob. 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. *The 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.
 - Streng, Fredrick J. 1968. *Understanding Religious man*. California: Dickenson.
 - Al Umar?, Akram Diy?. 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. Zondervan: 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.
- *Merriam - Webster*. 1994. Inc CD-ROM.
- *Encarta Encyclopedia*. 1997. CD-ROM.
- *Britanica Encyclopedia*. 1999. Inc CD-ROM.