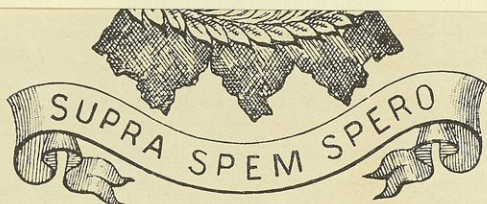


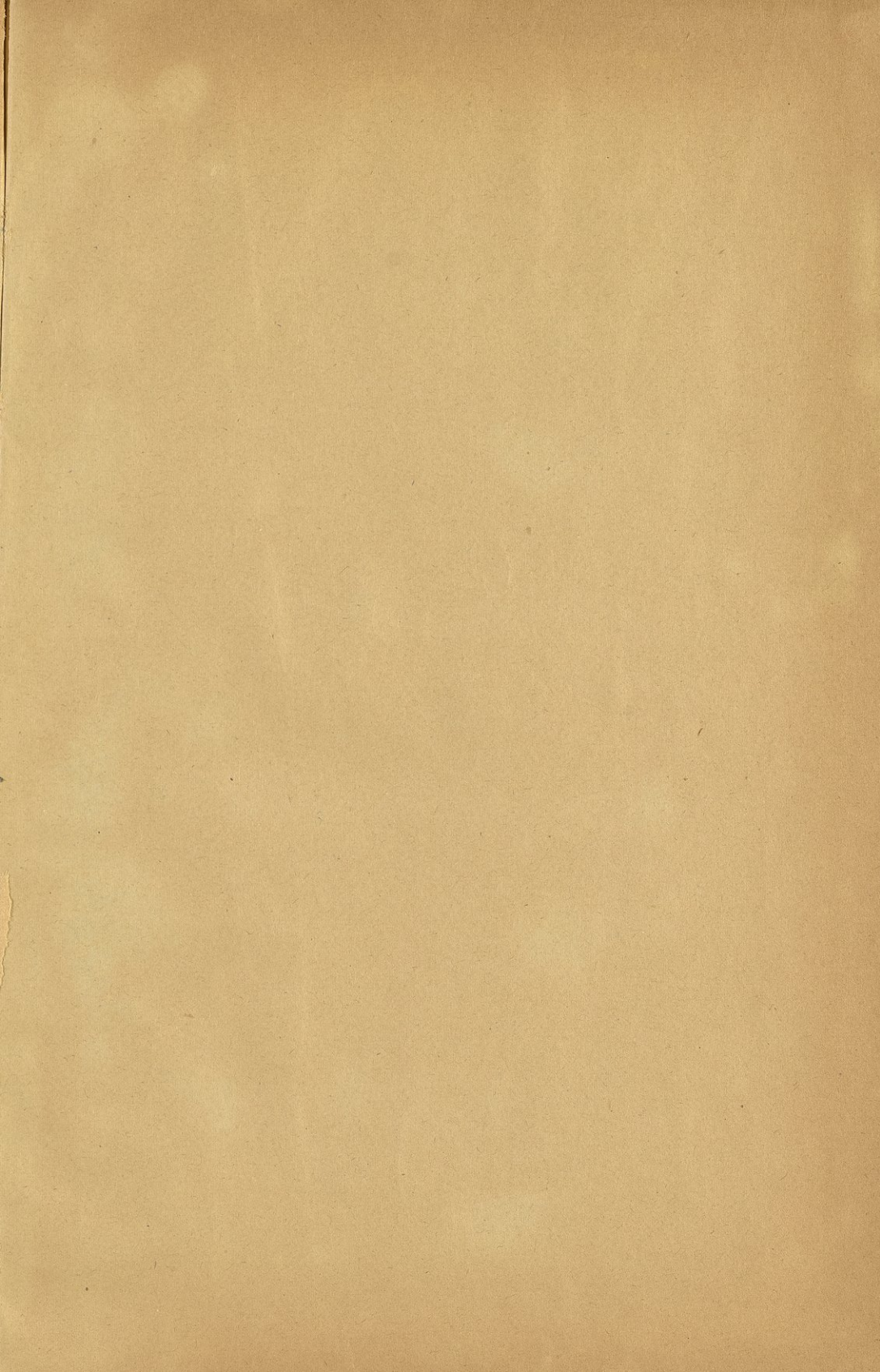
Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



W. Arthur Jeffery

Arthur Jeffrey



الكتاب
فَتْحُ الْقُرْآنِ الرَّسْمِ
الْقِصَاصُ

محمود شلنوت

عضو جماعة كبار العلماء

الجزء الأول

١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م

الناشر

مكتبة الانجاء المصرية

٣٣ شارع قصر النيل

893.7K84

DS 97

v. 1

18916 G

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الرحمة
ونبي الهداية .

وبعد - فقد عهد إلى في (سنة ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٠ م) أن أدرس فقه
القرآن والسنة لطلبة دبلوم الشريعة من خريجي كلية الحقوق (قسم الليسانس)
في جامعة فؤاد الأول ، فألقيت في الموضوع جملة محاضرات ؛ وقد رغب طلبة
القسم في أن تكون بيدهم ليتسنى لهم الرجوع إليها عند الحاجة ، وهذه هي
المحاضرات كما ألقيتها ، وأرجو أن يجعل الله لهم منها مصدر خير في تلك المادة .
وهذه المادة هي المادة المعروفة عند علماء الشريعة قديما وحديثا بتفسير
آيات الأحكام وشرح أحاديث الأحكام ، وقد أفردت هذه وتلك بالتأليف
والتدوين كما سيعرف بعد .

ولكي نحدد المعنى المقصود من هذا العنوان ينبغي أن نقدم الكلام على
هذه المفردات (الفقه - القرآن - السنة) ، ثم نقف بإيجاز ببيان محتويات القرآن
والسنة ، ثم تعرض إلى أسباب اختلاف الأئمة في فقه القرآن والسنة ، ونذكر
لذلك جملة أمثلة تطبيقا لأسباب الاختلاف في مواضع الاختلاف .

ونظراً إلى أن موضوع (القصاص) له أهمية عظيمة في جوانب التشريع
والاجتماع والبحث الفقهي ، قد ترجع عندي أن يكون هو الموضوع المختار
للدراة من موضوعات تلك المادة .

وبالله نستعين وعليه نتوكل ما

محمد سليموت

ربيع الأول ١٣٦٥ هـ

فبراير ١٩٤٦ م

الكتاب الأول

الفقه

- ١ - الفقه في الوضع اللغوي - ٢ - الفقه في الاستعمال القرآني والصادر
- الأول - ٣ - اصطلاح الفقهاء في كلمة (فقه) - ٤ - ابتناء البحث الفقهي
- على مصطلحي الدين والدنيا - ٥ - أثر ذلك في ناحيتي الاستنباط والعمل
- ٦ - جفوة المسلمين للفقه في العصر الأخير.

١ - الفقه في الوضع اللغوي :

في المعاجم اللغوية الفقه : العلم بالشئ والفهم له والفطنة . يقال فقهه الرجل يفقه إذا علم وفهم . وفقه إذا صار الفقه له مسجية . وقال الراغب الأصفهاني في غريب القرآن : الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم . وقال ابن الأثير : ان اشتقاقه من الشق والفتح ، يريد أن هذا هو معناه الأصلي فهو كالفقأ « بالهمزة » والهمزة تتعاقب مع الهاء ، وهذا يدل على أن الفقه كما قال الراغب أخص من العلم فهو معرفة باطن الشئ والوصول إلى أعماقه . وقضية هذا أن العلم بما لا يحتاج إلى تأمل ودقة نظر ، وكذا العلم لا عن طريق التأمل ودقة النظر ، لا يطلق على واحد منهما « فقه » وإن كان يطلق عليهما علم وإدراك .

٢ - الفقه في الاستعمال القرآني والصادر الأول :

وقد وردت هذه المادة كثيراً في القرآن ، ومواردها ترشد إلى أن المراد منها ليس مطلق العلم ، وإنما المراد منها نوع خاص من دقة الفهم ولطف الإدراك . ومن ذلك قوله تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها » ، وقوله « فما لهؤلاء القوم

لا يكادون يفقهون حديثاً»، وقوله عز وجل على لسان قوم شعيب: «ما نفقه كثير مما تقول» .

هذا هو معنى كلمة (فقه) في اللغة قد استعملها القرآن فيه من غير تخصيص ولا نقل ، ثم غلبت على إدراك نوع خاص من العلوم وهو علم الدين المذهب للنفوس المصلح للبشر المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة . قال الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) : ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب . ويدل ذلك عليه قوله عز وجل : «ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم» ، قال : وما يحصل به الانذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفرعات الطلاق والعقاق والسلم والاجارة فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام يقسى القلب وينزع الحشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له . وقال بعد كلام في هذا الشأن : ولست أقول أن اسم الفقه لم يكن متناولاً للفتاوى في الأحكام الظاهرة وإنما كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع لا بطريق التخصص كما حدث في العصور المتأخرة . ومن هذا الاصطلاح ما ينسب إلى أبي حنيفة في تعريف الفقه من أنه : «معرفة النفس ما لها وما عليها» ، فهو يتناول الاعتقادات والوجدانيات والعمليات ، ومن هذا سمي علم الكلام (الفقه الأكبر) .

ثم تخصصت الكلمة بعد العصور الأولى مرة ثانية بعلم فروع الشريعة ، وكان هذا وقت أن تمايزت العلوم وعرف ما يبحث عن العقائد بعلم التوحيد أو علم الكلام ، وما يبحث عن طرق علاج النفس من أمراضها وتهذيبها بالفضائل بعلم الأخلاق ، وما يبحث في معاني القرآن وأسباب النزول بعلم التفسير ، وما يبحث عن رواية الحديث ودرايته بعلم الحديث . وهكذا

تخصصت كلمة (فقه) وصارت اسماً خاصاً للعلم بالأحكام العملية أو نفس تلك الأحكام .

ومع هذا لم يسمح علماء أصول الفقه بإطلاقها على كل علم بتلك الأحكام بل قيدوها بعلم الأحكام من أدلتها عن طريق الاستنباط ، وبذلك أخرجوا عن مسماهما ما علم من هذه الأحكام بالوحي ، وما علم منها بالتقليد ، وارتأى بعضهم أن ما علم منها عن طريق الدليل القطعي البين الذي لا يحتاج إلى نظر فيه واستنباط منه كذلك خارج عن مسماه . وعليه فلا يسمى واحد من هذه الثلاثة فقهاً ، كما لا يسمى العالم عن أحد هذه الطرق الثلاثة فقيهاً . فعلم النبي بالأحكام العملية لا يسمى فقهاً وكذا هو لا يسمى فقيهاً ، اللهم إلا فيما اجتهد فيه ووصل إليه عن طريق الاجتهاد والنظر فإنه (فقه) وهو بالنسبة إليه (فقيه) ، وعلم المقلد بهذه الأحكام كذلك لا يسمى فقهاً ، ولا يسمى هو أيضاً فقيهاً ، والعلم بفرضية الصلاة وحرمة الزنا وأكل أموال الناس بالباطل لا يسمى فقهاً ، كما لا يسمى العالم بها فقيهاً . وقد بنى علماء الأصول هذا التخصيص على ما يقضى به الوضع اللغوي للكلمة من معاني الدقة ولطف الإدراك والوصول إلى العمق .

٣ - اصطلاح الفقهاء في كلمة (فقه) :

هذا وللفقهاء اصطلاح آخر غير اصطلاح الأصوليين ، وهو : (العلم بالفروع مطلقاً) أي سواء أكانت بدلائلها أم بغير الدلائل كما نص عليه الكمال بن الهمام في التحرير وقال : « إنه الشائع عند الفقهاء » ، ويرشد إلى هذا تقرير الفقهاء في الوقف على الفقهاء أو الوصية لهم أنه ينصرف إلى الحافظين للمسائل وأقلها ثلاثة أحكام .

ولعل اصطلاح الفقهاء هذا هو عرفنا الحاضر الذي تطلق فيه كلمة (فقه) وكلمة (فقيه) على من اشتغل بتحصيل الأحكام والفروع الفقهية من

كتب المذاهب المعروفة المتداولة فهو استمرار لاصطلاح الفقهاء ، وقد انقطع به اصطلاح الأصوليين وبخاصة بعد أن شاعت فسكرة (قفل باب الاجتهاد) ، كما انقطع به وباصطلاح الأصوليين السابق ، اصطلاح العصر الأول وهو التفقه في الدين على وجه عام في عقائده وأخلاقه وأحكامه ، كما انقطع بالجميع المعنى اللغوي وهو مطلق الفهم الدقيق .

هذه هي الأطوار التي مرت بكلمة (فقه) وجريا على اصطلاح الأصوليين الذي يتفق وغايته المقصودة من هذه الدراسة نستطيع أن نحدد مدلول كلمة (فقه) بأنه «الأحكام العملية التي يصل إليها الانسان بطريق النظر والاجتهاد من الأدلة الشرعية» ، وهي تشمل أحكام التكليف من وجوب وحرمة ، وأحكام الوضع من (الشرطية) وهي جعل شيء شرطا لشيء كالقدرة على تسليم المبيع شرطا في صحة البيع وكالعمدية والعدوانية شرطا في وجوب القصاص (والممانعة) وهي جعل شيء مانعا من شيء كالقتل مانعا من الارث والوصية ، وكالغرر مانعا من صحة البيع . (والصحة والفساد) أي اعتبار ترتيب آثار التصرف عليه وعدم ترتيبها كشبوت الملك وحل الانتفاع بالمبيع عند توفر الشروط فيحكم بالصحة أو عدم ذلك عند فقد شرط فيحكم بالفساد .

وقد جمع الفقهاء ما وصل اليه الأئمة عن طريق النظر والاستدلال من تلك الأحكام في كتبهم ، فبحثوا أنواع العبادات من صلاة ، وصوم ، وحج وزكاة ، وبحثوا نظام الأسر وتكوينها وطرق حلها ونظام المبادلات المالية ، وطرق استثمار الأموال وحفظها ، ونظام التبرعات عينية كانت أم منفعية ، ونظام الأمانات والودائع ، وبحثوا نظام الوقف والوصية والميراث ، وبحثوا التصرفات من جهة الاصل والنسابة كالوكالة والقوامة ، وبحثوا أحكام المداينات وطرق الاستيثاق في الديون ، كالإكسابة والشهادة والرهن والكفالة ، وبحثوا

طرق التعدى على النفس والمال والعرض والنسب والدين والارتفاقات العامة، كما بحثوا أنواع العقوبات التى وضعت للتعدى على شيء من هذا، وبحثوا ما تمنحه الشريعة لولى الامر من فرض عقوبات على تعدى الحدود الذى لم يوضع له فى أصل التشريع عقوبة خاصة وهو المسمى عندهم « بالتعزير »، وبحثوا أيضا أحكام فاقد الأهلية فى العقود والتبرعات والمسئوليات، كما بحثوا عن الحجر من جهة أحكامه وأسبابه ووقت رفعه وطريقة الرفع، وبحثوا عن الخصومة وكيفية رفع الدعوى ونظام القضاء وطرق الحكم، وبحثوا طريق تأمين الدعوة والمحافظة على سلامة البلاد، وبينوا أصول أحكام الحرب والسلام مع الدول الأجنبية والطوائف الخارجة على الدولة، وبينوا أحكام المعاهدات والمهادنات، وبحثوا أحكام غير المسلمين التابعين لدولة الاسلام ومعاملة المسلمين لهم وقضاء الاسلام فيما يحدث بينهم من خصومات، وبحثوا كثيرا من أحكام الحل والحرمة فيما يتعلق بالمأكل والمشرب واللباس وسائر الشئون الخاصة بالانسان منفردا ومجتمعها مما تراه مبسوطة مدلا فى كتب الفقه على اختلاف مذاهبها واختلاف نزعاتها فى الاستدلال والتوجيه.

٤ — ابتناء البحث الفقهرى على مصلحتى الربيع والربيعا:

ومما تجدر ملاحظته أن الفقهاء بحثوا الفقه على أساس أنه يجمع بين مصالح الدين والدنيا، وبهذا بحثوا عن العبادات كما قلنا وأخذت من الكتب الفقهية قسما كبيرا، وكانت أول ما يوضع فيها عند التدوين والتأليف، كما كانت هى أول ما يلقى على أحداث طلاب الفقه، وبهذا أيضا لم يقتصر بحثهم فى المعاملات على جهة ترتيب الآثار عليها أو عدم الترتيب بل بحثوها أيضا من جهة الحل والحرمة ولذلك قلنا نجد ناحية تخلو من كلمات: حلال . حرام . ثواب . عقاب مع كلمات: صحيح . فاسد . نافذ . موقوف .

٥ - أثر ذلك البحث في ناصيتي الاستنباط والعمل :

وباتخاذ روح التدين أساسا في البحث الفقهي استفاد الفقه من ناحيتين :
(الأولى) ناحية التفريع والبحث عن القواعد وطرق الاستنباط من الأصول
التشريعية التماسا لمعرفة ما يريد الله من الأحكام لأفعال العباد بقدر الامكان.
و(الثانية) ناحية العمل به وتنفيذ أحكامه التماسا لرضاء الله وسعادة الآخرة .
وقد كان لاستقرار هذا المعنى في النفوس الفضل في أن يتمتع كثير من الناس
عن الإيذاء وأكل الحقوق والاعتماد على الغير لآخوفا من المسئوليات
الدنيوية فقط بل لخوف المسئولية الآخروية وانها لا تشد وأبقى .

٦ - جفوة المسلمين للفقه في العصر الأخير :

ولقد مضى هذا الزمن وصار الفقه الاسلامي صناعة علمية مجردة عن المعاني
النفسية والقلبية ، بل صار الفقه في كثير من نواحي الحياة العملية صفحات
تاريخية لا تمت إلى الواقع بأدنى سبب ، وانحاز الناس جميعا في تعاملهم وأحكامهم
إلى أحكام أخرى يسيرون عليها في حياتهم ويضبطون بها شئونهم غير ذا كرين
ما عندهم من فقه ساير أرقى الحضارات التي مرت بالعالم الاسلامي ، وتسايير
ما يمكن أن يتاح للعقول البشرية من حضارات هي أرقى مما عرفه العالم بعد .
ونرجو ألا يطول عهد هذه الجفوة التي وقعت بين المسلمين وبين فقههم
الزاهر بالأصول التشريعية العامة والخاصة ، وقد بدى لنا الرجاء قويا في
قرب هذا الرجاء بتوجه أبناء الحقوق المصرية إلى البحث في الشريعة الاسلامية
والتخصص في فروعها . ويتضافر رجال القانون والشريعة على إنهاض هذا
الفقه - الذي يعتبر بحق فقها قوميا للبلاد يمثل حياتها تمثيلا صحيحا ويحدد
عادتها وتقاليدها التي درجت فيها وعاشت عليها - نصل إن شاء الله إلى
ما نحب ونرجو والله يهدينا سواء السبيل .

البَابُ الثَّانِي

القرآن

١ - القرآن في الوضع اللغوي - ٢ - القرآن عند العلماء - ٣ - المعنى وحده
ليس قرآنا - ٤ - هل في القرآن ألفاظ غير عربية ؟ - ٥ - زعم أن أبا حنيفة
يرى أن القرآن اسم للمعنى فقط - ٦ - حكاية الشرائع السابقة في القرآن - ٧ - حكم
القراءة الآحادية في الاحتجاج - ٨ - المقصد من انزال القرآن - ٩ - محتويات
القرآن - ١٠ - القرآن ليس مبتكراً في كل ما جاء به من أحكام - ١١ - نهج
القرآن في بيان الأحكام .

١ - القرآن في الوضع اللغوي :

قال الراغب الاصفهاني في المفردات : القرآن في الأصل مصدر نحو
كفران ورجحان . قال الله تعالى « ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرآنه فاتبع
قرآنه » ، قال ابن عباس : إذا جمعه وأثبتناه في صدرك فاعمل به . وقد خص
بالكتاب المنزل على محمد ﷺ فصار له كالعلم ، كما أن التوراة لما أنزل
على موسى ، والانجيل على عيسى صلى الله عليه وسلم . قال بعض العلماء :
تسمية هذا الكتاب قرآنا من بين كتب الله لكونه جامعاً لثروة كتبه بل
لجمعه ثمرة جميع العلوم كما أشار تعالى اليه بقوله « وتفصيل كل شيء » ، وقوله
« تبياناً لكل شيء » ، وقوله « قرآنا عربياً غير ذي عوج » .

والقرآن بعد صيرورته علماً على الكتاب المنزل على محمد ﷺ واشتهار
ذلك عند الناس أجمعين ليس مما يحتاج إلى تعريف ، إذ ليس هناك من يجهل أنه
هو هذه السور وتلك الآيات التي يقرؤها المسلمون ، ويحفظها كثير منهم بعد
أن تلقوها ممن قبلهم جمعاً عن جمع عن نبيهم محمد ﷺ .

٢ — القرآن عند العلماء :

ومع هذا فقد عرفه العلماء تعريفاً جامع خواصه ، وذلك نظراً لما يتعلق بتلك الخواص من أحكام ويتفرع عليها من آثار قد يكون لها ارتباط بالغرض المقصود من دراستنا كما يتضح بعد .

وقد عرفوه بأنه : « اللفظ العربي المنزل على محمد ﷺ المنقول إلينا بالتواتر » . وقد سماه الله « الكتاب » ، كما سماه « القرآن » ، فقال تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه » وقال « إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم » . ولا تطلق الكلمة معرفة هكذا « القرآن » إلا على جميعه ، أما كلمة « قرآن » مجردة من حرف التعريف فانها تطلق على كله وعلى جزئه . فمن الأول قوله تعالى « وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث » ، ومن الثاني قولنا للآية الواحدة : هذه قرآن ، ولا يصح أن يقال هذه القرآن . هذا وقد تكلم العلماء على كيفية نزوله وأنه كان بالتدريج حسب الوقائع المقتضية وحسب الأسئلة والاستفهامات الموجهة إلى النبي ﷺ فيما يعن للناس أو يحتاجون إليه ، كما تكلموا على مكيه ومدنيه ، وبينوا خصائص كل من المكي والمدني في الأسلوب والمعنى والخطاب ، وعرضوا أيضاً إلى نسبة المدني للمكي ، وأفاض في ذلك الامام الشاطبي في كتابه « الموافقات » ببحوث ممتعة .

ولكن الذي يهمنا الآن أن نرجع إلى التعريف فنأخذ منه أركان أو عناصر القرآنية التي باختلافها كلها أو بعضها لا تتحقق حقيقة القرآنية ولا يكون السلام قرآناً .

والتعريف المذكور يرشدنا إلى أن عناصر القرآنية أربعة :

أولاً — كونه لفظاً .

ثانياً — كونه عربياً .

ثالثا - كونه منزلا على محمد ﷺ .

رابعا - نقله الينا بالتواتر ، وذلك بأن يتلقاه الجمع العظيم عن النبي ﷺ

ثم ينقله جمع عن هذا الجمع ، وهكذا حتى يصل الينا كما نطق به النبي ﷺ من غير تحريف ولا تبديل ولا نقص ولا زيادة . والنقل بهذه الطريقة هو السبيل الوحيد لصيانة القرآن وحفظه على الوجه الذي أنزل عليه . وقد كان تلمذ الناس له بهذه الكيفية وحفظهم إياه في صدورهم هو الأصل المحكم عند الاختلاف في كتابة حرف أو كلمة منه ، وهو طريق حفظه الذي وعد الله به في كتابه إذ يقول « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

٣ - المعنى وعمره ليس قرآنا :

ويتفرع على العنصر الأول وهو كونه (لفظا) أن ما يوحى الله من المعانى إلى النبي ثم يعبر عنه النبي بالفاظ من عنده لا يكون قرآنا ، ولا يأخذ حكم القرآن من جواز الصلاة به ، وطهارة قارئه ، وما إلى ذلك من الأحكام التي تتعلق بنفس القرآن ، فالأحاديث المروية عن النبي ﷺ وإن كانت من وحي الله ليست قرآنا ، وكذلك ليس بقرآن ما يمينه الناس من معانى القرآن ، ويعبرون عنه بالفاظهم كال تفسير ، ولا يقال له قرآن .

٤ - هل فى القرآن ألفاظ غير عربية :

وبعنصر (العربية) نعلم أن ترجمة القرآن إلى غير لغة العرب مهماروعى فيها من الدقة لمسيرة الأصل ومحاذاته لا تكون قرآنا ولا تأخذ شيئا من أحكام القرآن التي أشرنا إليها ، بل ولا تكون مصدر تشريع لأنها تعبر عما يفهمه المترجم من القرآن كما يعبر التفسير عما يفهمه المفسر ، فلا يكون الاستنباط

من أحدهما استنباطا من كتاب الله وإنما يكون أخذنا بفهم من لا نقوم
بفهمه حجة .

وليس معنى هذا أن ترجمة القرآن ، على معنى بيان معانيه وما احتوى عليه
من آداب وارشاد بغير لغة العرب محظورة ، بل قد تكون فيما نرى طريقا
متعيينا لنشر ما تضمنه من عقائد وأخلاق وأحكام .

وهذا وينبغي أن نعرض هنا لمسألتين :

(احدهما) أن الله وصف القرآن في غير موضع بأنه عربي ، ثم بحث العلماء
فيما إذا كان القرآن يحتوى على كلمات خارجة عن لغة العرب ، أو لا يحتوى ،
وكان مشار هذا الخلاف وجود كلمات في القرآن ليست من لغة العرب ، وذلك
مثل كلمة (مشكاة) للسكر ، و (الناشئة) للقيام من الليل ، و (القسورة) للآسد
فإنها من لغة الحبشة ، وكلمة (غساق) للبارد الممتن فأنها من لسان الترك ،
و (القسطاس) للميزان في لغة الروم . و (السجيل) للحجارة ، و (الطين)
بلسان الفرس ، و (الطور) للجبل ، و (اليم) للبحر بالسريانية .

ويحمل الرأى في هذا أن العلماء اتفقوا على أنه ليس في القرآن كلام
مركب على أساليب غير العرب وهو مصداق الوصف بالعربية الذى ورد
في القرآن للقرآن ، واتفقوا أيضا على أن في القرآن أعلاما من غير اللسان
العربي ، مثل (إسرائيل) ، و (جبريل) ، و (عمران) ، و (نوح) ، و (ابراهيم) .
واختلفوا بعد هذا هل وقع فيه ألفاظ مفردة ليست أعلاما من غير كلام
العرب ، فذهب جماعة إلى أنه لا يوجد فيه شيء من غير لغة العرب وأنه كله
بأساليبه ومفرداته عربي لا شية للعجمة فيه ، وما يوجد فيه من المفردات التي يظن
أنها من اللغات الأخرى فهي مما تواردت عليه اللغات فتكلم به غير العرب
كما تكلم به العرب .

ورأى آخرون وجود هذا النوع في القرآن ، وأن وجوده وهو قليل

جدا لا يؤثر في كون القرآن عربيا مبينا ، لأن عربية الأسلوب جميعه ، وعربية
الكثرة الساحقة من المفردات التي تتلاشى فيها هذه القلة ، مما يكفى لتحقيق
اتصافه بأنه عربي مبين .

وذهب جماعة ثالثة إلى أن الاصل في هذه الألفاظ العجمة ، وقد انتقلت
إلى العرب أثرا للتجاور والاختلاط فاستعملها العرب بما خففها على ألسنتهم
حتى لانت بها وجرت عندهم مجرى العربي الاصيل ، وعلى هذا نزل بها القرآن .
ونحن نرى ترجيح هذا القول الأخير ، لان هذه الكلمات مخالفة في وزنها
للاوزان العربية المعروفة ، ولأنها قليلة الاستعمال عند العرب ، وبهذين يترجح
الحكم بأنها غير عربية الأصل .

نعم نقدها العرب عن غيرهم بطريق المجاورة كما تقدم واستعملوها حتى
لانت بها ألسنتهم ، فأصبحت مما يتكلم به العرب ويتخاطبون به ، وإن لم
يكن من أوضاعهم ، وهذا القدر كاف في تحقق عربيته ، وعدم المنافاة لوصف
القرآن بأنه عربي مبين .

٥ - زعم أنه أبا حنيفة يرى أنه القرآن اسم للمعنى فقط :

(المسألة الثانية) أن بعض الناظرين أخذ من كلام الفقهاء في مسألة
(القراءة في الصلاة بالفارسية) ، والخلاف الذي بين الامام أبي حنيفة وصاحبيه
في جوازها - أن الامام يرى أن القرآن اسم للمعنى فقط ، وأن الصاحبين
يخالفانه في ذلك ، ويريان أنه اسم للفظ والمعنى معاً ، وأنه لهذا رأى جواز
القراءة بغير العربية في الصلاة دونهما .

ولكن الحق أن الجميع متفقون على أن القرآن اسم للفظ والمعنى
معاً ، وأنه لم يذهب الى جواز القراءة بالفارسية بناء على هذا الذي نسب
اليه في مسمى القرآن ، وإنما نظرا الى أن المقصود من القراءة في الصلاة
بمجرد المناجاة ، والمناجاة تحصل بغير العربية ، ولهذا فقط رأى جوازها
بالفارسية في الصلاة .

قال الزيلعي : « والصحيح أن القرآن هو النظم والمعنى جميعا عنده لأنه معجزة للنبي ﷺ ، والاعجاز وقع بهما جميعا إلا أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة رخصة لأنها ليست بحالة الأعجاز ، ومع هذا فقد قرر الكمال في فتح القدير أن تخريج رأى الإمام على هذا الاعتبار غير صحيح أيضا وقال : « أنه معارضة للنص بالمعنى فإن النص طلب بالعربي ، وهذا التعليل يحيزه بغيرها ، ولا بعد في أن يتعلق جواز الصلاة في شريعة النبي ﷺ الآتي بالنظم المعجز بقراءة ذلك المعجز بعينه بين يدي الرب تعالى فلذا كان الحق رجوعه إلى قولها في المسألة » . ويريد الكمال من قوله « والنص طلب بالعربي » قوله تعالى « فاقروا ما تيسر من القرآن » ، وهذا يثبت أن الإجماع منعقد على أن القرآن اسم للفظ والمعنى حتى فيما يختص بقراءة الصلاة .

٦ - مطايع الشرائع السابقة في القرآن :

والعنصر الثالث للقرآنية هو عنصر التنزيل على محمد ، وهذا العنصر يدلنا على أن ما أنزل على الأنبياء السابقين كإبراهيم ، وموسى ، ولم يحك في القرآن لا يكون قرآنا ، أما ما أنزل عليهم وقص علينا في القرآن بالانزال على محمد فهو قرآن قطعا ثبت له سائر أحكام القرآن . ولكن هل يكون - إذا تضمن حكما كفوا به - مصدر تشريع لنا فنلزم به أيضا كما كانوا ملزمين به ؟ هذه هي المسألة التي بحثها علماء الأصول تحت عنوان (شرع من قبلنا) . وخلاصة ما قالوه فيها أنه إذا قرئت حكاية الشرائع السابقة في القرآن بما يدل على نسخها عندها فلم يست تشريعا لنا باتفاق ، وإذا قرئت بما يدل على تقريرها وكتابتها علينا كما كتبت على الذين من قبلنا فهي تشريع لنا باتفاق .

أما إذا ذكرت مجردة عما يدل على نسخها أو تقريرها فهي محل خلاف بين العلماء : فذهب جمهور المالكية ، والحنابلة ، والحنفية إلى أنها شرع لنا ، وذهب

جمهور الشافعية ، والأشاعرة ، والمعتزلة ، إلى أنها ليست شرعا لنا . وقد تكفلت كتب أصول الفقه ببيان آراء الفريقين ومناقشة الأدلة فليرجع اليها من شاء . غير أنه ينبغي أن يعلم أن من أهم ما يترتب على الخلاف في هذه المسألة ومعرفة الحق فيها تبين المصدر التشريعي لمثل نظرية «القصاص في الجروح والاطراف» التي يقررها الفقه الإسلامي كتشريع عام ، فعلى رأى المثبتين يكون القرآن - بما يحكمه في سورة المائدة عن التوراة من تشريع (العين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن) ، هو المصدر التشريعي الخاص ، أو من المصادر التشريعية الخاصة لهذا الحكم ، أما على رأى النافين فإن النظرية لا يكون لها مصدر تشريعي خاص بها من القرآن ، وإذا فهم يلتزمون مصدرها من العمومات القرآنية مثل قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » ، ومثل قوله عز وجل : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ، وبما يروى من الأحاديث في الوقائع الزمنية التي حدثت على عهد الرسول ﷺ ، وبما يذكرون من إجماع أثرا لذين المصدرين .

٧ - حكم القراءة الإلهامية في الاحتجاج :

والعنصر الرابع للقرآنية عنصر التواتر في النقل . وهذا العنصر يخرج ما نقل بطريق الأحاد عن أن يكون قرآنا ، ولا خلاف لأحد من العلماء في هذا وإن اختلفوا في أنه حجة ، فرأى بعضهم أنه وإن لم تثبت قرآنيته لعدم تواتره فقد ثبت أنه خبر عن النبي ﷺ ، والعمل بخبر الواحد واجب ، ورأى آخرون أنه لا يصح الاحتجاج به نظرا إلى أنه ليس بقرآن قطعا ، ولم ينقل على أنه خبر .

وينبغي على هذا الخلاف أن مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات » ، وفي الإيلاء « فإن فاموا فيهن » ،

وفي عقوبة السرقة « فاقطعوا أيماهما » لا يحتج بها على وجوب تتابع الصوم في الأول ، ولا على وجوب قطع اليمين في السرقة ، ولا على أن الفتي في الإيلاء يكون أثناء المدة فقط - لا يحتج بها على شيء من هذا ، إلا في رأى الحنفية القائلين بأن القراءة الشاذة ، وهي ما نقل بطريق الأحاد ، حجة في الأحكام .

٨ - المقصود من انزال القرآن :

هذا هو القرآن ، وهذه هي عناصر القرآنية ، وقد أنزله الله لأمرين عظيمين : (أحدهما) : لأن يكون معجزة دالة على صدق الرسول في دعوى الرسالة والتبليغ عنه سبحانه ، وبمقتضى هذا أنزله يحمل في أسلوبه ومعانيه وتشريعه ومعارفه عناصر الإعجاز ، وقد أمر رسوله أن يتحدث به القوم فتحدهام حتى ظهر عجزهم ، وتمت عليهم الحجة وفي ذلك يقول الله تعالى : « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » ، وقوله تعالى : « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ، وقوله عز وجل : « قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظميرا » .

(الامر الثاني) : وثاني الأمرين اللذين أنزل القرآن لهما ، أن يكون منبع هداية وإرشاد ، ومصدر تشريع وأحكام ، يجب اتباعه والرجوع إليه ، ولا يكفي في إثبات أنه واجب الاتباع مجرد ثبوت أنه معجز ، بل لابد مع هذا من ملاحظة أن إعجازه دل على أنه من عند الله . وقد احتوى على الأمر الإلهي الصريح بوجوب اتباعه والعمل بما تضمنه من الأحكام في غير موضع ، وبغير أسلوب واحد ، فقال تعالى « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء » ، وقال سبحانه « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » ، وقال عز وجل « تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعد حدود

الله فأولئك هم الظالمون»، وقال تعالى «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب، ومهيئاً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق»، وقال عز وجل «وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك، فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وإن كثيراً من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون».

وقد انعقد إجماع المسلمين على أن القرآن الكريم هو أساس الدين والشرعية، حتى صار ذلك عندهم ما علم من الدين بالضرورة. لافرق في ذلك عندهم بين عصر وعصر، وإقليم وإقليم، فهو - حجة الله العامة على الناس أجمعين في كل زمان ومكان، وفي عقائده وأحكامه وأخلاقه. فمن زعم أنه حجة خاصة بقوم دون قوم، أو بعصر دون عصر، فهو خارج عن ربقة الاسلام.

٩ - محتويات القرآن :

احتوى القرآن على ما يأتي :

(أولاً) - العقائد التي يجب الإيمان بها، في الله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وهي الحد الفاصل بين الإيمان والكفر.

(ثانياً) - الأخلاق الفاضلة التي تهذب النفوس، وتصلح من شأن الفرد والجماعة، وتحذر الأخلاق السيئة، التي تؤدي بمعاني الإنسانية الفاضلة، وتسبب الشقاء في الحياة.

(ثالثاً) - الإرشاد إلى النظر والتدبر في ماسكوت السموات والأرض، وما خلق الله من شيء، لتعرف أسرار الله في كونه، وإبداعه في خلقه، فتمتلئ القلوب إيماناً بعظمته، عن نظر واستدلال، لاعتن تقليد ومجاراة. وقد نعى القرآن كثيراً على الذين يقلدون الآباء والأجداد في عقائدهم ودينهم، وعاداتهم

السيئة ، كما أنه فتح للناس بهذا الارشاد باب البحث عن خواص الأجسام في أرضه ، وسمائه ، وهوائه ، ومائه ، فينتفعون بها في حياتهم ويستخدمونها في مقاصد التعمير والانشاء . وعلى الرغم من الإرشادات المتكررة في هذه الناحية قد أهمل المسلمون هذا الجانب ، ولم يفتفخوا بإيحاء القرآن فيه ، بينما انتفع به غيرهم من خاضوا غمار هذا الكون ، وعرفوا أسرارها ، واستخدموها في نواحي هذه الحياة . بعد أن كانوا في عماية وضلالة .

(رابعاً) - قصص الأولين أفراداً وأئمة ، وقد أورد القرآن من ذلك كثيراً مما يشير الاعتبار والاتعاظ ، ويرشد إلى سنن الله في معاملة خلقه الصالحين منهم والمفسدين . وهذا هو مقصد القرآن من ذكر هذا القصص فلم يذكره على أنه تاريخ يحدد الزمان والمكان والأشخاص . وعلى الرغم من هذا فقد شغل المفسرون أنفسهم وشغلوا الناس معهم بتحميل الآيات القصصية مالم يرد الله منها ، وبذلك صرفوا الناس عن مقصد العظة والاعتبار فحرموا فائدتها ، وبقيت آيات تتلى لا ينتفع بها مؤرخ في تحقيق ، ولا مؤمن في اعتبار واتعاظ .

(خامساً) - الانذار والتخويف ، أو الوعد والوعيد :

وللقرآن في ذلك طريقان :

(أحدهما) الوعد والوعيد عن طريق الحياة الدنيا ، بعموم السلطان والتمكين في الأرض ، أو بتقلص العز والملك وتسلط الظالمين ، فقال تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » ، وقال عز وجل : « وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون » .

(ثانيهما) الترغيب والترهيب بنعيم الآخرة وعذابها ، فقال تعالى : « ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم » ،

وقال سبحانه « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين » ، وأمثال ذلك كثير في القرآن .

(سادسا) الأحكام العملية التي وضعها ، أو وضع أصولها وكلفنا اتباعها في تنظيم علاقاتنا بالله سبحانه ، وعلاقاتنا ببعضنا بعض ، وهي المسماة (فقه القرآن) فجاء في العبادات على اختلاف أنواعها من صلاة وصوم ، وزكاة وصدقة ، وحج وجهاد ، ويمين ونذر ، ما يقرب من مائة وأربعين آية وجاء في أحكام الزواج والطلاق وما يتبعهما من مهر ونفقة وحضانة ورضاع ، ونسب وعدة ، ووصية وإرث ، ما يقرب من نحو سبعين آية . وجاء في أحكام المعاملات المالية كالبيع والاجارة ، والرهن والمداينة ، والتجارة ، ما يقرب من نحو سبعين . وجاء في أحكام الجنايات كالقتل والسرة ومحاربة الله في أرضه ، والزنا والقذف ، ما يقرب من ثلاثين آية . كما جاء نحو هذا تقريبا في أحكام الحرب والسلم ، وما يجب على الحاكم من الشورى والعدل والمساواة وسائر ما يجب عليهم للناس أو ما يجب على الناس لهم . كما جاءت آيات يصح أن تكون أساسا لتنظيم الحياة الاجتماعية ، وعلاقة الأغنياء بالفقراء ، والقيام بحقوق العمال ، مما يعرفه الناس اليوم باسم « العدل الاجتماعي » .

هذا ولم يتفق العلماء الباحثون في القرآن على عدد آيات الأحكام نظراً لاختلاف الأفهام وتفاوت جهات الدلالة ، والذي ذكرناه هنا إنما هو على جهة التقريب ، وللنظر التحقيقي رأيه وحكمه .

١٠ - القرآن ليس مبتكرا في كل ما جاء به منه أعظم :

ولم يكن القرآن مبتكرا في كل ما جاء به من هذه الأحكام العملية ، بل كثيرا ما جاء مهذبا لطرق التعامل الذي تقتضيه طبيعة الاجتماع ، أو منتقيا لا كمال ما كان موجودا منها ، في تحقيق الغرض المقصود منه . وإنه لمن المؤكد أن اجتماعا ما لم يخل عن بيع وشراء ، ولا عن نكاح وميراث ، ولا

عن عقوبات وطرق للفصل في الخصومات.

وقد كان للامة العربية التي ظهر فيها التشريع الاسلامي ونزل القرآن عليها أولا ، عرف يحكمون ويسيطرون عليه ، وكان لهم ضوابط يرجعون إليها في خصوصياتهم وقضائهم .

وليس من سبيلنا الآن أن نبين مصدر هذه العادات وتلك الضوابط التي كانت عندهم ، أكان الالهام والفطرة ، أم كان التلقين عن شرائع قديمة أو أمم مجاورة ، ولكن الذي نريد أن نقرره أن التشريع الاسلامي جاء ، وللعرب عرف ومعاملات ، وأحكام وعبادات ، فأقر القرآن كثيرا مما درجوا عليه في هذه الشؤون ، وهذب فيها وعدل وألغى وبذل ، وليس ذلك مما يضير القرآن في تشريعه واستقلاله ، فما كان الاسلام الا دينا يراد به تدبير مصالح العباد وتحقيق العدالة وحفظ الحقوق ، ولم يأت ليهدم كل ما كان عليه الناس ، ليؤسس على أنقاضه بناء جديدا لاصلة له بفطرة البشر وما تقتضيه سنن الاجتماع ، وإنما كان ينظر إلى الاشياء من جهة ما فيها من مصالح ومضار ، فما كان منها صالحا بقاؤه وأقره ، كالقسامة والديات ، وجعله من شريعته ، وما كان منها ضارا مفسدا للمال أو للاجتماع أو للأمن نهى عنه وحرمه ، وما احتاج منها إلى التنقيح والتهذيب أدخل عليه من التهذيب ما جعله صالحا كفيلا بخير الناس . وقد يقر الشيء نظرا للتعامل الشائع حينذاك ، وبشرع من جانب آخر ما يوحى بانهاه ، أو بعلم الرغبة فيه ، وذلك كما صنع في الرق وقتل الاسرى ، فانه أقر الرق نظرا لشيوع التعامل به في وقت التشريع ، ومن جهة أخرى حجب في أثمق وطلبه في مواضع كثيرة تكفيرا للذنوب والخطايا ، ككفارة اليمين ، والقتل الخطأ ، والافطار في رمضان ، والظهار ، ورتب عليه في ذاته درجات عظيمة من المثوبة عند الله . وأباح أيضا قتل الاسرى جريا على قاعدة المعاملة بالمثل ، ولكنه لم يجعله التشريع الدائم وإنما جعل

التشريع الدائم فيها المن أو الفداء .

ومثال ما الغاء من النظم العربية نظام التبتى الذى كانوا يورثون به المتبتى ، وجاء فيه قوله تعالى « وما جعل أديامكم أبناءكم ، ذلك قولكم بأفواهكم ، والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل ، وقوله تعالى « أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فان لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم » (١) وأبطل التوارث به فى قوله تعالى « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله » . (٢)

ومما عد له الظهار . وهذه قصة المرأة التى ظاهر منها زوجها أى قال لها (أنت على كظهر أمى) ونحوه ، تدل على أن القوم كان لهم نظم فى الأحوال الشخصية وكانوا متمسكين بها وكان الرسول فيما بينهم يتمسك بها أيضا ويقتى فيها بما هو معروف بينهم حتى ينزل عليه الوحي بما يريد الله . والقصة تلخص فى أن أوس بن الصامت ظاهر من زوجته ، ثم ندم على ما قال ، فرفعت الزوجة أمرها إلى الرسول فقال لها : « حرمت عليه » فقالت : يا رسول الله ما ذكر طلاقا وإنما قال إنما أنت على كظهر أمى فقال لها : « حرمت عليه » فقالت : إلى الله أشكو فاقبى ووجدى ، وجعلت تراجع الرسول ﷺ وكلما قال لها : (حرمت عليه) هتفت بالشكوى إلى الله ، فنزلت أوائل سورة المجادلة « قد سمع الله قول الذى تجادلون فى زوجها وتشتمون على الله ، والله يسمع تحاوركما ، إن الله سميع بصير . الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم ، إن أمهاتهم إلا اللاتى ولدنهم ، وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا وإن الله لعفو غفور . والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن

(١) الآيتان الرابعة والخامسة من سورة الاحزاب .

(٢) آخر آيات سورة الانفال .

لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله . وتلك حدود الله
وللكافرين عذاب أليم . فأبطلت هذه الآيات أن الظهار طلاق ، واعتبرته زورا
من القول ، وجريمة أدبية فيها اعتداء على الواقع ، وفيها ترويع الزوجة ، وشرعت
فيه الكفارة .

وهكذا يجد الناظر في أسباب نزول التشريع العملي ما يثبت أن القرآن
لم تكن أحكامه كلها انشاء وابتكارا ، ومن هنا نرى كثيرا ما يقول الفقهاء في
بيان مشروعية العمل : (بعث الرسول والناس يتعاملون به) ، ويعتبرون هذا دليلا
إقراريا على المشروعية لإنشائها . وهذا بحث جدير بالاستيعاب في التتبع ،
إذ به يتبين مقدار الصلة بين التشريع الاسلامي ، وبين ما كان معروفا عند العرب
وقت نزول القرآن ، وبه تبطل شبهة القائلين : (إن الشريعة الاسلامية جاءت
عن طريق الشرائع القديمة ، ولم يكن للعرب قانون معروف حتى تكون تعديلا
له وتنظيما لأحكامه) ، وليس هذا ناشئا الا عن عدم البحث أو إرادة التويه
وإخفاء الحق بالباطل .

١١ - نهج القرآن في بيان الامطام :

يستطيع الناظر في آيات الأحكام ، أن يخرج منها بمجملة خواص لا يراها
لغير القرآن في بيان الأحكام هي التي نسميها (نهج القرآن في بيان الأحكام) ،
وهي بحسب نظرنا تتلخص فيما يأتي :

(أولا) أن بعض آيات الأحكام قد جاء بصيغة قاطعة في معنى معين فلم
تسكن محل اجتهاد المجتهدين ، كآيات وجوب الصلاة والزكاة ، وكآيات الميراث
التي حددت أنصبة الورثين ، وكآيات حرمة الزنا ، والقذف ، وأكل أموال
الناس بالباطل ، والقتل بغير حق ، وما الى ذلك مما اشتهر عند المسلمين ، وأخذ
حكم المعلوم بالضرورة .

وأن بعضا آخر من آيات الأحكام جاء بصيغة لا يتعين المراد منها ، وهي بذلك

كانت قابلة لاختلاف الأفهام ، وكانت مجالا للبحث والاجتهاد ، ومن أمثلة هذا النوع تحديد القدر الذي يحرم في الرضاع ووجوب النفقة المطلقة طلاقا بائنا ، وقراءة الفاتحة في صحة الصلاة ، وتحديد المسح بالرأس في الوضوء ، إلى غير ذلك من الأحكام التي كانت موضع خلاف بين الأئمة .

والفرق بين النوعين أن الأول بمنزلة العقائد بحيث أن من أنكره يكون خارجا عن الملة ، بخلاف الثاني فإن من أنكر فيه فهمنا تحتمله الآية كما تحتمل غيره لا يكون كذلك . وأن الأول واجب الاتباع علينا على كل الناس ، بخلاف الثاني فإن كل مجتهد يتبع فيه ما ترجح عنده ، وكذلك المقلد يتبع فيه رأى من شاء أن يقلده .

ومن هذا النوع الثاني تعددت المذاهب الإسلامية ، واختلفت آراء الفقهاء ، واتسع نطاق ذلك الخلاف إلى درجة أن رأينا الآراء تصل إلى السبعة أو الثمانية في المسألة الواحدة ، كما نجد في حكم (انعقاد الزواج بغير ولي) ، بل وإلى درجة أن رأينا جميع الاحتمالات العقلية في المسألة الواحدة مذاهب وآراء ذهب إلى كل منها فقيه ، وذلك كما نرى في حكم (القصاص في القتل بالإكراه) ، فمنهم من قال بوجوبه على المسكره ، ومنهم من قال بوجوبه على المسكره ، ومن قال بوجوبه عليهما ، ومن قال بعدم وجوبه على واحد منهما .

وفي مثل هذا وهو كثير في الفقه الاسلامي لا يمكن أن يقال إن السكل دين يجب اتباعه ، لأنها آراء متناقضة ، ولأن الدين واحد معين منها ، لأنه لا أولوية لبعضها على بعض ، ولا أن الدين واحد منها لا بعينه ، لأنه شائع لا يعرف على التحديد ، وإنما الذي يقال في هذا وأمثاله أنها آراء وأفهام ، للحاكم أن يختار في العمل أيها شاء تبعا لما يراه من المصلحة . ولعل هذا هو السر في سعة الفقه

الاسلامى ، واستطاعته حل المشاكل الاجتماعية ، مهما امتد الزمن بالحياة وكثرت صور الحوادث والحضارات .

(ثانيا) : أن بيانه لتلك الأحكام لم يكن على سنن البيان المعروف في القوانين الوضعية ، بأن يذكر الأوامر والنواهي جافة مجردة عن معانى الترغيب أو التهيب ، وإنما يسوقها مكتنفة بأنواع من المعانى التى من شأنها أن تخلق فى نفوس المخاطبين بها الهيبة والمراقبة والارتياح والشعور بالفائدة العاجلة والآجلة ، فيدعوهم كل هذا إلى المسارعة اليها وامتثال الأمر فيها ، نظراً الى واجب الايمان وبداعية الخوف من عقاب الله وغضبه ، والطمع فى ثوابه ورضاه . وهذا هو الوازع الدينى الذى تمتاز بغرسه فى النفوس ، الشرائع السماوية ، وهو بلاشك أكبر عون للوازع الزمنى فى الحصول على مهمته ؛ وقد أشرنا إلى هذا المعنى فى بعض المحاضرات السابقة ، وبيننا الفائدة المترتبة على هذا النهج من البيان من جهة استنباط الأحكام وجهة العمل بها . وتستطيع أن تدرك هذا المعنى إذا رجعت إلى ما ألقيناه من آيات لإبطال التبنى ، وتعديل الظهار ، وإلى غيرها من آيات التشريع ، وانظر فى مثل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً » .

(ثالثاً) : لم ينهج القرآن فى ذكره لآيات الأحكام منهج الكتب المؤلفات ، التى تذكر الأحكام المتعلقة بشئ واحد فى مكان واحد ، ثم لا تعود اليه إلا بقدر ما تدعو اليه المناسبة ، وإنما فرق آيات الأحكام تفريقاً ، وقد يورد ما يتعلق بالطلاق والرضاع وأحكامهما ، وما يتعلق بالخير وجرمته ، فيما بين ما يتعلق بالقتال وشئون القتلى ؛ وانظر فى ذلك قوله تعالى « حافظوا على الصلوات

والصلاة الوسطى « في سورة البقرة ، فانها وقعت بين آيات الطلاق وما يتعلق به ^(١) ، ثم انظر إلى قوله تعالى « ويسألونك عن الخمر » في السورة نفسها مع ما قبلها من آيات القتال والردة ، وما بعدها من آيات اليتامى ونكاح المشركات ^(٢) ، ثم انظر إلى آيات الحج التي ذكر بعضها في سورة البقرة من الآيات رقم ١٩٦ إلى ٢٠٣ ، وذكر البعض الآخر في سورة الحج من الآيات رقم ٢٦ إلى ٣٧ ، وكذلك تجد أحكام الطلاق والزواج والرجعة ، ذكر بعضها في سورة البقرة ، وبعضها في سورة النساء ، وبعضها في سورة الطلاق . وهكذا نجد القرآن في ذكره لآيات الأحكام ، وكأنه في ذلك أشبه شيء بدستان فرقت ثماره وأزهاره في جميع نواحيه ، حتى يأخذ الانسان أنى وجد فيه ، ما ينفعه وما يشتهيه من ألوان مختلفة ، وأزهار متباينة ، وثمار يعاون بعضها بعضا في الروح العام الذي يقصده ، وهو روح التغذية بالنافع والهداية إلى الخير .

ولهذه الطريقة فيما نرى إيجاء خاص ، وهو أن جميع ما في القرآن وإن اختلفت أما كنهه وتعددت سورته وأحكامه فهو وحدة عامة لا يضح تفريقه في العمل ، ولا الأخذ ببعضه دون بعض . وكأنه وقد سلك هذا المسلك يقول للمكلف وهو يحدثه عن شئون الأسرة وأحكامها مثلا ، لا تلهك أسرتك وشئونها عن مراقبة الله فيما يجب له من صلاة وخشوع . ولا ريب أن لمثل هذا الانحاء تأثيرا في المراقبة العامة وعدم الاشتغال بشأن عن شأن ، فيكمل للروح تهذيبها وللنفس صلاحها ، وللعقل إدراكه ، وللبهجة صلاحه .

(رابعاً) : لم يكن القرآن في أكثر أحكامه مفصلاً ، يذكر الوقائع ويتتبع الصور والجزئيات ، وليكنه يؤثر الاجمال ، ويكتفي في أغلب الشأن

(١) راجع من الآية رقم ٢٢٨ إلى ٢٤٨ من سورة البقرة .

(٢) راجع من الآية رقم ٢١٦ إلى ٢٢١ من السورة نفسها .

بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية ، ثم يترك للمجتهدين فرصة الفهم والاستنباط على ضوء هذه القواعد وتلك المقاصد ، وكثيرا ما تساعد السنة وإن كانت آحادية في بيان ما أجمله أو تشريع ما تركه .

على أنه قد فصل في نواح لا بد فيها من التفصيل ، سموها بها عن مواطن الخلاف والجدل ، كما في العقائد والعبادات ، أو لأنه يريد لها مستمرة على الوضع الذي حدده ، لا بتناؤها على أسباب لا تختلف ولا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة ، وذلك كما نراه في تشريع المواريث ، ومحرمات النكاح ، وعقوبة بعض الجرائم . وفي غير هذين النوعين أثر الاجمال وترك التفصيل ليحكم فيه أهل الرأي في دائرة ما بين لهم من مقاصد ، أو أشار من قواعد .

ومن هذا نجده عرض لحل البيع ، والاستيثاق في الديون ولم يذكر شيئا من تفاصيل البيوع ولا ما يلحقها من خيارات وما لا يلحقها ، كما لم يذكر تفصيلا ما يتعلق بموضوع الاستيثاق في الديون من تفريعات جزئية وأحكام تفصيلية .

وعرض للقيام بالقسط والعدل في الشهادة والقضاء ، ولم يذكر طريق الشهادة ، ولا كيفية القضاء ، ولا طرق رفع الدعوى . وعرض لعقوبات بعض الجنايات ، ولم يذكر مقدار المسروق مثلا ، ولا مقدار الدية ، وهكذا .

ونجده ذكر الصوم بحقيقته وزمانه ورخصه ، والحج وأركانه وكثيرا من تفاصيله ، وذكر المواريث مبينا نصيب كل وارث في حالاته المختلفة مكتفيا في إجمال ما أجمل بالمبادئ العامة ، كقاعدة (اليسر ورفع الحرج) ، وقاعدة (رفع الضرر) ، وقاعدة (الصلاح والفساد) ، وقاعدة (سد الذرائع) ، وأمثال ذلك بما أفرده العلماء بالتدوين وأخذ عندهم حكم المعلوم بالضرورة وقد كان

هذا الوضع ، وهو تفصيل ما لا يتغير ، وإجمال ما يتغير ، من ضرورة خلود الشريعة ودوامها ، فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم - لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع في حاضرها ومستقبلها ، فإنها مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل وألوانه ، متجددة بتجدد الزمن وصور الحياة ، فلا مناص إذاً من هذا الإجمال والاكتفاء بالقواعد العامة والمقاصد التي تنشدها للعالم . وبإزاء هذا حثت على الاجتهاد واستنباط الأحكام الجزئية التي تعرض حوادثها ، من قواعدها الكلية ومقاصدها العامة .

وقد جعل القرآن لأهل الذكر والاستنباط منزلة سامية ، وأمر الناس بالرجوع إليهم فيما يحتاجون إليه ، فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وقال تعالى : « ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم » ، لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » . وبهذه الآيات ونحوها حث القرآن على الاجتهاد في تعرف الأحكام ، وسؤال أهل العلم والمعرفة .

وقد مهد النبي ﷺ وأصحابه من بعده طريق الاستنباط لمن جاء بعدهم من أئمة المسلمين وعلمائهم ، وبذلك اتضح مقدار سعة هذه الشريعة وتناولها لكل ما يجد في الحياة ، وأنها بحق صالحة لتنظيم جميع الشؤون ، اجتماعية أو فردية ، إلى يوم الدين .

الباب الثالث

السنة

- ١ - السنة في الوضع اللغوي - ٢ - في صدر الاسلام ولسان الشرع
- ٣ - في اصطلاح علماء الاصول - ٤ - زعم بعض الناس أن كلمة سنة دخيلة في اللغة العربية - ٥ - السنة في اصطلاح الفقهاء - ٦ - شبهة المخالفين في أن السنة مصدر من مصادر التشريع - ٧ - الرد على شبه هؤلاء
- ٨ - الفروق بين القرآن والسنة وأثرها - ٩ - السنة تشريع وغير تشريع
- ١٠ - السنة تشريع عام وخاص - ١٢ - محتويات القسم التشريعي في السنة

١ - السنة في الوضع اللغوي :

السنة كلمة قديمة معروفة في اللغة العربية بمعنى الطريقة المعتادة ، حسنة كانت أم سيئة ، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » . وقد وردت في القرآن الكريم في مواضع متعددة ، بمعنى العادة المستمرة والطريقة المتبعة ، فقال تعالى : « قد خلت من قبلكم سنن » ، وقال عز وجل : « سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا » ، وقال سبحانه « فقد مضت سنة الاولين » ، وقوله عز وجل : « وإن تجد لسنة الله تبديلا » .

٢ - في صدر الاسلام ولسان الشرع :

وقد اقتبسها علماء الاسلام من القرآن واللغة ، واستعملوها في معنى أضيق من المعنى اللغوي ، وهي بحسب استعمالهم الطريقة المعتادة في العمل بالدين ، أو

بعبارة أخرى في الصورة العملية التي بها طبق النبي وأصحابه أو أوامر القرآن، على حسب ما تبين لهم من دلالة القرآن ومقاصده .

ويقرب منها في المعنى كلمات (السبيل . الصراط . الطريقة . الطريق المستقيم) ، وقال تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما نولي » ، وقال تعالى « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » وقال تعالى « قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » ، وقال عز وجل « وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا » وقال الله سبحانه « قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى ومصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم » وقال سبحانه « وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه » .

وبهذا المعنى عرفت كلمة السنة في صدر الاسلام ، وقد وردت مقترنة بالكتاب في وصايا الرسول في قوله صلى الله عليه وسلم « تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما تمسكتم بهما ، كتاب الله وسنة رسوله » .

والسنة المقرونة بالكتاب ، والتي يكون التمسك بها كالتمسك بالكتاب في الوقاية من الضلال ، ليست إلا الطريقة العملية المضطردة التي نقلت عن الرسول نقلا متواترا عمليا معروفا عند الكافة ومن الوصايا بها على هذا المعنى ماورد من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » وقوله صلى الله عليه وسلم « من رغب عن سنتي فليس مني » فإن سبيلها في هذين هو سبيلها في الوصية السابقة ، ومنه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم في الجوس « سمعوا بهم سنة أهل الكتاب » أي اسلكوا في معاملتهم الطريقة التي اتبعت مع أهل الكتاب ، وهذا في الجزية خاصة .

ويقابل (سنة) على هذا الاصطلاح كلمة (بدعة) التي فسرهما النبي صلى الله عليه وسلم بقوله « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » ويقرب منها في

هذا المعنى كلمة (سبيل) الواردة في عبارتي (سبيل المفسدين ، وسبيل
المجرمين) ، الواردتين في قوله تعالى « كذلك نفصل الآيات ، ولتستبين سبيل
المجرمين » ، وقوله عز وجل « ولا تتبع سبيل المفسدين » .
والخلاصة أن كلمة (سنة) عربية الأصل ، وجاءت في القرآن ، واقتبسها
المسلمون للطريقة التي كان عليها الرسول وأصحابه ، وشاع ذلك في الصدر
الأول ، كما شاعت كلمة (بدعة) في سلوك طريق آخر غير طريقهم .

٣- في اصطلاح علماء الأصول :

ثم أخذت الكلمة عند علماء الأصول معنى آخر ، وهو : ما روى عن
النبي ﷺ من أقوال ، أو أفعال ، أو تقارير .
وكانت بهذا المعنى المصدر الثاني من المصادر التشريعية ، يستنبطون
منها كما يستنبطون من المصدر الأول وهو القرآن ، ويرجعون إليها في فهم
المراد منه ، ومن ذلك قول العلماء : (أصول الشرع الكتاب والسنة) .
ونظراً إلى مالها من هذه المكانة ، أفردوا العلماء ببحوث خاصة ومسائل
متنوعة ، تتعلق بحجيتها وأقسامها ، من جهة القبول والرد ، والصحة والضعف
ومن جهة ما يثبت بها من الأحكام وما لا يثبت ، ومن جهة مركزها من
الكتاب وتأثيرها فيه وعدم تأثيرها إلى آخر بحوثهم .

٤- زعم بعض الناس أن كلمة سنة ذهب في اللغة العربية :

هذا وقد زعم بعض الباحثين أن كلمة (سنة) مأخوذة من كلمة (مشناه)
العبرية ، التي كان يطلقها اليهود على مجموعة الروايات الإسرائيلية ، ويعتبرونها
شرحاً للتوراة ، ومرجعاً لهم في تعرف أحكامها ، وأن المسلمين عربوها بكلمة
(سنة) ، وأطلقوها هم أيضاً على مجموعة الروايات المحمدية ، واعتمدوها
مصادر لأحكام دينهم ، كما فعل اليهود ولعلك تعلم مما تقدم فساد هذا الزعم ، فإن

المسلمين الأوائل لم يستعملوا الكلمة في مجموعة هذه الروايات، وإنما استعملوها كما استعملها القرآن، وكما استعملها النبي ﷺ في المعنى الذى بيناه آنفاً، وهو : الطريقة العملية التى كان يطبق بها النبي ﷺ وأصحابه ما يفهمونه من القرآن بوجوه دلالاته المختلفة ، وتحرى مقاصده التشريعية. وأن إطلاقها على مجموعة الأقوال المروية عن الرسول ﷺ لم يكن إلا بعد تمام المائة الأولى من تاريخ الاسلام ، حيث قصدت الأحاديث والروايات بالجمع والتدوين .

على أن ما أطلقت عليه روايات عن الرسول نفسه صاحب الشرع ، لأعن العلماء الذين تناولوا المصدر الأول بالتفسير والبيان على نحو ما حصل فى المسمى بكلمة (مشناه) بالنسبة للتوراة . ومع هذا الفارق الكبير فالسنة لم تكن عند المسلمين محل المصدر الأول وهو القرآن المحفوظ بنصه المتواتر فى نقله ، بل كانت فى المرتبة الثانية ، لا يفرع إليها إلا حيث لم يوجد فى الكتاب نص واضح فى الحكم المطلوب، وعندئذ كانوا يتلمسون الأحاديث إما لمعرفة الحكم ، أو لمعرفة دلالة القرآن ، فلم تكن عندهم بمثابة الروايات الاسرائيلية التى حلت عند اليهود محل التوراة ، وصارت مرجعاً لهم فى تعرف أحكامها. على أن هناك ما يقطع فى المسألة من جهة أخرى، وهو أن الكلمة عرفت عند العرب قديماً ، واستعملها القرآن مضافة إلى الله وإلى الرسل ، ومضافة إلى الأمم ، فلم يأخذها علماء الأصول عن كلمة (مشناه) العبرية ، وإنما أخذوها من صميم لغتهم وصريح كتابهم .

نعم رأوا أن مجموعة ما أثر عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال، وتقرير، هو الطريق الوحيد لتصوير الطريقة العملية التى درج عليها الرسول وأصحابه فأطلقوا كلمة (سنة) على هذه المجموعة ، وجعلوها فى المرتبة الثانية من المصادر التشريعية ، فكيف يصح أنهم اقتبسوها من العبرية؟ وكيف يصح أن يقال إن صنيعهم كصنيعهم؟

٥ - السنة في اصطلاح الفقهاء:

وكما أخذت كلمة (سنة) عند الأصوليين هذا المعنى ، أخذت عند الفقهاء معنى آخر ، وهو الصفة الشرعية للفعل المطلوب طلبا غير جازم ، بحيث يشاب المرء على فعله ، ولا يعاقب على تركه .

والفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح الفقهاء ، أنها عند الأصوليين : اسم لدليل من أدلة الأحكام ، فيقال : هذا الحكم ثبت بالسنة أى لا بالقرآن ، أما عند الفقهاء فهى : حكم شرعى يثبت للفعل بهذا الدليل ، فيقال : هذا الفعل سنة ، أو حكمه السنية ، أى ليس فرضا ولا واجبا ، فهى على هذا حكم من الأحكام ، لا دليل من الأدلة .

ومما تقدم يتبين أن كلمة (السنة) مرت بها أطوار أربعة :

١ - معناها فى اللغة .

ب - معناها فى صدر الاسلام ولسان الشرع .

ج - معناها عند الأصوليين .

د - معناها عند الفقهاء .

ومن الواضح أنها فيما نحن بصددده ، (فقه القرآن والسنة) ، لا يراد منها سوى اصطلاح الأصوليين ، لأنها بهذا الاصطلاح هى التى اتخذها العلماء مصدرا من مصادر التشريع ، ودليلا من أدلة الفقه ، يستنبطون منها الأحكام ، ويرجعون إليها كما قلنا فى تفهيم القرآن .

٦ - شبهة المتخالفين فى أنه السنة مصدر من مصادر التشريع :

ويهمنا هنا أن نعلم أن جماعة من الباحثين أبوا أن يتخذوا هذه الأحاديث المروية مصدرا من مصادر التشريع ، ورأوا أن القرآن بدلالاته المختلفة ، وإشاراته المتعددة ، وما تناقله المسلمون بالعمل ، كمفيل ببيان أحكام الله ،

وأن ما جاء من هذه الأحاديث لم يكن صادرا عن الرسول إلا باعتباره إماما للمسلمين ، يقدر مصلحتهم التي تحددها الظروف وتمليها الأحوال ، وليست من قبيل التشريع العام الملزم في جميع الأزمنة والحوادث والأشخاص .

ويستدلون على هذا بمثل قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » ، وقوله تعالى « وزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء » ، وقوله عز وجل « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، وقوله سبحانه « ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم » ، وغير ذلك مما يدل دلالة واضحة على أن القرآن فيه كفاية المسلمين في دينهم وتشريعهم . ويرون أن البيان الذي كلفه الرسول ، ماهو إلا التطبيق العملي لما فهمه من القرآن ، وهو (السنة) بالمعنى المعروف أولا .

ويستدلون أيضا بأن الأحاديث لو كانت تشريعا عاما كالكتاب ، لأمر الرسول بتدوينها وحفظها ، كما فعل ذلك في القرآن ، وليس من المعقول أن يكون قوله صلى الله عليه وسلم مصدرا لإيجاب أو تحريم يتعلق بأمة خالدة . ثم لا يأمر - وهو الرسول المكلف بالبلاغ والبيان - بتدوين ما به البلاغ والبيان حفظا له من الضياع والاختلاف .

ومع هذا فقد وجدت أحاديث تمنع من تدوين الحديث ، منها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تكتبوا عني ، ومن كتب غير القرآن فليمحاه ، وحدثوا عني ولا حرج ، ومن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » ، ومنها ما جاء في البخاري عن ابن عباس أنه قال : لما اشتهد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجمعه قال : « إيتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده » ، قال عمر : إن النبي غلبه الوجع ، وعندنا كتاب الله حسبنا .

قالوا : ولقد رأينا الخلاف يشتد بين المحدثين ، بعضهم مع بعض ، والفقهاء

بعضهم مع بعض ، وهؤلاء مع هؤلاء ، في تصحيح الحديث أو رفضه والتعويل عليه في الدلالة أو عدم التعويل ، وذلك مما يشهد بأن الحديث لو كان أصلا في التشريع والتحليل والتحریم ، لما ترك بدون تحديد وضبط ، حتى تشور حوله هذه الخلافات الشديدة .

ولقد كان من أثر هذا أن رفض جماعة من العلماء كثيرا من الأحاديث المروية ، لاعتبارات فقهية لم يعتمدوا فيها على غير الرأي العقلي البحث . (١) بهذا ونحوه استدل هذه الطائفة ، وأسقطت الأحاديث المروية من أصول التشريع ، ورأت أن كل ماورد منها قولاً ، أو فعلاً ، أو تقريراً ، مما لم يتواتر عملها ، فسدله إن صححت روايته ، وثبت اتصاله ، الاجتهاد الذي يتغير تبعاً للمصلحة ، وليس من التبليغ الدائم والشرع العام ، كما أنه ليس من الهوى الذي نفاه الله عن رسوله ﷺ بقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » ، على أن القوم ما كانوا يرمونه بالهوى إلا فيما كان ينطق به قرآنا ووحيا من عند الله .

٧ - الرد على شبه هؤلاء :

ولكن المحققين من العلماء ، قد أثبتوا بالسنة قولاً وعملاً ، كثيرا من الأحكام التشريعية الدائمة ، كما اعتمدوا عليها في بيان القرآن ، بتخصيص عامه ، وتقييد مطلقه ، وبيان مجمله ، وغير ذلك ، معتمدين في هذا على القرآن نفسه ، إذ يقول الله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ، ويقول عز وجل « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ، ويقول سبحانه « ومن يطع الرسول فقد أطاع الله » ويقول تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا »

(١) راجع الجزء الثاني من كتاب أعلام الموقعين لابن القيم الجوزي المتوفى سنة ٧٥١ هـ

تسليماً ، ويقول عز وجل « فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » .

وقد أقر النبي ﷺ معاذاً على اعتبار السنة مصدراً من مصادر التشريع ، حينما بعثه إلى اليمن ، واستقر ذلك عند الأصحاب حتى كتبها عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري في عهد عهده إليه بالقضاء ، واعتبرها مصدراً تالياً للكتاب . ومن هنا يتبين أن الرأي السابق مخالف لإجماع الذين يعتقد باجماعهم ، وأن ما ذكره من الشبهة لا قيمة له أمام العمل المستمر من عهد الرسول إلى يومنا هذا ، في نزوع المسلمين في تعرف أحكامهم إلى السنة المروية . وإذا كانت السنة العملية المتواترة حجة عندهم ، فسنة المسلمين العملية المتواترة في جميع الأجيال السابقة ، هي استدلالهم على الأحكام بما صح من أحاديث الرسول أقوالاً كانت أو غير أقوال .

ومع اتفاق العلماء على أن السنة مصدر من مصادر التشريع ، فقد جعلوها في المرتبة الثانية بعد القرآن ، فلم يكن لها عندهم حكم مع صريحه . ويرجع ذلك إلى فروق بينهما نجمل أهمها فيما يأتي :

٨ - الفروق بين القرآن والسنة وأمرها :

الفروق :

- (أولاً) - القرآن قد اتخذ له الرسول ﷺ كتاباً يكتبونه ويرتبونه بآياته وسوره حسب ما أمر به من الله ، بينما السنة لم يتخذ لها كتاباً ، ولم يكتب منها إلا القليل ، بل ورد كما تقدم النهي عن كتابتها اكتفاء بحفظها في الصدور .
- (ثانياً) - القرآن نقل إلينا بالتواتر حفظاً وكتابة ، بينما السنة قد نقلت في معظمها بطرق الآحاد ، ولم يتواتر منها إلا القليل .
- (ثالثاً) - القرآن لم ينقل منه شيء بالمعنى ، ومنع ذلك فيه منعاً باتاً ، بينما

السنة قد أبيع فيها ذلك ، ونقل كثير منها بالمعنى ، ولا يخفى تفاوت الناس في فهم المعنى وأسلوب التعبير والنقل .

(رابعاً) - كان الأصحاب يراجعون النبي ﷺ عند اختلافهم في حرف من القرآن ، وكان يحكم بينهم فيه ، إما بتعيين إحدى القراءتين أو بإجازتهما ، بينما السنة لم يعهد فيها شيء من ذلك .

أثر هذه الفروق :

وقد كانت هذه الفروق أصلاً في انحصار مصدر العقيدة في القرآن ، وعدم الاعتماد في ثبوتها على السنة ، وكانت في الوقت نفسه سبباً عظيماً في اتساع نطاق الخلاف في دائرة السنة أكثر منه في دائرة القرآن ، فإن الخلاف فيها تناولها من جهة الثبوت ، ومن جهة الدلالة ، ومن جهة المعارض لها منها أو من غيرها ، بينما القرآن لم يتناوله الخلاف إلا فيما يختص بجهة الدلالة أو بجهة المعارض له منه ، وسيتضح هذا حين نذكر أسباب الخلاف بين العلماء في فقه القرآن والسنة .

٩ - السنة تسميع وغير تسميع :

ينبغي أن يلاحظ أن كل ما ورد عن النبي ﷺ ودون في كتب الحديث من أقواله ، وأفعاله ، وتقريراته ، على أقسام :

(أحدها) - ما سبيله سبيل الحاجة البشرية ، كالأكل والشرب والنوم والمشي والتزاور ، والمصالحة بين شخصين بالطرق العرفية ، والشفاعة ، والمساومة في البيع والشراء .

(ثانيها) - ما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصية أو الاجتماعية ، كالذي ورد في شئون الزراعة والطب ، وطول اللباس وقصره .

(ثالثها) - ما سبيله التدبير الإنساني أخذاً من الظروف الخاصة ، كتوزيع

الجيش على المواقع الحربية ، وتنظيم الصفوف في الموقعة الواحدة ، والكمون والكر والفر ، واختيار أما كن النزول ، وما إلى ذلك مما يعتمد على وحى الظروف والدربة الخاصة .

وكل ما نقل من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعا ، يتعلق به طلب الفعل أو الترك ، وإنما هو من الشؤون البشرية التي ليس لمسلمك الرسول ﷺ فيها تشريعا ، ولا مصدر تشريع .

١٠ - السنة تشريع عام ومخاص:

(رابعها) - ما كان سبيله التشريع ، وهو على أقسام :

(أولا) - ما يصدر عن الرسول ﷺ على وجه التبليغ بصفة أنه رسول . كأن يبين مجملا في الكتاب ، أو يخصص عاما ، أو يقيد مطلقا ، أو يبين شأناني العبادات ، أو الحلال والحرام ، أو العقائد والأخلاق ، أو شأنات متصلا بشئ مما ذكر وهذا النوع تشريع عام إلى يوم القيامة ، فان كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه ، وإن كان منميا عنه اجتنابه كل إنسان بنفسه ، لا يتوقف في ذلك على شئ سوى العلم به والوصول إليه .

(ثانيا) - ما يصدر عنه ﷺ بوصف الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين : كبعث الجيش للقتال ، وصرف أموال بيت المال في جهاتها ، وجمعها من محالها ، وتولية القضاة والولاة ، وقسمة الغنائم ، وعقد المعاهدات ، وغير ذلك مما هو شأن الإمامة والتدبير العام لمصلحة الجماعة .

وحكم هذا أنه ليس تشريعا عاما ، فلا يجوز الأقدام عليه إلا باذن الإمام وليس لأحد أن يفعل شيئا منه من تلقاء نفسه بحجة أن النبي فعله أو طلبه .

(ثالثا) - ما يصدر عنه ﷺ بوصف القضاء ، فانه كما كان رسولا يبلغ

الأحكام عن ربه ، ورئيسا عاما للمسلمين ينظم شئونهم ويدبر سياستهم ، كان عليه الصلاة والسلام مع ذلك قاضيا يفصل في الدعاوى بالبينات ، أو الأيمان أو النكول .

وحكم هذا كسابقه ، ليس تشريعا عاما ، حتى يجوز لأى إنسان أن يقدم عليه بناء على قضائه به ، وفصله فيه بحكم معين ، بين من حكم بينهم . نعم بتقيد المكلف فيه بحكم الحاكم ، لأن الرسول تصرف بوصف القضاء ، ومن هذه الجهة لا يلزم المكلف إلا بقضاء مثله . فمن كان له حق على آخر ، ويجحده ، وله عليه بينة فليس له أن يأخذ حقه إلا بحكم الحاكم ، لأن هذا هو الذى كان شأن أخذ الحقوق عند التجاحد على عهد الرسول ﷺ .

هذا ومن المفيد جدا معرفة الجهة التى صدر عنها التصرف ، وكثيرا ماتخفى فيما ينقل عنه ﷺ ، ولا ينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره ، ومن هنا نجد أن كثيرا مما نقل عنه ﷺ صور بأنه شرع أو دين ، وسنة أو مندوب ، وهو لم يكن فى الحقيقة صادرا على وجه التشريع أصلا . وقد كثر ذلك فى الأفعال الصادرة عنه ﷺ بصفة البشرية ، أو بصفة العادة والتجارب .

ونجد أيضا أن ماصدر على وجه الإمامة أو القضاء ، قد يؤخذ على أنه تشريع عام ، ومن ذلك تضطرب الأحكام وتختلط الجهات .

وقد تكون معرفة الجهة فيما ينقل من كل ذلك واضحة لجملة ، فبتقيد كل فعل بالجهة التى صدر عنها . وقد يشتبه الأمر على الناظر فى معرفة الجهة التى صدر عنها الفعل ، فيقع خلاف بين العلماء فى صفة التشريع ، تبعا لخلافهم فى الجهة التى صدر عنها ذلك التشريع .

ولنضرب لذلك أمثلة يتضح بها هذا النوع :

(١) - صح أن النبي ﷺ قال : « من أحيا أرضا ميتة فهي له » واختلف العلماء في أن ذلك : هل صدر عنه بطريق التبليغ والفتوى فيكون حكما عاما ، لكل أحد أن يحيي أرضا ليس لأحد حق فيها فتكون له ، أذن الإمام في ذلك أم لم يأذن ، أو أنه صادر عنه باعتبار إمامته ورياسته ، فلا يكون حكما عاما ، ولا يجوز لأحد إحياء الأرض المذكورة إلا بأذن الإمام ؟
ذهب إلى الأول جمهور الفقهاء ، وإلى الثاني أبو حنيفة . (١)

(٢) صح أن النبي ﷺ قال لهند بنت عتبة لما قالت له إن أباسفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني ، قال لها : خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف ، واختلف العلماء في هذا : هل كان بطريق الفتوى والتبليغ ، فيجوز لكل من ظفر بحقه أن يأخذه بغير علم خصمه ، أو كان بطريق القضاء ، فلا يجوز لأحد أن يأخذ حقه أو جنس حقه ، إذا تعذر أخذه من غريمه ، إلا بقضاء القاضي ؟ وهذه هي المسألة المعروفة عند الفقهاء بمسألة (الظفر) ، ولهم فيها أقوال وترجيحات (٢)

(٣) - صح أن النبي ﷺ قال « من قتل قتيلا فله سلبه » ، والسلب هو ما على القتل من ملابس وأدوات . واختلف العلماء أيضا فيه على النحو المتقدم ، فمنهم من يرى أنه تصرف بالامامة - فلا يستحق أحد سلب مقتوله ، إلا أن يقول الإمام ذلك في الموقعة ، ومنهم من يرى أنه تبليغ - فيستحق كل قاتل سلب قتيله ، أعلن الإمام ذلك أم لا .

(١) وقد ذكرت هذه المسألة في كتاب « أحياء الموات » من كتب الحنفية ، وراجع فيها إن شئت الجزء السادس من شرح الزيلعي والتعليقات عليه .
(٢) انظر إن شئت : (إغاثة اللهيان) لابن القيم ، وباب العارية من كتاب (سبل السلام) .

قال السكال : « ولا خلاف في أنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك ، وإنما الكلام في أن هذا كان منه نصب شرع على العموم في الأوقات والأحوال ، أو كان تحريضا قاله في وقائع فيخصها » . فعند الشافعي هو نصب شرع ، لأنه هو الأصل في قوله : لأنه ، بعوث لذلك ، إلى آخر المسألة في فصل التنزيل من الجزء الرابع في فتح القدير . هذا وقد عرض لهذه المسألة بوجه عام الإمام القرافي في كتابه (الفروق - ج ١) ، كما عرض لها الإمام ابن القيم الجوزي في كتابه (زاد المعاد - ج ٢) ، أثناء الكلام على غزوة حنين ، وعرض لها كما أشرنا كثير من الفقهاء في جزئيات المسائل التي انبنى الخلاف فيها بين الأئمة على الخلاف في جهة التصرف الذي صدر عن الرسول . ومن هذا نرى أن كل الفقهاء مجمعون على تقرير مبدأ التفرقة بين الجهتين في مصدر التصرف ، وأنه معترف به عندهم .

١١ - محتويات القسم التشريعي في السنة :

وإذا قطعنا النظر عما ورد في السنة . مما سبيله العادة والتجارب والشئون التي تعتمد على محض التدبير الانساني ، فإذ نستطيع أن نحصر ما احتوت عليه سائر الأحاديث من شئون تشريعية فيما يأتي :

(أولا) - العقائد التي حددها الاسلام ، في الفرق بين الايمان والكفر فيما يتعلق بالله وصفاته ، وما يتعلق بالرسول والوحى ، وما يتعلق باليوم الآخر .

وهذا القسم قد تكفل القرآن ببيانه ، وكان القرآن لتواتره وإفادته القطع ، هو المصدر الوحيد لتعرف هذه العقائد ، فما طلب من الناس الايمان به فهو عقيدة ، وما لم يطلب الايمان به ليس بعقيدة . والحديث في هذا القسم ليس إلا مرددا لما أثبتته القرآن منه ، وليس في العقائد ما انفرد الحديث

بأثباته ، أو ما يخالف الحديث فيه القرآن .

وقد كان مسلك الحديث فيه كمسلك القرآن ، فمنه المحكم البين ، ومنه المتشابه المشكل . وما كان للعلماء من آراء في متشابه القرآن ، فهو لهم في متشابه الحديث ، وذلك مثل كلمات : (اليد) ، و (الوجه) ، و (استوى) المنسوبة إلى الله ، في مثل قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » ، وقوله عز وجل « ويبقى وجه ربك » ، وقوله سبحانه « ثم استوى على العرش » . فالعلماء في مثل هذا ، سواء ورد في القرآن أم في السنة ، بين أن يقولوا آمنا به على المعنى الذى يريد الله ، وهو مذهب (التفويض) ، ولا يكلفون أنفسهم البحث عنه ، ولا يتحملون تبعه تحديد معنى خاص لها ، وبين أن يقتحموا هذه الألفاظ ويفسروها بمعان تتفق مع التنزيه لله سبحانه عن مشابهة الحوادث ، كتفسير اليد بالقدرة ، والوجه بالذات الأقدس ، والاستواء بعدموم السلطان والتدبير ، وهو مذهب (التأويل) .

وإنما لا تثبت العقيدة بالحديث ، لأن العقيدة ما يطلب الإيمان به ، والإيمان معناه اليقين الجازم ، ولا يفيد اليقين الجازم إلا ما كان قطعى الورد والدلالة ، وهو المتواتر . والاحاديث المروية لم تتوفر فيها أركان التواتر ، فلا تفيد بطبيعتها إلا الظن ، والظن لا يثبت العقيدة .

(ثانيا) - الأخلاق . جاء فى الأحاديث كثير من الحكم والآداب والنصائح ، مثل ما ورد فى مدح العدل ، والصدق ، والوفاء بالعهد ، وذم ما يقابلها ، وهى كثيرة فى القرآن والحديث ، وهى بطبيعتها أمور يتطلبها الكمال الإنسانى وتدعو إليها الفطر السليمة ، وكل ما جاء منها فى الأحاديث فله أصل فى القرآن ، والحديث فيها إما مردد ومذكر ، أو موضح ومفصل .

وهذان القسمان : العقائد ، والأخلاق ، لا كلام لنا فيهما فيما نحن

بصدده ، وإنما الكلام في القسم الثالث وهو :
(ثالثاً) - الأحكام العملية التي تتصل بضبط العبادات ، وتنظيم المعاملات ،
وتمييز الحقوق ، والحكم بين الناس .

وقد روى في هذا القسم جزء كبير من الأحاديث ، اتخذها العلماء كما قلنا
المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن ، فنظروا فيها ، واستنبطوا منها ، وبينوا
بها دلالات القرآن فيما عرض له من أحكام . والأحكام التي تستفاد من
هذا القسم هي المرادة بقولنا (فقه السنة) ، وأحاديثها تعرف بأحاديث
الأحكام ، كما أن أحكام العبادات والمعاملات التي تستنبط منها الآيات هي
المرادة بقولنا (فقه القرآن) ، وآياتها تعرف بآيات الأحكام .

وعليه يكون المراد من عبارة (فقه القرآن والسنة) : الأحكام العملية
المتعلقة بشئون الانسان ، فردا كان أو جماعة ، المستفادة بطريق مباشر من
القرآن والسنة ، بحسب الدلالات المعهودة للكلام في اللغة العربية . وإنما قلنا
بطريق مباشر ، لتخرج الأحكام المستفادة بطريق القياس ، أو تقدير المصاحفة ،
فإنها لا تندرج تحت هذا العنوان .

وبما ينبغي ملاحظته في هذا المقام ، أن الخلاف الذي حصل بين العلماء في
وسائل الاستنباط من آيات الأحكام ، قد حصل مثله بينهم في الاستنباط
من أحاديث الأحكام ، فما من آية حصل من دلالتها اختلاف بين العلماء ،
وفي موضوعها حديث أو أحاديث ، إلا كانت هذه الأحاديث أيضا محل
خلاف بينهم ، وقلما نجد حديثا رفعت دلالاته ما بين العلماء من خلاف في دلالة
آية من القرآن . ولعل ذلك يرجع إلى اشتراك القرآن والسنة في الأصولية
العربية ، وهي واحدة فيهما ، كما يرجع إلى أسباب أخرى تتعلق بثبوت
الحديث ، وعدم ثبوته ، وقوته وضعفه .

اشهر الكتب المؤلفة في فقه القرآن والسنة

انتشر الاسلام ، وبسط سلطانه على كثير من أقاليم المعمورة ، ودخل فيه كثير من الاجناس المختلفة ، ذوى اللغات المتباينة والثقافات المتعددة ، وفي ظل ذلك التفاعل رأى علماء الاسلام وجوب المبادرة بشرح القرآن الكريم ، حفظا لمعانيه وضبطا لاسكلماته .

وكان أول ما قصد من ذلك ، التفسير بنقل الأحاديث والآثار المفسرة للآيات ، ثم قصد التفسير بتحليل الألفاظ والأساليب ، من جهة ما تدل عليه من الوجوه البلاغية ، ثم قصد التفسير ، من جهة ما تدل عليه الآيات من أحكام فقهية ، أو كلامية ، أو أخلاقية . وهكذا اختلفت مشارب القوم في التفسير ، تبعاً لاختلاف الميول وثقافة العصور المتعاقبة .

وقد أفرد طائفة من المفسرين الفقهاء آيات الأحكام بالتفسير والبيان ، غير أنهم سلكوا بها في الوضع والترتيب مسلك وضعها القرآني ، فأبقوها في سورها ، ولم يتجه واحد منهم الى جمع الآيات المتعلقة بموضوع واحد ، ودراستها دراسة خاصة ، ولو أنهم فعلوا هذا ، لكان نوعاً من التسهيل في دراستها لا يكلف من يريد بها البحث عن آيات الموضوع الواحد في مواضعها المختلفة من السور المتعددة ، ولما كان فيه أيضاً نوع من الدقة في الاستنباط التي كثيرا ما تفوت المفسر في تفسير الآية الواحدة المرتبطة بغيرها في موضوعها . ولعلمهم قصدوا بذلك المحافظة على تناسب الآيات في وضعها القرآني ، وتلك ناحية لها شأنها في امتياز القرآن عن الكتب الموضوعية بأيدي البشر في العلوم .

ونرى أن هذا صنيع جيد ، ويكفي ما تركوه لنا من تفاسير في حفظ هذا المعنى السامى ، ولا يمنعنا بعد ، من أن نسلك ذلك الطريق الآخر الذى أشرنا إليه ونوهنا به ، تسهيلاً لدراسة الموضوعات العلمية القرآنية ، دراسة جامعة

وافية، تستحضر فيها جميع الآيات المتعلقة بالمسألة الواحدة في مكان واحد.
ومن الذين أفردوا آيات الأحكام بالتفسير :

١ - الإمام أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي المتوفى سنة ٥٣٧هـ،
في كتابه (أحكام القرآن) ، وهو معروف متداول ويقع في ثلاثة أجزاء .
والجصاص هذا هو الذي يذكره بعض الحنفية بلقب الرازي ، كما صرح
بذلك صاحب القاموس في طبقاته للحنفية .

٢ - ومنهم الإمام القاضي أبو بكر محمد بن العربي المالكي المتوفى
سنة ٥٤٢هـ ، في كتابه (أحكام القرآن) ، وهو كتاب معروف متداول، من
أدق الكتب في هذا الباب ، ويقع في جزأين .

٣ - ومنهم الإمام أبو عبد الله محمد بن القزويني المتوفى سنة ٦٧١هـ ، في
كتابته (جامع أحكام القرآن) ، وتقوم الآن دار الكتب المصرية بطبعه
ونشره ، وقد أخرجت منه إلى الآن أربعة عشر جزءا ، وهو كتاب كثير
المسائل والتفريعات الفقهية ، ويعرض كغيره إلى آراء الفقهاء في معنى الآيات
والاستنباط منها .

٤ - ومنهم أبو الطيب محمد بن محمد بن ميمون بن ميمون ، وهو من علماء القرن
الثالث عشر ، في كتابته (نيل المرام من تفسير آيات الأحكام) ، وقد اقتصر
فيه كما قال ، على ذكر ما يدل على الأحكام دلالة واضحة ، ولم يعرض لما كان
مدلوله معلوما من الدين بالضرورة ، كقوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » ،
إلا إذا اشتملت الآية مع ذلك على ما يتوقف على الاستدلال ، فيذكرها

لهذا الجانب فقط ، وعلى العموم فهو تفسير وجيز ، اقتصر فيه على أظهر الأقوال وأقربها في نظره ، ويقع في نحو ٣٥٠ صفحة .

وقد حذت كلية الشريعة الأزهرية حذو هذه الكتب ، وسارت على نهجها فيما كتبه تفسير الآيات الأحكام ، في الوضع والاسلوب والاختيار .

هذا مجمل من تطور التفسير وكتبه ، أما الكتب التي وضعت لشرح الأحاديث فقد تبعت النهج الذي وضعت به الأحاديث .

وقد كان للمحدثين طرق في جمع الأحاديث ، فجمعها بعضهم باعتبار الأسانيد والرواية ، وبعضهم باعتبار الموضوعات التي وردت فيها ، ومن جهة أخرى هم بعضهم فجمع كل ماورد عن النبي ﷺ بناء على ماصح في نظره ، ومن هؤلاء الأئمة :

البخارى - مسلم - أبو داود - النسائي - الترمذى - ابنه ماجة وكلهم من علماء القرن الثالث الهجرى ، وكتب هؤلاء الأئمة هي المعروفة عند العلماء بالكتب الستة ، وهى متفاوتة في قيمتها العلمية من جهة الرواية والترتيب ، وأفضلها فيما يرى العلماء : صحيح البخارى ومسلم ، واختلفوا في الترجيح بينهما .

ثم جاءت بعد ذلك طبقة صنعت في الأحاديث كما صنع علماء التفسير في الآيات فاقصروا على أحاديث الأحكام وعالجوها بالشرح والبيان ، غير أن أحاديث الأحكام قد جمعت من قبل باعتبار الموضوعات العلمية والعناوين الفقهية ، فجاءت شروحها كأنها كتب فقهية .

ومن أقدم الكتب التي عرفناها في هذا الشأن ، كتاب (شرح معاني الآثار) ، للإمام أبى جعفر الطحاوى ، الفقيه الحنفى الذى انتهت إليه رئاسة أصحاب أبى حنيفة بمصر ، وتوفى بها سنة ٣٢١ هـ ، والكتاب يقع في مجلدين عظيمين ، ومطبوع بالهند ، ويهتم باقتنائها الحريصون على الفقه المقارن .

ومن هذه الطبقة أيضا الإمام **ابن تيمية** الحنبلي المتوفى سنة ٦٥٢ هـ ، فقد جمع كتابه (منتقى الأخبار) ، من الكتب الستة المتقدمة ، عازيا اليها . وجاء بعده الإمام **السوفا** المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ ، وشرح المنتقى في كتابه (نيل الأوطار) ، وهو مطبوع متداول ، ويقع في ثمانية أجزاء .

ومن هذه الطبقة أيضا الإمام **ابن حجر العسقلاني** المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، وقد جمع كتابه (بلوغ المرام من أدلة الأحكام) . وجاء بعده الإمام **محمد ابن اسماعيل الصنعائي** المتوفى سنة ١١٨٢ هـ ، وشرحه في كتابه (سبل السلام) ، وهو مطبوع أيضا متداول . وهذان الكتابان من أجود الكتب المؤلفة في هذا الشأن ، ولصاحبيهما نوع اجتهاد لا يعرفه كثير من شراح الحديث ، ولا مفسري القرآن ، ولذلك كانا فيما نرى مرجعين لا بد لطالب الفقه المقارن من الرجوع اليهما والنظر فيهما .

الباب الرابع

أسباب اختلاف الأئمة في فقه القرآن والسنة

(أولاً) — أسباب الاختلاف التي تعم القرآن والسنة :

- ١ — الاختلاف الذي يرجع إلى الاشتراك في اللفظة المفردة .
 - أ — تردد اللفظة المفردة بين معنيين حقيقيين .
 - ب — تردد اللفظة المفردة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي .
 - ج — تردد اللفظة المفردة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي .
- ٢ — الاختلاف الناشئ من الاشتراك الواقع في تركيب الالفاظ بعضها على بعض .
- ٣ — الاختلاف الناشئ من الاختلاف في القواعد الأصولية .
- ٤ — الاختلاف الناشئ من الاختلاف في تحكيم القواعد الفقهية .

(ثانياً) أسباب الاختلاف التي تخص السنة وحدها :

- ٥ — الاختلاف الذي يخص السنة من جهة النقل أو الرواية .
- ٦ — الاختلاف الذي يخص السنة من جهة الفعل .
- ٧ — الاختلاف الذي يخص السنة من جهة التقرير .

يحسن أن نذكر هنا ، بمجمل الأسباب التي أدت إلى اختلاف العلماء ، في استنباط الأحكام من الآيات والأحاديث ، حتى تكون بمثابة إرشاد لمن يريد (فقه القرآن والسنة) - إلى معرفة طرقهم في الاستنباط ، وإلى الموازنة بينها ، وترجيح ما يظهر له رجحانه ، من آرائهم وأفهامهم .

وقد اتفقوا جميعاً على أن الأصل الذي لا يعدل عنه في التشريع ، ويقضى على كل ماسواه متى وجد ، هو كتاب الله ، ثم سنة الرسول ﷺ . وما من إمام إلا بذل غاية جهده في الوصول إلى ما يدل عليه القرآن ، أو السنة ، أوهما معاً ، وعلى الرغم من هذا وقع بين الأئمة اختلاف كثير في استنباط الأحكام من هذين المصدرين .

ويمكن حصر أسباب الاختلاف في نوعين : أحدهما — أسباب تعم القرآن والسنة ، وثانيهما — أسباب تخص السنة .

(أولاً) — أسباب الاختلاف التي تعم القرآن والسنة

من خصائص اللغة العربية : اشتراك اللفظ في الوضع لمعنيين فأكثر ، وتردده بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، وأبين المعنى الحقيقي والمعنى الشرعي . ومن خصائصها أيضاً : اشتراك الجمل المركبة بين معنيين مختلفين بسبب تركيبها بحروف خاصة ، (كأداة الاستثناء) ، وتلحق (أو) و (الفاء) .

ومن المعلوم أن القرآن والسنة عربيان ، فيهما ما في اللغة العربية من هذه الخصائص التي تؤدي إلى الاحتمال في المعنى ، ومن هنا وقع الاختلاف في فهم ما يدلان عليه .

ولنذكر جملة أمثلة نوضح بها كيف نشأ الخلاف بينهم من هذه الخصائص :

١ — الاختلاف الذي يرجع إلى الاشتراك في اللفظة المفردة :

أ — تردد اللفظة المفردة بين معنيين حقيقيين :

أمثلة :

المثال الأول :

فمن أمثلة الاشتراك في اللفظة المفردة : كلمة (فرس) الواردة في

قوله تعالى ، بيانا لعدة المطلقات ذوات الحيض : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (١) ، فإنها مشتركة بين الحيض والطمهر ، وثبت ورودها في كلام العرب لها على حد سواء ، ولا خلاف بين العلماء في ذلك ، كالاخلاف بينهم في أن المراد منها هو أحد المعنيين لا مجموعهما ؛ وإنما اختلفوا في المراد منها في الآية :

فذهب جماعة من الفقهاء ومنهم مالك ، والسافعي ، إلى أن المعنى المراد هو الطهر . وعليه فإن عدة المطلقة المذكورة تحسب بالاطهار ، أعني الأزمنة التي تقع بين الدمين ، وتنتهي العدة بانتهاء الطهر الثالث ، فلا يكون للزوج عليها رجعة ، ويحل لها أن تزوج بغيره .

وذهب جمهور آخرون ومنهم أبو حنيفة إلى أن المراد منها هو الحيض . وعليه فعدة المطلقة المذكورة تحسب بالحيض ، ولا تنتهي العدة عندهم إلا بانقضاء الحيضة الثالثة .

وقد أكثر كل فريق من استظهار القرائن التي تدل في نظره على أن المراد من الكلمة هو المعنى الذي ذهب إليه . وما قاله الأولون : أن اسم العدد (ثلاثة) جاء في الآية مؤنثا ، وهو في اللغة العربية يدل على أن المعداد به مذكر ، وهو لا يكون مذكرا إلا إذا كان المراد به الطهر . وأن كلمة (قروء) إذا كانت بمعنى الحيض جمعت على (أقراء) ، ومنه قول الرسول ﷺ للمستحاضة : « دعي الصلاة أيام أقراءك » ، أما الذي بمعنى الطهر فانه يجمع على (قروء) ، كالوارد في الآية ، فليكن هو المراد .

وما قاله الآخرون : - (١) - أن العدة شرعت لتعرف براءة الرحم من الحمل ، والذي يدل عليها إنما هو الحيض لا الطهر ، بدليل أن الشارع اعتبر

استبراء الجوارى المشتراة ، بالحيض ، نظرا لأنه المعرف للبراءة المطلوبة ، فليعتبر الحيض في العدة أيضا ، لأن المقصود منها هو المقصود من الاستبراء .

(٢) - أن الرسول ﷺ قال: «طلاق الأمة تطليقتان ، وعدتها حيضتان» ، والأمة لا تخالف الحرة في جنس المشروع ، وإنما تختلف في التنصيف ، فإذا كانت عدة الأمة بالحيض ، كانت عدة الحرة به أيضا .

(٣) - أن الآية نصت على عدد مخصوص وهو (ثلاثة) ، وحقيقته ثلاث وحدات ، ولا يطلق على وحدتين وبعض الثالثة إلا مجازا . وعلى رأى الآخرين قد تكون العدة طهرين وبعض الثالث ، وذلك فيما إذا وقع الطلاق في نهاية الطهر ، فلا يصدق العدد على سبيل الحقيقة ، وليس كذلك على ما ذهبنا إليه ، لأن الحيضة التي يقع فيها الطلاق لا تحسب عندنا من العدة .

(٤) - أن قوله تعالى ، في بيان عدة التي لا تحيض: «واللاتي يئسن من الحيض من نساءكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن» (١) ، صريح في جعل الأشهر بدلا من الحيض في العدة ، فصار الاعتداد بالأشهر مشروطا بعدم الحيض ، فدل على أن الحيض هو الأصل ، وهذا شأن قاعدة البدل والمبدل منه ، كما نراه في التيمم والوضوء ، أخذنا من قوله تعالى: «فلم تجدوا ماء فتيمموا» ، فإنه دل عند الجميع على أن الأصل هو التطهر بالماء ، وأن التطهر بالتراب بدل عنه ، فكذلك هنا .

ثم قالوا بعد هذا : قد صح عن ثلاثة عشر صحابيا أن رسول الله ﷺ قال : «إن الرجل أحق بامرأته ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة» ، ولو كانت العدة بالطهر لانتهدت بالدخول في الحيضة الثالثة ، ولم تتوقف على انقضائها ، كما جاء في الحديث . وهذا دليل آخر على أن المراد من الكلمة هو الحيض لا الطهر .

(١) الآية الرابعة من سورة الطلاق .

ثم ناقشوا ما أورد الأولون من قرآن ، فأثبتوا لهم بحج (قروء) جمعا
لقرء بمعنى الحيض ، ووجهوا تأنيث العدد بأنه منظور فيه إلى اللفظ ، ومراعاة
اللفظ كثيرة في اللغة ، والآية جاءت على هذا الاعتبار ، فلا يدل على تذكير
المعدود .

وقد قال ابن رشد : (وإكلا الفريقين احتجاجات طويلة ، ومذهب
الحنفية أظهر من جهة المعنى ، وحجتهم من جهة المسموع متساوية أو قريب من
متساوية) .

ولعلك تأخذ من هذا النقاش فكرة مدى بحث الفقهاء في الاستنباط وتأيد
الآراء .

المثال الثاني :

ومن الأمثلة أيضا اختلاف الفقهاء في معنى كلمة (نكح) ، في قوله تعالى :
« ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء » ^(١) ، فإنهاء شتركة بين العقد والوطء ،
ومن هذا الاشتراك نشأ اختلافهم في معنى الآية :

فحملها أبو حنيفة على الوطء ، ورأى حرمة من زناها الأب على الابن .

وحملها السافى وآخرون على العقد ، ورأوا أن مزية الأب لا يحرم
زواجها على الابن .

وقد وردت الكلمة في القرآن ، ولسان العرب ، بمعنى الوطء مرة ، وبمعنى
العقد أخرى ؛ فاختلف العلماء في تعيين المعنى المراد . والترجيح بين الرأيين
مذكور في كتب التفسير والفقهاء ، فارجع إليه إن شئت .

ب - تردد اللفظة المفردة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي :

ومن أمثلة الاختلاف الناشئ من تردد اللفظة بين المعنى الحقيقي والمعنى

(١) الآية الثانية والعشرون من سورة النساء .

المجازى : اختلافهم فى معنى كلمة (أو ينهوا من الأرض) الواردة ضمن عقوبات المحاربين لله ولرسوله ، فى الآية التى تذكر بعد .

فقد حملها الجمهور على الإخراج من الأرض التى ارتكب فيها الأفساد ، وهو المعنى الحقيقى للكلمة .

وحملها الحنفية على السجن ، وهو معنى مجازى لها .

ومنشأ الاختلاف أن كلمة (نفى) تستعمل مجازاً فى السجن ، فرأى الأولون أن اللفظ يجب حمله على المعنى الحقيقى مالم يصرف عنه صارف ، ولم يوجد هنا صارف ، فلا يصح استعماله فى المعنى المجازى .

أما الحنفية فقالوا : قد وجد ما يصرف عن إرادة المعنى الحقيقى وهو استحالة أن يراد نفيه من جميع الأرض ، لأنه لا يكون إلا بالقتل ، والنفى عقوبة غير القتل . وإن أريد النفى من خصوص أرض المسلمين ، كان فيه زج المسلم فى دار الكفر ، وهو لا يجوز شرعاً . وإن أريد خصوص الأرض التى ارتكب فيها الإفساد ، إلى أرض أخرى من أرض المسلمين ، لم يتحقق الغرض المقصود من العقوبة ، وهو الزجر عن إخافة السبيل ، وكف الأذى عن الناس ، فإنه قد يرتكب فيها مثل ما ارتكب فى الأرض الأولى . ومن هنا رأى الحنفية تعيين الحمل على المعنى المجازى ، وهو السجن ، وهو يمكن بدون قتل ، ولا يمنع منه مانع شرعى ، ومحقق للغرض المقصود من التشريع .

م - تردد اللفظة المفردة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى :

ومن أمثلة الاختلاف الناشئ من تردد اللفظة بين المعنى اللغوى والشرعى :

اختلافهم فى كلمة (بنائكم) الواردة فى آية المحرمات من النساء .

فحملها أبو حنيفة على ما يشمل البنات المتخلقة من ماء الزنا ، نظراً إلى أنها بذت بالمعنى اللغوى ، ورأى حرمته على من تخلقت من مائه .

ورأى السافعي أنها لا تتناولها، فلا تحرم على من تخلقت من مائه، نظرا إلى أنها ليست بفتا شرعية، بدليل عدم توريشها، وعدم إباحة الخلوة بها، وعدم ثبوت ولايته عليها.

ومنشأ هذا الخلاف تردد اللفظ بين المعنى اللغوي، وهو المتولد من ماء الرجل مطلقا، والحقيقة الشرعية، وهو خصوص المتولد من ماء الرجل في ظل نكاح شرعى صحيح.

٢- الامتناف الناسي ومم الاشتراك الواقع في تركيب الالفاظ بعضها

على بعضه :

أمثلة :

المثال الأول :

ومن أمثلة الاشتراك الواقع في تركيب الالفاظ بعضها على بعض قوله تعالى : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا، أن يقتلوا، أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض »^(١)، فقد ركب فيها الكلام بكلمة (أو)، وهي تجي في لسان العرب للتخيير بين شيئين أو أشياء تارة، وتجي للتنويع والتوزيع، بالنظر إلى حالات مختلفة تارة أخرى.

ومن هنا نشأ اختلاف الفقهاء في هذه العقوبات : هل هي مرتبة على الجنايات التي علم من الشارع ترتيبها عليها؟ وعليه فلا يقتل من المحاربين إلا من قتل، ولا يقطع منهم إلا من أخذ المال، ولا ينفي إلا من لم يقتل ولم يأخذ المال. وإلى هذا الرأي ذهب جمهور العلماء حملا لكلمة (أو) على التنويع والتوزيع.

(١) الآية الثالثة والثلاثون من سورة المائدة.

أو هي ليست مرتبة على الجنائيات ، وإنما سميت على وجه التخيير ؟ فيكون الإمام الخيرة في توقيع أيتها شاء على من شاء ، بمن ثبت عنده أنه يحارب الله ورسوله ، ويسعى في الأرض بالفساد ، سواء أقتل أم لم يقتل ، وسواء أخذ المال أم لم يأخذ ، وإلى هذا ذهب جماعة آخرون .

وحجة الأولين أن المذكور في الآية عقوبات متفاوتة : (القتل - الصلب - قطع الأيدي والأرجل - النفي) . والجرائم التي يرتكبها المحاربون متفاوتة أيضا ، فمنها القتل ، ومنها أخذ المال ، أوهما معا ، والتخويف والتهديد دون واحد منهما . وإذا كان الأمر كذلك فإن التخيير يقتضي جواز ترتيب أغلظ العقوبات على أخف الجرائم ، وأخفها على أغلظها ، وهذا مما تدفعه قواعد الشريعة العادلة ، فلا بد من مراعاة ماعهد في الشرع من ترتيب القتل على القتل ، والقطع على أخذ المال ، والنفي على الأخاف . ونتيجة هذا وذاك وجوب توزيع العقوبات المذكورة على ما يقع من الجرائم بحسب الغلظ والخفة .

وينبغي أن يعلم هنا أن الذي قال بالتخيير للأمام ، لم يرد أن الإمام يحكم بمجرد الهوى والشهوة ، حتى يقال أن التخيير يقتضي ترتيب أغلظ العقوبات على أخف الجرائم ، وإنما يريد أن الحاكم مخير بحسب اجتهاده في اتخاذ ما يراه دارئا للفسدة ، محققا للمصلحة . وليس المقصود من هذه الآية بيان عقوبات جرائم معينة تقع من الأفراد ، وإنما القصد بيان عقوبة المحاربين - عصابة لأفراد - ، وأن الإمام مخير في توقيع ما يراه ، بما يملكه عليه النظر المصلحي . وقد تكون جرائمهم خالية من قتل وأخذ مال ، ولكن يرى الإمام أن لهم باعتمادهم شرورا ومفاسد في الأمة ، تربو بكثير عن قتل شخص فقط ، أو عن قتله وأخذ ماله ، وذلك كما في العصابات المتآمرة على خطف الأولاد والسيدات ، وتدمير الثورات الداخلية ، التي من شأنها أن تفسد الأمن العام ،

وتروع الآمنين في المساكن والطرق. ولا شك أن هذا التخيير هو أساس صلاحية هذه الآية لأن تكون مصدرا لأعظم تشريع ، يضرب به على أيدي العصابات المفسدة .

أما هذا التوزيع الذي ذهب إليه الأولون ، ففضلا عن أنه ليس له سند يحتمه ، فهو تقييد للحاكم بما لم يرد الله أن يقيمه به . ومراعاة ماعهد في الشرع لجرائم الأفراد - في عقوبة المحاربين - ليس في الشرع ما يدعو إليه ، أو يدل عليه ، ويرشد إلى هذا أن القطع هنا لليد والرجل معا بخلافه في جريمة السرقة المعتادة ، وأن الصلب هنا مشروع بخلافه في أية جريمة أخرى فردية . فالحق الذي زاه في هذه المسألة هو الحمل على التخيير ، المبني على الاجتهاد والمشورة في تعرف المصلحة ، وما يجب أن يسن من قوانين . أما الاختيار بالهوى والشهوة ، فلا يعرفه الاسلام من الحاكم الاسلامي المنوط به تنفيذ حدود الله وأحكامه .

ولا يهولئك ما تسمع من أفواه المشوهين للإسلام في عقوباته ، فتذكر كما يذكرون : « أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » ، وتقول كما يقولون : عقوبات تتخلع من هولها القلوب . بل عليك أن تستحضر معنى قوله تعالى : « الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا » ، وعندئذ يفتح لك باب من العلم والحكمة ، تؤمن منه بحكمة المشرع الحكيم ، ثم تلتفت إلى هؤلاء الذين يقتلون الجماعات والأمم ، رجالا ، ونساء ، وأطفالا ، ويذرون الديار بلاقع من غير أشجار ولا بناء ، وتقول لهم أين رحمتكم التي لا تظهر إلا لغرض تشويه الجمال ، وإلباس الحق بالباطل ، ولكن الله الهوى يملئ على صاحبه ما يشاء .

المثال الثاني :

ومن أمثلة الاشتراك الواقع في التركيب أيضا ، قوله تعالى : « والذين

يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون ، والذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا ، فإن الله غفور رحيم ،^(١) : فقد ركب الكلام فيها بكلمة (إلا) بعد جملتين متعاطفتين ، وهما قوله تعالى « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا » ، وقوله « وأولئك هم الفاسقون » . ومثل هذا التركيب في اللغة ، يحتمل رجوع الاستثناء فيه إلى الجملة الثانية فقط ، ويحتمل رجوعه إلى الجملتين معا .

وبالنظر إلى هذا الاشتراك اختالف العلماء : فذهب الحنفية إلى الأول ، ورأوا أن المجلود في القذف يظل بعد التوبة غير مقبول الشهادة .
وذهب غيرهم إلى الثاني ، ورأوا أن التوبة ترد إليه اعتباره في الدنيا ، فتقبل شهادته ، كما ترد إليه اعتباره عند الله ، فتخرجه من زمرة الفاسقين .

وإنما ذهب الحنفية إلى الأول ، لأنهم يرون أن رد شهادة القاذف من تمام الحد لأن الآية رتبت على القذف أمرين : أحدهما إيجابى ، وهو الجلد المذكور بقوله تعالى : « فاجلدوهم ثمانين جلدة » ، والآخر سلبى ، وهو عدم قبول الشهادة المذكور بقوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا » .

أما غيرهم فرأى أن الحد هو خصوص الجلد ، وأن رد الشهادة عقوبة زائدة ؛ ورجحتهم في ذلك أن المعروف في الحدود أنها عقوبات بدنية ، ورد الشهادة عقوبة أدبية ، ولم تعهد عقوبة أدبية فيما شرعت له الحدود .

وقد اتخذ كل منهما نظره إلى رد الشهادة أساسا لرأيه في رجوع الاستثناء ، وبهذا وذاك كان الخلاف في المسألة .

وقد عرض الأصوليون لمسألة (رجوع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو) ، وبينوا ما للعلماء فيها من مذاهب ، وما لهم على مذاهبهم من حجج ، فليرجع إليها من شاء .

وينبغي أن تعلم أن الخلاف فيها إنما هو في حالة ما إذا تجرد الكلام عن دليل يعين أحدا الاحتمالين ، كما هو الشأن لكل اختلاف في مشترك .

أما إذ وجد في الكلام ما يعين أحدا الاحتمالين ، فإنه يجب المصير إليه باتفاق ، وذلك مثل قوله تعالى ، في كفارة القتل الخطأ : « فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله » أو « أن يصدقوا » ، فإنه قد اشتمل على قرينة تعين أن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة فقط ، وهذه القرينة هي امتناع عود الاستثناء إلى تحرير الرقبة ، لأن تحرير الرقبة حق لله تعالى ، وتصدق الولي لا يتعلق به ولا يسقطه .

ومثال ذلك أيضا : الاستثناء الواقع في آية المحاربين السابقة وهي : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون في الأرض فسادا ، أن يقتلوا ، أو يصلبوا ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم » ، الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، فاعلموا أن الله غفور رحيم » ، فإنها قد اشتملت على قرينة تفيد رجوع الاستثناء إلى الجمل كلها ، وهي قوله تعالى : « من قبل أن تقدروا عليهم » ، وتمنع رجوعه إلى الأخيرة وحدها ، وهي قوله تعالى : « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » ، لأنه من المعلوم أن التوبة من الذنوب تسقط العذاب الآخرى مطلقا ، كانت قبل القدرة عليهم أم بعدها ، فلا يبقى على هذا الفرض للتقييد بقبل القدرة فائدة ، فوجب رجوع الاستثناء بهذا إلى جميع ما ذكر ، فترفع التوبة الحد كما ترفع العذاب والخزي .

المثال الثالث :

ومثال الاشتراك الواقع في التركيب أيضا . قوله تعالى : « للذين ولون من نساءهم ، تربص أربعة أشهر ، فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم » ، وإن عزموا

الطلاق، فإن الله سميع عليم . (١)

وينبغي أن تعلم هنا أولا ، أن الإيلاء هو حلف الرجل على هجر امرأته أربعة أشهر فأكثر ، وقد كان عند الجاهلية من أساليب إضرارهم بالزوجة ، وكان يمتد عندهم إلى سنتين ، تكون المرأة فيهما كالمعلقة ، لا متزوجة ولا مطلقة ، فعده الاسلام ورده إلى أربعة أشهر ، ورتب عليه حكمه الذي يرفع عن المرأة الضرر بهذه الآية . وقد ركب الكلام فيها بكلمة الفاء وهي للتعقيب ، غير أنها تجيء في اسان العرب للتعقيب الزمني تارة ، فيكون زمن ما بعدها بعد زمن ما قبلها ، نحو أراد الصلاة فتوضأ ، وتجيء أخرى للتعقيب الذكري ، نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ، فلا تفيد التأخير في الزمن ، وإنما تكون تفصيلا لحالة الفعل في زمن ما قبلها .

وقد نشأ من هذا الاحتمال اختلاف الفقهاء في معنى الآية ، فمن ذهب الى الاول رأى أن المعنى : فإن فاءوا بعد انقضاء المدة فإن الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق أى بعد المدة أيضا ، فإن الله سميع عليم ، وبذلك رأوا أن مضى الاجل لا يقع به طلاق ، والواجب على الزوج حينئذ أن يطلق ، فإن أبى رفع أمره إلى الحاكم فيجبره على الطلاق أو يوقعه عليه .

ومن ذهب إلى الثاني رأى أن الطلاق يقع بمضى المدة لأن المعنى : فإن فاءوا فيهن فإن الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق أيضا فيهن ، وذلك بعدم الفيسى إلى مضى المدة ، فإن الله سميع لحديث نفوسهم بهذا العزم ، عليم بما يكونونه من الأضرار بالمرأة .

وهكذا كان الخلاف في حكم الإيلاء مترتبا على الخلاف في تعيين المراد من التعقيب الذي تدل عليه (الفاء) .

(١) الآيتان ٢٢٦ و ٢٢٧ من سورة البقرة .

وقد اعتمد المنهية الذين ذهبوا إلى الاحتمال الثاني على قراءة ابن مسعود: «فان قاموا فيهن»، وقال السكال من علمائهم: (رجحت قراءة ابن مسعود احتمال التعقيب الذكري، لأن الأصل توافق القراءات، أو لأنها قراءة آحادية، وهي تثبت الحكم وقد قام الدلائل على صحة الإثبات بها، إذ ليس من شذ في أنها قرآن عن صاحب الوحي عند الراوى، فإذا امتنعت القرآنية لعدم التواتر، بقي أنها عن صاحب الوحي. ونفى الخاص، وهو أنها قرآن، لا ينفي العام، وهو أنها عن صاحب الوحي، فهي إما قرآن أو حديث، وهذا دوران بين الحجية على وجه، والحجية على وجه آخر، لا بين الحجية وعدمها). وعلى كل فليسك فريق استدلالات وترجيحات يرجع إليها من شاءها في كتب التفسير والفقه، وفي هذا القدر كفاية في المراد هنا.

المثال الرابع :

ومن أمثله أيضا، قوله تعالى «وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن» (١)، وقد ركب السكال فيها على صفة بعد موصوفين، فالصفة قوله تعالى «اللاتي دخلتم بهن»، والموصوفان «نسائكم»، المذكورة مع الأمهات، و«نسائكم» المذكورة مع الربائب؛ ومثل هذا يحتمل رجوع الصفة إلى الموصوفين معا، ويحتمل رجوعها إلى الموصوف الثاني فقط، ومن هنا نشأ الاختلاف بين الفقهاء.

فراى جماعة رجوع الصفة إليهما، وكان المعنى عندهم: حرمة أمهات النساء اللاتي دخلتم بهن، وعليه فلا تحرم الأم الا بالدخول على البنت، كالبنت لا تحرم الا بالدخول على الأم.

ورأى آخرون أنها صفة للثاني فقط، فلا تفيد سوى تقييد حرمة البنت

(١) الآية رقم ٢٣ من سورة النساء وهي آية المحرمات في النكاح.

بالدخول على الأم، وتبقى حرمة الأم مطلقة حصل دخول بينتها أم لم يحصل، وإلى هذا ذهب الجمهور، وهو معنى القاعدة المشهورة: (العقد على البنات يحرم الأمهات، والدخول بالأمهات يحرم البنات).

٣ - الاختلاف الناشئ من الاختلاف في القواعد الأصولية :

إن معرفة هذا النوع من أسباب الاختلاف، تستدعي الإسلام بآراء الفقهاء في القواعد الأصولية، وهي كثيرة متنوعة.

وفي باب الأمر: هل يدل على الوجوب، أو على الندب؟

وفي باب النهي: هل يدل على الفساد، أو على الصحة، أو لا يدل على واحد منهما؟

وفي باب العام: هل هو حجة بعد التخصيص في الباقي، أو ليس حجة؟

وهل يصح التخصيص بحديث الآحاد، وبالقياس، أو لا يصح؟

وفي باب المطلق: هل يحمل على المقيد أو لا يحمل عليه، وهل يصح

التقييد بحديث الآحاد أو لا يصح؟

وفي باب المفهوم: هل له دلالة على نقيض الحكم في الجانب المخالف للمنطوق،

أو ليس له دلالة؟ وغير ذلك مما عرض لبحثه علم الأصول، وعرفت آراء العلماء فيه.

ونذكر هنا جملة أمثلة توضح كيفية الاختلاف الناشئ من الاختلاف في

هذه القواعد، لتكون بمثابة إرشاد لمعرفة التطبيق الخلفي من هذه الناحية.

المثال الأول :

فمن ذلك اختلافهم في المقدار المحرم من الرضاع: فقالت طائفة يحرم

قليله وكثيره، ورأت أخرى أن مطلق الرضاع لا يحرم، وإنما يحرم منه قدر

مخصوص. ومع هذا اختلفوا في تحديد ذلك القدر: فمنهم من يرى أنه

ثلاث رضعات ، ومنهم من يرى أنه خمس رضعات ، ومنهم من يرى أنه عشر رضعات . ويرجع اختلافهم هذا إلى معارضة إطلاق الكتاب لأحاديث وردت بالتحديد ، وإلى معارضة أحاديث التحديد بعضها بعضها .

وإطلاق الكتاب في هذا هو قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاقي أرضعنكم » ، ومن الأحاديث قول الرسول ﷺ « لا تحرم المص ولا المصتان » ، وقوله ﷺ « كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات ، ثم نسخن بخمس معلومات » .

فمن رجع ظاهر القرآن على هذه الأحاديث . فلم يقيّد بها مطلقة ، قال بتحريم الرضاع ولو كان قطرة . ومن قبل هذه الأحاديث وقيد بها الكتاب ، قال بالتحديد . وبعد هذا اختلف هؤلاء في ترجيح بعض أحاديثهم على بعض ، ولكل طريقة في ترجيح ما رجع .

ويلاحظ هنا أن الفقهاء جميعا حصرُوا نظرهم في دلالة كلمة (أرضعنكم) ، فبعضهم أخذها منفردة عن الأحاديث ، وبعضهم أخذها مفسرة بما صح عنده منها . ولكننا لم نعرف أحدا منهم نظر إلى ما تعطيه كلمة (أمهاتكم) ، من طول مدة الاحتضان الأمومي ، الذي يستحق في العرف أن يعبر عنه بكلمة (أمهات) ؛ ولو أن ناظرا نظر إلى هذا وأخذ ما تعطيه الكلمة بحسب العرف من معاني الأمومة ، لتغير وجه الحكم في مسألة التحريم بالرضاع ، وليس في هذا أكثر من عدم الأخذ بالأحاديث الواردة في الموضوع ، كما صنع فريق المطلقين اكتفاء بإطلاق الإرضاع في الآية ، وكان عليهم أن ينظروا تركيب « اللاقي أرضعنكم » ، على كلمة « أمهاتكم » ، فيكشف المعنى الذي نحاول الإشارة إليه ، ولهذا مجال آخر يبحث فيه .

المثال الثانى :

ومن أمثلة ذلك اختلافهم فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها : فقد ذهب الجمهور إلى أن عدتها وضع الحمل ، وذهب مالك إلى أن عدتها أطول العديتين : (عدة المتوفى عنها زوجها وهى أربعة أشهر وعشر ، وعدة الحامل وهى وضع الحمل) .

ومنشأ الخلاف تعارض نصين عامين وردا فى الموضوع ، أحدهما قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن »^(١) ، وهى تشمل بعمومها المطلقة والمتوفى عنها زوجها ، والآخر قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ، يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا »^(٢) ، وهى بعمومها تشمل الحامل وغير الحامل .

فرأى الأولون تخصيص الآية الثانية بالآية الأولى ، وحجتهم أن الأولى نزلت بعدها فتكون مفسرة لها ، وعليه يكون المعنى : أن المتوفى عنها زوجها تعتد بالعدة المذكورة ، ما لم تكن حاملا ، فتعتد بوضع الحمل ، وبقيت الآية الأولى على عمومها ، فتعتد الحامل بوضع الحمل ، ولو كانت متوفى عنها زوجها . ورأى الآخرون أن خصوص كل منهما ، أثر فى عموم الأخرى ، وكان المعنى : أن ذات الحمل تعتد بوضع الحمل ، ما لم تكن متوفى عنها زوجها ؛ فإذا كانت متوفى عنها زوجها ، ووضعت قبل مضي مدة المتوفى عنها زوجها ، فلا بد من إتمامها ، فإذا مضت المدة وهى حامل بقيت فى العدة حتى تضع حملها ، وإن وضعت حملها قبل المدة ، وجب عليها إتمامها ، فعدتها أطول العديتين ، فهى معاملة بالآيتين .

(١) الآية الرابعة من سورة الطلاق .

(٢) الآية رقم ٢٣٤ من سورة البقرة .

المثال الثالث :

ومن أمثلة ذلك أيضا اختلافهم في نفقة المبتوتة وسكنهاها ، إذا لم تكن حاملا ، فذهب الحنفية إلى أن لها السكنى والنفقة ، وذهب أصم إلى أنه لا نفقة لها ولا سكنى ، وذهب مالك والشافعية إلى أن لها السكنى ولا نفقة لها .

ويرجع هذا الخلاف إلى اختلاف الرواية في حديث فاطمة بنت قيس ، ومعارضة ظاهر الكتاب له . فالذين أوجبوا لها السكنى والنفقة تمسكوا بعموم قوله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن » (١) ، فقد أوجبت الآية بصريحها السكنى ، فوجبت النفقة لأنها تابعة للسكنى في المعهود من الشرع . وأهملوا حديث فاطمة بنت قيس ، وهو أنها قالت : طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول الله ﷺ ، فأثبت النبي ﷺ فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة . وفي بعض الروايات أن رسول الله ﷺ قال : إنما السكنى والنفقة لمن لزوجها عليها الرجعة .

لم يلتفت الحنفية إلى هذا الحديث ، بل ردوه مقدمين عليه عموم الآية المذكورة ، وسلفهم في ذلك عمر بن الخطاب الذي روى عنه أنه قال في حديث فاطمة هذا : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة » ، يريد الآية التي أشرنا إليها ، ويريد أن السنة قد جرت بوجوب النفقة حيث وجبت السكنى .

أما الذين لم يوجبوا لها نفقة ولا سكنى ، فقد قبلوا الحديث وجعلوه مخصصا للآية بالطلاق الرجعية .

أما الآخرون فقد عملوا هم أيضا في سقوط النفقة ، بحديث فاطمة الذي ثبت عندهم ، كما جاء في موطأ مالك أن رسول الله ﷺ قال لها : « ليس لك عليه نفقة » ، وأمرها أن تعتمد في بيت أم كلثوم ، ولم يذكر فيه إسقاط السكنى ،

(١) الآية السادسة من سورة الطلاق .

فبقيت الآية على عمومها في السكنى ، وإنما قطعوا ما بين السكنى والنفقة من اتصال وتلازم ، ولم يروا أن إيجاب السكنى مستلزم لإيجاب النفقة ، خصوصا وقد صرحت السنة بإسقاط النفقة ، والآية بوجود السكنى ، فكانهم عملوا بالمصدرين اللذين لا يتعارضان .

المثال الرابع :

ومن أمثلة ذلك أيضا اختلافهم في القضاء بشاهد ويمين المدعى . فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى عدم جوازه في شيء ما .

وذهب الجمهور إلى جواز القضاء بالشاهد مع يمين المدعى في الأموال . وسبب هذا الخلاف معارضة ما روى من أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد ، لظاهر قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين ، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء » (١) .

فقال الحنفية : إن الآية أفادت أن الاستشهاد ، وهو حجة المدعى ، لا بد أن يكون إما رجلين ، أو برجل وامرأتين ، ولا ثالث لهما . والحديث تضمن زيادة عما في الكتاب ، والزيادة على الكتاب نسخ ، ونسخ الكتاب لا يكون بأحاديث الآحاد .

أما الجمهور فقد قبلوا الحديث ، وعملوا بمقتضاه ، ومنعوا أن الزيادة به على الكتاب نسخ ، وقالوا : إنها زيادة عما في الكتاب ، وليست تغييرا لحكم ثبت بالكتاب حتى تكون نسخا . وقد ألزموا الحنفية بعد هذا الرد بأنهم خالفوا قاعدتهم هذه في كثير من فروعهم المذهبية ، فقد قدروا المهر ، ومقدار المسروق بعشرة دراهم ، مع أن القرآن فيهما : وهو قوله تعالى : « وآتوا النساء صدقاتهن » ، بالنسبة للمهر ، وقوله تعالى : « والسارق والسارقة » ،

بالنسبة للسرقه - مطلق يشمل القليل والكثير ، فصنيعهم في مثل هاتين المسألتين لا يتفق وصنيعهم في مواضع النزاع التي ردوا بها الأحاديث الأحادية ، بحجة أنها زيادة على الكتاب . ولكن الأحناف يقولون في مثل هذه الفروع التي يعترض بها على قاعدتهم : إن الأحاديث التي وردت فيها ليست أحاديث آحاد ، وإنما هي أحاديث مشهورة ، (والأحاديث المشهورة قسم ثالث بين الآحاد والمتواتر) ، وللمشهور من القوة ما للمتواتر ، فصح قبولها وتخصيص عموم الكتاب ، أو تقييد مطلقة بها .

ولا يخفى أن هذه نزعة قد لا يوافقهم عليها خصوصهم ، فالأحاديث المذكورة لم تصل قطعا إلى درجة التواتر الذي يحكمونه في الكتاب بالزيادة والنسخ . ولقد كانت هذه القاعدة مجالا واسعا يرجع إليه كثير من الخلافات الفقهية بين الحنفية وغيرهم . وقد عرض ابن القيم في كتابه « أعلام الموقعين » إلى هذه المسألة ، في الجزء الثاني تحت عنوان (بحث الزيادة على القرآن نسخ) ، وبحثها بحثا مستفيضا ، وأورد لها شواهد متعددة ، وبين أن الحنفية تضاربوا مع أنفسهم في تأصيلها والعمل على خلافها . والموضوع هناك عظيم النفع يجب الرجوع إليه والإلمام به .

والإمام ابن تيمية كلام جيد في توجيه الآية التي استدلت بها الحنفية في هذا الموضوع ، بما يخرجها عن محل النزاع ، فضلا عن أنها تفيد حصر طريق القضاء في الشاهدين ، كما يريد الحنفية ، ونحن نورده هنا لما فيه من الفوائد الفقهية المتصلة بطرق القضاء على وجه عام :

قال : القرآن لم يذكر الشاهدين ، والرجل وامرأتين في طرق الحكم التي يحكم بها الحاكم ، وإنما ذكر هذين النوعين من البيِّنات في الطرق التي يحفظ بها الإنسان حقه . وبعد أن ذكر الآية قال : فأمرهم سبحانه بحفظ حقوقهم

بالكتابة ، وأمر من عليه الحق أن يملى الكاتب؛ فإن لم يكن ممن يصح إملاؤه
أملى عنه وإليه . ثم أمر من له الحق أن يستشهد على حقه رجلين؛ فإن لم يجد
فرجل وامرأتان . ثم نهى الشهداء المحتملين للشهادة عن التخلف عن إقامتها
إذا طلبوا لذلك . ثم رخص لهم في التجارة الحاضرة ألا يكتبوها . ثم أمرهم
بالإشهاد عند التبايع . ثم أمرهم إذا كانوا على سفر ولم يجدوا كاتباً، أن يستوثقوا
بالرهان المقبوضة . كل هذا نصيحة لهم، وتعليم وإرشاد لما يحفظون به حقوقهم،
وما تحفظ به الحقوق شيء، وما يحكمكم به الحاكم شيء آخر، فإن طرق الحكم
أوسع من الشاهدين، والرجل والمرأتين، فإن الحاكم يحكم بالنسكول، ولا ذكر
له في القرآن؛ فإن كان الحكم بالشاهد واليمين مخالفاً لكتاب الله، فالحكم
بالنسكول أشد مخالفة .

آية المداينة:

ونحن إنما للمداينة نسوق هنا آية المداينة التي جاء فيها الاستشهاد برجلين،
أو برجل وامرأتين، مع الإشارة إلى ما دلت عليه من أهم الأحكام .
قال الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا بدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه،
وليكتب بينكم كاتب بالعدل . ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب،
وليمل الذي عليه الحق وليتق الله ربه، ولا يبغض منه شيئاً . فإن كان الذي
عليه الحق سفيهاً، أو ضعيفاً، أو لا يستطيع أن يمل هو، فليمل وليه بالعدل .
واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان ممن
ترضون من الشهداء، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى . ولا يأب
الشهداء إذا مادعوا . ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله؛ ذلكم
أقسط عند الله وأقوم للشهادة، وأدنى ألا ترتابوا، إلا أن تكون تجارة حاضرة
تديرونها بينكم، فليس عليكم جناح ألا تكتبوها . وأشهدوا إذا تبايعتم، ولا يضار

كاتب ولا شهيد . وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ، ويعلمكم الله ، والله بكل شيء عليم . وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة ، فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته ، وليتق الله ربه . ولا تكتسبوا الشهادة ، ومن يكتسبها فإنه آثم قلبه ، والله بما تعملون عليم .^(١)

هذه هي الآية ، وهي المعروفة في لسان الفقهاء بآية (المدائنة) ، والمراد بالمدائنة: التعامل بالدين ، والدين هو المال الذي يكون في الذمة عيناً كان أو نقداً ، فهو يشمل القرض ، والسلم ، وبيع الأعيان بشمن مؤجل . والأجل المسمى هو: الوقت الذي يعين بين المتعاملين بالتسمية ، كالشهر ، والسنة .
أما أمهات الأحكام التي تدل عليها الآية ، فإننا نجملها فيما يلي :

(أولاً) - يؤخذ من هذه الآية على وجه عام وجوب المحافظة على الأموال ، وقد احتوى أسلوبها على أنواع كثيرة من التأكيدات والتحذيرات المشددة في أوامرها ونواهيها ، وعليك بتدبرها لتضع يدك على ما اشتملت عليه من ذلك ، فتعلم مبلغ عناية القرآن بحفظ الأموال واستثمارها ، وبتقرير الحق على وجه يملأ القلوب طمأنينة ، وخسبك في المحافظة على الأموال أن جعلها القرآن قياماً للناس ، وربط بها سعادتهم في الدنيا والآخرة .

(ثانياً) - طلبت الآية في الاستيثاق بالديون أموراً ثلاثة : الكتابة ، والأشهاد ، والرهن المقبوض .

(١) - أما الكتابة ، فقد أشار فيها القرآن إلى ما يجب على الكاتب ، من تحرى العدل بين الطرفين ، ولا ريب أن تحرى العدل يستدعى العلم بشئون التوثيق الذي يحفظ الحقوق ، حسب المعروف بين الناس أو المنصوص عليه في القوانين الموضوعية ، وفي هذا إحياء قوى إلى أنه ينبغي أن يكون في الأمة المتعلمون القادرون على القيام بهذه المهمة ، وهم المعروفون اليوم باسم (المحررون) . وأشار فيها أيضاً

إلى أن الذى يتولى إملاء الكتاب إنما هو المدين ، والقصد من هذا أن يكون بحضرته واعترافه ، ليكون ما فى الوثيقة حجة عليه تحفظ الحق الذى يتفق عليه مع دائته ، ثم وكلت الأملاء المذكور إلى وليه الذى يكفله ويرعى شئونه ، فيما إذا كان غير رشيد ، أو عاجزاً بأقفة تمنعه من النطق ، أو جاهلاً بشئون التعامل وكيفية ، وذلك حرصاً على حقه ، وخوفاً من أن توقعه حالته فى الأساءة إلى نفسه .

(٢) - أما الإشهاد ، فقد طلبت الآية أولاً أن يكون برجلين من المخاطبين ، وهم المؤمنون . وقد أخذ جمهور العلماء من هذا ، ومن قوله تعالى فى الاستشهاد على مراجعة الرجل لزوجته بعد الطلاق : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » ، (١) ومن قوله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » ، (٢) - أنه لا يعمل بشهادة غير المسلم ، وعمموا ذلك فى الماليات وغيرها . وقد عرض ابن القيم فى كتابه « الطرق الحكيمة » ، لبحث (شهادة غير المسلمين على بعضهم ، وعلى المسلمين) ، وبين آراء الفقهاء فيها وأدلهم . والناظر فى المصادر التشريعية لهذه المسألة يخرج منها بأن الشريعة الإسلامية تقبل شهادة غير المسلمين بعضهم على بعض ، وعلى المسلمين ، فى المعاملات العامة التى جرت العادة بحصولها أمامهم أو اشتراكهم فيها .

أما مثل الرجعة ، والزواج ، وطهارة الماء ونجاسته ، وحل الذبيحة وحرمتها ، من الشئون الخاصة بالمسلمين ، والتى يغلب فيها الجانب الدينى - فإن شهادتهم فيها لا تقبل ؛ وبهذا ضعف الاستدلال بآية الاستشهاد على الرجعة . أما تقييد الشاهدين فى الآية التى نحن بصدددها بكونهما من رجال المخاطبين ،

(١) الآية الثانية من سورة الطلاق .

(٢) الآية رقم ١٤١ من سورة النساء .

وهم المؤمنون ، فهو منظور فيه إلى أن الغالب في معاملات المسلمين أن تجرى بينهم دون أن يحضرها غيرهم . ومثل هذا التقييد على فرض تسليم دلالة المفهوم - لا مفهوم له باتفاق - فلا يدل على عدم صحة الاستشهاد بغير المسلمين ، مادام الشرط الجوهري للشهادة ، وهو الصدق ، متحققا .

أما آية النساء ، فيدل سابقها ولاحقها على أن (السبيل) فيها ، لا يشمل الشهادة ولا القضاء ، وإنما هو سبيل العزة والقهر من (الكافرين) ، على (المؤمنين) . وفي الواقع أن السبيل في الشهادة والقضاء إنما هو للحق الذي ظهر للقاضي بأى طريق كان ، ولا سبيل لذات الشاهد ، لا على المشهود عليه ، ولا على القاضي . وبهذا تبين أنه لا دلالة لقوله تعالى : « ولأن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » ، على منع قبول شهادة غير المسلمين .

وقد أرشد الله بعد ذلك إلى أن الرجل والمرأتين ، يقومون مقام الرجلين في الاستيثاق ، إذا لم يوجد وقت المعاملة ، وأشارت الآية إلى أن الحكمة في جعل المرأتين بمنزلة الرجل الواحد ، هي أن المرأة يغلب عليها النسيان أو الخطأ . ولعل ذلك يرجع إلى أن ممارستها لشؤون المعاملات العامة قليلة غير مألوقة لها ، فليس عندها من المران ما يجعلها ذاكرة أو حفيظة على كل ما ترى منها أو تسمع ؛ تأمل قوله تعالى : « أن تفضل إحداهما فذكر إحداها الأخرى » .

(٣) - أما **الرهن** ، فقد أرشدت إليه الآية ، إذا كان المتعاملان على سفر

ولم يجدوا الكاتب . ولا يدل هذا التقييد على أن مشروعية الرهن في الاستيثاق خاصة بتلك الحالة ، لأنه قد ثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ رهن درعه في المدينة ليهودي ، وجرى التعامل بين المسلمين على الرهن ، في السفر والحضر ، وجد الكاتب أم لم يوجد . وإنما أرشدت الآية إلى ما يقوم مقام الكتابة في الحالة التي يغاب فيها عدم وجود الكاتب ، وهي حالة السفر . وقد وصفت الآية (الرهان)

بأنها (مقبوضة) ، وأخذ منه جمهور العلماء أن الرهن لا يلزم إلا بالقبض ، وأن مجرد العقد لا يكفي فيه . ورأى المالكية أنه يلزم بالعقد ، ويجبر الراهن على دفع الرهن ، عمداً بالنصوص الدالة على وجوب الوفاء بالعقود ، وعلى أن المؤمنين عند شروطهم .

(ثالثاً) - دل قوله تعالى في آخر الآية: « فإن أمن بعضهم بعضاً، فليؤد الذي أؤتمن أمانته »، على أن طرق الاستيثاق التي تضمنتها الآية حق للمتعاملين ، فإذا ما حلت الأمانة فيما بينهم محلها، وذهبت بخوف الجحود، وضياع الحقوق، كان لهم أن يركنوا إليها، وكان على المدين أن يقدر ثقة صاحبه به، وأتمانه إياه، فليؤد إليه أمانته، وليتق الله ربه . وقد استدلل الفقهاء بهذا، على أن الأوامر التي تضمنتها الآية في أصل الاستشهاد ، والكتابة ، والرهن ، ليست أوامر إيجابية وإنما هي إرشادية، تلفت نظر الناس إلى ما يطعنونهم على حقوقهم عند الخوف وعدم الثقة . أما الأوامر المتعلقة بالعدل كتابة وإملاء، وبأداء الشهادة وعدم كتمانها، وغير ذلك مما في الآية، فلم يذهب أحد إلى أنها إرشاد وتعليم، بل أجمع الكل على أنها للوجوب والتحتيم .

(رابعاً) - دلت الآية بإرشادها إلى الكتابة في طرق الاستيثاق، على أنها من طرق القضاء أيضاً، وإلا لما تحقق أنها وثيقة تحفظ الديون . وقد اختلف الفقهاء قديماً في القضاء بالكتابة، وكانت حجة الجمهور أن الكتابة يدخلها التزوير كثيراً ، وأن الخطوط متشابهة، فلا تفيد الظمانينة على حقيقة ما احتوت عليه . ولكن المحققين من الفقهاء يرون أن التزوير قدر مشترك بين الشهادة والكتابة ، وربما كان في الشهادة أكثر منه في الكتابة ، وأن طرق مضاهاة الخطوط التي عرفها الخبراء وأتقنها قللت من الضرر المتوقع للكتابة ، ولا يوجد مثل ذلك في الشهادة ؛ والمطلوب للقاضي هو ظهور الحق ولو بغلبة الظن

ومتى وجد ذلك بطريق ما، وجب عليه الحكم، وكان حكمه نافذا مقبولا في نظر الحق والعدالة .

ومن لطائف ما يحكى في شأن القضاء بالكتابة : أن مدعيًا تقدم إلى قاض بوثيقة كتابية موقع عليها بختم المدعى عليه، فقال له القاضي : إنه لا يعمل بهذا الصك لأن الختم ليس بينة شرعية ، والبينة هي الشهود . فقال له المدعى : من قال بهذا ؟ قال القاضي : الإمام أبو حنيفة . فقال المدعى : هل عندك شهود سمعت من الإمام ذلك ؟ فبهت القاضي ولم يجد جوابا .

ومغزى هذه الحكاية ، أن الكتابة كانت هي الطريق الوحيد في حفظ آراء الفقهاء ، ووصولها اليها ، ومعرفة ما بها ، فإذا كانت مما يعتمد عليه في معرفة القوانين والأحكام ، فلائى يعتمد عليها في القضاء بتلك القوانين أولى ، وهى تدل في الوقت نفسه على أن اعتماد الكتابة في حفظ الحقوق شأن فطرى يدركه أصحاب الفطر السليمة التى لم تطف بها مظاهر التقليد .

هذا ما أردت أن أرشدكم اليه مما تضمنته هذه الآية السكرية التى اتخذها الفقهاء مصدرا لكثير من الأحكام حتى قال بعضهم إنها تضمنت ثلاثين حكما . وعليك أنت باستخراج ما تستطيع استخراجه منها .

المثال الخامس :

ومن أمثلة اختلافهم الناشئ من الاختلاف في هذه القواعد ، اختلافهم فيما تدل عليه الآية التى جاء فيها قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات ، فمأسلكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » ، (١) - من حكم الزوج بالامة الكتابية .

فقد رأى الجمهور أن حل الامة مشروط بأمرين : عدم طول الحرة

المؤمنة ، وأن تكون الأمة مؤمنة ، وذلك جريا منهم على رأيهم في العمل بالمفهوم ، فإن مفهوم الشرط هو قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا » ، يدل على أن من استطاع طولا نكاح المحصنات المؤمنات ، لا يباح له التزوج بالأمة وأن مفهوم الوصف المذكور من قوله تعالى : « من فتياتكم المؤمنات » ، يدل على أنه لا يباح تزوج الأمة المكتوبة .

وخالف الفقهية في ذلك ، جريا منهم أيضا على رأيهم في إلغاء العمل بالمفهوم ، فأباحوا نكاح الأمة ، وإن كانت مكتوبة .

والترجيح بين الرأيين يدفعنا إلى معرفة حجج الفريقين في هذه المسألة الأصولية ، وحملها علم الأصول ، وليرجع إليها من شاء .

٤ - الاختلاف الناشئ من الاختلاف في تحكيم القواعد الفقهية

ويلحق باختلاف الفقهاء الناشئ من الاختلاف في القواعد الأصولية ، الذي ذكرنا له هذه الأمثلة السابقة ، اختلافهم الناشئ من تحكيم القواعد الفقهية . ويظهر هذا في موقفهم أمام الحديث المعروف بحديث « المصراة » ، وهو ما روى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تصهروا الإبل والغنم ، فمن ابتاعها بعد ، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، إن شاء أمسك ، وإن شاء ردها ، وصاعا من تمر » .

والمصراة هي الدابة التي ربط ضرعها ليجتمع اللبن فيه ، من قولك صريت الماء في الخوض - بالتخفيف والتشديد - إذا جمعته . والمراد بالنظرين : الرأيان ، والصاع قدحان وثلاث .

فكان العلماء أمام هذا الحديث فريقين : فريق أخذ بمقتضاه ، فأثبت حق الرد للمشتري ، وإلزامه بصاع من تمر يدفعه إلى البائع ، سواء أكان اللبن

قليلا أم كثيرا . ومقتضاه أن اللبن لا يرد عليه ، لأن الحديث أثبت له صاع تمر بدلا عن اللبن .

وخالف الحنفية: هذا الحديث ، فلم يثبتوا الرد بعيب التصرية ، ولم يوجبوا رد الصاع من التمر . ومنشأ ذلك عندهم أن الحديث فيما يرون يخالف الأصول الفقهية من جهات ، فلا يصح الأخذ به :

يخالفها من جهة أن اللبن ضمن فيه بالتمر ، والتمر ليس مثليا ، ولا قيميا
لبن ، والقاعدة أن ضمان المشليات يكون بمثلها ، والقيميات بقيمتها .
ومن جهة أنه قد حدد قدر الضمان بالصاع ، ولم ينظر إلى كمية اللبن ،
والقاعدة أن الضمان إنما يكون بقدر التالف .

ومن جهة أن اللبن ضمن فيه بالتمر مع بقائه ، والقاعدة أن الأعيان
إنما تضمن عند هلاكها .

قالوا : فلما خالف الحديث هذه القواعد الفقهية ، وهي مقطوع بها ، وجب
رده . ولم يثبتوا بهذا حق الخيار للمشتري بعيب التصرية ، كما لم يوجبوا
عليه الضمان المذكور . وقد حاولوا بعد هذا طعن الحديث تارة بالقدح في
الصحابي الراوى ، وأخرى بالاضطراب ، وثالثة بالنسخ ، ورابعة بأنه معارض
بقوله تعالى : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » . وقد قال الصنعاني
في كتابه سبل السلام : وكلها أعذار مردودة ، ثم عرض لتفصيل الرد عليهم ،
وليرجع إليه من شاء .

وقال ابن القيم في الرد عليهم : (وزعمهم أن هذا حديث يخالف الأصول
فلا يقبل ، فيقال : الأصول كتاب الله ، وسنة رسوله ، وإجماع أمته ، والقياس
الصحيح الموافق للكتاب والسنة . فالحديث الصحيح أصل بنفسه ، فكيف
يقال الأصل يخالف نفسه ؟ هذا من أبطل الباطل . والأصول في الحقيقة اثنان

لائثا لهما : كلام الله ، وكلام رسوله ، وما عداهما فردود إليهما ، فالسنة أصل قائم بنفسه ، والقياس فرع ، فكيف يرد الأصل بالفرع ؟ !

قال الإمام أحمد : إنما القياس أن تقيس على أصل ، فأما أن تجيء إلى الأصل فتهدمه ، ثم تقيس ، فعلى أى شيء تقيس ؟

وقد تقدم موافقة حديث « المصراة » للقياس ، وإبطال قول من زعم أنه خلاف القياس ، وأنه ليس فى الشريعة حكم يخالف القياس الصحيح ، وأما القياس الباطل ، فالشريعة كلها مخالفة له .

والذى يفهم من كل ما كتبه فى هذا الموضوع ، أن الحديث أصل فى الرد التذليس والغش ؛ فإنه والخلف فى الصفة من باب واحد ، والتذليس أولى فى الرد به من العيب ، ولا ريب أن هذا محض القياس ، وموجب العدل ، فإن المشترى إنما بذل ماله بناء على الصفة التى أظهرها له البائع فى المبيع ، ولو أنه علم فى المبيع خلافا لم يبذل له ما بذل ، فإلزامه بالمبيع مع التذليس والغش من أعظم الظلم . أما كيفية الضمان وأنه بالتمر ، فقد نظر فيه إلى المعروف عندهم ، وتحديد به بالصاع إنما كان حسما للنزاع فى تقدير الضمان ، وكان من التمر لأنه أقرب شيء يشبه اللبن فيما يقتات به العرب . ومتى اتفق الطرفان أو الحاكم على كيفية الضمان وقدره ، كان محل الرضا والعدالة .

ولنكتف بهذه الأمثلة فى سبيل الإرشاد إلى أسباب الخلاف الواقع بين الفقهاء فيما يعم القرآن والسنة ، ولننتقل بكم إلى النوع الآخر وهو :

(ثانيا) أسباب الاختلاف التى تخص السنة ومهرها

وترجع هذه الأسباب إلى ثلاث جهات : جهة الرواية والنقل ، وجهة فعل الرسول ودلالته بالنسبة إلى الأمة ، وجهة تكييف التقرير الصادر منه ﷺ لفعل شيء رأى غيره يفعله .

٥ - الاختلاف الذي يخص السنة من جهة النقل والرواية

والاختلاف الذي يرجع إلى هذه الجهة يمكن إجماله فيما يأتي : أن يصل الحديث إلى أحد الأئمة بينما لا يصل إلى غيره ، أو يصل إليهما ، ولكن يصل إلى أحدهما عن طريق لا تقوم به الحجة ، بينما يصل إلى الآخر عن طريق تقوم به الحجة . أو يصل إليهما من طريق واحد ، ولكن يرى أحدهما أن في بعض رواياته ضعفا لا يراه الآخر . أو يصل إليهما من طريق واحد متفق على أوصاف رجاله ، غير أن أحدهما يشترط في العمل بمثله شروطا لا يشترطها الآخر ، كعرضه على كتاب الله ، أو فقه المحدث ، أو اشتهاز الحديث فيما تعم به البلوى ، أو الاتصال وعدم الأرسال ، وغير ذلك .

وقد نشأ من هذه الجهة اختلاف واسع النطاق بين أئمة الحديث ، وتبعه اختلاف الفقهاء في العمل بالأحاديث المروية ، وعدم العمل بها ؛ ولعل ذلك أوسع أسباب الاختلاف بين الأئمة في الأحكام التي للسنة دخل فيها ، إما على سبيل الاستقلال ، أو على سبيل البيان للكتاب .

٦ - الاختلاف الذي يخص السنة من جهة الفعل

فإنه بالنظر إلى فعل الرسول ودلالته بالنسبة إلى الأمة يتبين ما يأتي :
(١) - فعل ثبت أنه من خواصه عليه السلام ، وذلك كوجوب صلاة الضحى ، والتعبد بالليل ، والزواج بما فوق الأربع ، أو بغير مهر . وهذا القسم لا يدل الفعل فيه على مشاركة الأمة له .

ولكن قد يقع الخلاف بين العلماء في أن الفعل خاص به ، أو عام يشمل أمته ، وذلك كالزواج بلفظ الهبة ، فقد أجازته الحنفية ، بدلالة قوله تعالى : « وامرأة مؤمنة ، إن وهبت نفسها للنبي ، إن أراد النبي أن يستنكحها ، خالصة لك من دون المؤمنين » ، (١) بناء على أن الأصل في أفعاله ﷺ أن تكون

(١) الآية رقم ٥٠ من سورة الأحزاب .

تشريعاً عاماً ، ولم يثبت لديهم خصوصية ذلك به ﷺ . ومنعه غيرهم بناء على أنه خاص به ﷺ ، كما ترشد إليه الآية في قولها : « خالصة لك من دون المؤمنين » . ووجه الحنفية هذا الخلوص إلى سقوط المهر ، لا إلى الصيغة . وينبني على هذا أنه يجوز لغيره من أمته أن يعقد النكاح بلفظ الهبة على مذهب الحنفية ، ولا يجوز ذلك على مذهب الشافعية ، مع اتفاقهم جميعاً على عدم سقوط المهر ، وإن لم يجر له ذكر في العقد ولا فيما بينهما .

(٢) - فعل ثبت أنه بيان لنص من الكتاب ، وهذا تشريع في حق الأمة باتفاق ، وحكمه حكم النص الذي يعتبر أصلاً له ، فإن كان الوجوب فالوجوب ، أو الندب فالندب ، أو الإباحة فالإباحة .

ويعرف أن الفعل بيان للنص تارة ، بصريح مقاله ﷺ ، كقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، وقوله ﷺ : « خذوا عني مناسككم » ، فإنه بما قد دلا على أن صلاته عليه الصلاة والسلام ، بيان لقوله تعالى « وأقيموا الصلاة » ، وأن - بوجه وعمرته ، بيان لقوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » .

ويعرف تارة أخرى بوقوعه عقب مجمل ، أو عام ، أو مطلق لم يسبق منه بيان له لعدم تطبيقه ، وذلك كقطعه ﷺ يد السارق من الكوع ، بيانا لقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » (١) ، وكتيممه إلى المرفقين ومسحه كل الوجه ، بيانا لقوله تعالى : « فتميموا صعيدا طيبا ، فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » (٢) .

هذا وقد يقع الخلاف أيضا في أن الفعل الصادر منه بيان ، أو ليس بيانا ، فينشأ بذلك خلاف في الحكم الذي يدل عليه . وهذا مثل مداومته ﷺ على المضمضة والاستنشاق في الوضوء ، فإن الحنفية قالوا بعدم وجوبها مع

(١) الآية رقم ٣٨ من سورة المائدة .

(٢) الآية رقم ٦ من سورة المائدة .

مواظبته عليها بناء على أنها ليست بيانا للوضوء الواجب . ورأى غيرهم وجوبها في الوضوء ، بناء على أن مواظبته عليها كانت بيانا للوضوء الواجب .
(٣) - فعل لم تثبت خصوصيته به ﷺ ، ولم يثبت أنه وقع بيانا لنص سابق عليه ، وإمكن قد عرفت له صفة شرعية من قبل أن يفعله . وذلك مثل صلالة النوافل الراتبة مع الفرائض ، قبلا ، أو بعدا . وحكم هذا القسم أن أمته مثله فيه .
(٤) - فعل لم يثبت فيه شيء مما تقدم ، لا الخصوصية ، ولا البيان ، ولا معلومية الصفة الشرعية .

وهذا القسم قد اختلف العلماء في صفته بالنسبة إلى الأمة - على أقوال : قيل يدل على الوجوب ، وقيل يدل على الندب ، وقيل يدل على الإباحة ، والمختار أنه إن كان قربة ، أى من جنس ما يتقرب به إلى الله ، ولم يواظب عليه ، دل على الندب في حق الأمة . وإن لم يكن من جنس القربات ، دل على الإباحة بالنسبة لها . وإنما كان هذا هو المختار لأن المتيقن من صدور الفعل منه ﷺ إباحته ، فلا يثبت ما زاد عليه إلا بدليل .

وبهذه القاعدة التي ذكرناها لأفعال الرسول ﷺ يعرف منشأ اختلاف الأئمة فيما ورد منها بالنسبة للأمة .

٧ - الاختلاف الذي يخص السنة منه جهة التقرير

أما التقرير ، وهو سكوته ﷺ عن الإنكار عند رؤيته شخصاً يفعل شيئا ، فقد اتفق العلماء على أنه يدل على إباحة ذلك الفعل ، لأن النبي ﷺ لا يقر أحدا على فعل منكرف في الدين . وشرطوا لذلك أن يكون قادرا على الإنكار ، وأنه لم يعلم تقدم إنكاره على ذلك الفعل ، فإن لم يكن قادرا على الإنكار ، أو كان قادرا ولكن علم تقدم إنكاره عليه فإنه لا يدل على إباحة الفعل .

وقالوا أيضا إن التقرير المذكور إذا اقترن بالاستبشار وإظهار الفرح بالفعل الذى رآه ، كان ذلك أدل على الإباحة .

وقد يوجد التقرير ، ويظهر الاستبشار ، ولا يمكن يختلف العلماء فى مشار التقرير ، ومنشأ الاستبشار ، وهو مشروعية الفعل فيدل على الإباحة ، أم شىء آخر وراء المشروعية ، وأن المشروعية لم تكن ذات دخل فى التقرير والاستبشار فلا يدل على الإباحة ؟ .

وقد كان من أثر ذلك ، اختلاف الفقهاء فى اعتبار « القيافة » دليلا على ثبوت النسب . فذهب إليه مالك والشافعية ، وخالفهم فى ذلك الحنفية .

والقيافة مصدر قاف قيافة ، والقائف هو الذى يتتبع الآثار ويعرفها ، ويعرف أصحابها ، ويعرف شبه الرجل بأبيه وأخيه . والأصل فى هذا الموضوع ما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « دخل على صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورا تبرق أسارير وجهه فقال : ألم ترى إلى مجز المدلجى ، نظر آنفا إلى زيد ابن حارثة ، وأسامة بن زيد ، فقال هذه الأقدام بعضها من بعض » ، وكان الكفار يقدحون فى نسب أسامة من زيد ، لأنه كان أسود شديد السواد . وكان زيد أبيض شديد البياض . أقر الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه الحادثة مجز المدلجى على القيافة ، واستبشر بمقلته التى قالها فى زيد وأسامة ، والتقرير المقترن بالاستبشار ، أقوى صور التقرير الذى يدل على إباحة الفعل .

ومن هنا قال مالك والشافعية ، وصحابة العلماء ، باعتبار (القيافة) دليلا

فى ثبوت النسب . ولكن الحنفية قالوا إن سكوت النبى صلى الله عليه وسلم على فعل مجز وعدم الإنكار عليه ، ليس تقريراً لفعله ، حتى تتخذ القيافة دليلا على ثبوت النسب ، لأن نسب أسامة كان معلوما من قبل وأنه لزيد ، وإنما كان الكفار يقدحون فى نسبه لما بينه وبين أبيه من تباين اللون . واستبشاره إنما كان لإلزام

الكفار الطاعنين في نسب أسامة، بما يقررونه ويعتمدون عليه في عاداتهم وأعرافهم، وإذا فليس السكوت في هذه الحادثة من باب التقرير الدال على مشروعية الفعل، حتى تكون القيافة دليلا على ثبوت النسب. فهذا نوع اختلافهم في دلالة التقرير المقترن بفعل خاص، على مشروعية ذلك الفعل أو عدم المشروعية.

أما ترجيح أحد الرأيين في المسألة، فسيميله استقصاء كل ماورد فيها، ومرجعه كتب الفقه والحديث. وإن الناظر فيها يخرج بترجيح رأى الجمهور، واعتماد أن « القيافة » دليل يعتمد عليه شرعا في ثبوت النسب. وهو بعد هذا يلتقى مع ما تقرر في الشريعة على وجه عام من وجوب الرجوع في معرفة الوقائع على وجهها، إلى قول أهل البصر والمعرفة. وقد كان هذا أصلا عظيما في الأخذ برأى الطب الشرعى، في الحوادث التى يعتبر القانون نظرها، لتبين جهة الحق فيها، من اختصاصه. ويمكن أن نلج من هذا الباب إلى الاعتماد فى القضاء والحكم، على الوسائل الجديدة التى لم يعرفها الفقهاء من قبل، كتجليل الدم وكأثار الأيدى والأقدام، وغير ذلك، مما يعرفه علماء التحقيقات الجنائية وأهل الخبرة، ويشهدون بصحتها، أخذنا من التطبيق المتكرر الذى يحدث علماء، أو غلبة ظن على الأقل، فى حقية ما يدل عليه.

ولهذا الموضوع صلة وثيقة بموضوع الحكم بالقرائن فى الشريعة، وما القيافة وتحليل الدم، وإظهار آثار البصمات ومضاهاتها، لإقرائها دلالات يفهمها العارفون لها.

القضاء بالقرائن

ومما ينبغي المسارعة إليه في هذا المقام، أن الناظر في كتب الأئمة، يرى أنهم يجمعون على مبدأ الأخذ بالقرائن، في الحكم والقضاء، وأن أوسع المذاهب في الأخذ بها مذهب المالكية، والحنابلة، ثم الشافعية، ثم الحنفية. وقد أفاض ابن القيم في كتابه: (إعلام الموقعين، والطرق الحكمية)، في هذا المقام، بما لا يدع مجالاً للشك في اتخاذ القرائن بينة للقضاء. ومن قوله: (لا يجوز لحاكم ولا لوال رد الحق بعد ماتبين وظهرت أمارته، بقول أحد من الناس). وهذا منه بناء على تفسير كلمة (بينة) الواردة في لسان الشرع بما يبين الحق ويظهره. (وهي تارة تكون أربعة شهود) إلى أن قال: (وتكون شاهد الحال في صور كثيرة). ثم قال: (ولم يزل حذاق الحكم والولاية يستخرجون الحقوق بالفراسة والامارات، فإذا ظهرت لم يقدموا عليها شهادة تخالفها ولا اقراراً). وقال: (والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الامارات ودلائل الحال ومعرفة شواهد القرائن الحالية والمقالية أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه).

ثم ذكر وقائع كثيرة قص القرآن والسنة الحكم فيها بمقتضى القرائن، وجرى على ذلك عمل الصحابة والتابعين؛ فن ذلك قيص يوسف في حادثتي إخوته وامرأة العزيز.

ومن ذلك حكم سليمان بين المرأتين اللتين ادعتا ولداً إذ قال: انتوني بالاسكين أشقه بينكما نصفين، فقالت الصغرى: وقد كان داود حكم بالولد للكبرى - لا تفعل رحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى متمداً على ما بدا منها من قوة الشفقة والأشفاق.

وبهذا يتبين أن الأخذ بالقرائن في الأحكام، ليس من مبتكرات القوانين الحديثة، وإنما هو شريعة إسلامية جاء بها كتاب الله، وقررت السنة، ودرج عليه أحكام المسلمين وقضائهم في جميع العصور، وأن رمى الشريعة بالقصور أو الجور في طرق الحكم، ناشئ إما عن الجهل بها، وعدم الاطلاع على كنوزها، أو عن سوء النية، وقصد تشويه الحق والجمال.

نعم كان للمحدثين ظاهرة التنظيم والتنويع، مع العلم بأن كل ما أورده من تقسيم للقرائن موجود بذاته في كتب الفقه الإسلامي، لا ينقصه إلا الأسماء الجديدة، والذهب هو الذهب، وإن علاه الصدا.

وإذ وصلنا إلى هذا الحد من شرح كلمات (فقه، قرآن، سنة) وما اقتضته من بحوث وتوجيهات لا بد منها؛ فقد صح لنا أن نشرع بمعونة الله في آيات الموضوع الذي وقع عليه اختيارنا في هذا العام، وهو موضوع (القصاص)، وعلى الله نعتمد.

القصاص

الباب الخامس

العقوبات في الشريعة

- ١ — الجنائية في حرف الشرع ولسان الفقهاء .
- ٢ — رادع الدين ، ورادع السلطان .
- ٣ — مسلك الشريعة في تقرير العقوبات الدنيوية :
المسلك الأول — العقوبة النصية .
المسلك الثاني — العقوبة التفويضية .
- ٤ — المسلك الأول — العقوبة النصية :

-
- أ — عقوبة الاعتداء على الدين بالردة .
 - ب — عقوبة الاعتداء على الأعراس بالزنا ، أو القذف .
 - ج — عقوبة الاعتداء على الأموال بالسرقة ، أو على الأمن العام بالمحاربة والافساد في الأرض .
 - د — عقوبة الاعتداء على العقل بشرب المسكر .
 - هـ — عقوبة الاعتداء على النفس بالقتل ، أو بما دونه من القطع أو الجرح .
 - و — حق الله ، وحق العبد .
 - ٦ — الفروق بين الحدود والقصاص .
 - ٧ — المسلك الثاني — العقوبة التفويضية :

-
- أ — معنى التميز وكلام الفقهاء فيه .
 - ب — هل يصل التميز إلى ما فوق مقدار الحد ؟
 - ج — هل يصح التميز بأخذ المال ؟

٨ - هدف الشريعة من تقرير العقوبة :

- ١ - حكمة تشريع العقوبات الدنيوية .
- ب - سبل الوقاية من الأجرام .
- ج - العقوبة الدنيوية لا بد منها .
- د - حكمة تنويع العقوبات الدنيوية إلى نصية وتفويضية .
- هـ - الاحتياط في الحكم بالعقوبة .
- و - أثر توبة الجاني في إسقاط العقوبة .
- ٩ - اتهام الشريعة بالتقصير أو الأسراف .

القصاص جانب من جوانب العقوبات الجنائية في الإسلام ، ومن المفيد قبل الكلام على فقه القرآن والسنة فيه ، أن نلفت الأنظار إلى أمور لا بد من مراعاتها ، تحديدا للروح العام الذي بنيت عليه العقوبة في الشريعة الإسلامية . وهي ما يأتي :

١ - الجناية في عرف الفقهاء :

الجناية في اللغة اسم لما يكتسب من الشر ، وفي عرف الشرع اسم لفعل محرم حل بنفس أو مال .

وخصص الفقهاء كلمة (جناية) بما حل بالنفس أو الأطراف والجروح ، كما خصصوا كلتي (غصب) ، و (سرقة) بما حل بالأموال ، وكلتي (زنا) ، و (قذف) بما حل بالأعراض ، وكلتي (ردة) بالخروج عن الدين ، وكلتي (حرابة) بالآفساد في الأرض ، وكلتي (بغى) بالخروج على جماعة المسلمين ، وكلتي (سكر) بإفساد العقل .

٢ - رادع الدين و رادع السلطان :

حذرت الشريعة الإسلامية ارتكاب المحرمات على وجه العموم ، منذرة بعقوبة الآخرة ، على صورة تثير في نفوس المؤمنين شدة الخوف من الأقدام على شئ منها ، وتدفع في الوقت نفسه عن المجتمع كثيرا من شرورها ، ثم وضعت لبعض الجنايات عقوبات دنيوية إلى جانب العقوبات الآخروية ، حتى يتآزر في دفعها وزجر الناس عنها ، رادع الدين ، و رادع السلطان .

فما كان من الجنايات خفيا لا يمكن ضبطه بمظاهر محددة ، كالغيبة ، والنيمة ، والجسد ، والحد ، والكذب ، وغير ذلك مما يتصل بالجانب الخلقى أكثر من اتصاله بالجانب العملى ، أو كان متصلا كثيرا بالجانب العملى ، ولكن لم يأخذ الصورة القصوى من صور الأجرام ، كأخذ المال غصبا ، اقتصرت فيه على التحذير بالعقوبة الآخروية ، التى ترجع إلى العليم بما تنطوى عليه الجوانح ، وما تحفيه الصدور .

وما كان منها متصلا بالحياة العامة ، وله آثاره السيئة في حقوق الأفراد والجماعات ، وله من عناوين الأغراق فى الشر أفساها ، جعلت له عقوبات دنيوية ، على الحاكم تطبيقها وتنفيذها .

٣ - مسلك الشريعة فى تقرير العقوبات الدنيوية :

مسلك الشريعة فى تقرير العقوبة الدنيوية لمسلمين بارزين :

المسلك الأول - العقوبة النصية .

المسلك الثانى - العقوبة التفويضية .

٤ - المسلك الاول - العقوبة النصية :

نص فى القرآن أو السنة على عقوبات محددة لجرائم معينة ، هى من عموم

الجرائم بمنزلة الأمهات، نظرا إلى دلالتها على تأصل الشرف في نفس الجاني ، وإلى شدة ضررها في المجتمع ، وإلى حرمة ما وقعت عليه في الفطر البشرية .
وهي الجرائم الآتية :

١ - عقوبة الاعتداء على الربيع بالردة :

الاعتداء على الدين بالردة يكون بإنكار ما علم من الدين بالضرورة ، أو ارتكاب ما يدل على الاستخفاف والتكذيب . والذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة ، هو قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر ، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » (١) ، والآية كما ترى لا تتضمن أكثر من الحكم بجهوطة العمل ، والجزاء الأخرى بالخلود في النار .

أما العقاب الديني لهذه الجناية ، وهو القتل ، فيثبته الفقهاء بحديث يروى عن ابن عباس رضي الله عنه ؛ قال : قال رسول الله ﷺ : « من بدل دينه فاقتلوه » .

وقد تناول العلماء هذا الحديث بالبحث من جهات :

هل المراد من بدل دينه من المسلمين فقط ، أو هو يشمل من تنصر بعد أن كان يهوديا مثلاً ؟

وهل يشمل هذا العموم الرجل والمرأة ، فتقتل إذا ارتدت ، كما يقتل إذا ارتد ، أو هو خاص بالرجل ، والمرأة لا تقتل بالردة ؟

وهل يقتل المرتد فوراً ، أو يستتاب ؟

وهل للاستتابة أجل ، أو لا أجل لها فيستتاب أبداً ؟

وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة ، إذا لوحظ أن كثيراً من

العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد ، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم ، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين ، والعدوان عليهم ، ومحاولة قتلهم عن دينهم - م ، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين ؛ فقال تعالى : « لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي » (١) ، وقال سبحانه : « أفأنت تسكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢) .

ب - عقوبة الإعتداء على الأعراض بالزنا أو الفزف : ---

وقد جاء في الزنا قوله تعالى : « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم ، فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ، أو يجعل الله لهن سبيلا . واللذان يأتينها منكم فآذوهما ، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنها ، إن الله كان توابا رحيم » (٣) ، وقوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين . الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك ، وحرم ذلك على المؤمنين » (٤) .

وينبغي أن يعلم هنا :

أولا - أن كثيرا من العلماء يرى أن ما تضمنته آية النساء كان هو العقوبة أولا لجريمة الزنا ، ثم جاءت عقوبة الجلد المذكورة في آية النور بدلا منها . ونقل الرازي عن أبي مسلم الأصفهاني ، وهو من لا يرون وقوع النسخ

(١) الآية رقم ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢) الآية رقم ٩٩ من سورة يونس .

(٣) الآيتان رقم ١٥ و ١٦ من سورة النساء .

(٤) الآيتان الثانية والثالثة من سورة النور .

في القرآن ، أن الآية الأولى منهما ، وهي قوله تعالى : «واللاقي يأتين الفاحشة...» ، خاصة بجريمة المراءتين مع بعضهما ، وعقوبتهما كما جاء في الآية الحبس إلى الموت . وأن الآية الثانية ، وهي قوله تعالى : «واللذان يأتيانها منكم...» ، خاصة بجريمة الرجلين مع بعضهما ، وعقوبتهما كما نطق الآية ، الأيداء بالقول والفعل . وأن آية النور ، وهي قوله تعالى : «الزانية والزاني...» خاصة بجريمة الرجل مع المرأة وعقوبتهما الجلد ؛ وبذلك يكون القرآن في نظر أبي مسلم الأصمفاني ، قد استكمل عقوبة الجنابة على العرض في جهاتها الثلاث ، وتكون الآيات كلها محكمة لا نسخ في شيء منها .

ثانيا — أن الفقهاء حملوا آية النور على غير المحصن ، وبينوا في كتبهم شروط الإحصان ومصادرها ، أما المحصن فقد قرروا أن عقوبته الرجم ، أخذوا من عمل الرسول ، ومن أحاديث وردت في هذا الشأن .

وقد أنكر الخوارح الرجم ، واحتجوا بوجوه أوردها الفخر الرازي في تفسيره ، ولعلمهم أنكروا أنه تشريع عام دائم ، واعتبروا أن ما حصل من الرسول كان على سبيل السياسة والتعزير ، كما يرى الحنفية في تغريب غير المحصن .

ثالثا — أن كثيرا من العلماء ، حمل آية « الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشرقة... » ، على مجرد التنفير من تزوج البغى ، وعليه لا تكون من آيات العقوبة .

وقال ابن القيم الجوزي في كتابه زاد المعاد :

(صرح الله سبحانه وتعالى بتحريم نكاح الزانية في سورة النور ، وأخبر أن من نكحها إما زان أو مشرك ، ثم صرح بتحريمه فقال : « وحرم ذلك على المؤمنين » ، ولا يخفى أن دعوى النسخ للآية بقوله : « وأنكحوا الأيامي

منكم ، من أضعف ما يقال ، وأضعف منه حمل النكاح على الزنا ، إذ يصير
معنى الآية : الزانى لا يزنى إلا بزانية أو مشركة ، والزانية لا يزنى بها إلا زان
أو مشرك ، وكلام الله ينبغى أن يصاب عن مثل هذا ؛ كيف وهو سبحانه
إنما أباح نكاح الجرائر والأماء بشرط الإحصان ، وهو العفة ، إلى أن قال :
فمن أقبح القبائح أن يكون الرجل زوج بغى ، وقبح هذا مستقر فى فطر الخلق ،
وهو عندهم غاية المسبة ، وأيضاً فإن البغى لا يؤمن أن تفسد على الرجل فراشه ،
وتعلق عليه أولادا من غيره ، والتحریم يثبت من غير هذا ، وأيضاً فإن
النبي ﷺ قرأ هذه الآية على مرثد الغنوى حينما استأذنه أن يتزوج بغياً ،
وقال له « لا تنكحها » .

وليس من القصد هنا أن نوازن بين هذين الرأيين ، وإنما القصد أنه على
رأى ابن القيم ، يكون للزنا عقوبة أخرى أدبية بعد العقوبة المادية ، وهى أثر
للعقوبة المادية الأصلية لجرمة الزنا .

ونستطيع أن نأخذ من هذا ، ومن الحكم بحرمان القاتل من الميراث ،
والحكم بإهدار شهادة المحدث فى القذف - أن الشريعة الإسلامية تقرر فى
مصادرها الأولى ، (الكتاب) و (السنة) ، العقوبات التبعية .

هذا ما جاء فى الزنا ، أما ما جاء فى القذف ، فقوله تعالى : « والذين يرمون
المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم
شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا ،
فإن الله غفور رحيم . والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ،
فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين . والخامسة أن لعنة الله
عليه إن كان من الكاذبين . ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله

إنه لمن السكاذبين . والخامسة أن غضب الله عليهما إن كان من الصادقين ، (١) .
ويلاحظ هنا أنه لما نزلت الآيات الأولى ، وفيها أن عقوبة القاذف إذا
لم يأت بأربعة شهداء ثمانون جلدة ، وفهم الأصحاب منها أن حكم قذف الزوجة
وقذف الأجنبية ، سواء في هذه العقوبة — نشأت فيما بينهم مشكلة تقدموا بها
إلى الرسول وهي : أرأيت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة كيف يصنع ؟
إن تكلم تكلم بأمر عظيم ، وإن سكت سكت على مثل ذلك ، وإن ذهب ليأتى
بالشهود انتهى كل شيء . فسكت الرسول ﷺ ولم يجب عن هذه الشكوى .
فلما كان بعد ذلك أتاه السائل فقال : إن الذى سألتك عنه قد ابتليت به ،
فأنزل الله قوله : « والذين يرمون أزواجهم ... » ، وبها حلت المشكة ،
وأقيمت الشهادات الأربع من الجانبين محل الشهود الأربع ، ودفع بها العقاب
وكان الحكم بينهما بعد هذا ، التفريق الأبدي . وكانت هذه الآية ناسخة أو
مخصصة لعموم الآية الأولى ، وكانت أصلاً تشريعياً لما هو معروف فى لسان
الفقهاء باسم (اللعان) ، وقد تكفلت كتب الفقه ببيان أحكامه .
والذى يتصل من هذا بموضوع العقوبات ، تعيين المراد بالعذاب ، فى قوله
تعالى : « ويدراً عنها العذاب أن تشهد ... » .

هل هو الحد الذى بين فى الآية الأولى ، ويكون الفارق بين قذف الزوجة
وقذف غيرها هو الاكتفاء عن الشهود الأربع بالشهادات ، فإذا امتنعت
عن الشهادات أو امتنع ، أقيم الحد الأصلى ، وهو الجلد ، على الممتنع
منهما ؟ .

أو أن العذاب المذكور فى الآية شئ آخر غير الحد ، ويكون الفرق بين
القذفين من جهة قيام الشهادات مقام الشهود ، ومن جهة قيام عقوبة أخرى
مقام عقوبة الجلد ؟

رأبان للفقهاء ، الأول منهما المشافعية ، وثانيهما الحنفية والعقوبة عندهم التي عبر عنها في الآية بالعذاب ، هي الحبس ، والترجيح بين الرأيين مذكور في كتب الفقه .

وعلى مذهب الحنفية يكون للقذف عقوبتان ، عقوبة الجلد في قذف الأجنبية ، وعقوبة الحبس في قذف الزوجة .

وبهذا يكون الحبس كعقوبة ، ذكر في القرآن ثلاث مرات ، في ثلاث جنابات :

إحداها : قذف الزوجة ، على فهم الحنفية .

والثانية : الفاحشة تقع بين المرأتين ، على فهم أبي مسلم الأصفهاني .

والثالثة : جناية الأفساد في الأرض في قوله تعالى : « أو ينفوا » ، على رأى الحنفية كما تقدم .

م — عقوبة الاعتداء على الأموال بالسرقه ، أو على الأُمنه العام

بالمحاربة والافساد في الارضه :

وقد جاء في السرقه قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعو أيديهما جزاء بما كسبا ، نكالا من الله ، والله عزيز حكيم . فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم » (١) .

وقد تكلم الفقهاء في هذه العقوبة ، أخذوا من الأحاديث الواردة فيها ، على السارق ، وعلى مقدار المسروق ، ونوعه ، وعلى معنى السرقه ، ومكانها ، وزمانها ، وعلى المسروق منه .

وتكلموا على اجتماع القطع والضمان ، أو عدم اجتماعهما .

وتكلموا على محل القطع وكيفيةه .

(١) الآيتان رقمها ٣٨ و ٣٩ من سورة المائدة .

وتكلموا على أن التوبة وصلاح النفس يسقطان الحد، أو لا يسقطان .
ولهم في كل ذلك تفرعات كثيرة ، وآراء وحجج متعددة ، مما يفسح
أمام الناظر المجال في تدقيق النظر ، لمعرفة المتفق عليه في إقامة هذه العقوبة ،
وترجيح ما يراه من المسائل المختلف فيها .

وقد جاء في الاعتداء على الأمن بالمحاربة والإفساد ، قوله تعالى : « إنما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون في الأرض فساداً ، أن يقتلوا ،
أو يصلبوا ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، أو ينفوا من الأرض ،
ذلك لهم خزي في الدنيا » . وقد عرضنا للكلام على هذه الآية في أسباب
الاختلاف بين الفقهاء (١) .

د - عقوبة الاعتماد على العقل بشرب المسكر :

لم يرد لهذه الجناية عقوبة دنيوية في القرآن ، وإنما الذي جاء فيه بالنسبة
إليها ، قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام
رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه لعندكم تغفلون . إنما يريد الشيطان أن
يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله ، وعن
الصلاة ، فهل أنتم متهمون » . (٢)

أما العقوبة الدنيوية ، فقد ورد أن النبي ﷺ ضرب الشارب بجرادة نحو
أربعين ، وفعله أبو بكر كذلك بعده ، وأن عمر ضربه ثمانيين ، وورد
غير ذلك .

وجاء عن ابن عباس ، أن النبي ﷺ ، لم يبين في الخمر حداً .
وللناظر في هذا الموضوع أن يرى أن العقوبة في شرب الخمر ليست حداً

(١) راجع ما ذكرناه في الصفحات من ٥٤ إلى ٥٦ من هذا الكتاب .

(٢) الآياتان رقم ٩٠ و ٩١ من سورة المائدة .

ملتزمًا في كنهه وكيفه ، وإنما هو نوع من التعزير الذي نتكلم عليه بعد .

هـ - عقوبة الاعتداء على النفس بالقتل ، أو بما دونها القتل

أو المجرم :

وهذا هو الموضوع الذي سفتناوله بالبحث ، بعد الانتهاء من هذا التمهيد إن شاء الله ، وهناك نسوق ماورد فيه من قرآن وسنة .
هذه هي جملة (العقوبات النصية) ، التي جاء بها القرآن والسنة لهذه الجرائم التي أشرنا إليها .

هـ - من الله ومن العبد :

وينبغي أن يلاحظ هنا ما يأتي : أن هذه الجرائم التي نصت الشريعة عليها وعلى عقوباتها ، منها ما يراه العلماء اعتداء على حق الله الخالص ، وذلك فيما يتعلق بحرمة الدين ، والنسب ، والأمن العام .
ومنها ما يعتبرونه جامعا بين حق الله وحق العبد ، وحق العبد غالب ، وذلك فيما يتعلق بحرمة نفس الأدمى وأعضائه .

ومنها ما يعتبرونه كذلك جامعا بين الحقين وحق الله غالب ، وذلك فيما يتعلق بحرمة العرض .

والفرق بين الحقين ، أن حق الله ، ما يتعلق به النفع العام للجماعة البشرية ، ولم يختص بواحد من الناس ، ونسب إلى الله مع تنزهه سبحانه عن أن يفتفع بشيء ما ، تعظيما لشأنه ، وتنويفا بخطره في المجتمع .

أما حق العبد ، فهو ما يتعلق به نفع خاص لواحد معين من الناس ، وأضيف إلى العبد لظهور اختصاصه به .

وقد اصطلاحوا على تسمية عقوبة الاعتداء على ما خلاص فيه الحق لله ، أو غلب ، بالحرم ، وعلى تسمية العقوبة فيما غلب فيه حق العبد ، بالقصاص .

٦ — الفروق بين الحدود ، والقصاص :

ونظرا لاختلاف هذه الجرائم على هذا النحو، اختلفت أحكام الحدود، والقصاص، ووجدت بينهما فروق نذكرها بعد.

وضمانا للعدل في الجميع، روعي الاحتياط في ثبوت الجريمة والحكم بالعقوبة وتنفيذها، وأصل هذا قوله ﷺ : « ادرءوا الحدود بالشبهات ، ادفءوا القتل عن المسلمين ما استطعتم » ، وقوله ﷺ : « ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فان وجدتم للمسلمين مخرجا فخلوا سبيلهم ، فإن الامام لأن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة » .

وقد أجمع الفقهاء على ذلك، وتكلموا في أبواب هذه العقوبات على الشبهة، فعرفوها وقسموها، وبينوا ما يسقط العقوبة منها وما لا يسقط .
أما الفروق التي بين الحدود والقصاص، والتي هي في الواقع أثر للاختلاف بين طبيعتيهما كما سلف، فإننا نسوق فيها ما كتبه صاحب الأشباه في قاعدة: (الحدود تدرأ بالشبهات) ، قال :

إن القصاص كالحدود إلا في سبع مسائل :

الأولى — يجوز القضاء بعلم القاضى في القصاص، دون الحدود.

الثانية — القصاص يورث، والحد لا يورث.

الثالثة — لا يصح العفو في الحدود ولو كان جدا القذف، ويصح في

القصاص.

الرابعة — التقادم لا يمنع من الشهادة بالقتل، بخلاف الحدود، سوى حد القذف فإن التقادم يمنعه .

الخامسة — القصاص يثبت بإشارة الأخرس وكتابته بخلاف الحد.

السادسة — لا تجوز الشفاعة في الحدود، وتجوز في القصاص.

السابعة — الحدود ، سوى حد القذف والسرقعة ، لا تتوقف على الدعوى ، بخلاف القصاص فلا بد فيه من الدعوى .

وزيدت ثامنة — وهى اشتراط الإمام لاستيفاء الحدود دون القصاص ؛ وعلى هذه قيل : لو قتل الرجل عمدا ، وله ولى واحد ، فله أن يقتل قصاصا ، قضى القاضى به أو لم يقض . وقد جاء فى شرح الدر المختار : استيفاء القصاص كالحودود عند الأصوليين ، أى فى اشتراط الإمام للاستيفاء .

وفرق الفقهاء بينهما ، فاشتراطوا الإمام لاستيفاء الحدود ، دون القصاص . وزيدت تاسعة — وهى جواز الاعتياض فى القصاص ، بخلاف حد القذف ، وللمضافية وجه فى جواز الاعتياض عنه .

وعلى كل فالأساس فى اختلاف أحكام القصاص والحدود ، واختلاف أحكام بعض الحدود عن أحكام البعض الآخر منها ، هو : خلوص الحق لله ، أو للعبد ، أو غلبة أحد الحقين على الآخر .

هذا ومن آثار الفرق بين الحدود والقصاص المبني على هذا الأساس ، ما يقوله الحنفية فى شأن الخليفة العام من (أنه يؤخذ بالقصاص والأموال) لأنهما من حقوق العباد ، فيستوفيه ولى الحق منه ، إما بتمكين الخليفة صاحب الحق من نفسه ، أو بمنعة المسلمين ، (ولا يؤخذ بمجد ولو قذفا) ، لغلبة حق الله ، وإقامة حد الله إليه ، ولا ولاية لأحد عليه حتى يستوفى منه . قالوا وفائدة الإيجاب الاستيفاء ، فإذا تعذر لم يجب ، وليس من المعقول استيفاء الشخص من نفسه ^(١) . ولعلك إذا نظرت إلى أن الخطاب فى مثل قوله تعالى : « فاجلدوا »

(١) انظر شرح الدر المختار ، وحاشية ابن عابدين عليه ، فى آخر كتاب الحدود الجزء الثالث .

موجه إلى جماعة المسلمين ، وما الإمام إلا نائب عن الجماعة في تنفيذ الأحكام ، وإقامة الحدود ، وأنها صاحبة الحق أولا وبالذات - فتح الله عليك بابا تعرف منه الحق في هذا المسألة ، وهو أنه على جماعة المسلمين أنفسهم ، أن ينفذوا حكم الله فيمن لا يأبه بحرمة الله ، وإنه لجدير بهم أن يسلبوا منه تلك النيابة فيما يقع منه اعتداء على حدود الله ، وهذا هو العدل الذي جاءت به تركيز وإقراره الشريعة الإسلامية ، دون استثناء ، لأى اعتبار كان .

هذا وقد جاء في مذهب السافعية : (لو زنا الإمام الأعظم لم يعزل ، وبقي عليه الحد من ولى الحكم عنه ، كما قال القفال) ، وجاء في بيان من يستوفى الحد عندهم : (ويستوفيه من الإمام بعض نوابه) . (١)

٧ - المسلك الثانى - العقوبة التفويضية :

١ - معنى التعزير وكلام الفقهاء فيه :

كما سلكت الشريعة طريقة النص على بعض العقوبات لبعض الجرائم ، وهى التى مضى التنبيه عليها ، فإنها سلكت طريقا آخر للجرائم التى لم تنص عليها ، وهى طريقة التفويض للإمام فى أن يعاقب على بعض الجنائيات بعقوبة يراها رادعة ، وهذا هو المعروف عند الفقهاء باسم (التعزير) ، ويكون فى الجرائم التى لم تحدد لها الشريعة عقوبة معينة ، وفى الجرائم التى حددت لها عقوبات ، ولكنها لم تتوانر فيها شروط تنفيذ هذه العقوبة ، كما إذا لم يشهد بالزنا أو القذف أربعة ، أو وجدت شبهة فى الزنا ، أو السرقة ، أو القصاص ، أو حصل شروع فى قتل ولم يحصل القتل ، وهكذا .

قال ابن قيم الجوزية فى كتابه « إغاثة اللهفان » :

الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حاله واحدة هو عليها ، لا بحسب الأزمنة ،

ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة ، كوجوب الواجبات ، وتحريم المحرمات ، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ، ونحو ذلك ، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ، ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه .

والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له ، زمانا ، أو مكانا ، أو حالا ، كمقادير التعزيرات ، وأجناسها ، وصفاتها ، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة .

ثم ذكر جملة من تعزيرات النبي ﷺ ، والأصحاب بعده ، وقال عن عمر رضى الله عنه : كان يخلق الرأس ، وينقي ، ويضرب ، ويحرق حوانيت الخنارين ، والقرية التي تباع فيها الخمر ، وحرق قصر سعد بالكوفة لما احتجب فيه عن الرعية . وكان له رضى الله عنه فى التعزير اجتهاد وافقه عليه الصحابة لسكمال فضجه ، ووفور علمه ، وحسن اختياره للأئمة ، وحصول أسباب اقتضت تعزيره بما يردعهم ، لم يكن مثلها على عهد رسول الله ، أو كانت ولكن زاد الناس عليها ، وتتابعوا فيها ، وقد اتخذ درة يضرب بها من يستحق الضرب ، واتخذ دارا للسجن ، وضرب النوايح حتى بدا شعرها .

ثم قال : وهذا باب واسع اشتملت فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير ، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدماً .

وقال فى موضع آخر : اتفق العلماء على أن التعزير مشروع فى كل معصية ليس فيها حد ، بحسب الجناية فى العظم والصغر ، وحسب الجانى فى الشر وعدمه .

ومع اتفاق العلماء على تقرير مبدأ التعزير على هذا النحو الذى فصله ابن القيم ، قد اختلفوا فى مسائل تتصل بالتعزير ، من أبرز ما يهمنى منها فى هذا التمهيد مسألتان :

إحداهما : هل يصل التعزير إلى ما فوق مقدار الحد ؟

ثانيتها : هل يصح التعزير بأخذ المال ؟

ب -- هل يصل التعزير الى ما فوق مقدار الحر ؟

أما المسألة الأولى ، فقد رأى المالكية فيها أنه يجوز الزيادة في التعزير عن الحد المقرر لجنس الجريمة ، وقالوا : إن الحديث الذي يستدل به على عدم جواز الوصول بالتعزير إلى الحد ، فضلا عن الزيادة عليه ، وهو قوله ﷺ : « لا تجلدوا فوق عشر جلدات ، إلا في حد من حدود الله » ، قالوا : إنه مقصور على زمنه ﷺ ، لأنه كان يكفي الجاني من التعزير هذا القدر ، ومعنى هذا أنه قد روعي في الحديث طباع الأمة .

وقد قال الحسن البصري : إنكم لتأتون أمورا هي أدق في أعينكم من الشعر ، وإننا كنا لنعدها من الموبقات ، فكان يكفيهم ذلك .

وقال صاحب تهذيب الفرق : ولم يرد (الحسن) رضي الله عنه نسخ الحكم ، بل يريد أن المجتهد ينقله اجتهاده من حكم إلى حكم ، لاختلاف الأسباب .

وبؤيد هذا قول عمر بن عبد العزيز : تحدث للناس أفضية ، بقدر ما يحدثون من فجور .

وإذا ذكرت مما سلف في المقدمات ، أن للرسول ﷺ أقوالا باعتبارها إماما ، وأنها مبنية على التدبير المصلحي ، زادت عندك وجهة المالكية وضوحا في هذا المقام .

وقد جاء في ابن عابدين ، نقلا عن الحافظ بن تيمية ، أن من أصول الحنفية ، أن مالا قتل فيه عندهم ، مثل القتل بالثقل ، وفاحشة الرجال إذا تكرر ، فلا مام أن يقتل فاعله ، وكذلك له أن يزيد على الحد المقدر ، إذا رأى المصلحة في ذلك ^(١) .

(١) حاشية ابن عابدين على شرح الدر المختار - الجزء الثالث - في باب (التمزير) .

وقد نص الخليفة على كثير من هذا ، في أبواب الجنائيات والحدود.

م - هل يصح التعزير بأخذ المال؟

أما المسألة الثانية ، وهى التعزير بالمال ، فقد قال فيها ابن القيم : إن النبى ﷺ عزر بجرمان النصيب المستحق من السلب . وأخبر عن تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله ، فقال ﷺ فيما يرويه أحمد ، والنسائى ، وأبو داود : « من أعطاهم مؤجرا فله أجرها ، ومن منعها فإننا آخذوها ، وشطر إبله ، عزمة من عزمات ربنا » .

وقال صاحب معين الحكم : يجوز التعزير بأخذ المال ، وهو مذهب أبى يوسف ، وبه قال مالك . ومن قال أن العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلا واستدلالا ، وليس يسهل دعوى نسخها ، والمدعون للنسخ ليس معهم سنة ، ولا إجماع ، يصح دعواهم إلا أن يقولوا : مذهب أصحابنا لا يجوز !

وبهذا يتضح لك أن العقوبة التفويضية المسماة عند الفقهاء بالتعزير ، مجال واسع أمام الحاكم ، يؤدب به من شاء ، على ما شاء ، بما يشاء ، غير مقيد فيها بشئ ما ، لا فى نوعها ، ولا فى كمها ، ولا فى كيفيتها ، مادام رائده النظر ، والمصلحة ، وقصد الردع والتأديب ، وإقرار الحق والعدل ، وهذا هو الوضع الذى يقتضيه خلود الشريعة ، وصلاحياتها لكل زمن ، ومكان ، وحال ، إلى يوم الدين .

ولا يرتاب منصف بعد هذا فى أن هذه العقوبة أساس قوى ، ومصدر عظيم لأدق قانون جنائى ، تبنى أحكامه على قيمة الجريمة ، وظروفها المتصلة بالجانى والمجنى عليه ، ومكان الجريمة وزمانها ، فى كل ما يراه الحاكم اعتداء على حقوق الأفراد ، أو الجماعات ، بل فى كل ما يراه ضارا بالمصلحة

واستقرار النظام ، غير مقيد فيما يراه إلا بما تقضى به مشورة أهل الرأي والنظر . (١)

٨ - هدف الشريعة منه تقرير العقوبة :

هذا هو التمهيد الذى أردت أن أسوقه ، أمام الكلام على فقه القرآن والسنة ، فى عقوبة القصاص . ومنه يتبين :

١ - الحكمة تشريع العقوبات الربوية :

إن الإسلام لم يقف فى الزجر عن اقتراف الجريمة ، عند حد التهيب بغضب الله ، وعذاب الآخرة ، والحكم بطرد المجرم عن رحمة الله ونعيمه ، وذلك علما منه بأن لذة العاجلة التى يتخيلها المجرم فى جريمته ، ويقضى بها حاجة شهوته وغضبه ، كثيرا ما تغطى عليه ألم الآجلة ، وتحول بينه وبين التفكير فى سوء العاقبة .

لهذا لم يقف الإسلام عند حد العقوبة الآخروية ، بل وضع عقوبات دنيوية ، لتكون سيفا مسلطا على رموس من تضعف عقيدتهم فى هذا التهيب الآخروى ، أو يغفلون بدواعى التنافس فى الحياة عن استحضاره ، والتأثر به .

وإذا كانت الطبيعة البشرية مبنية على تحكيم الرغبات والشهوات ، وبخاصة إذا ما خفت دواعى السيطرة الروحية من القلوب - فإننا ولا بد واجدون فى أبناء هذه الطبيعة ، من تضعف عقيدتهم فى التهيب الآخروى ، أو يغفلون

(١) يلاحظ أن الإمام الذى تمنحه الشريعة الإسلامية هذا الحق الخطير ، ليس هو من يخلع عليه طائفته ، أو إقليمه ، أو نفر من الناس ، لقب (الإمام) ، وإنما هو الحاكم الذى يعرف فى صدر الإسلام بلقب (الخليفة) ، والذى حدد السكتاب والسنة مركزه فى الأمة ، وهدفه فى الجماعة .

عن تقديره والنظر إليه ، وكان من مقتضيات الحكمة في السلامة من تعارض
الرغبات والشهوات ، وضعف المعنى الروحي في مقاومة الشر ، اتخاذ علاج
ناجع ، لئلا ينجس هذه النفوس ، صيانة للجماعة من شيع الفساد ، وتفشى جرائم
الأجرام ، فشرع الإسلام العقوبة الدنيوية بنوعيتها : (النصية) ،
(التفويضية) .

ب - سبل الوقاية من الإجرام :

لم يكن العلاج بوضع العقوبة الدنيوية ، هو أول ما هرع اليه الإسلام في
سبل وقاية المجتمع من آثار التعارض في الرغبات والشهوات ، بل اتخذ قبل
هذا العلاج نوعين عظيمين من الوقاية الشديدة ، التي إذا ما نفذت وأحكم
تنفيذها ، كان لها الأثر الحسن في راحة المجتمع ، وسلامته من الشرور
والمفاسد .

أولهما : العمل على تهمة الإنسان ليكون عضو خير وإنتاج في سعادة
الجماعة الانسانية ، فيكلف الناس جميعا بالعمل ، وأرشدهم إلى التجارة ،
والصناعة ، والزراعة ، ونفر من البطالة ، وإهمال النفس في هذه الحياة .
جاء في وصايا الرسول ﷺ قوله : « لأن يأخذ أحدكم حبله ، فيأتي
بحزمة حطب ، فيبيعها ، فيكف الله بها وجهه ، خير له من أن يسأل الناس ،
أعطوه أو منعه » .

إلى هذا الحد طالب الإسلام الناس بالعمل ، وألزم أولياء الأمر بالهيمنة
عليهم ، وسد حاجاتهم عن هذا الطريق ، الذي يزيل عنهم وصمة التقاعد عن
الأعمال النافعة ، وبذلك يشتغل كل امرئ بشأه ، ولا يجد مجالا للتفكير في
سلب ، أو نهب ، أو قتل ، أو في شيء من أنواع الإجرام التي تغري بها البطالة ،
ويدفع اليها التعطل . قال الله تعالى : « وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولا ،

فامشوا في مناكبها ، وكلاوا من رزقه ، وإليه الفشور » (١) ، وقال سبحانه :
 « يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله ،
 وذروا البيع ، ذلكم خير لَكُمْ إن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة ، فانتشروا
 في الأرض ، وابتغوا من فضل الله ، واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون » (٢) .

ثانيهما — أما السبيل الثاني من سبيلي الوقاية من ارتكاب الجرائم ، فهو
 أنه ضمن للإنسان فوق حياته المادية بالعمل ، حياة أخرى نفسية سعيدة ،
 ترجع إلى كفالة حقوقه الشخصية والاجتماعية ، بتقرير العدل في أدق صورته ،
 وتقرير التواصي بالخير ، والتناهي عن الشر ، وتقرير معونة الفقراء الذين
 لا يجدون عملاً ، أو لا يستطيعون ؛ وبذلك تصل الحقوق إلى أربابها ، التي
 يستوجبونها بأعمالهم وكفالاتهم ، دون تحكيم لأي اعتبار آخر من حسب
 أو نسب ، أو التي يستوجبونها بمقتضى التضامن الاجتماعي ، والتكافل الإنساني
 الذي وضع الإسلام مبدأه ، وقرره كأصل من أصول الاجتماع ، وعلى أنه
 دين يشاب المرء على فعله ، ويعاقب على تركه .

ولا ريب أنه متى ضمننت الحقوق على هذا الوجه ، ووصلت إلى أصحابها
 وتمتعوا بها ، اطمأنت نفوسهم ، وانطفأت لديهم ثورة الغضب والانتقام ،
 التي كثيراً ما يبعثها الشعور بالظلم ، وغمط الحق في هذه الحياة . قال الله عز وجل :
 « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن
 تحكموا بالعدل ، إن الله نعماً يعظكم به ، إن الله كان سميعاً بصيراً » . (٣)

هذا هو الوضع الذي سلكته الشريعة في تربية النفوس وتهذيبها ، وتوجيهها
 إلى الخير ، ومنعها من التفكير في الأجرام والفساد ، وهو كما ترى وضع

(١) الآية رقم ١٥ من سورة تبارك .

(٢) الآيتان رقم ٩ و ١٠ من سورة الجمعة .

(٣) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء .

روعى فيه اتجاهات النفوس ، وتلبيتها فيما طبعت عليه من التمسك بالحقوق ،
والحرص عليها ، والانتفاع بها

فمن غلب على نفسه الاتجاه إلى الآخرة ، وإيثارها على الدنيا ومظاهرها ،
وجد في التهديد بوعيد الآخرة ، أكبر رادع عن التفكير في الجريمة والأيذاء ،
مهما ضاع له في الدنيا من حقوق ، وإن الآخرة عنده خير وأبقى .

ومن غلبت في نفسه مظاهر الدنيا ، وأضعفت عنده جانب المراقبة
الآخروية ، وجد فيما اتخذته الشريعة من مبادئ التضامن الانساني ، في
تيسير العمل النافع ، وحفظ الحقوق ، ما يغنيه عن التفكير في الجريمة
والافساد .

م - العقوبة الرنيوية تدبر منها :

لم يكن للشريعة الاسلامية بعد هذا - وهي الصادرة عن العليم بغرائز
النفوس ، وخفايا القلوب ، أن تقف عند هذا الحد في مكافحة الشر والاجرام ،
بل رأت - وهو ما يشهد به الواقع - أن الشذوذ على الرغم من هذه الوسائل ،
لا بد أن يصاحب هذه الجماعة البشرية ، وأن طهارة الجماعة البشرية من الشر ،
ضرب من الخيال اللذيد ، الذي لا يتحقق إلا بأن يصاغ ذلك العالم صوغاً
جديداً ، لاشهوة فيه ، ولا غضب ، ولا تعارض فيه الرغبات والاهواء ، وأن
ذلك الشذوذ الذي لم تنفع فيه وسائل الاصلاح والتهديب ، لآية واضحة على
تأصل الشر في بعض النفوس .

رأت الشريعة كل هذا ، فلم تجدد بدأ - وقد نصحت بكل الطرق الوقائية -
من أن تضع العلاج الحاسم لـ كبح هذا الشذوذ ، وردّه عن طغيانه ، والتحجير
عليه حتى لا يتسع نطاقه ، وتنفض جرائمه ، فيندفع العالم كله إلى مباءة شر
واجرام ، فاقتضت الحكمة الحازمة أن تشرع هذه العقوبات ، صوناً للجماعة عن

التدهور والانحلال ، وردعاً للنفوس الطاغية ، التي لم يبق لها عذر ما في ارتكاب الجريمة .

د - حكم تنويع العقوبات الترميمية الى نصية وتفويضية :

ولتكفل هذه العقوبات راحة المجتمع وسعادته بقدر الامكان ، نوع الاسلام العقوبة ، وجعل منها (تفويضية) ، بحسب ما يراه الحاكم في كل زمان ، ومكان ، وحال . وأخرى (نصية) ، لا يجوز تعديها ، ولا الوقوف دونها ، وذلك فيما يأخذ صفة الاجرام عند جميع الناس ، وفي جميع الأزمنة والامكنة .

هـ - الامتناط في الحكم بالعقوبة :

ومع ذلك قد وضع للحكم بهذه العقوبات وتنفيذها ، شروطاً حرص كل الحرص على تحقيقها ، صونا للعدالة ، وبعداً عن الأخذ فيها بالشبهة . وقد جعل لتحقيق التوبة من المجرم ، والعلم بصلاح نفسه قبل تنفيذ العقوبة عليه - فيما يختص بالاعتداء على حقوق العامة - أثراً في تخليه سبيله والتجاوز عن عقابه .

كما رغب فيما يتعلق بحق العبد - صاحب الحق ، في العفو عن حقه ، ووعد به عظيم الأجر والمثوبة . واقرأ في هذا قوله تعالى في آخر آية المحاربين : « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، فاعلموا أن الله غفور رحيم » ، وقوله تعالى في آخر آية السرقة : « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح ، فإن الله يتوب عليه ، إن الله غفور رحيم » ، وقوله تعالى في آية القصاص ، وستأتي : « فمن عفى له من أخيه شيء ، فاتبع بالمعروف ، وأداء إليه بإحسان » .

و - أثر توبة الجاني في إسقاط العقوبة :

هذا ، وقد كتب الامام ابن قيم الجوزية في كتابه « إعلام الموقعين » ،

فصلا قيما ، بين به أن توبة الجاني تسقط عنه العقوبة ، لافرق بين جريمة وجريمة ، نسوقه هنا لجليل نفعه ، وعظيم قدره ، فيما نحن بصدده . قال :

(وأما اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره فيقال : أين في نصوص الشارع هذا التفريق ؟ بل إن نصه على اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه ، من باب التنبيه على اعتبار توبة غيره بطريق أولى ، فإنه إذا دفعت توبته عنه حد حرابته ، مع شدة ضررها وتعديه ، فلا ن تدفع التوبة ما دونه بطريق الأولى والآخرى . وقد قال الله تعالى : « قل للذين كفروا إن يذهبوا يغفر لهم ما قد سلف » ، وقال النبي ﷺ : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » . والله تعالى جعل الحدود عقوبة لأرباب الجرائم ، ورفع العقوبة عن التائب شرعا وقدرًا ، فليس في شرع الله ، ولا في قدره ، عقوبة تائب البتة . وفي الصحيحين من حديث أنس ، قال : كنت عند النبي ﷺ فجاءه رجل ، فقال يا رسول الله : إني أصبت حدا فأقمه علي - قال : ولم يسأله عنه - فحضرت الصلاة ؛ فصلى مع النبي ﷺ ، فلما قضى النبي ﷺ الصلاة قام إليه الرجل ، فقال : يا رسول الله إني أصبت حدا ، فأقم في كتاب الله . قال أليس قد صليت معنا ؟ قال : نعم . قال : فإن الله عز وجل قد غفر لك ذنبك » .

فهذا لما جاء تائبا بنفسه - من غير أن يطلب - غفر الله له ، ولم يقم عليه الحد الذي اعترف به ، وهو أحد القولين في المسألة ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ، وهو الصواب . فإن قيل : فما عز جاء تائبا ، والغامدية جاءت تائبة ، وأقام عليهما الحد ؟ قيل لا ريب أنهما جاءا تائبين ، ولا ريب أن الحد أقيم عليهما ، وبهما احتج أصحاب القول الآخر . وسألت شيخنا عن ذلك ، فأجاب بما مضمونه : إن الحد مطهر ، وإن التوبة مطهرة ، وهما اختارا التطهير بالحد ، على التطهير بمجرد التوبة ، وأيضا إلا أن يطهرا بالحد ، فأجابهما النبي ﷺ

إلى ذلك ؛ وأرشد إلى اختيار التطهير بالتوبة، على التطهير بالحد، فقال في حق ما عزمه هلا تركتموه يتوب، فيتوب الله عليه، ولو تعين الحد بعد التوبة لما جاز تركه، بل الإمام مخير بين أن يتركه، كما قال لصاحب الحد الذي اعترف به : « اذهب فقد غفر الله لك » ، وبين أن يقيمه، كما أقامه على ما عزم والغامدية لما اختارا إقامته، وأبيا إلا التطهر به، ولذلك ردهما النبي ﷺ مرارا، وهما بأبيان إلا إقامته عليهما .

وهذا المسلك وسط بين مسلك من يقول : لا تجوز إقامته بعد التوبة البتة، وبين مسلك من يقول : لا أثر للتوبة في إسقاطه البتة . وإذا تأملت السنة رأيتها لا تدل إلا على هذا القول الوسط (١) .

هذا هو الفصل الذي رأيت نقله مما كتبه الإمام ابن قيم، فيما يتصل بأثر التوبة في سقوط العقوبة، وعليك بمراجعة جميع ما كتبه في شأن العقوبة الإسلامية، وحكمتها على وجه العموم، وحكمة توزيعها على الجرائم، وستجد فيه ما يملؤك إيمانا بحكمة المشرع الإسلامي في هذه الناحية الخطيرة. (٢)

٩ - انهماك الشريعة بالتقصير أو الإسراف :

يتبين مما أسلفنا في هذا المقام، أن هدف الشريعة في مسلكتها في العقوبة، إنما هو إصلاح النفوس وتهذيبها، والعمل على سعادة الجماعة البشرية . وأنها لم تدع سبيلا لهذا الغرض إلا اتخذه، وحثت عليه، وأمرت بمراقبته . وأنها لم تكن فيما وضعت من عقوبات إلا كطبيب حاذق، رأى بعد بذل غاية وسعه في العلاج، أن سلامة المريض وإنقاذ حياته تستدعي بتر بعض الأعضاء، فيسلم

(١) انظر الجزء الثاني من (إعلام الموقعين) - صفحتي ١٩٧ و ١٩٨ . وراجع الجزء السابع من (نيل الأوطار)، والرابع من كتاب (سبل السلام) لتعرف قصة ما عزم والغامدية .

(٢) انظر الجزء الثاني من (إعلام الموقعين) - ص ٢١٤ إلى ٢٣٤ .

المريض ، أو كربان ماهر ، رأى أن إنقاذ السفينة من الغرق ، يستدعى إلقاء بعض الأمتعة في البحر ، فتنجو السفينة ومن فيها . و أنها لم تكن شديدة الحرص على الحكم بالعقوبة وتنفيذها ، إلا بقدر ما يتصل بها من صلاح . وأنه إذا ما تحققت شبهة ما ، أو تحقق الصلاح المقصود ، أو تحقق العفو الذى حبيته إلى النفوس ، كانت فى حل من إسقاط العقوبة .

هذا هو هدف الشريعة من تقرير العقوبة ، وهو هدف يتلشى به فى نظر الباحث المنصف ، ما يثيره من آن الى آخر بعض الكاتبين ، حول موقف الشريعة الاسلامية ، من تهذيب النفوس ، وعلاج الأجرام . ويتضح له حكمتها التى سارت بها الطبيعة فى هذا الشأن ، واحتضنتها احتضان الأمم الروم لولدها ، بالتهذيب والتقويم . ويتضح أيضا أنها لم تهمل ، كما يظن بعض المغرضين ، شيئا من الجرائم ، فلم تضع له العقوبة الرادعة ، وأنها لم تسرف فيما اتخذته من عقوبات ، كما يظن آخرون ، لم يقدرُوا طبيعة البشر ، ولا ما تحدثه الجريمة من الترويع والاضطراب فى الجماعة البشرية .

وبعد ، فقد صدق الله العظيم فى قوله : « ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك ، هو الحق ، ويهدى إلى صراط العزيز الحميد » . (١)

(١) الآية السادسة من سورة سبأ .

الباب السادس

جريمة القتل في الإسلام والشرائع الأخرى

(أولاً) - جريمة القتل في الشرائع الأخرى :

- ١ - تمهيد
- ٢ - القتل في أول جماعة بشرية .
- ٣ - القتل في التوراة .
- ٤ - القتل في الإنجيل .
- ٥ - القتل في القانون الروماني .
- ٦ - القتل عند العرب .
- ٧ - الوضع العام لعقوبة القتل في هذه الشرائع .

(ثانياً) - الأصول التي توخاها الإسلام في عقوبة القتل :

- ١ - إقرار القتل عقوبة لجريمة القتل .
- ٢ - التخيير بين القصاص والعفو .
- ٣ - التسوية بين الناس في العقوبة .
- ٤ - مسئولية الجاني وحده .
- ٥ - حق العفو لولى الدم .

(أولاً) - جريمة القتل في الشرائع الأخرى

جاء الإسلام بعد شرائع متعددة ، وجماعات مختلفة ، وكان للقتل في هذه الشرائع ، وعند تلك الجماعات ، نظم وتشريعات لا بد لنا من ذكر شيء عنها ، ليكون سبيلاً للموازنة بينها وبين الأصول العامة التي توختها الشريعة في تهذيب تلك النظم وهذه التشريعات .

١ - تمهيد:

ما فقه الناس منذ تكونوا جماعات ، وظهر فيما بينهم تعارض الرغبات والشهوات ، وتمكنت بها في النفوس بواعث التمرد - يرون أن جريمة القتل من أكبر الجرائم ؛ ذلك أنها سلب الحياة المجنى عليه غير حق ، وتيتم لأطفاله ، وترميل لنسائه ، وحرمان منه لأهله وذويه ، وأنها تحلش شعور الجماعة البشرية الذي فطرت عليه ، من اعتقاد أن الحياة حق لكل حي يتمتع به ، ولا يجوز انتزاعه منه ، وأنها زعزعة لما ترجو هذه الجماعة من هدوء الحياة واستقرارها ، وأنها فوق ذلك هدم لعمارة شادها الله ، تتكون منها ومن أمثالها العمارة الكبرى لهذا الكون .

لهذا لا نكاد نعثر في التاريخ على جماعة هانت عليها النفوس ، وغضت أبصارها عن آثار هذه الجريمة السيئة ، فلم تغضب لها ، ولم تكثرت بشأنها .

٢ - القتل في أول جماعة بشرية :

وهذا هو القرآن الكريم ، يحدثنا عن أول اعتداء وقع من الإنسان على أخيه الإنسان بالقتل ، وبصور لنا كيف كان القاتل والمقتول ، كلاهما يعد أن القتل جريمة آثمة ، تستوجب غضب الله ، والدخول مع الظالمين في الجحيم ، وأن القاتل لشعوره بهذا كان يعالج في نفسه الأقدام على جريمته ، علاج الكاره المتحرج ، حتى « طوعت » له نفسه قتل أخيه ، فقتله ، « فأصبح من الخاسرين » ، و « من النادمين » .

قص الله علينا هذه الجريمة الأولى ، وربط بها أول تشريع جنائي فيما نعلم ، فقال عز وجل : « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس ، أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها ، فكأنما أحيا الناس جميعا » . (١)

(١) اقرأ الآيات من رقم ٢٧ إلى ٣٢ من سورة المائدة .

وقد جاء في صحيح البخارى ومسلم ، عن ابن مسعود رضى الله عنه ،
أن النبي ﷺ قال : « ليس من نفس تقتل ظلما . إلا كان على ابن آدم الأول
كف من دمها ، لأنه أول من سن القتل » .

٣ - القتل فى التوراة :

وقد تناولت التوراة جملة من صور القتل ، وبينت ما يستحق القصاص
وما لا يستحق ، وجاء بها أن القتل أكبر الذنوب ، وأفظع الجرائم عند الله ،
وكان من نصوصها :

« من ضرب إنسانا فمات فليقتل قتلا . فإن لم يتعمد قتله بل أوقعه الله
فى يده ، فسأجعل لك موضعا يهرب إليه . وإذا بغى رجل على آخر فقتله
اغتيالا ، فمن قدام مذبحى تأخذه ليقتل . ومن ضرب أباه أو أمه يقتل
قتلا . وإذا تخاصم رجلان فضرب أحدهما الآخر بجرح أو بالسكة ولم
يقتل ، بل سقط فى الفراش ، فإن قام وتمشى خارجا على عكازه يكون الضارب
بريئا ، إلا أن يعرضه عطلمته ويفق على شفائه . وإن حصلت أذية تعطى نفسا
بنفس ، وعينا بعين ، وسنا بسن ، ويدي بيد ، ورجلا برجل ، وكيا بكى ، وجرحا
بجرح ، ورضا برض » . (١)

وجاء بها أيضا : « لا يسفك دم برى فى وسط أرضك التى يعطيكها الرب
الهك ميراثا ، فيكون دمه عليك . وإن كان رجل مبعضا لصاحبه فكمن له ووثب
عليه ، وضربه ضربة قاتلة فمات ، ثم هرب إلى إحدى هذه المدن ، فليتوجه شيوخ
مدينته ويأخذوه من ثم ، ويسلموه إلى ولى الدم فيقتل ، لا تشفق عينك عليه
بل أزل دم البرى . عن إسرائيل فتصعب خيرا » (٢) .

(١) سفر الخروج - الفصل الحادى والعشرون .

(٢) سفر التثنية - الفصل التاسع عشر .

٤ - القتل في الإنجيل :

أما الإنجيل، فيذكر كثير من الناس أن قتل القاتل لم يكن من شرائعه، ويستندون إلى نص إنجيل متى الذي يقول :

« سمعتم أنه قيل : عين بعين ، وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر ، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له خدك الآخر أيضا ، ومن رأى أن يخاصمك ، ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا ، ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين » . (١)

ويذكر بعض المفسرين أن الدية كانت محتمة عندهم في حالة القتل العمد ، وأن الذي لم يكن من شرائعهم إنما هو القود .

ويروى السيد رشيد رضا في تفسيره ، أن الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده : (أنكر على المفسرين قولهم أن الدية كانت حتما عند النصارى ، فإنه ليس في كتبهم شيء يحتم عليهم ذلك ، إلا أن يقال : إن ذلك مأخوذ من وصايا التسهل في الإنجيل ، ولكن يعارضه قول عيسى عليه السلام في هذه الإنجيل : ما جئت لأنقض الناموس ، وإنما جئت لأتمم . وهذا من الرواية الصحيحة عنه ، لأنه مؤيد بقوله تعالى حكاية عنه : « ومصدقا لما بين يدي من التوراة ») . وللناظر أن يرى أن نص إنجيل متى السابق ليس فيه نفى للقود ، وأن قوله : « لا تقاوموا الشر ... » ، يجرى مجرى العفو والتسامح الوارد في كثير من آيات القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى : « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » . ولا يتنافى مع استمرار حكم القصاص الذي جاءت به التوراة ، ولا سيما إذا انضم إلى ذلك قول عيسى : « ما جئت لأنقض الناموس ... » ، وقوله تعالى فيما حكاه القرآن عنه « ومصدقا لما بين يدي من التوراة » . (٢)

(١) الاصحاح الخامس - الآية رقم ٣٨ إلى ٤١ .

(٢) الآية رقم ٥٠ من سورة آل عمران .

٥ - القتل في القانون الروماني :

كان القتل عند الأمم القديمة عقوبة لجريمة القتل ، وكان لنظام الطبقات المعروف عند الرومان أثر في تطبيق العقوبة ، فإذا كان الجاني من الأشراف (أرباب الوظائف الحكومية) رفع عنه القتل واكتفى بنفيه ، وإذا كان من أواسط الناس كانت عقوبته قطع الرقبة ، وإذا كان من الطبقة الدنيا كانت عقوبته الصلب ، ثم غيرت بإلقائه في حظيرة حيوان مفترس ، ثم غير هذا بالشنق .

وعلى الجملة قد مرت بالجرائم في الشعب الروماني كما في سائر الشعوب أربعة أدوار ، كان آخرها تدخل الحكومة تدخلاً مباشراً في المعاقبة على الجرائم ، باعتبار أن المصلحة العامة التي تمثلها تقتضى ذلك . ولم يكن هذا التدخل قاصراً على الجرائم الماسة بالحكومة ، كالخيانة العظمى والثورة ، بل كان شاملاً للجرائم الواقعة على الأفراد ، كالقتل والسرقه .

وبذلك جعلت الجرائم الخاصة بجرائم عامة ، ووقعت الحكومة عليها عقاباً جسمانياً وألغت الدية ، كما ألغت الثأر ، وهذا هو ما وصلت إليه الأمم الحديثة .

وبمقتضى هذا الوضع الذي صارت إليه الجرائم الواقعة على الأفراد في الأمم الحديثة ، جعل العقاب عليها من خصائص الحكومة أيضاً ، ومنحت الدساتير رئيس الدولة حق العفو ، وحق تخفيض العقوبة .

وعلموا ذلك : بأن حق العفو وسيلة ضرورية لضمان نظام الحكم السليم ، من جهة أنه علاج للأخطاء القضائية التي تقع فيها المحاكم ، وعلاج للتخفيف من صرامة القانون ، إذا كانت نصوصه لا تسمح باستعمال الرأفة ، ولا بإيقاف التنفيذ . (١)

(١) راجع مقارنات الأستاذ محمد صبرى ، وكتاب القانون الروماني تأليف على بدوى بك .

٦ - القتل عند العرب :

كان للعرب قبل الاسلام عادات ونظم يرجعون إليها في كثير من شؤونهم الاجتماعية ، وكان من بينها قتل القاتل ، وكانوا يقولون في ذلك : (القتل أنفى للقتل) ، ولكنهم يحكم العصبية القبلية ، والحمية الجاهلية ، وجنونهم بأخذ الثأر ، كانوا يسرفون في تطبيق ذلك المبدأ ، ولا يتوخون فيه معنى العدل الذي يوجب الوقوف عند حد القصاص الصحيح : (النفس بالنفس) ، وكانوا كثيراً يطلبون في سبيل ذلك غير القاتل بالقاتل ، والعدد بالواحد ، والرجل بالمرأة ، والحر بالعبد ، بل كانوا كثيراً ما يأخذون الإنسان بالبهيمة .

وكانوا يفعلون ذلك أيضاً في الجراحات والديات ، فيجعلون جراحاتهم ودياتهم ضعف جراحات الخصوم ودياتهم ، وربما زادوا على ذلك وأعتوا . فطلبوا غير المعقول ، إصرافاً في الظلم ، وفي تلبية العصبية الغاشمة .

ومن ذلك ما يروى في أسباب نزول آية القصاص : أن واحداً قتل آخر من الأشراف ، فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول . وقالوا له ماذا تريد ؟ قال : إحدى ثلاث . قالوا وما هي ؟ قال : إما أن تحيوا ولدى ، أو تملأوا داري من نجوم السماء ، أو تدفعوا إلى جملة قومكم حتى أقتلهم ، ثم لا أرى أني أخذت عوضاً .

وكثيراً ما دفعهم هذا العسف إلى الحروب ، فاندلعت أسنتها فيما بينهم ، فيشتد أوارها ، ويطول أمدّها ، حتى تنتهي بفناء القبائل . (١) .

٧ - الوضع العام لعقوبة القتل في هذه الشرائع :

من هذا العرض الوجيز ، الذي بينا به نظرة الشرائع الأخرى إلى جريمة

(١) راجع تاريخ العرب ، وكتب التفسير في أسباب نزول آيات القصاص .

القتل — نرى أن معظمها يتخذ القتل عقوبة للقتل ، وأنها على وجه عام تميل في شأن تنفيذها، إما إلى جانب الإفراط ، أو إلى جانب التفريط .
فالتوراة — تتجه في تشريعها إلى جانب المجنى عليه ، فتفرض لوليه قتل الجاني ، ولا تقبل هراة فيه . وهذا تفريط في شأن الجاني ، وإفراط في شأن المجنى عليه .

والإنجيل — على ما يفهم كثير من الناس — يخفض النظر عن الجناية ، ويحذر دفع الشر بالشر ، ويحتم العفو على ولى الدم . وهذا عكس الأول ، تفريط في شأن المجنى عليه ، وإفراط في النظر إلى الجاني .
والقانون الروماني — في قديمه يعطف على الجاني إذا كان من الأشراف ، ويقسو عليه إذا كان من غيرهم ، وكان (غير الشريف) في نظرهم لا يلتقى مع الشريف في صلب رجل واحد ، ولا تنتظمهما الإنسانية الواحدة ، فهو مع نفسه في جانب التفريط بالنسبة للشريف ، وجانب الإفراط بالنسبة إلى غيره .

وبينما ترى هؤلاء الثلاثة : « التوراة » ، « الإنجيل » ، « القانون الروماني القديم » ، في هذا الوضع الذى وصفنا ، وتراها تلتزم في جانب العقوبة أخذ الواحد بالواحد من غير تعد ولا إسراف — ترى العرب يسرفون ، فيأخذون غير الجاني بالجاني ، والكثير بالواحد ، في الأشخاص ، والجراحات ، والديات .
وبينما ترى الشرائع القديمة كلها تجعل الحق لولى الدم ، نظرا إلى أن الجناية تقع عليه أولا وبالذات ، ترى أن الوضع الجنائي الذى صارت إليه الأمم الحديثة ، واستمر العمل به إلى الآن ، يعتبر أن الجريمة الواقعة على الأفراد جرائم عامة ، ويجعل الحق في العقوبة والعفو عنها لولى الأمر ، رضى ولى الدم أم أبى .

وهناك مع هذا في وقتنا الحاضر ، من يرون عدم صلاحية القصاص لأن يكون عقوبة ، ويقولون : إنه من القسوة وحب الانتقام . ويرون أن المجرم الذى يسفك الدم ، ويرمل النساء ، ويروغ الأسر ، يجب أن تكون عقوبته تربية وتهذيباً ، لا قسوة وانتقاماً . ويشددون النكير على من يحكم بالقتل بغير الأقرار . ويرون أن الحكومة إذا علمت الناس التراحم كان أحسن تربية لهم .

وربما سمعنا هذا أو قرأناه لبعض المسلمين المشتغلين بفقهاء الجريمة والعقاب .

(ثانياً) - الأصول التى توخاها الإسلام فى عقوبة القتل

هذا هو الوضع العام لقديم التشريع وحديثه فى عقوبة القتل ، وهو — كما قلنا — واقع إما فى جانب الإفراط أو جانب التفريط .

وقد جاء الإسلام — وهو آخر الأديان السماوية ، وجاء على أنه الدين العام للناس جميعاً — على قاعدة : (التمهيد واختيار الأصلىح) ، فاتخذ الحد الوسط بين طرفى الإفراط والتفريط فى كل شئ . ، فى عقائده ، وأخلاقه ، وشرائعه فردية كانت أم اجتماعية . قال تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » . (١)

وكان من مقتضيات هذا الوضع الذى جاء عليه الإسلام ، أن توخى فى عقوبة القتل أصولاً بعدت بتلك العقوبة فى جميع نواحيها ، عن طرفى الإفراط والتفريط ، اللذين صاحباهما فى عامة أدوارها ، بل وفى كل نظر يخالف ما يقتضيه الحد الوسط ، الذى لا إسراف فيه ولا تقصير .
وهذه هى الأصول :

(١) الآية رقم ١٤٣ من سورة البقرة . واقرأ مقالنا : سر الخلود فى الشريعة الإسلامية ، فى مجلة الرسالة عدد ٨ يناير سنة ١٩٤٥ السنة الثالثة عشرة .

١ - اقرار القتل عقوبة لجريمة القتل :

وضع الاسلام سبل الوقاية من الجريمة كما علمت . ثم نظر إلى جانب الشذوذ الذي لا تسلم منه أفراد الجماعة البشرية ، وفرض العقوبات علاجا لهذا الشذوذ ، وكان له في ذلك - كما أسلفنا - مسلكان أفسح بهما المجال أمام الحاكم في الردع عن الشر إلى حد ما .

وأقر في سبيل ذلك من الشرائع السابقة **القصاص** عقوبة للقتل ، وأباح به دم الجاني ، وفي ذلك نزلت آيات القصاص التي نشرحها بعد . وجاء في الأحاديث النبوية : « لا يحل قتل مسلم إلا بإحدى ثلاث خصال : زان محصن فيرجم ، ورجل يقتل مسلما متعمداً فيقتل ، ورجل يخرج من الاسلام فيحارب الله ورسوله فيقتل ، أو يصلب ، أو ينفي من الأرض » . وبهذا الأصل حد الاسلام من جانب التفريط ، وإهمال الجريمة من العقاب ، كما دعا إليه الانجيل في فهم كثير من الناس ، وكما يراه بعض باحثي هذا العصر ، الذين امتلأت قلوبهم رحمة بالمجرم ، فغضوا أبصارهم عن الآثار السيئة للجريمة في شخص الجاني عليه ، وذوى قرابته ، وفي هدوء الجماعة البشرية واستقرارها .

٢ - التخيير بين القصاص والعفو :

مع أن الاسلام أقر **القصاص** عقوبة لجريمة القتل ، لم ير أنه واجب متعين لا بد منه ، بل خير بينه وبين العفو ، وخير في العفو بين البدل : **الدية أو الصلح** ، وبين العفو عنهما أيضا .

وحجب العفو إلى النفوس ، وأثار في سبيله عاطفة الأخوة ، منبع التراحم والتسامح . وقد صح عن أنس رضي الله عنه أنه قال : ما رفع إلى رسول الله ﷺ أمر فيه القصاص ، إلا أمر فيه بالعفو .

وبذلك صار من المعروف عند الفقهاء قولهم : العفو أفضل من الصلح ،
والصلح أفضل من القصاص ، وحسب العافي المؤمن قوله تعالى : « فمن عفا
وأصلح ، فأجره على الله » . (١)

وهذا أبلغ تعليم لفضيلة العفو والتراحم يدعو الإسلام إليه ، ولا يراه
منافرا لو وضع عقوبة القصاص ، كما يظنه العلماء المحدثون .

وبهذا الأصل خفف الإسلام من إفراط التوراة بتحريم العقوبة ، وتحريم
العفو عن جريمة القتل ، « ذلك تخفيف من ربكم ورحمة » .

٣ - التسوية بين الناس في العقوبة :

قرر الإسلام التكافؤ بين الناس جميعا في الدماء ، ولم يجعل لدم أحد فضلا
على دم آخر ، ولم ير في المجموعة البشرية من هذه الناحية (شريفا) لا تمس
حياته بجريمته ، و (غير شريف) يلقى بجريمته للحيوانات المفترسة .

قال ابن قدامة الحنبلي : (ويجرى القصاص بين الولاة والعمال ، وبين
رعيتهم لعموم الآيات والأخبار ، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم . ولا نعلم
في هذا خلافا . وثبت عن أبي بكر رضي الله عنه ، أنه قال لرجل شكك إليه عاملا
أنه قطع يده ظلما : لئن كنت صادقا لأقيد بك منه . وثبت أن عمر رضي الله
عنه كان يقيد من نفسه . وروى أبو داود أن عمر خطب ، فقال : إني لم أبعث
عمالي ليضربوا بأبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم ، فمن فعل به ذلك ، فليرفعه إلي ،
أقصه منه . فقال عمرو بن العاص : لو أن رجلا أدب بعض رعيته تقصه منه ؟
قال : أي والذي نفسي بيده أقصه ، وقد رأيت رسول الله ﷺ قص من
نفسه) . (٢)

وقال القرطبي : (أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقص من نفسه ،

(١) الآية رقم ٤٠ من سورة الشورى .

(٢) انظر الجزء التاسع من كتاب المغني .

إن تعدى على أحد من الرعية ، إذ هو واحد منهم ، وإنما له مزية النظر لهم كالوصى والوكيل ، وذلك لا يمنع القصاص ، وليس بينه وبين العامة فرق في أحكام الله عز وجل (١)

وهذه التسوية بين السلطان والرعية ، لا يراها الإسلام في حقوق العباد خاصة ، كالقصاص والأموال ، وإنما يراها كما سبق في حقوق الله الخاصة أيضا ، كحد الزنا والسرقة . (٢)

وقد روى عن عائشة رضی الله عنها قالت : كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده ، فأمر النبي ﷺ بقطع يدها . فأتى أهلها أسامة بن زيد ، فكلموه ، فكلم النبي ﷺ فيها ، فقال له النبي ﷺ : « بأأسامة ، لا أراك تشفع في حد من حدود الله » ، ثم قام النبي ﷺ خطيبا ، فقال : « إنما هلك من كان قبلكم بأنه إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه ، والذي نفسي بيده ، لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها » . وقطع يد المخزومية . (٣)

وهذا الأصل العظيم ، الذي تنكشف أمام روعته جميع التشريعات البشرية إذا ذكر « العدل الانساني » ، أهدر الإسلام نظام الطبقات ، الذي كان أساس التشريع عند الرومان ، والذي لا يزال الطغيان البشري يحتفظ ببعض آثاره إلى الآن ، وجعل الجميع أمام الحق والواجب سواء .

ومن خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع : « أيها الناس ، إن ربكم واحد ، وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ،

(١) انظر الجزء الثاني من تفسير القرطبي .

(٢) راجع صفحتي ٩٦ ، ٩٧ من هذا الكتاب .

(٣) انظر الجزء السابع من نيل الأوطار للشوكاني .

ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى . ألاهل بلغت ، اللهم اشهد .
هذا وقد يعكس على هذا الأصل عند بعض الناس ، ما يراه بعض الفقهاء
من عدم قتل الوالد بولده ، والسيد بعبده ، والحر على الأطلاق بالعبد ،
والمسلم بالذمي . والحقيقة في هذا أن عدم القصاص في هذه الجرائم - عند من
يرأه من الفقهاء - ليس تطبيقاً لأصل عام في الإسلام ، وإنما هو فهم شخصي
لمن يراه ، مبناه الاستثناء من الأصل العام - المتفق عليه بين الجميع ، والثابت
بقطعي النصوص - لاعتبارات خاصة بمحل الجريمة ، لا تبيحها ولا تمنع
المسئولية عنها ، وإنما ترفع عنها العقاب في نظرهم فقط .
على أن هذه الاعتبارات ، ستعرف أنها لا تنهض في النظر دليلاً على
الاستثناء من هذا الأصل العام ، وأن الحق الذي تشهد به النصوص والمعاني
التشريعية ، إنما هو القصاص في الجميع .

٤ - مسؤولية الجاني ومعه :

قرر الإسلام أن مسؤولية الجناية لا يتحملها غير الجاني ، فلا يقتل بها
غيره ، فقال تعالى : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر
أخرى » (١) ، ولا يتحملها بأكثر من جنائته ، فلا تضاعف جراحه ولا دياته ،
ولذلك قال سبحانه : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » (٢) .
وبهذا الأصل أهدر الإسلام ذلك النظام الذي كان سائداً عند العرب ،
وهو مسؤولية القبيلة عن جناية الواحد منها ، والتحكم في مضاعفة الجراحات
والديات .

أما نظرية «العاقلة» ، واشتراكها في تحمل دية الخطأ ، فليست من باب

(١) الآية رقم ١٦٤ سورة الأنعام .

(٢) الآية رقم ١٢٦ من سورة النحل .

تحميل غير الجاني مسؤولية الجاني ، وإنما هي من باب المواساة والمعونة ، في
جناية صدرت عن غير قصد ؛ ويدل على هذا أنها لا تشترك في دية العمد
الذي يسقط فيه القصاص . على أن ظاهر النص القرآني الوارد في الدية ، يعطى
أن الدية على القاتل : « ومن قتل مؤمنا خطأ ، فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية
مسلمة إلى أهله . » (١)

ولسكن جاء في السنة أن العاقلة هم الذين يدفعون الدية ، أو يشتركون فيها ،
وكان ذلك إقرارا لنظام عربي ، اقتضاه ما كان بين القبائل من التناصر والتعاون ،
وليس تشريعا عاما ، ملازما في جميع الأزمنة والأمكنة ، دون نظر إلى الأحوال
والاعتبارات .

ويدل على هذا ، أن التناصر حينما انتقل من العشيرة والأسرة إلى أهل
الديوان وجماعة العمل - جعل عمر رضى الله عنه الدية على أهل الديوان .
وقد نص الفقهاء على أن الدية في زمننا هذا ، لا تكون إلا في مال الجاني ،
قالوا : إن العشائر قد وهت ، ورحمة التناصر قد رفعت ، وبيت المال قد انهدم ،
فوجب أن تكون في مال الجاني .

وقال صاحب الدر المختار : (إن التناصر أصل في هذا الباب ، فمضى وجد ،
وجدت العاقلة ، وإلا فلا ، وحيث لا قبيلة ولا تناصر ، فالدية في بيت المال ،
فإن عدم بيت المال ، أو لم يكن منتظما ، فالدية في مال الجاني) . (٢)
هذه نظرية العاقلة ، قد أسعفتك بشئ عنها لمناسبة هذا الأصل ، حتى لا تتخذ
سبيلا للتشكيك فيه .

(١) الآية رقم ٩٢ من سورة النساء . وانظر الجزم الثالث من تفسير الرازي .

(٢) انظر شرح الدر المختار وحاشية ابن عابدين عليه ، في آخر كتاب المعاقلة من الجزء

٥ - من العفو لولى الدم :

جعل الاسلام حق المطالبة بالدم ، وحق العفو ، لولى المجنى عليه ، ولم يجعل لولى الامر حقا فى العفو ، اذا ماتمسك ولى الدم بالقصاص . ولكن جعل له حقا فى التمسك بعقوبة الجانى ، اذا ما اختار ولى الدم العفو ، وكان الجانى معروفا بالشر ، وظهر للامام أن المصلحة تقضى بعقابه دفعا للشر ، وحفظا للامن . وقد علمت فى « العقوبة التفويضية » أن الامام أن يصل بها إلى القتل .

وتحقيق هذا الأصل ، أن جريمة القتل عند تحليلها ، يعلم أنها اعتداء أولا وبالذات على نفس المجنى عليه ، وعلى عصبته الذين يعتزون بوجوده ، وينتفعون بآثاره ، ويحرمون بفقده عونه ورفده .

وهذه جهات لابد من النظر إليها ، حينما يراد تعرف صاحب الحق فى هذه الجريمة ، وليس ذلك لفائدة العصبية فقط ، ولكن لفائدة الجماعة أيضا ، فإن الحق إذا ما انتزع من أيديهم ، وجاز ألا يقتص الحاكم ، فإنهم يحتالون بما لا يقع تحت طائلة القانون - للانتقام والاخذ بالثأر ، فيشتم بينهم وبين القاتل وقومه ، التشاحن والخصام ، ويستمر البغى والعدوان ، وربما انتقل إلى عشائرهم القريبة ، وانحاز إلى كل فريق فريق ، فيفشو الفساد ، ويعم الأجرام ، وهذا من شر ما نصاب به الجماعة فى أمنها واستقرارها .

ولكن إذا ما وضع الحق فى أيديهم ، ثم جاء العفو من قبلهم ، اطمانت النفوس ، وطهرت من الآحقاد والأضغان ، وأمن المحذور والفتنة ، وكان العفو الذى حببت فيه الشريعة ، طهرة للدماء ، وعلاجاً للجراحات .

نعم . إن فى جريمة القتل فسادا فى الجماعة ، ومن هذه الجهة كان للجماعة حق فى تلك الجريمة . ولكن لا يظهر هذا الحق واضحا يتعلق به فساد الجماعة ،

إلا إذا كان الجاني معروفاً بالشر، يرى نفسه لذة فيه . ونظرا إلى هذه الجملة، أعطى الإسلام للحاكم حقا يتصرف به حسب ما يراه في دفع الشر عن الجماعة، وبهذا حفظت الشريعة للعصبة حقهم، وللجماعة حقها، ولم تهمل واحداً من الحقين .

وظاهر أن هذا التكييف الواقعي لجريمة القتل، يجعل صاحب الحق الأصلي في الجريمة ولي الدم، وأنه هو الذي يطلب القصاص، ويطلب العفو، دون أن يحول ذلك بين الإمام وبين المحافظة على أمن الجماعة وسلامتها .

أما إذا عكس الوضع، وجعلت الحكومة - كما هو الشأن في القوانين الحديثة - صاحبة الحق الأصلي، ولها وحدها أن تقتص، ولها وحدها أن تعفو، دون نظر إلى قرابة الجنى عليه، واكتفى بحق التعويض لهم، فإن النفوس ذات أحقاد وحفائظ، لا ينهض التعويض المالى على تطهيرها منها وسلامتها .

وبما لم تأخذ الجرائم الأخرى ذات الحدود، كالسرقة والزنا، هذا الوضع الذى أخذته جريمة القتل، لأنها في النظر الواقعي اعتداء أولا وبالذات على الجماعة؛ وذلك من جهة أنها عنوان على تأصل الشر في نفس الجاني، وتمسك خلق الحياة منه . وبذلك كانت انتهاك الحرمات الأمن والعرض بأسلوب يعسر اتقاؤه، وكان حق الجماعة فيها ظاهرا، وكان على الإمام تنفيذ عقوبتها، متى اتضح فيها من غير شبهة، معنى الانتهاك، والضعف الخلقي؛ ولم تكن لهذا محل عفو أو شفاعة . قال الله تعالى في شأن الزانية والزاني « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (١) . ويقول عز وجل في السرقة: « فاقطعوا أيديهما

جزاء بما كسبنا نكالا من الله والله عزيز حكيم » (١)

وقد جاءت نصوص القصاص على غير هذا الأسلوب ، ففيها التصريح بجعل الحق لولى المجنى عليه ، وفيها نهيه عن الأسراف فى أخذ حقه « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل » (٢) . وفيها تحييبه فى العفو ، وفتح باب البديل المالى ، « فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان » (٣)

ولعلك تلح من هذا ، أن الشريعة تجعل القصاص عقوبة للقتل عن طريق جبر القلوب التى تخدشها الجريمة ، ولهذا اعتبرت فيه معنى المائلة ، وأهابت بالعفو ، ولوحت بالبديل ، رجاء أن يكون جابرا للجريمة ، فى قلوب المصابين بها .

ولعلك أيضا تلح فى مقابلة هذا ، أنها تجعل الحدود الأخرى عقوبة لنفس الأفعال ، دون نظر إلى نفسيات المجنى عليهم ، ولهذا لم تحدد قدرا معينا فى السرقة يكون له بال فيما بين الناس ، كما لم تأبه بعفو المسروق منه ، ولا برضا المزنى بها أو أهلها .

وهذه نظرة دقيقة سامية ، يحذر بأرباب التشريع الجنائى أن يوجهوا إليها عنايتهم ، ويولوا وجوههم شطرها ، فيدركوا أن عقوبة القتل عقوبة فيها معنى الجبر والمائلة ، وأن عقوبة الزنا عقوبة على الفعل نفسه ، لا بمائلة فيها ولا جبر . وبذلك تحفظ الأعراض لذات الأعراض ، والأمانة لذات الأمانة ، ولا يسمع الناس أن القانون المهرى لا يضع جريمة الزنا فى صف الجرائم ، إلا إذا اقترنت

(١) الآية رقم ٣٨ من سورة المائدة .

(٢) الآية رقم ٣٣ من سورة الأسراء .

(٣) الآية رقم ١٧٨ من سورة البقرة .

بظروف أخرى، تجعلها اعتداء على الأشخاص، كأن يصحبه إكراه، أو يقع من الزوج في بيت الزوجية، كما أنه يجعل أمر المحاكمة بيد الزوج، ويحول له أن يقف تنفيذ العقوبة المحكوم بها. (١)

وهذا الذي كتبناه في هذا الأصل، يفسر لنا وجه تفرقة الشريعة بين القصاص والحدود.

وقد حاول ذلك من قبل، القاضي ابن العربي في تفسيره، حيث قال :
(إن الله أوجب القصاص ردعا عن الأتلاف، وحياة للباقيين وظاهره أن يكون حقاً لجميع الناس، كالحدود والزواج عن السرقة والزنا، حتى لا يختص بها مستحق، بيد أن البارئ تعالى استثنى القصاص من هذه القاعدة، وجعله للأولياء، الوارثين ليتحقق فيه العفو الذي ندب إليه في باب القتل، ولم يجعل عفواً في سائر الحدود، لحكمته البالغة، وقدرته النافذة، ولهذا قال ﷺ : « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، بين أن يقتل، أو يأخذ الدية ». وكانت هذه خاصية أعطيتها هذه الأمة تفضلاً وتفضيلاً، وحكمة وتفصيلاً، فخص بذلك الأولياء، ليتصور العفو أو الاستيفاء، لاختصاصه بالحرز (٢).

هذا ما أردنا أن ننبه عليه من الأصول العامة التي بنى الإسلام عليها عقوبة القتل، إزاء ما عرف عنها في الشرائع الأخرى، حديشها وقديمها، مما لا يقع في جملته — كما علمت — إلا في جانب الإفراط أو التفريط.

وقد آن لنا أن ننتقل إلى شرح آيات القصاص، والأحاديث الواردة فيه، وتعرف الأحكام التي استنبطها الفقهاء منها، وهو ما اتراه في البحوث الآتية — إن شاء الله.

(١) انظر المواد ٢٦٧ و ٢٧٣ و ٢٧٤ من قانون العقوبات المصري.

(٢) انظر أحكام القرآن لابن العربي في تفسيره الآية رقم ٣٣ من سورة الأسراء.

البَابُ السَّابِعُ

حكم القرآن والسنة في القتل والقصاص في النفس

- ١ — تمهيد .
- ٢ — نصوص النهي عن القتل .
- ٣ — نصوص العقوبة الأخرى للقتل .
- ٤ — اختلاف العلماء في قبول توبة القاتل .
- ٥ — المقتول الذي كان حريصا على قتل قاتله .
- ٦ — حكم قاتل نفسه .
- ٧ — نصوص النهي عن قتل المعاهد .
- ٨ — نصوص القصاص في النفس .

١ — تمهيد :

الاعتماد على النفس قد يكون بالقتل ، وقد يكون بما دونه من قطع أو جرح . وعلى كل إما أن تكمل فيه معاني الجناية ، فيجب القصاص ، أو لا تكمل ، فلا يجب . والذي نريد بحثه الآن هو نصوص القصاص بنوعيه . وبذلك عقدنا بابين :

أحدهما - للقصاص في النفس ، وهو هذا الباب الذي نحن بصددده .

وثانيهما - وبأتى بعد ، لنصوص القصاص فيما دون النفس .

ولعلك عرفت مما تقدم ، أن للشريعة في كل فعل من أفعال المكلفين ، حكما « أخرويا » ، من جهة الثواب والعقاب ، وأساسه صفة الفعل الشرعية ، من حل ، أو حرمة .

« وحكما دنيويا » ، من جهة ما يترتب عليه من الآثار التي عينها الشارع بإزاره ، كشبوت الملك للعقود ، والعقوبة للجرائم .

هذا وقد اتفقت جميع الملل والنحل منذ بدء الخليقة ، على أن قتل النفس عمدا بغير حق ، جريمة منكرة ، لا يقرها شرع ، ولا يتقبلها وضع ، ولا يستسيغها اجتماع . وقد أولت الشريعة الإسلامية هذه الجريمة كثيرا من الاهتمام ، فأكثرت من النهي عنها ، وشددت في التنفير منها ، والنكير عليها ، ولم تسكتف بأساليب النهي المتعددة ، وإنما بينت بوجه خاص حكمها الأخروي ، وأفاضت فيه ، وحكمها الدنيوي ، وفصلت أهم نواحيه ، تحذيرا للنفوس عن اقترافها ، صيانة للأرواح ، وقطعا لعوامل الشر ، وعملا على استقرار الأمن بكل ممكن من الوسائل .

٢ - نصوص النهي عمه القتل :

في القرآن ، والسنة ، كثير من نصوص النهي عن القتل . فمن الآيات : قوله تعالى في الوصايا العشر ، التي لم تخل منها شريعة ، والتي قال فيها ابن مسعود : (من سره أن ينظر إلى وصية محمد التي عليها خاتمه ، فليقرأ هؤلاء الآيات) :

« قل تعالوا أتت ما حرم ربكم عليكم ، ألا تشرکوا به شيئا ، وبالوالدين إحسانا ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ، نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقرّبوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ،

ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ^(١) .

ومنها قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ، نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خطئا كبيرا . ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا . ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ^(٢) .

ومن الأحاديث ، قوله ﷺ : « لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله ، وأني رسول الله ، إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » .

ومنها قوله ﷺ : « اجتنبوا السبع الموبقات » ، وعد منها « قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق » .

٣ - نصوص العقوبة الأخرى للمقتل :

ومن الآيات الدالة على الحكم الآخروى للمقتل ، قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، وغضب الله عليه ولعنه ، وأعد له عذابا عظيما » ^(٣) .

وقوله تعالى فى أوصاف عباد الرحمن : « والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ، ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ولا يزنون ، ومن يفعل ذلك يلق أثاما ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخلد فيه مهانا . إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا ؛ فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ، وكان الله غفورا رحيما » ^(٤) .

وأنت إذا نظرت فى الآية الأولى ، وجدت أن جزاء القاتل المتعمد ، هو

(١) الآية رقم ١٥١ من سورة الأنعام .

(٢) الآيات رقم ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ من سورة الإسراء .

(٣) الآية رقم ٩٣ من سورة النساء .

(٤) الآيات رقم ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ من سورة الفرقان .

الخلود في جهنم ، وما عطف عليه من غضب الله ولعنته ، والعذاب الأليم الذي لا يعرف قدره ولا كنهه إلا الله الذي أعده ؛ وهو حكم تنخلع به القلوب المؤمنة ، إذا ما حضرتها بواعث التفكير في قتل المؤمن .

وقد جاء هذا الحكم - كما ترى - مطلقاً عن التقييد ، فلم يستثن منه التائب من الجريمة ، وهو إطلاق لا يجعل أملاً في النجاة لمن يرتكبها .

٤ - اختلاف العلماء في قبول توبة القاتل :

وقد وقف فريق من العلماء عند ظاهر هذه الآية الكريمة ، ورأوا أن ما ذكر فيها جزاء محتم ، لقاتل المؤمن عمداً . وأن توبته من جريمته غير مقبولة . وروى ذلك الراى عن ابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وغيرهما من الصحابة .

وجاء في البخارى ، عن سعيد بن جبير ، أنه قال :

(اختلف أهل الكوفة في قاتل العمد ، هل له توبة ؟ فرحلت فيها إلى ابن عباس ، فسألته عنها ، فقال : نزلت هذه الآية : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً ، فجزاؤه جهنم ... » ، وهى آخر ما نزل فى عقاب القتل ، وما نسخها شيء . وقرأت عليه آية الفرقان التى فيها : « إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً ... » فقال : هذه آية مكية ، نسختها آية مدنية ، « ومن يقتل مؤمناً ... »)

هذا رأى ابن عباس فى توبة القاتل ، وهذا رأى فى علاقة آية النساء بآية الفرقان .

ولك أن تقول كما قال غيره ، إن آية الفرقان لم تذكر فيها التوبة فقط ، وإنما ذكر معها الإيمان والعمل الصالح ، وجملة الثلاثة متعلقة بجملة أعمال ذكرت قبل الاستثناء ، وهى : الشرك ، والقنل ، والزنا . وبعبارة أخرى إن آية الفرقان نزلت فى شأن المشركين الذين يفعلون هذه الجرائم بحكم شرهم ، وتوبتهم

إنما تكون بالاقلاع عن الشرك وتوابعه ، ولذلك ضم إلى التوبة ، الإيمان والعمل الصالح .

ومن أصول القرآن في المشركين ، قوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا ، يغفر لهم ما قد سلف » (١) .

أما المذكور في آية النساء ، فهو خاص بالمؤمنين الذين يرتكبون هذه الجريمة ، ويرشد إليه قوله تعالى في الآية قبلها : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ . » ، إلى أن قال عز وجل : « ومن يقتل مؤمنا متعمداً . . . » ، ويكون القصد تغليظ حكم المؤمن الذي يقتل مؤمنا ، بعد أن عرف أحكام الإيمان ، وما يوجبه على أهله من التعاون والتحاب ، وما يحرمه عليهم فيما بينهم من التباغض والتقاتل .

وبهذا لا يكون بين الآيتين تعارض ، حتى يحتاج إلى القول بأن الآية المدنية ، وهي آية النساء ، نسخت الآية الملكية ، وهي آية الفرقان ، كما جاء في حديث جبير عن ابن عباس . على أن الذين يقبلون نظرية النسخ في القرآن ، لا يقولون به في آيات الأخبار التي منها آية النساء ، وإدعاء يقبلونه في آيات الأحكام فقط ، لأنها هي التي يتحقق فيها معنى النسخ ، وتظهر حكمته .

وبذلك أيضا ، تكون آية النساء المذكورة مخصصة لعموم قوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، ويكون المعنى : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » إذا لم يكن قاتلا . وقد ثبت أن آية النساء نزلت قبل هذه الآية ، فصح أن تكون مخصصة لها .

ورأى فريق آخر من العلماء ، أن مرتكب الكبيرة قتلا أو غيره ، لا يخلد في النار ، وأنه إذا تاب قبلت توبته قطعاً ، وإذا مات ولم يتب من ذنبه ، فأمره

مفوض إلى ربه ، إن شاء غفر له ، وإن شاء عذبه عذاباً لا خلود فيه . ويقولون
إن آية النساء ، قد خصصتها النصوص الدالة على أن الله أن يغفر مادون الشرك ،
والنصوص الدالة على أن التوبة من كل الذنوب مقبولة ، وعليه يكون معناها :
فجزاؤه جهنم خالداً فيها - أى إذا لم يتب ، أو لم ينله عفو الله ، ويفسرون
الخلود بطول المكث ، ويقولون إن الخلود لا يقتضى الدوام والتأيد ؛ ومنه
قوله تعالى : « وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد » ، وقوله عز وجل : « أيسب
أن ماله أخذه » ، وتقرل العرب : لا خلدن فلاناً فى السجن ، وتقول : خلد
الله ملكه ، وأبد أيامه ، ومعلوم أنه ليس شئ من هذا بدائم مؤبد .

ورأى فريق ثالث ، أن مرتكب الكبيرة لا يناله عفو الله إلا بالتوبة ،
ولا فرق فى ذلك بين القتل وغيره ، فهم يوافقون الفريق الثانى فى أن التوبة
تمحو الذنب ، ويخالفونهم فى العفو المجرد عن التوبة . ومن هؤلاء الزخشرى ،
وله عبارة جيدة فى تفسير آية النساء ، نسوقها لروعتها وما فيها من الفوائد .
قال : (هذه الآية فيها من التهديد ، والإيعاد ، والأبراق ، والأرعاد ، أمر عظيم ،
وخطب غايظ ، ومن ثم روى عن ابن عباس مازوى ، من أن توبة قاتل
المؤمن عمداً غير مقبولة .

وعن سفيان : كان أهل العلم إذا سئلوا عنها قالوا : لا توبة لها . وذلك
يحمول منهم على سنة الله فى التغليظ والتشديد ، وإلا فيكل ذنب محو بالتوبة ،
وناهيك بمحو الشرك دليلاً .

وفى الحديث : « لوزوال الدنيا أهون على الله من قتل امرئ مسلم » ، وفيه :
« لو أن رجلاً قتل بالمشرق ، وآخر رضى بالمغرب ، لا شرك فى دمه » ، وفيه :
« إن هذا الإنسان بنیان الله ، ملعون من هدم بنيانه » ، وفيه : « ومن أعان
على قتل مؤمن بشطر كلمة ، جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه : « آيس من

رحمة الله . والعجب من قوم يقرأون هذه الآية ، ويرون ما فيها ، ويسمعون هذه الأحاديث ، وقول ابن عباس بمنع التوبة ، ثم لا تدعهم أشعبتهم ، وطباعيتهم الفارغة ، واتباعهم هواهم ، وما ينجيل إليهم مناهم — أن يطمعوا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة ، « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها » (١) ويرد الرخنشرى في عبارته هذه على أصحاب القول الثانى ، وهو فى الوقت نفسه لا يقبل قول الفريق الأول ، ويحمل ما روى عن ابن عباس وغيره ، من عدم قبول توبة القاتل على سنة الله فى التغليظ والتشديد ، ولعل هذه السنة نفسها هى محل آية النساء ، وما اشتملت عليه من التهديد والايعاد ، والأبراق ، والأرعاد .

ولعلك تأخذ من الخلاف فى قبول توبة قاتل المؤمن على هذا النحو الذى ذكرنا ، عظم هذه الجريمة فى تقدير علماء الاسلام ، سلفهم وخلفهم ، وفى نظر الشريعة الاسلامية قرآنا وسنة .

٥ — المقتول الذى كان حريصا على قتل فائده :

ومن الأحاديث الدالة على الحكم الأخرى للقتل ، قوله ﷺ : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما ، فالقاتل والمقتول فى النار » . فقيل هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟ قال : « إنه كان حريصا على قتل صاحبه » . رواه الشيخان ، وأبو داود ، والنسائى .

وفى هذا الحديث وراء ما يدل عليه من الحكم الأخرى ، معنى جديد ، لم يكن فى غيره من النصوص الأخرى ، وله نفع عظيم فى التشريع الدينى ، فيما يختص بالشروع فى الجريمة ، وإن لم تقع ؛ فإنه قد عمل مصير المقتول إلى النار ، بأنه « كان حريصا على قتل صاحبه » ، وليس المراد بالحرص مجرد العزم والتدبير ،

(١) انظر الجزء الأول من تفسير الكشاف فى سورة النساء .

حتى يتعارض مع الصوص الأخرى الدالة على محو السيئة التي هم بها أصحابها ، ثم تركها ، وإنما المراد به التصميم المقترن بالشروع في الجريمة ، فمجموع الأمرين : التصميم والشروع ، هو محل المؤاخذه ، ويرشد إليه قوله : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما » ، فمجرد الحرص لا قيمة له ، والتقواء السيفين ، لا على وجه الحرص على القتل ، كما في حالة المران على المبارزة ، أو حالة اللعب ، ليس محل مؤاخذه .

وإذا كان هذا أصلاً للعقاب الأخرى بمنطوق الحديث ، وإن لم يتم القتل ، كان ذلك دليلاً واضحاً على أنه صنيع محرم عند الله ، يستحق به صاحبه الأثم والعقاب . وإذا كان كذلك ، صح أن يوضع له عقاب دنيوى هو المعروف بعقوبة الشروع في القتل . ونظراً لاختلاف درجاته باختلاف الأشخاص والأحوال ، ترك النص على عقوبته ، وجعلت عقوبته من نوع العقوبة التفويضية التي يراها الإمام .

٦ — حكم قاتل نفسه — الانتحار :

لم يكن قتل الإنسان نفسه ، إلا نوعاً من قتل النفس التي حرمها الله ، وهو جدير في نظر العقل أن يكون أفظع أنواع القتل ، لأن حرص الإنسان على حياته أمر طبيعى ، ليس من شأنه أن تثور عليه عوامل الغضب والانتقام . وإذا كان جزاء قاتل الغير هو ما سمعت في الآيات التي تلونا ، والأحاديث التي روينا — فإن الرسول ﷺ يصور لنا جزاء القاتل لنفسه بصورة تفعل في النفوس مالا تفعله الأحاديث السابقة .

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من قتل نفسه بحديدة ، فحديده في يده ، يتوجأ (١) بها في بطنه ، في نار جهنم

(١) معنى (يتوجأ) : يضرب بها نفسه .

خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن قتل نفسه بسم، فسمه في يده، يتحساه في نار جهنم، خالدًا مخلدًا فيها أبدًا. ومن تردى من جبل فقتل نفسه، فهو مترد في نار جهنم، خالدًا مخلدًا فيها أبدًا.

ومنه ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أيضًا، قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ، فقال لرجل عن يدعي الإسلام: هذا من أهل النار، فلما حضر القتال قاتل ذلك الرجل قتالًا شديدًا، فأصابه جراح، فقبل يارسول الله: الذي قلت أنفاً إنه من أهل النار، قد قاتل قتالًا شديدًا، وقد مات. فقال رسول الله ﷺ: إلى النار. فكاد بعض المسلمين أن يرتاب، فبينما هم على ذلك إذ قيل له: إنه لم يمت، ولمكن به جراحة شديدة، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح، فأخذ ذباب سيفه، فتحامل عليه، فقتل نفسه، فأخبر بذلك رسول الله ﷺ، فقال: الله أكبر، أشهد أني عبد الله ورسوله، ثم أمر بلالاً فنادى في الناس: إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر.

٧ - نصوص الشريفة عن قتل المعاهد :

إذا كانت النصوص السابقة دلت على حرمة قتل النفس مطلقاً، وحرمة قتل النفس المؤمنة على وجه خاص، فإن هذه نصوص صريحة في حرمة قتل النفس المعاهدة، وفي أنها في العصمة عند الله، كالنفس المؤمنة سواء بسواء. وهي: ما روى عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: «من قتل معاهداً لم يرح (١) رائحة الجنة، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً». رواه أحمد، والبخاري، وغيرهما.

وما روى عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «الأم من قتل نفساً معاهدة، لها ذمة الله، وذمة رسوله، فقد أخفر ذمة الله، ولا يرح رائحة الجنة، وإن

(١) (يرح) بفتح أولها وكسر الراء، معناها يجد ريحها. (ولم يرح) : لم يجد ريحها.

ريحها ليوجد من مسيرة أربعين خريفاً. رواه ابن ماجه ، والترمذى ، وصححه
والمعاهد هو الرجل من أهل دار الحرب ، يدخل دار الإسلام بأمان ، فيحرم
على المسلمين قتله حتى يرجع إلى مأمنه . ويدل على ذلك قوله تعالى : « وإن
أحد من المشركين استجارك فأجره ، حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه » .
وهذا أقصى ما يمكن أن يتوخى في سبيل المحافظة على العهد والأمان ، وإذا كان
هذا شأن الحربى يدخل بلاد الإسلام بأمان ، فما بالك بالذمى الذى يواطن
المسلمين ، ويصير له مال المسلمين ، وعليه ما عليهم ؟

وقوله عليه السلام « لم يرح رائحة الجنة » ، كناية عن عدم دخول من
يقتل المعاهد الجنة ، لأنه إذا لم يشم نسيمها ، وهو يوجد من مسيرة أربعين
عاماً ، كان بعيداً عنها بتلك المسافة ، فلم يقترب منها فضلاً عن أن يدخلها .

٨ - نصوص القصاص فى النفس :

علمت مما سبق نصوص النهى عن القتل ، وعلمت نصوص الحكم الأخرى
لجريمة القتل ، وقد حق لك أن تعلم نصوص الحكم الدينوى لتلك الجريمة ،
وهو المسمى فى اصطلاح الإسلام « بالقصاص » .

ونظراً إلى دقة أحكام هذا الموضوع ، وتشعب جهات النظر فيه ، فوق
أنه الموضوع المقصود الذى مهدنا له بما مهدنا ، أفردنا له البحث الآتى :

نصوص القصاص في النفس

١ - آيات القصاص في النفس :

- أ - كي القرآن ومدنيه - الارشاد والتشريع .
- ب - أساس التفرقة بين المسيكي والمدني .
- ج - الفروق التي بين الآيتين اللتين معنا .
- د - نتيجة الفروق التي بين الآيتين .

٢ - تفسير الآية الأولى :

- أ - تفسير قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » .
- ب - تفسير قوله تعالى : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل » .
 - علة العقوبة الدنيوية للقتل .
 - تعريفنا للقتل ، والتفريع عليه .
 - اختلاف العلماء في آلة القتل والسبب فيه .
 - رأينا في الموضوع .
 - اختلاف العلماء في شبه العمد .
 - الولي والسلطان الذي جعله الله له .
 - مسألتان يتعلقان بثبوت الحق لولي الدم .
 - الاشراف المنهى عنه في القتل .
 - الاستيفاء وحكم الحاكم .
 - آلة الاستيفاء .
 - رأينا في الموضوع .

٣ - تفسير الآية الثانية :

أ - آيات القصاص في النفس :

نزل في عقوبة القتل آيتان :

آية مكينة : وهي قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ومن قتل مظلوما ، فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف في القتل ،

إنه كان منصورا^(١)، وهى أول ما نزل فى القتل على الإطلاق .

وآية صمنية: وهى قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا، كتب عليكم القصاص فى القتلى، الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأتى بالأتى»، فمن عفى له من أخيه شىء، فاتباع بالمعروف، وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك، فله عذاب أليم. ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب، لعلكم تتقون^(٢) .»

ومن الحق علينا قبل تفسير هاتين الآيتين، ومعرفة ما يدلان عليه من أحكام، أن نذكر هنا (موجزا) مما يتعلق بهما من الفروق التى بين مكى القرآن ومدنيه، وبذلك توضع كل منهما وضعها الصحيح، وتظهر صلة كل منهما بالأخرى فى تكوين جريمة القتل، والوضع الشرعى لعقوبتها. وقد رأينا أن نفرد لهذا الموجز بحثا خاصا هو :

١ - مكى القرآن ومدنيه - الأرشاد والتشريع :

استنبط العلماء فروقا بين مكى القرآن ومدنيه، ويهمنى منها هنا فرقان :
الفرق الأول : أن المكى يتجه نحو الأحكام الكلية، فى أمر بها، أو ينهى عنها، من غير أن يعرض لتقييد فيها، أو تفصيل لها. وأن المدنى يأتى بعد ذلك مكملًا لتلك الكليات، بوضع قيودها، وتفصيل أحوالها، وتتميم أحكامها، أو يأتى منشئًا لأحكام جزئية، اقتضتها ظروف الحياة الجديدة، من اتساع العمران، واختلاط المؤمنين بغيرهم فى حالات السلم، أو فى حالات الحرب. ومن ذلك الفرق، نرى أنه وضعت بمكة أولا أصول الإيمان، وأمر فيها بحفظ الفروج إلا على الأزواج، وملوكات اليمين، ونهى فيها عن الفواحش،

(١) الآية رقم ٣٣ من سورة الأسراء .

(٢) الآيتان رقم ١٧٨ و ١٧٩ من سورة البقرة .

ماظهر منها وما بطن ، والأثم والبغى بغير الحق . ثم فصلت بعد ذلك في المدنية أحكام الإيمان وواجباته ، بشروطها وأركانها ، وفصلت أحكام الأسرة ، من زواج وطلاق ، وما يتبعهما من حقوق وواجبات ، كما فصلت بها محرمات الطعام والشراب ، ومحرمات النكاح والمبادلات ، وفصلت عقوبات الجرائم من الفساد في الأرض ، والسرقه ، والزنا ، والقتل .

الفرق الثاني : أن معظم التكاليف المادية وجه إلى الأفراد ، لا باعتبار وصف مشترك بينهم ، يجعل منهم وحدة تكون أساسا لتضامنهم في المسؤولية . أما المدني فقد وجهت فيه التكاليف إلى الجماعة بوصف الإيمان .

وقارن في ذلك مثل قوله تعالى في المكي : « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا ، فامشوا في مناكبها ، وكلوا من رزقه ، وإليه النشور » (١) ، بمثل قوله تعالى في المدني : « يأبى الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة ، فانتشروا في الأرض ، وابتغوا من فضل الله ، واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » . (٢)

فأنت ترى أن الخطاب وجه في الأولى إلى الأفراد من غير أن يخلع عليهم في صيغة الخطاب وصف مشترك بينهم ، وأنه وجه إليهم في الثانية بوصف الإيمان ، الذي يعتبر أساسا في مسؤوليتهم التضامنية .

وعليك بهذا المثال - أن تتبع بنفسك آيات المكي والمدني ، لتعرف ذلك الفارق معرفة بينة واضحة .

(١) الآية رقم ١٥ من سورة تبارك .

(٢) الآيتان رقم ٩ و ١٠ من سورة الجمعة .

ب - أساس التفرقة بين المكي والمدني :

ويرجع أساس التفرقة بين المكي والمدني من ناحية هذين الفرقين، إلى أن حياة المؤمنين بمكة لم تكن حياة قارة متركزة، ذات اجتماع يستدعي النظام، وتفصيل الأحكام، وإنما كانت حياة دعوة، مترددة بين الحل والترحال، والسكون والقلق، والقبول والرفض، وبهذا لم يكن المؤمنون في استعداد لأن يخاطبوا بنظام تفصيلي، وبصفتهم أمة تهيم على نظامها، وتأخذ نفسها بتنفيذه.

ولكنهم حينما ارتحلوا إلى المدينة، وألقوا فيها حبالهم وعصيمهم، وتكونوا بأخوة الإيمان جماعة متميزة في الحياة، بدينها وجهادها وخطتها، نزلت عليهم بهذا الاعتبار، التشريعات المنظمة لأحوالهم، المركزة لشئونهم، الفاصلة بينهم وبين غيرهم. وخوطفوا بهذا الوصف الذي جعل منهم أمة واحدة، يسأل بعضها عن بعض، فكانت تنزل الآيات : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود - يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله - يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم - يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم، أو آخران من غيركم - يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى - يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام . وهكذا، إلى آخر ما قرأه كثيرا في السور المدنية، كالبقرة، والنساء، والمائدة، والأنفال، والتوبة، والطلاق، والجمعة.

ج - الفروع التي يبين الآيتين اللتين معنا :

وعلى ضوء هذين الفرقين اللذين ذكرناهما بين مكي القرآن ومدني،

تستطيع بنظرة سريعة ، أن تدرك ما بين الآيتين اللتين نحن بصدد تفسيرهما من فروق .

وأول ما تجده من الفروق ، أن الآية (المكية) ، وهى قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ... » ، لم يوجه فيها الخطاب بوصف الايمان الجامع بين المخاطبين ، وإنما وجه فيها بالصفة الشخصية ، التى لا تكون أساسا فى مسئولية اجتماعية . ولكنك ترى الآية (المدنية) قد وجه فيها الخطاب بهذا العنوان الجامع بين المخاطبين ، وكان الخطاب فيها على هذا النحو ، مرشدا إلى تقرير مسئولية الجميع عن تنفيذ ما تضمنته من أحكام .

وثانى ما تجده من الفروق بين الآيتين ، أنك ترى (المكية) تعالج أثر الجريمة فى نفس ولى الدم وحده ، فتطيب قلبه ، بمظلومية قريبه فى القتل ، وبأنه هو لذلك كان محل عطف ، ونصرة من الله ، ومن الناس ، وبأنه قد جعل له سلطان يشفى به نفسه . ثم تتجه إليه ، بالنهى عن الأسراف فى استخدام ذلك السلطان ، وتقف به عند هذا الحد ، فلا تلوح له ببدل يؤخذ عن الجناية ، ولا تفتح باب العفو عنها ، بل ولا تمنح عقوبة الجريمة عنوان « القصاص » ، الذى يحدد المقصود بالأسراف المنهى عنه ، بل تذكرها بعنوانها المعروف فى الجاهلية وهو عنوان « القتل » .

بينما ترى هذا كله فى الآية المكية ، ترى الآية (المدنية) وهى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص » ، تمنح العقوبة اسم « القصاص » ، وهى كلمة واضحة فى الدلالة على معانى العدل والمساواة ، ثم تجعله مكتوبا عليهم ، مقروضا تحتها ، وبهذا ترفعه إلى مصاف الأحكام التى يتعمد الله بها عباده مثل قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام » ، ومثل : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » .

وتراها بعد ذلك تفتح باب العفو، وتهز النفوس إليه، فتذكر الأخوة الدينية، التي من شأنها أن تدفع إلى التسامح، واقتلاع البغض من قلوب الجانبيين. ثم لا تقف عند هذا الحد، بل تقدر أن بعض النفوس قد يصاب بالشذوذ، فينقلب بعد العفو ثائراً للآثام، فتسجل عليهم أن نقض العفو، والرجوع بعده إلى الأخذ بالنار، يكون اعتداءً جديداً بالجريمة، وله ما للجريمة المبتدأة من العذاب الآليم.

ثم تزيل الأحكام بعد ذلك بجملة فذة في البلاغة، تجلي بها حكمة الحكيم سبحانه في مشروعية القصاص، وأنه لم يكن تشريع له لمجرد حق المجنى عليه، ولا ذوى قرابته، وإنما هو حفاظ قوى متين، للحياة الكاملة الطيبة، التي يجب أن تنوحي الآمم والجماعات سبلها السليمة الواضحة.

و - نتيجة الفروق التي بين الدينيتين:

نستطيع أن نقرر أخذنا من وضع هاتين الدينيتين، وبما أدركنا من فروق بينهما - أن عقوبة القتل، كنظام محدد، وتشريع كامل، معروف باسمه، وحكمته، وصفته، ونوعه، لم يكمل تشريعها إلا في الآية المدنية بعد أن استقرت الجماعة، وتركزت حياتها. وأن الآيات التي نزلت فيها قبل ذلك، لم تكن إلا مجرد إرشاد إلى ما ينبغي أن يكون عليه الأفراد بمقتضى إيمانهم الذي يدعوهم إلى العدل، وبيناهم عن الأسراف. وأنها من جانب آخر تهيب النفوس لحياة اجتماعية فاضلة، تكون أساساً لنزول تشريع عام مكتمل، له حاكم عام مسئول عن رعايته وتنفيذه.

وليس معنى هذا أن ماتضمنه المكى، لا ينظر إليه في فهم المدني، أو أنه منقطع الصلة به، بل معناه أن المكى أساس لفهم المدني، وابتناؤه عليه، اللهم إلا إذا جاء في المدني ما يدل على نسخ شيء في المكى، وهذا - إن صح - شيء آخر، ليس فيما معنا شيء منه.

٢- تفسير الآية الأولى

وإذا عرفت الفرق بين المكي والمدني ، واسته واضحا جليا بين الآيتين اللتين معنا ، فإنه يجدر بنا أن نشرع في تفسيرهما ، مبتدئين منهما ، بالآية المكية ، حسب الترتيب في النزول ، لاحسب الترتيب في الوضع القرآني . وقد رأينا تسجيلا للتفسير ، وتمييزا للموضوعات الفقهية التي تدل عليها الآية - أن نجعلها جملتين ، نتناول كل جملة منها بالتفسير على حدة . وإليك البيان :

الجملة الأولى - قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » .
هذه الجملة تشتمل على ثلاثة أجزاء :

أولها : قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس » .

ثانيها : قوله تعالى : « التي حرم الله » .

ثالثها : قوله تعالى : « إلا بالحق » .

أما الأول ، وهو قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس » ، فهو نهي عن قتل النفوس وهو واضح لا يحتاج إلى بيان ، وقد كان هو المصدر الشرعي في تحريم « القتل » شأن كل نهي في إفادته تحريم ما يتعلق به ، وكان أيضا أساسا للعقاب الأخرى - الذي مر بيانه - - لجريمة القتل

أما الثاني ، وهو قوله تعالى : « التي حرم الله » قلنا في تفسيره وجهان :

أحدهما : أن المراد به التحريم التشريعي ، الذي نزلت به الشرائع السابقة ، وذلك مثل ما كتبه الله على بني إسرائيل : « من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا » ، ومثل ما أخبر الله به عن التوراة : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » ، وقد تقدمت هذه التوراة الصريحة في تحريم قتل النفوس .

والقصد من التنبيه على هذا التحريم الشرعى السابق، هو الدلالة على أن حرمة النفوس البشرية قديمة فى الشرائع السماوية ، وأنها شرع عام لم يخص أمة دون أخرى، ولا جيلا دون جيل، وإنما هو شرع الله منذ عرفت الأرض تشريع السماء

ثانيهما : أن المراد بالتحريم الذى وصفت به النفوس، العصمة الطبيعية التى ثبتت للإنسان بمقتضى خلقه نوعا عاقلا، مفكرا عاملا فى الحياة، خليفة عن الله فى عمارة الكون .

ولا ريب أن مجرد الخلق على هذا النحو، ولتلك الغاية ، يعطى الإنسان مناعة يكمل بها حقه فى التمتع بحياته ، ويمنع غيره الاعتداء عليه، بما يقطع هذه الحياة أو يفسدها .

وقد يشير إلى هذا ، ما يحكيه الله على لسان « المقتول » من ولدى آدم ، إذ يقول لأخيه - وقد رأى منه التصميم على قتله : « لئن بسطت إلى يدك لتقتلنى ، ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك ، إني أخاف الله رب العالمين ، إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك ، فتكون من أصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين » . (١)

فقد أدرك أن القتل إثم ، وأن الخوف من الله يمنعه ، وأنه ظلم ، موجب للنار ، وكان ذلك قبل أن يشرع الله لبنى إسرائيل : « أنه من قتل نفسا بغير نفس ، أو فساد فى الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا » .

وعلى هذا الوجه يكون المعنى : أن النفس التى ينهى الله عن قتلها معصومة محترمة ، بمقتضى الخلق والإيجاد ، وأن حرمتها قارة فى النفوس ، ثابتة فى العقول ، ليست مكتسبة من شرائع ، وما النهى عن قتلها ، ونزول الشرائع

به ، إلا تأييدا لما استقر في العطر ، واستجابة لنداء الحكمة الالهية ، المنبعث من خلق الإنسان وإيجاده ، ونزولا على مقتضى القانون الطبيعي الذي يكفى مجرد العقل في معرفته ، والایمان به .

وهذا التقرير في معنى التحريم المذكور ، يرشد إرشادا واضحا إلى أساس ما يقره العلماء ، من أن الحرمة ، هي الأصل في النفوس ، وأن النفوس لا تنبأح إلا بحق طارئ على ذاتها ، قد اقترفته بطغيانها وهواها ، وأنها في ذلك بخلاف الأموال ، فإن الأصل فيها هو الاباحة ، كما يدل عليه قوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا » ^(١) ، أما حرمتها فهي طارئة بتقرير الشرائع قاعدة « الملكية الخاصة » .

وقد كان من فروع هذا الأصل بالنسبة إلى النفوس والأموال ، أن من أكره على قتل غيره بقتل نفسه ، أو أصيب بمخمصة ، ولم يجد ما يدفعها إلا أكله « إنسانا » ، وجب عليه أن يصبر حتى يقتل هو أو يموت ، ويحرم عليه - إحياء لنفسه - قتل غيره أو أكله . ولكنه إذا أكره على إتلاف مال الغير ، أو دفعته بمخمصة إلى أكل طعامه بغير إذنه ، فإنه يحل له الأقدام على ما أكره عليه ، أو اضطر إليه ، من إتلاف المال أو أكله .

ولعلك تنبته بعد تفسير التحريم في قوله تعالى : « التي حرم الله » ، بأحد هذين الوجهين - إلى أن التحريم المستفاد من صيغة النهي في الجزء الأول من الآية ، وهو قوله تعالى : « ولا تقتلوا » ، غير التحريم المصرح به بعد ، في كلمة « حرم الله » ، وبذلك تكون الآية في نظرك أفادت بطريق سهل واضح الفائدة السامية ، التي تتفق وبلاغه الكلام وإعجازه .

أما الجزء الثالث ، وهو قوله تعالى : « إلا بالحق » ، فهو استثناء ، قصد به

أن ، بيان هذه الجريمة الثانية في النفوس ، تزول عنها في حالات تطرأ عليها فتجعلها مباحة ، ولا يكون قتلها في تلك الحالات جريمة منها .
وهذه الحالات : منها ما جاء به القرآن ، ومنها ما جاء به السنة ، ومنها ما اتفق العلماء على إباحة القتل به . ومنها ما اختلفوا في إباحته للمقتل .
ويمكن ضبط تلك الحالات ، باعتبار الغرض المقصود منها ، إلى ثلاث جهات :

(١) جهة تنفيذ أمر واجب .

(٢) جهة استيفاء حق ثابت .

(٣) جهة دفاع عن حق محترم .

أما جهة تنفيذ الأمر الواجب : فهي فيما إذا أمر الحاكم إنسانا بقتل آخر فقتله . والأصل في هذه الجهة ، أن طاعة ولي الأمر واجبة شرعا ، فيما ليس بمعصية ، وأن الشأن في ولي الأمر ، أنه لا يأمر إلا بما هو حق ، وهو ملك بحكم الشرع ، القتل للفساد في الأرض ، وللزنا ، وللاستيفاء القصاص للناس . وعلى هذه المبادئ يكون الذي أمره الحاكم بقتل غيره ، فقتله ، منفذا الواجب شرعى عليه ، ويكون قاتلا بحق . ولكن إذا علم المأمور أن أمر بقتله لا يستحق القتل ، وأقدم مع ذلك على قتله ، تنفيذًا للأمر ، فإنه لا يكون قاتلا بحق ، ويكون عليه القصاص ، لأنه غير معذور في فعله ، وقد صح أن النبي ﷺ قال : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » ، وأنه قال : « من أمركم من الولاية بغير طاعة الله ، فلا تطيعوه » .

ووجوب القصاص على المأمور في تلك الحالة ، إنما يكون إذا كان في قدرته أن يتخلى عن الأمر ، أما إذا أكرهه السلطان عليه بالقتل ، فهي مسألة « القتل بالإكراه » ، وفيها خلاف الفقهاء .^(١)

(١) انظر صفحة ٢٤ في المقدمات من هذا الكتاب .

وأما جبهة استيفاء الحق: فينبغي أن تعلم أن الحق فيها قسمان :
الاول من بولي الدم - وذلك كما في القتل قصاصا. وقد جاءت فيه نصوص
القرآن الكريم ، وهى نصوص الموضوع الذى نعالجه ، وليكن هل تختص
الاباحة الناشئة عن هذا الحق بولي المجنى عليه ، فتكون الاباحة له فقط ،
دون غيره ؟

قد عرض الفقهاء لهذه المسألة ، وفيها يقول ابن قدامة الحنبلى : « وإذا قتل
القاتل غير ولى الدم ، فعلى قاتله القصاص ، ولورثة الاول الدية ، وبهذا قال
الشافعى ، وقال الحسن ومالك يقتل قاتله ، ويبطل دم الاول . لانه فات محله .
وروى عن قتادة وأبى هاشم ، أنه لا قود على الثانى ، لانه مباح الدم ، فلا
يجب قصاص بقتله . وحجة الجمهور فى وجوب القصاص على القاتل : أنه محل
لم يتحتم قتله ، ولم يبيع قتله لغير ولى الدم ، فوجب بقتله القصاص » (١) .
وجاء فى كتب الحنفية : « ولو قتل القاتل أجنبى ، وجب القصاص عليه فى
القتل عمدا ، لان دمه محقون بالنسبة اليه ، وإباحته لم تكن إلا بالنسبة لمن
قتله هو ، ويسقط حق المقتول الاول فى الدية ، كما سقط فى القصاص لان
قبل المال لا يجب إلا بالتراضى ، ولم يوجد . وهذا أعم من أن يكون القتل
الحكم بالجناية أو بعده ، لان احتمال عفو الاولياء قائم ، مادام الحكم لم
ينفذ » (٢) .

وقول الحنفية « إن احتمال عفو الاولياء قائم ، مادام الحكم لم ينفذ » ،
هو معنى قول ابن قدامة فى حجة الجمهور « إنه محل لم يتحتم قتله » .
ومن هنا يقيم أن حق القصاص مبيع لدم الجانى عند جمهور الفقهاء ،

(١) انظر الجزء التاسع من كتاب المفتى .

(٢) انظر باب ما يوجب الفود ، فى الجزء الخامس من شرح الدر وحاشية ابن عابدين .

إباحة خاصة بولي المجنى عليه ، وليست إباحة مطلقة ، إلا في نظر قتادة ،
وأبي هاشم .

وأما الثاني منه فسمى الحق في جهة الاستيفاء - فهو ما يكون
لهما م . وهو في صور : منها - وقد جاء في القرآن - قتل المحارب المفسد
في الأرض ، قال تعالى « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون
في الأرض فسادا أن يقتلوا » ، ومنها : - وقد جاء في السنة - قتل الزاني
المحصن ، وقتل التارك لدينه ، المفارق للمجاعة ، وقد روينا من قبل
حديثهما .

ويذكر بعض الفقهاء في هذا القسم ، تارك الصلاة ، ومانع الزكاة ،
ومرتكب الفاحشة مع الرجال ، أو البهائم . كما يذكر الساجر الذي يفرق
بين المرء وزوجه ، وربما زاد بعضهم على ذلك .

ويذكر الفقهاء هنا بالنسبة للزاني المحصن ما إذا قتله غير الامام ،
ويقولون فيه : وليس على قاتل الزاني المحصن قصاص ، ولا دية ، ولا كفارة
وحكى بعض الشافعية وجها ، أن على قاتله القود . لأن قتله إلى الامام ، فيجب
القود على من قتله ، وهو في ذلك كمن عليه القصاص ، إذا قتله غير مستحقة ،
وحجة الجمهور ، أنه مباح الدم . وقتله محتم ، والعفو فيه غير مشروع فلا يضمن
وصار في ذلك كالخربي الذي لا عصمة لدمه .

ولعلك تذكر أن الشرع جعل لولي الدم حق القصاص ، ولم يمنحه لغيره ،
وجعل كذلك لولي الامر حق الحد ، ولم يمنحه لغيره ، فالتفرقة بينهما غير
ظاهرة . وقياس الزاني المحصن على الخربي . قياس مع الفارق العظيم
فلا يلحق به .

وأما الجهة الثالثة وهي جهة الدفاع عن الحق ، فينبغي أن تعلم أن الحق ، إما نفس ، أو عرض ، أو مال . وقد وردت السنة بإباحة القتل دفاعاً عن هذا الحق بأنواعه الثلاثة ، وعنى الفقهاء فيها بالتفصيل والتفريع ، شأنهم في كل ما يعرضون لمبحثه .

وقد قال صاحب الكنز وشارحه في الدفاع عن النفس : (ومن شهر على المسلمين سيفاً وجب قتله ، لقوله ﷺ : « من شهر على المسلمين سيفاً فقد أطل دمه » ، ولأن دفع الضرر واجب فوجب عليهم قتله إذا لم يمكن دفعه إلا به . وكذا إذا شهر على رجل سلاحاً ، فقتله أو قتله غيره ، دفعاً عنه ، فلا يجب بقتله شيء . ولا يختلف أن يكون بالليل أو النهار ، في المهر أو خارج المهر ، لأن السلاح لا يلبث . وإن شهر عليه عصاً فكذلك إن كان ليلاً ، أو نهاراً خارج المهر ، لأنه لا يلحقه الغوث بالليل ، ولا في خارج المهر فكان له دفعه بالقتل) . (١)

وظاهر أن الحديث الذي جعلوه أصلاً في ثبوت حق الدفاع عن النفس ، وهو قوله ﷺ : « من شهر على المسلمين سيفاً فقد أطل دمه » ، وأباحوا به دم المهاجم ، إنما ينطبق بلفظه ، وحرفه ، على الخروج على جماعة المسلمين ، فهو باثبات حق دفاع البغاه أشبه .

ويظهر أن عموم كلمة « من » في الحديث ، وشمولها الفرد والجماعة ، هي منشأ الاستدلال بهذا الحديث على ثبوت حق الدفاع عن النفس مطلقاً . على أن المسألة في تعليمها الفقهي ، وروحها التشريعي صحيحة معقولة ، تتفق ومبادئ الشريعة العامة ، المقررة بالنسبة للضروريات التي منها حفظ النفس .

(١) انظر الجزء السادس من تبين الحقائق للزيلعي ، وغيره من كتب الحنفية ، في باب ما يوجب القود ، وما لا يوجبه .

وقال صاحب الكنز وشارحه أيضا في الدفاع عن المال: (ومن دخل عليه غيره ليلا، فأخرج السرقة، فأتبعه، فقتله، فلا شيء عليه، لقوله صلى الله عليه وسلم «قاتل دون مالك»، ولأن له أن يمنعه بالقتل ابتداء، فكذا له أن يسترده به انتهاء، إذا لم يقدر على أخذه منه إلا بحين. ولو علم أنه لو صاح عليه، يطرح ماله، فقتله مع ذلك، يجب القصاص عليه، لأنه قتله بغير حق، ثم قال (وهو بمنزلة المغضوب منه إذا قتل الغاصب حيث يجب عليه القصاص، لأنه يقدر على دفعه بالاستعانة بالمسلمين والقاضي، فلا تسقط عصمته بخلاف السارق، والذي لا يندفع بالصياح) ^(١).

وترى من هذا أن الفقهاء يقيدون إباحة الدم في حالة الدفاع عن المال، بما إذا لم يقدر صاحب المال على دفع السارق إلا بالقتل، فإن قدر بمادونه، أو بصياح واستغاثة، فلا يحل له دمه، وأنهم بذلك يجعلون لازمان والمكان في تكليف الجريمة، على الوجه الذي يباح بها الدم، اعتبارا معقولا يلتقى، وعدالة التشريع ورحمته، وبعبارة أخرى أن تكليف الجريمة يتأثر عندهم بظروف التشديد والتخفيف المتصلة بها.

ولعلك تلمح من كلامهم أيضا أنهم ينظرون في هذا الحق إلى مبدأ التلبس بالجريمة، ويرون أن السارق قبل دخوله البيت، وقبل التيقن بحصوله على المسروق، وإخراجه إياه، لا يكون مباح الدم. وأن الفرار بالمسروق، وقبل وصول السارق إلى مأمنه، داخل في حالة التلبس المبيحة للدم، أما إذا وصل إلى مأمنه فلا يباح دمه بالسرقة.

أما حق الدفاع عن العرض، فقد قررته الفقهاء بالنسبة للمرأة يكرهها الرجل على نفسه. وبالنسبة لمن رأى رجلا مع امرأته، أو محرمة. وبالنسبة لمن رأى

رجلا مع امرأة أجنبية منه . وقيدوه في الجميع بما إذا لم يوجد للدفاع عن العرض سبيل دون القتل ، كما قرروا به قتلها معا إذا كانت المرأة مطاوعة للرجل .

وقد روى في هذا المقام ، بالنسبة للرجل يجد أجنبيا في حالة تلبس كامل مع امرأته ، عن عمر رضى الله عنه : أنه كان يوما يتغدى إذ جاءه رجل يعود ، وفي يده سيف ملطخ بالدم ، ووراءه قوم يعدون خلفه . فجاء حتى جلس مع عمر ، فجاء الآخرون ، فقالوا : يا أمير المؤمنين ، إن هذا قتل صاحبنا ، فقال له عمر : ما يقولون ؟ فقال : يا أمير المؤمنين ، إنى ضربت فيخذى امرأتى ، فإن كان بينهما أحد فقد قتلته ، فقال عمر : ما يقول ؟ قالوا يا أمير المؤمنين ، إنه ضرب بالسيف ، فوقع في وسط الرجل ، وفخذ المرأة ، فآخذ عمر سيفه ، فهزه ثم دفعه إليه ، وقال : إن عادوا فعد .

وروى عن ابن الزبير ، أنه كان يوما قد تخلف عن الجيش ، ومعه جارية له ، فأتاه رجلان ، فقالا : اعطنا شيئا ، فالتقى إليهما طعاما كان معه ، فقالا : خل عن الجارية ، فضربهما بسيفه ، فقطعهما بضربة واحدة .

ويشترط كثير من الفقهاء في إباحة الدم بحق الدفاع عن العرض ، أن يثبت الاعتداء بأربعة شهداء ، وهو الطريق الشرعى لإثبات جريمة الزنا ، وإلا كان قدما يستوجب العقوبة . ولكن إذا لوحظ أن الإباحة المذكورة في هذا الباب ليست إقامة حد ، وإنما هي دفاع عن العرض ، يرجع إلى شخص المبتدى على عرضه بعامل الغيرة التي تشبه الجنون ^(١) ، وهو لا يملك مع ذلك إقامة الحد ، وليس نائبا عن الامام في إقامته . إذا لوحظ ذلك ، امتنع

(١) انظر ما قاله إصينغ أحد أصحاب الامام مالك في توجييه حكم الامام بسقوط حق القذف عن المرأة ، التي وجدت زوجها مع صبي ، وأبلغته للحاكم - في تبعرة ابن فرحون المالكي .

أن يشترط إثبات الاعتداء بأربعة شهداء ، واتضح أنه لا حاجة إلى هذا الاشتراط ، كما يرى بعض الفقهاء . نعم ، لا بد من ثبوت الاعتداء على العرض ، ويكفي فيه البينة الشرعية ، التي يعتمد عليها الخاكم في سائر الشئون ، وللقضاء طرق كثيرة في الإثبات ، وراء الشهود الأربعة .

بقي أن الاباحية في حالة ما إذا وجد رجل مع أجنبية ، لم يذكر الفقهاء لها مستندا شرعيا يصح التعويل عليه ، اللهم إلا ما قالوا من أنه من باب النهي عن المنكر ، والنهي عن المنكر واجب ، وهو كما يكون بالقول ، يكون بالفعل لمن يقدر عليه . ورتبوا على هذا ، أنه لا يشترط في إباحة دم المخالط للمرأة ، أن يكون محصنا . ونراهم بهذا التعليل يقرروننا على أن القتل في هذه الحالات ، ليس إقامة للمحد ، وكان عليهم لهذا ألا يشترطوا الشهود الأربعة . على أن ما يعللون به الاباحية في هذه الحالة من النهي عن المنكر ، لا يقبله كثير من العلماء ، فقد نص الغزالي وغيره على أن إزالة المنكر بالقتل ، ليست إلا إلى الامام . ولا يملكها الأفراد إلا بالنصح والتعنيف ، وبكل ما لا يترتب عليه فتنه ، تفوق في ضررها ضرر ارتكاب المنكر ، أو يكون فيها افتيات على حق الامام ، وهو كلام وجيه يتفق وأصول الشريعة العامة في ارتكاب أخف الضررين .

هذه هي حالات الاباحية على العموم ، وقد بحث فقهاؤنا كثيرا من جزئيات هذه الحالات بحثا مستفيضا ، وعرضوا فيها الحالات - كما قلنا - اتفقوا جميعا على أنها مبيحة للدم ، وحالات أخرى ، كانت في إباحتها للدم محل خلاف بينهم .

وحسبنا في شرح قوله تعالى « إلا بالحق » ، الذي جعل في الآية أساسا لزوال حرمة النفس - ما ذكرناه من هذه الحالات مما نص عليه الكتاب ،

وصححت به السنة ، ومن أراد الاستقصاء في معرفة تلك الحالات ، وأحب الوقوف على توجيهاتهم فيما اتفقوا فيه أو اختلفوا ، فعليه بالرجوع إلى كتبهم وسيجد فيها غناء أى غناء .

ولكن يهمننا قبل أن ننتقل إلى غير هذا الموضوع أن نلفت النظر إلى أن حرمة النفوس ، أصل متيقن ، وأن إباحة ما كان كذلك ، لا تكون إلا بحق ، يتيقن ثبوته عن الشارع ، كما يتيقن وقوعه على وجه لا شبهة فيه . وهذا أصل ينفعك كثيرا في تعرف الحالات التي تندرج بحق ، تحت قوله تعالى : « إلا بالحق » .

الجملة الثانية من الآية الأولى قوله تعالى :

« ومن قتل مظلوما ، فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف في القتل ، إنه

كان منصوراً » .

علة العقوبة الرئوسية للمقتل :

من القواعد المعروفة أن الحكم على شيء موصوف بوصف ، يدل على أن ذلك الوصف علة في ثبوت ذلك الحكم .

وهذه القاعدة احد مسالك العلة التي تكلم عليها الأصوليون في بحث القياس ، وهو المسلك المعروف ، عندهم بمسلك الايمان والتنبية ، وبه عرف أن السفر والمرض علة في إباحة الفطر في رمضان ، أخذنا من قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضا ، أو على سفر ، فعدة من أيام آخر » . وعرف أن السرقة والزنا علة موجبة للحد ، أخذنا من قوله تعالى : « والسارق والسارقة ، فاقطعوا أيديهما » ، وقوله تعالى : « الزانية والزاني ، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » .

وكذلك عرفنا به هنا أن التتل ظلما ، علة في أن جعل الله لولى المقتول

سلطانا في الجنسية ، أخذنا من قوله تعالى : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا » .

وفي الواقع أن العلة في هذا مجموع أوصاف ثلاثة وهي :
القتل ، وكونه ظلما ، وكونه عمداً .

وقيد المظالمية هو المعروف في لسان الفقهاء بوصف « العدوانية » ، وهذا يرجع إلى أن يكون القتل وقع بغير « الحق » الذي مر بيانه في الجملة .
أما قيد العمدية فصدره أمران :

أولهما : أن الله رتب غير القصاص على ما لا عمد فيه وهو الخطأ ، وذلك في قوله تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأ ، فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله » ، ووصف القتل الذي هو جريمة واعتداء بالعمدية في قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً » ، وهي آية الجزء الأخرى التي سبق بيانها ، فدل هذا وذلك على اعتبار قيد « العمدية » في تكون القتل جريمة . وجبة للعقوبة .

ثانيهما : وهو ما نأخذ من طريق النظر — أن القتل نهاية العقوبة ، ونهاية العقوبة لا يترتب إلا على تكامل الجنائية ، ولا تتكامل الجنائية إلا بوصف « العمدية » ، الذي هو أساس المؤاخظة ، ويؤيد هذا أن كلمة « قتل » جاءت في النص مطلقة ، ومن المقرر أن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل ، ولا ريب أن أكمل أنواع القتل هو ما كان عن طريق العمد .

والاستدلال على « العمدية » بهذين الوجهين اللذين بيناهما ، استدلال معروف مقبول عند كافة العلماء .

أما الاستدلال عليه بقوله ﷺ : « العمد قود » ، فهو استدلال لا يتفق وقواعد الحنفية في « حمل المطلق على المقيد » ، وذلك لأنه تقييد في السبب ، وقد قرروا أن المطلق في الأسباب لا يحمل على القيد منها ، لعدم تنافيهما ، فيجب العمل بكل منهما ، أي فيكون الحديث مفيداً لترتب القود على العمد ، ولا

يمنع ترتبه على غير العمد ، كما يعطيه ظاهر الآية ، حيث أطلقت القتل ولم تقيد به بالعمد .

تعريفنا للقتل والتفريع عليه :

أما القتل ، وهو العنصر الاول من عناصر الجريمة ، فتعريفه كالآتي :
« إزهاق روح إنسان متحقق الحياة ، قارها ، بفعل من شأنه عادة أن يزهاق الروح ، يقوم به إنسان مؤاخذا بعمله » .
هذا هو ما رأينا في تعريف « القتل » الذي يعتبر جريمة موجبة للقود .
وعليه فليس من القتل المذكور ، إزهاق روح غير الانسان ، ولا إزهاق روح إنسان غير متحقق الحياة ، كالجنين ، ولا إزهاق روح متحقق الحياة غير مستقرها ، كأن يكون في حالة النزاع من جنابة سابقة ، ولا إزهاق روح مستقر الحياة بغير فعل يقوم به إنسان - وهو صادق بأن لم يكن يفعل أصلاً وهو الموت ، أو بفعل يصدر من غير إنسان ، ولا مدخليته ، أو بفعل يقوم به إنسان ليس مؤاخذاً بعمله ، كالصبي والجنون ، ولا إزهاق بفعل ليس من شأنه أن يزهاق ، وإن قارنه الزهوق ، كغمزة بإصبع ، أو بإبرة في جلد ، لم تحدث تورماً ، ولا تسمماً .

وهذا كله باتفاق العلماء ليس قتلاً موجباً للقود ، ولم يكن منه محل خلاف بينهم ، سوى مسألة واحدة ، وهي مسألة (إزهاق الروح في حالة النزاع من جنابة سابقة) ، فإن الجمهور ذهبوا إلى أن القود على الاول ، لأن زهوق الروح مستند إلى فعله ، ولا عبرة بحياته التي قطعتها جنابة الثاني ، لأنه في حكم الميت . (١)

ورأى الظاهرية أن القود على الثاني ، وقد عرض لها ابن حزم تحت

(١) انظر باب ما يوجب القود في الجزء الثالث من شرح الدر المختار وابن عابدين .

عنوان (مسألة فيمن قتل إنساناً يجود بنفسه للموت):

وقال في توجيه الرأي: (لا يختلف اثنان من الأمة كلها في أن من قربت نفسه من الزهوق بعلقة أو جراحة ، أو بجناية عمداً أو خطأ ، فمات له ميت ، فإنه يرثه ، وفي أنه من قدر على الكلام فأسلم وكان كافراً ، وهو يميز بعد ، فإنه مسلم يرثه أهله من المسلمين ، فصح بذلك أنه حي ، وأن قاتله ، قاتل نفس بلا شك ، عليه القود إن كان عمداً ، والدية إن كان خطأ) . (١)

ولنا في ذلك التوجيه نظر ، فإن من يرى أن حياته ليست حياة معتبرة وأن القود على الجاني الأول ، لا يسلم مسألة الميراث . فقد صرحوا بأنه لو مات ابنه ، وهو على تلك الحالة ، ورثه ابنه ، ولم يرث هو ابنه ، وبمقتضى هذا قد لا يحكمون بإسلامه مادام المفروض أنه في حالة النزاع ، وأنه يجود بنفسه . على أن ما يستدعيه القود من حياة المجنى عليه غير ما يستدعيه الحكم بالارث وصحة الاسلام ، فإن الميراث يكفي فيه مطلق حياة ، وصحة الاسلام يكفي فيها التمييز والادراك ، فثبتت هذه الأحكام ، لا يعنى الجاني الأول من القود ، وليس هذا ، كمن أصيب بعلقة ، صار بها إلى النزاع ، فأجهز عليه إنسان ، فإنه لم يحدث به جناية سابقة من شأنها أن تزهد روحه ، وتجعله في حالة النزاع حتى يضاف قطع الحياة إليها ، وإنما أصيب بجناية واحدة ، وهي فعل من شأنه الازهاق ، فليضاف الازهاق إليها باعتبارها جريمة ظاهرة ، قطعت على الحي - الذي لم تقع عليه جريمة سابقة - حياته .

هذا وفي مذهب المالكية ، ما يفيد أنه متى كانت الجنايتان نافذتين إلى المقتل ، وكان لا يعيش عادة بواحدة منهما ، فإنه يقتل الضارب الأول والثاني . هذا وقد نص العلماء على أن القود لا يشترط فيه أن يكون إزهاق الروح

متصلا بحصول الضرب ، وعلى ذلك قالوا : لو جرح رجل عمدا ، وصار ذا فراش حتى مات ، يقتص منه . وعلموا ذلك بأن الجرح سبب ظاهر لموته ، فيحال الموت عليه مالم يوجد ما يقطعه ، كحز الرقبة ، أو البرء منه . ولا يشتبه وضع هذه المسألة ، مع وضع المسألة السابقة التي فرض فيها أن الجريمة السابقة صيرت المجنى عليه في حالة النزاع ، ولا كذلك هذه .

اختلاف العلماء في آلة القتل والتسبب فيه :

لم يعرض القرآن الكريم ، ولا السنة النبوية الصحيحة إلى تحديد آلة القتل ، وإنما وقفا عند حد وصفه بالعمدية والعدوانية ، وترك آلة القتل للعرف ، يحددها ويكشف عن معناها ؛ وذلك لحكمة سامية ، هي أن طرق القتل تختلف في الأزمنة والأمكنة والأشخاص ، وأن الابتكار يدخلها كما يدخل كل شيء من شؤون الإنسان ، فالإنسان يبتكر آلة الشر ، كما يبتكر آلة الخير ، فلو أن المشرع حدد للقتل الذي يكون جريمة آلة مخصوصة ، وكيفية مخصوصة ، لاستطاع المتفنون في الأجرام أن يبتكروا في الوصول إلى غايتهم ، آلة غير الآلة التي حددها المشرع ، وكيفية غير الكيفية التي حددها ، وبذلك ينجون من طائلة العقاب ، وتفوت الحكمة من مشروعية القود التي يقول الله فيها : « ولستم في القصاص حياة يا أولى الألباب »

لهذا ترك المشرع تحديد الجريمة في الآلة والكيفية ، وترك ذلك للعرف يحدده ويحكم عليه ، بعد أن وضع الوصف العام من العمدية والعدوان . وقد مشى في ظل هذه الحكمة جمهور الفقهاء ، فلم يشترطوا في الجريمة آلة محددة تفرق الأجزاء ، كما لم يشترطوا أن تكون بطريق المباشرة ، بل قدرورا أن كل ما من شأنه عادة أن يزهق الروح ، محمدا أو غير محمدا ، مباشرة أو تسليبا ، فهو محقق للجريمة ، موجب للقود ، متى كان عن قصد .

ومن ذلك قالوا بالقود في السلاح ، والحجر الثقيل ، بل والصغير إذا أصاب مقتلا .

وقالوا به في التخنيق ، والتفريق ، والألقاء للأسد في زبيته - وإلقاء الحية الحية .

وقالوا به في الحبس عن الطعام والشراب مدة يتحقق الأرهاق فيها عادة بالجوع والعطش ، وهكذا ، إلى أن قالوا : بالقود في تعمد شهادة الزور أمام الحاكم بالقتل ، ليحكم على المشهود عليه بالقصاص . ورأوا أن الشهادة طريق شرعى للقتل (١) هذا رأى الجمهور ، وهو يتفق إلى حد ما والحكمة التي بينها في عدم تحديد المشرع لآلة القتل .

ويقابله تماما رأى أبى حنيفة رضى الله عنه ، وهو : أن القتل الموجب للقود يشترط فيه أن يكون بآلة محددة ، تفرق الأجزاء ، كالسلاح وما يعمل عمله في تفريق الأجزاء . كالنار . ويوجه أصحابه هذا الرأى بأن القود لا يكون باتفاق إلا بالقتل العمد ، والعمدية أمر خفى ، لا يعرف بنفسه ، وإنما يعرف بآلة الضرب ، وليس هناك من آلة تقطع حبل الشك في تعمد القتل إلا الحديد . وما يجرى مجراه .

وهذا الرأى - وإن كان يساير في ظاهره - قاعدة التحرى في «الحق» الذي يرفع حرمة النفس ، ويجعلها مباحة ، إلا أنه من جانب آخر يوسع مجال الأجرام للمجرمين ، ويمكن لهم من ارتكاب جرائمهم ، وهم في مأمن من العقاب الرادع . وهو في الوقت نفسه يقلل من أهمية هذه الحكمة السامية التي كانت أساسا في إطلاق «القتل» في النصوص ، بل وفي إطلاق غيره من الجرائم ، مثل «السرقه» ، «والافساد في الأرض» عن التحديد بطريقة مخصوصة ، وآلة معينة .

(١) قارن المادة ٢٩٥ من قانون العقوبات المصرى .

ووجه النظر فيه بعد ذلك غير مستقيمة فإن القضية القائلة: «وليس هناك من آلة تقطع حبل الشك في تعمد القتل الا الحديد وما يجرى مجراه»، غير صحيحة في نفسها، فإن عملية التخنيق والتفريق والرض بالحجر الثقيل والالقاء من شاهق أشنع جرما، وأفظع قتلا، وأقطع لحبل الشك في تعمد القتل، من الضرب بقشرة قصب لازقة وزجاجة تشق الجلد وتعمل عمل الذكاة في الحيوان، والقصد منها تطهير اللحم من الدم مقياسا لقتل الانسان، ويقال: «كل ما به الذكاة يكون به القود، والا فلا»^(١).

وقد أفسح هذا رأى لكثير من علماء المذاهب الأخرى مجال النقد للإمام أبي حنيفة وأسرف بعضهم في ذلك أي إسراف، حتى يقول ابن حزم: «ومن عجائب الأقوال أن الحنفيين يقولون من أخذ قنطارا من حجر، فضرب به متعمدا رأس مسلم ثم لم يزل يضربه به حتى شرخ رأسه كله، فانه لاوقود فيه». ويقول: «وما نعلم مصيبة ولا فضيحة على الاسلام أشد ممن لا يرى القود فيمن يقتل المسلمين بالصخرة، والتفريق والشرخ بالحجارة، ثم لاوقود عليه ولا غرامة، بل تكلف الديات في ذلك عاقلته»^(٢).

وفي غالب الظن أن الامام أبا حنيفة لم ير هذا رأى إلا تحكما للشأن الغالب لجريمة القتل في زمنه، وفي البيئة التي عاش فيها وأنها كانت لا تعرف الاعتداء بالقتل الا بطريق «الآلة المحددة» التي تفرق الاجزاء.

وفي غالب الظن أيضا أنه لو امتدت به حياته حتى رأى الابتكار في وسائل الاجرام، على نحو ما نرى ورأى غيره - لما أحجم عن القول بوجوب القود في تعمد الضرب بالحجر الكبير والتخنيق والتفريق.

(١) انظر الدر المختار في أول كتاب الجنایات .

(٢) انظر الجزء العاشر من كتاب المحلى .

وفي غالب الظن أيضا أن توجيه رأيه المذكور في كتب الحنفية ،
والذى لخصناه لك آنفا - لم يكن إلا من صنع علماء المذهب ، الذين يهتمون
كثيرا بتخريج رأى الامام وتوجيهه لكل ما يستطيعون ، وكان على ابن حزم
أن يعرف لأبي حنيفة قدره وبلاءه ، فلا يسبق قلبه فيه بتلك الكلمة القاسية ،
فقد كان أبو حنيفة رحمة وخيرا للاسلام ، وشرفا للمسلمين ، وعلى الجميع رحمة
الله ورضوانه .

ويتوسط بين هذين الرأيين ، رأى الامامين - أبو يوسف ومحمد - من
علماء الحنفية . ويتلخص هذا الرأى فيما يلى :

إن العمد الموجب للقود هو كل ما كان بفعل يقتل مثله غالبا ؛ وبهذا
يتناول عندهم القتل بالمحدد ، وغير المحدد ، من الحجر الكبير ، والتخنيق ،
والتفريق . غير أنهما يشترطان فيه أن يكون بعمل متصل بالجنى عليه ، وهو
المعروف بكلمة «المباشرة» ، ويخرجون منه ما كان بطريق التسبب ، فلا يوجب
القود عندهم القتل بحبس الطعام والشراب ، ولا القتل بإطلاق الحيوان
المفترس على الانسان ، ولا بقطع حبل تعلق به إنسان بقصد قتله ، ولا
بشهادة زور بما يوجب القتل ، أو غير ذلك مما لا يكون الجانى فيه مباشرا
للعمل الذى ترتب عليه الازهاق مباشرة .

وهذا الرأى - وإن كان فى جملته وسطا بين الرأيين السابقين إلا أنه فيما
نرى حكم هو الآخر فى تكييف الجريمة الموجبة للقود جهة لا تقف محاولات
المجرمين عندها ، فالحق أن التسبب كالمباشرة متى كان على وجه التعدى ، وتحققت
فيه صلة السببية بين الفعل والموت ، وذلك بأن يكون مؤديا اليه غالبا فى
مجرى العادة ، ولم يطرأ على الفعل ما يقطع نسبة الموت اليه ، ولا فرق فى ذلك
بين أن يكون التسبب شرعيا ، كما فى شهادة الزور الموجبة وحدها حكم

القاضى بالقصاص ، أو غير شرعى ، كما فى حبس الطعام والشراب ،
والإلقاء من شاهق ، وقطع الجبل الذى يتعلق به إنسان .

رأينا فى الموضوع :

هذه هى الآراء الثلاثة فى آلة القتل ، بسطنا لك جهات النظر فيها ،
ونحن لازلنا عند رأينا الأول فيما ينبغى التعويل عليه ، حول تكوين هذه
الجريمة ، من هذه الجهة ، وهو الرجوع فيها إلى العرف الذى تقره الجماعة ،
ويشهد به الواقع الذى تمسه الجريمة ، ويحقق الحكمة التى لأجلها شرع
العقاب .

اختلف العلماء فى شبه العمد :

كما اختلف العلماء فى تكييف القتل الذى يكون موجبا للقصاص ، من
جهة آله ، على النحو الذى ذكرنا ، اختلفوا أيضا فى وجود قسم ثالث بين
العمد والخطأ ، فذهب الجمهور إلى أن هناك وسطا بينهما ، وهو : شبه العمد ،
ويسمى : عمد الخطأ ، أو خطأ العمد .

وقد اختلفوا فى معناه ، بناء على اختلافهم فى الموضوع السابق ، فيرى
أبو حنيفة : أنه تعمد الضرب بما ليس حديدا ، ولا ما يجرى مجرى الحديد ،
كالخجر الثقيل ، والتخنيق ، والتفريق مما يقتل غالبا .

ويرى الجمهور أنه تعمد الضرب بما لا يقتل غالبا ، كخشبة صغيرة ، أو
لكرة فى غير مقتل ، ومنه عند الصاحبين التسبب المفضى إلى الهلاك ، كمنع
الطعام والشراب .

وهو فى نظر من قال به ، يشبه العمد ، من جهة قصد الضرب ، ويشبه الخطأ
من جهة أنه ضرب بما لا يقصد به القتل غالبا ؛ ولهذا سموه عمد الخطأ ، وخطأ
العمد وهو لا يوجب القود عندهم .

وخالف الجمهور فى إثبات شبه العمد ، الإمام مالك ، ونحنا نحوه فى

إنكاره أهل الظاهر .

ومن حمل راية الهجوم القوى على القول به ، الإمام ابن حزم ، حيث يقول : (والقتل قسمان ، عمد وخطأ ، برهان ذلك الآيتان اللتان ذكرناهما آنفاً (١) ، فلم يجعل عز وجل بين العمد والخطأ قسماً ثالثاً . وادعى قوم أن هاهنا قسماً ثالثاً وهو عمد الخطأ ، وهو قول فاسد ، لأنه لم يصح في ذلك نص أصلاً . وقد بينا سقوط تلك الآثار التي موهوا بها .)

وقد عرض في موضع آخر للحديث الذي يعتمد عليه الجمهور ، في إثبات شبه العمد ، وهو قوله ﷺ : « ألا إن قتل الخطأ ، شبه العمد ، ما كان بالصوت والعصا والحجر ، ديته مغلظة ، مائة من الأبل ، منها أربعون في بطونها أولادها » ، وأثبت أنه حديث مضطرب لا تقوم به حجة ، ووافقه على ذلك ابن رشد ، وقال : (إنه حديث لا يثبت من جهة الأسناد) (٢)

الولى والسلطان الذى جعله الله له :

« الولى » هو الوارث مطلقاً ، نسبياً كان أم سببياً ، ذكر كان أم أنثى . أو هو الوارث النسبى فقط ، فلا حق للزوجين فى القود ، ما لم يكونا من النسب . أو هو الذكور العصبية فقط دون غيرهم من الأقارب .

واستدل الذين عزموا فى (الولى) ، بما روى أن رسول الله ﷺ قال : « وعلى المقتولين أن ينحجزوا ، الأول فالأول ، وإن كانت امرأة » ، وقد فسر أبو داود ، بمن روى الحديث (المقتولين) بأولياء المقتول الطالبين للقود ، وفسر (ينحجز) ، بالكف عن القود ، بعفو أحدهم ، ولو كان امرأة . وفسر (الأول فالأول) بالأقرب فالأقرب .

(١) ما قوله تعالى : « وما كان لؤم أن يقتل مؤمناً إلا خطأ » ، وقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً ... » .

(٢) انظر الجزء العاشر من كتاب المحلى ، والجزء الثانى من بداية المجتهد .

وقد ترجم صاحب منتقى الأخبار لهذه المسألة بقوله: (باب في أن الدم حق لجميع الورثة من الرجال والنساء).

هكذا اختلف الفقهاء في المراد (بولى الدم)، وذلك بعد اتفاقهم جميعا، على أن الحق في الجناية من عفو أو قود، ثابت شرعا وقطعا بالنص القرآنى الصريح لولى المجنى عليه. وقد بسطنا وجهة نظر الشريعة في جعل حق المطالبة وحق العفو له دون ولى الأمر، فارجع اليه إن شئت. (١)

وقد ذكر الفقهاء مسائل كثيرة تتعلق باتفاق الأولياء أو اختلافهم في طلب هذا الحق، ولا يهمنا شيء منها في دراستنا هذه، غير أنهم ذكروا مسألتين ينبغي أن نشير إليهما نوعا ما من الإشارة.

إحدهما: هل ثبوت ذلك الحق للولى بطريق الإرث عن المجنى عليه، أو هو حق ثبت لهم ابتداء دون انتقال إليهم من المجنى عليه؟ وعلى الأول يكون الولى نائبا عن المقتول صاحب الحق، وعلى الثانى يكون الولى صاحب حق بالأصالة.

ذهب إلى الأول أبو يوسف ومحمد من أصحاب أبى حنيفة، وذهب الإمام إلى الثانى، واستدل له بظاهر قوله تعالى: «فقد جعلنا لوليّه سلطانا»، نظرا إلى أن الأصل فى (اللام) التملك، فيكون الله بهذا، قد ملك التسلط للولى بعد القتل. وظاهر أن هذا ليس نصافى تأييد مذهب الإمام لأن التسلط كما يكون بشبوت الحق ابتداء، يكرن بصيرورته وانتقاله من المورث إلى الوارث، وقد يرشح هذا، التعبير بكلمة «جعلنا» الدالة فى أصل وضعها على الصيرورة والانتقال، كما يرشحه أن المجنى عليه إذا عفا قبل موته، سقط الحق ولا يكون للأولياء شيء بعد ذلك.

ومما يتفرع على هذا الخلاف أن أحد الأولياء يقوم خصما عن الغائبين في إثبات الحق على رأى صاحبين، خلافا للامام الذى يرى وجوب إعادة الاثبات على الغائب متى حضر؛ وهذا مبنى على قاعدة مقررة عندهم، وهى: أن كل ما يملكه الورثة بطريق الوراثة، فإن أحدهم ينتصب خصما عن الباقيين، ويقوم مقام الكل فى الخصومة، وأن مالا يملكه الورثة بطريق الوراثة، لا يصير أحدهم خصما عن الباقيين. (١)

وثانية المسألتين، هى: إذا كان فى الأولياء كبار وصغار، وكان القصاص مشتركا بين الفريقين، جاز للكبار أن يستقلوا بالحق قبل أن يبلغ الصغار، وهذا عند أبى حنيفة.

وقال الصحابان: ليس لهم ذلك حتى يبلغ الصغار، لأن الحق مشترك بينهم، ولا ولاية للكبار على الصغار حتى يملكوا استيفاء حقهم، ولا يمكن استيفاء البعض لعدم التجزئ. وفيه إبطال حقهم بغير عوض يحصل لهم، فتعين التأخير إلى أن يدركوا.

واستدل لأبى حنيفة، بما روى من أن عبد الرحمن بن ملجم حين قتل عليا رضى الله عنه قتل به، وقد كان من أولاد على رضى الله عنه صغار، ولم ينتظر بلوغهم، وكان ذلك بحضر من الصحابة رضى الله عنهم، ولم ينكر واحد منهم، فحل محل الإجماع. وقد روى أن عليا رضى الله تعالى عنه، قال عند ما أصيب: «أما أنت يا حسن؛ فإن شئت أن تعف فاعف، وإن شئت أن تقتص، فاقص بضربة واحدة، وإياك والمثلة». فلما مات على، قتل به ابن ملجم، وكان فى ورثة على ولده العباس، ولم يكن سنه يزيد عن أربع سنين. (٢)

(١) راجع شرح الدر، وابن عابدين، فى باب الشهادة فى القتل - بالجزء الخامس.

(٢) انظر تبين الحقائق على الكنز، وحاشية الشلبى عليه - بالجزء الخامس.

أما السلطان الذى جعله الله للولى ، فقد فسر به بعض العلماء ، بحق طلب القود ، وفسره البعض الآخر بحق التخيير بين العفو والقود . وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو : هل موجب العمد القود عينا ، أو موجبه التخيير بين القود والعفو ؟ وهذه مسألة ستعرض لها إن شاء الله فى تفسير آية : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص » .

الاسراف المنهى عنه فى القتل :

لما بين الله أن للولى سلطانا حينما يقتل وليه ، وكان من شأن من يصير إليه سلطان فى شيء ، أن يمنح نفسه كامل التصرف فيه بما يشاء ، وربما أوقعه ذلك فى تجاوز الحق الذى خوله ، فيصبح مسئولاً بعد أن كان سائلا ، ومؤاخذا بعد أن كان آخذا . لهذا فرع الله على جعل السلطان للولى ، بالنهى عن الاسراف فى ذلك الحق ، فقال : « فلا يسرف فى القتل » ، والاسراف فى الأصل هو التجاوز عن الحد المطلوب ، وقد يكون باعتبار القدر والعدد ، وقد يكون باعتبار السكيفية ؛ ولإطلاقه فى الآية ينبغى حمله على الجميع ، ويكون المعنى : لا يقتل غير القاتل ، ولا يقتل العدد بالواحد ، ولا يمثل بالقاتل صلبا ، أو تقطيعا ، أو نحوهما .

الاستيفاء ومكمل الحاكم :

وقد أخذ جماعة من العلماء من قوله تعالى : « فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف فى القتل » ، أن للولى حق الاستيفاء ، قضى به القاضى أم لم يقض ، وصرح بذلك فى كتب الحنفية .

وقد جاء فى تبصرة ابن فرجون المالكي ، فى بيان ما يفتقر للحكم الحاكم ، ومالا يفتقر ، ما يأتى :

(إن كل ما يحتاج إلى نظر وتحرير ، وبذل جهد فى تحرير سببه ومقدار

مسببه ، لابد فيه من حكم الحاكم) ، ثم عد من جزئيات ذلك المحمود ،
وقا فيها : (إنها تفتقر إلى حكم الحاكم ، وإن كانت مقاديرها معلومة ، لأن
تفويضها لجميع الناس يؤدي إلى الفتن ، والشحناء ، والقتل ، وفساد الأنفس
والأموال .

وكذلك التعزيرات ، لأنها تفتقر إلى تحرير الجناية ، وحال الجنسية ،
والجنى عليه ، فلا بد فيها من الحاكم) ثم قال : (وكذلك ما جرى هذا المجرى ،
كاستيفاء القصاص) (١) .

وقد نقل ذلك علاء الدين الطرابلسي الحنفي ، قاضي القدس في كتابه
« معين الأحكام » ، وأقره باعتباره « الشأن الذي لا ينبغي سواه » . ولعلك تأخذ
من صنيع القاضي علاء الدين في موافقة ابن فرحون على ذلك ، أن الفقهاء
يرون أن السياسة الشرعية لها تأثير عظيم في تنظيم الأحكام وتركيز الحقوق ،
حتى عند من لا يرى مذهبه ذلك التنظيم ، ولا ذلك التركيز .

وقد جاء في سائر كتب المالكية أن : الأصل عدم تمكن الإنسان من
استيفاء حقه بنفسه ، لأن تخليص الناس بعضهم من بعض ، من وظيفة الحاكم .
وقد أبيح للحاكم أن يجعل استيفاء القتل ، لولى الدم ، وذلك اتباعاً لما ورد
من أن النبي ﷺ سلم القاتل لولى الجنى عليه . وبقي ماعدا القتل على الأصل
المذكور ، حتى أنه لا يجوز تفويضه لولى الدم فيما دون النفس .

ولعلك تتنبه بعد هذا ، إلى أن السلطان الذي جعل لولى الدم ليس هو :
الاستيفاء الفعلي ، وإنما هو حق الطلب . وهذا هو وحده ، المقرر في الشريعة ،
الثابت بالنصوص .

وقد جاء في تفسير القرطبي : (لا خلاف أن القصاص في القتل لا يقيم

إلا أولوا الأمر، فرض عليهم النهوض بالقصاص، وإقامة الحدود، وغير ذلك، لأن الله سبحانه خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ثم لا يتبها المؤمنين جميعاً أن يجتمعوا على القصاص، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم في إقامة القصاص، وغيره من الحدود، (١).

هذا وقد قرر المالكية، أن ولي الدم إذا باشر قتل الجاني بغير تفويض من الإمام أو نائبه، فإنه يؤدب لافتياته على الإمام في حقه، وجاء مثل ذلك في كتب الشافعية.

ولعلك بعد هذا تعرف أن حكم الحاكم، أمر لا بد منه في استيفاء القود، وأن الاستيفاء حق للحاكم، له أن يفوضه لولى الجناية في النفس فقط، وأن يفوضه لغيره ممن يختار في النفس، وفيما دونها.

آلة الاستيفاء :

لم يعرض القرآن الكريم، في استيفاء « القود »، إلى تحديد آلة مخصوصة يكون بها الاستيفاء؛ ولهذا كانت المسألة محل خلاف بين العلماء.

ف رأى الشافعية أن الاستيفاء يكون بالآلة التي ارتكبت بها الجريمة، ولهم كلام طويل فيما لو ارتكبت الجريمة بفعل غير مشروع. واستدلوا بما روى عن أنس رضي الله عنه أن: « يهوديا رض رأس صبي بين حجرين، فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين ».

واستدلوا أيضا بقوله تعالى: « وإن عاقبتم فعاقبوا مثل ما عوقبتم به »، وبأنه استيفاء على وجه القصاص ينبيء عن المماثلة، فيجب أن تتحقق المماثلة في الأصل والوصف.

ورأى الحنفية أن القود يجب أن يكون بالسيف لاغير، واستدلوا بحديث

(١) انظر الجزء الثاني من تفسير القرطبي.

رووه في ذلك، وهو: « لا قود إلا بالسيف »، وقد طعن الشافعية في هذا الحديث، كما حمل الأحناف، حادثة اليهودي، على أنه كان ساعيا في الأرض بالفساد، فقتل بما رآه الإمام . وقالوا في آية: « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به »، أن المقصود بها « نفي الزيادة »، وذلك على ما روى عن ابن عباس، وأبي هريرة، من أنه لما قتل حمزة، ومثل به، قال رسول الله ﷺ « لئن ظفرت بهم لأمثلن بسبعين رجلا منهم »، فأزل الله تعالى: « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين »، فقال رسول الله ﷺ: « بل نصبر »، فصبر، وكفر عن يمينه .

أما الاستدلال بأن القصاص يقتضى المماثلة، وهى فى الأصل والذات، فزى أنه تحميل للفظ أكثر مما يحتمل، لأن الله يقول: « ولستم فى القصاص حياة »، ولا شك أن الحياة التى تترتب على القصاص، ليس من وسائلها أن يكون القود بآلة مخصوصة، فهى تتحقق بمجرد أخذ الحق .

أما ما يجب فى آلة الأخذ، فذلك شىء كما قلنا تركه القرآن للعرف، وينبغى أن يحكم فيه معنى الإحسان الذى أمر الله تعالى به فى كل شىء . قال رسول الله ﷺ: « إن الله كتب الإحسان على كل شىء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليجد أحدكم شفرته، وإيرح ذبيحته » .

فأنت ترى أن الإحسان فى القتلة مأمور به فى هذا الحديث على وجه العموم، ولا ريب أن إحسانها، إنما يكون بكل ما لا يحدث مثله، ولا يضاعف الما .

وعلى ذلك نرى، أنه يجب أن يكون التنفيذ بكل آلة تحقق الإحسان على هذا الوجه، والحياة كلما تقدمت فى الابتكار، وجد فيها من وسائل الإحسان فى القتلة، ما لا يوجد من قبل، فيلزم أن يتبع كل ما جد من وسائل الإحسان،

تحقيقاً للأمر به في كل ما يمكن .

وليس الوقوف على رأى معين من آراء الفقهاء في مثل هذا الموضوع ،
مما ينبغي أن يحفل به ، لأنه كما قلنا في طريق ارتكاب الجريمة ، مفوت لقصد
المشرع الحكيم في عدم التحديد بآلة مخصوصة ، وطريقة معينة .
وإلى هنا تم ما أردنا من تفسير الآية الأولى ، في القصاص بالنفس ، ولنتقل
إلى تفسير الآية الثانية ، والله الموفق والمعين .

٣ - تفسير الآية الثانية

وجرياً على السنن الذي نهجناه في تفسير الآية الأولى ، نستطيع أن
نفصل من هذه الآية - باعتبار ما تدل عليه من أحكام - أربعة أجزاء ،
نفرد كلا منها بالشرح والبيان ، وهى :

١ - قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى » ،
وفيه ما يأتى :

(أ) معنى توجيه الخطاب ، إلى جماعة المؤمنين .

(ب) وكالة الحاكم عن الأفراد في المطالبة بالحقوق .

(ج) معنى القصاص الذى كتبه الله في شأن القتلى .

٢ - قوله تعالى : « الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى » ،
وفيه ما يأتى :

(أ) لا اعتبار لشيء من الأوصاف في القصاص .

(ب) الرأى المختار في بعض الجزئيات المختلف فيها .

٣ - قوله تعالى : « فمن عفى له من أخيه شيء ، فاتباع بالمعروف وأداء
إليه بإحسان » .

٤ - قوله تعالى: «ولسكم في الحياة قصاص يا أولى الألباب لعليكم تتقون» .

١- قوله تعالى: «بأمرها الزعيم آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى»

قد عرفت في تفسير الآية الأولى، وهي الآية «المكية»، معنى «القتل» الموجب للقتل، وأنه هو «العمد العدوان»، وأنه عبر عنه بالقتل، كما كانوا يعبرون.

وعرفت من الآية نفسها، أن الله جعل لولى المقتول سلطانا على القاتل، ونهاه عن الأسراف في ذلك السلطان، كما كانوا يسرفون.

وعرفت أن الآية «المكية»، لم تعرض بعدهذا لبيان صاحب الاختصاص في القضاء بهذا الحق أو تنفيذه، إذا ما طلبه صاحبه، وهو ولى المقتول، وإنما تركتهم وشأنهم، الذى كانوا يألفونه في الجاهلية.

(١)- معنى توجيه الخطاب الى جماعة المؤمنين:

ثم جاءت الآية الثانية، وهى هذه الآية التى معنا، بعد أن تركز المؤمنون بالمدينة، جماعة، لها حاكم يقضى وينفذ، فيما يقع فيهم من خصومات، ويثبت من حقوق. فوجهت الخطاب إلى المؤمنين - كما ترى - بالوصف الجامع لهم، وهو الأيمان، وبينت أن الله «كتب»، وفرض عليهم القصاص، فى شأن من قتل عمداً بغير حق.

وبذلك علم أن جماعة المؤمنين - وهم الذين كتب عليهم القصاص فى شأن المقتولين - هم الذين ناط الله بهم بالحكم بالقصاص وتنفيذه، وأن ذلك واجب عليهم لولى المقتول.

وكان ذلك من جهة أن الوجوب المذكور، لا يمكن أن يكون على فرد

معين ، لا ولى المقتول ، لأن الحق له لا عليه ، كما صرحت به الآية الأولى ، ولا غيره ، وهو ظاهر ، إذ لا شأن لواحد معين غير ولى الدم بالجناية ، حتى يجب عليه ذلك الحق ، وإذا فهو فى واقع الأمر ، كما جاء فى منطوق الآية واجب على المخاطبين ، وهم (جماعة المؤمنين) .

وينبغى أن تعلم هنا ، أن مارجحه فيه الخطاب ، إلى جماعة المؤمنين —
أخذنا من طبيعة الأفعال التى خوطبوا بها — قسمان :

قسم يطلب من كل فرد أن يقوم به ، وذلك كالصيام ، فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » ، وكالصلاة فى قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » ، وهذا القسم يقوم به الأفراد ، بمسئولية بعضهم عن بعض فيه ، من جهة الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر .

وقسم يطلب من الجماعة من جهة أنها « جماعة » ، أن يتحقق فيما بينهم ، متضامنة فيه ، مسئولة عنه ، بعضها عن بعض ؛ ولكن لا يمكن أن يقوم به كل الأفراد ، لأن طبيعته تأبى ذلك .

ومن هذا القسم : الحكم فى الخصومات ، وتنفيذ المحكوم به ، فنيط بمن يمثل الجماعة ، وينوب عنها ، وهو « الحاكم » . وقد أنزل الله على نبيه قوله تعالى تقريراً لمبدأ الحكم ، وتركيزاً لسلطانه : « يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ^(١) ، وقوله تعالى : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق ، لتحكم بين الناس بما أراك الله » ^(٢) ، وكان هذا هو الأصل فى إقامة « الخليفة » على المسلمين . ومن هنا قال العلماء : « لا بدلالة

(١) الآية رقم ٥٩ من سورة النساء .

(٢) الآية رقم ١٠٥ من سورة النساء .

من إمام ، يحى الدين ، و يقيم السنة ، و ينتصف للمظلومين ، و يستوفى الحقوق و يضعها مواضعها » (١) .

و قد عنى العلماء أيما عناية ، بتحرير الشروط التى تؤهل لهذا المركز ، و بطرق الاختيار الذى تتحقق به النيابة عن الجماعة ، و بتعيين اختصاص النائب ، من مراعاة المصالح ، و إقامة الحدود ، و تنفيذ الأحكام . و قد بالغ الحنفية فى جهة اختصاص « الخليفة » ، فاشتروا فى صحة « صلاة الجمعة » ، حضور السلطان أو نائبه ، كما اشتروا فى البلد الذى تقام فيه الجمعة ، أن يكون له حاكم ، يقيم الحدود ، و ينفذ الأحكام .

و بهذا الوضع الذى دل على وجوبه النظر الصحيح ، و أيدته النصوص ، و اتفقت عليه كلمة العلماء ، و بالغ فيه الحنفية على الخصوص - لا يمكن أن يقال : إن حق ولى الدم فى الجناية ، حق شخصى ، كالأكل و الشرب ، له الحق فى تنفيذه ، متى علم به ، و لا يتوقف على قضاء حاكم ، و لا تنفيذه .

و قد قرر هذا جمهور الفقهاء ، و جاءت نصوص كثير من المذاهب - كما سبق فى تفسير الآية الأولى - تقرر أن القصاص ، و الحدود ، لا بد فيها من حكم الحاكم ، و أن الأصل فى استيفاء الحقوق ، إنما هو للحاكم لا لصاحب الحق .

و صرح كثير من المفسرين بهذا المعنى ، فى حكمة توجيه الخطاب إلى جماعة المؤمنين ، فى الآيات التى خاطبوا بها ، مثل آية القصاص . قال القرطبي : (إن الله سبحانه و تعالى خاطب جميع المؤمنين بالقصاص ، ثم لا يتهماً للمؤمنين جميعاً ، أن يجتمعوا على القصاص ، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم فى إقامة القصاص ، و غيره من الحدود) .

وقال الرازى : (إن المراد بإيجاب إقامة القصاص على الإمام ، أو من يجرى مجراه ، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود ، فإنه لا يحل للأمام أن يترك القود)

وجاء فى تفسير المنار : (أن الإمام الشيخ محمد عبده بعد أن بين أن الآية جارية على أسلوب القرآن ، فى مخاطبة جماعة المؤمنين فى الشئون العامة والمصالح ، لاعتبار الأمة متكافلة فى تنفيذ الشريعة ، قال : فى هذا الخطاب يدخل القتال ، لأنه مأمور بالخضوع لأمر الله ، ويدخل الحاكم ، لأنه مأمور بالتنفيذ ، ويدخل سائر المسلمين ، لأنهم مأمورون بمساعدة الشرع وتأييده ، ومراقبة من يختارونه للحكم به وتنفيذه) .

ولعلمك تعرف بعد هذا ، أن ولى الدم ، لا يملك إلا أن يطالب بحقه ، وليس له - كما نقل عن بعض الفقهاء - أن يستوفى القود بنفسه ، قضى بالقاضى أو لم يقض ، ثم اشتهر ذلك فيما بين الناس على أنه : « الشريعة الإسلامية » ، والشريعة الإسلامية فى هذا ، هى ، ما رأيت لا ما سمعت واشتهر .

(ب) وطنه (الحاكم) همه الأفراد فى المطالبة بالحقوق :

وإذا عرفت هذا ، فلتعرف أن الشريعة الإسلامية تفسح المجال لصاحب الحق فى أن يطالبه بنفسه ، وفى أن يوكل غيره فى طلبه . قال الفقهاء : (ويصح التوكيل بالخصومة فى الحقوق) ، وهو على إطلاقه يشمل القصاص وغيره من سائر الحقوق .

وكما أن الأمة تقيم « الحاكم » مقام نفسها فى الحكم بالحقوق وتنفيذها ، تقيمه أيضا مقام نفسها فى المطالبة بها ، كلا أو بعضا ، حسبما يتفق عليه أولوا الرأى فيها ، ويقره الحاكم ، ويأمر به .

ويكون ذلك توكيلا لازما متى نص عليه تشريع الأمة ، ولا يملك الناس بعد ذلك حق الرجوع فيه ، مادام تشريعا عاما قائما .

أما قول الفقهاء : «إن الوكالة عقد غير لازم ، فيجوز للوكيل أن يرجع فيها متى شاء» ، فمنظور فيه إلى طبيعة الوكالة بين الأفراد بعضهم مع بعض ، أوفى الشئون التي لم ير أولوا الرأي أن المصلحة العامة تقضى فيها باللزوم . ومع ذلك قد قرر الفقهاء في حالات كثيرة ، لزوم وكالة الأفراد ، وعدم صحة عزل الوكيل .^(١)

ومن البين الواضح ، أن مطالبة الوكيل بحق القصاص ، لا تؤثر على حق ولي الدم في الجناية ، فهو صاحب الحق قطعا ، إن شاء ، ترك وكيله في المطالبة بالحق حتى يثبتته وينفذه ، وإن شاء ، عفا عن التنفيذ بعد الثبوت ، وإن شاء ، عفا عن المطالبة ، مع العلم بأن حقه في كل هذا ، لا يؤثر على ما يرى (الحاكم) للجماعة من حق في الجناية ، كما سبق .

(م) معنى القصاص في القتل :

أما معنى القصاص الذي كتبه الله على جماعة المؤمنين في شأن (القتل) ، فهو قتل من قتل على وجه لا إصراف فيه ، كما صرحت به الآية (المسكية) ، وهو يتفق تماما مع ما كتبه الله في التوراة من أن (النفوس بالنفس) ، وهو حق يثبت في قتل كل نفس ، قتلت عمدا وظلما بغير حق .

وعليه : يقتل الحر بالعبد ، والعبد بالحر ، والذكر بالأنثى ، والأنثى بالذكر ، والذمي بالمسلم ، والمسلم بالذمي ، والولد بالوالد ، والوالد بالولد ، فالكل نفس محرمة ، ولوليها بنص القرآن حق القصاص .

(١) يراجع باب الوكالة في تبیین الحقائق للزيلعي وغيره من كتب الفقهاء .

٢ - قوله تعالى: « الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى » .

نعم خصصت الآية التي معنا ، بعض الجزئيات بالذكر ، فقالت : « الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى » ، تأكيداً لأبطال ما كانوا عليه في الجاهلية ، من عدم الاكتفاء بقتل الفاتل خاصة ، وليس هذا التخصيص بياناً لمعنى « القصاص في القتلى » ، فإنه واضح لا يحتاج إلى بيان ، كما أنه ليس لاتخاذ هذه الأوصاف أساساً لوجوب القصاص .

قال البيضاوى ، وهو من يعتبرون المفهوم في النصوص : (كان في الجاهلية بين حيين من أحياء العرب دماء ، وكان لأحدهما طول على الآخر ، فأقسموا : لنقتلن الحر منكم بالعبد ، والذكر بالأنثى . فلما جاء الإسلام ، تحاكموا إلى الرسول ﷺ ، فنزلت آية القصاص ، وأمرهم أن يتبارؤوا ، ولا تدل على ألا يقتل الحر بالعبد ، والذكر بالأنثى ، كما لا تدل على عكسه ، فإن المفهوم يعتبر حيث لم يظهر للتخصيص بالذكر غرض ، سوى اختصاص الحكم) .

(١) - لا اعتبار لشيء من الأوصاف في القصاص .

هذا وقد رتب الله القصاص في النصوص المحكمة على « قتل النفس » باعتبارها نفساً حرمها الله ، قد قتلت ظلماً ، ولم تشر آية ، ولا حديث ، إلى إعتداد شيء في القصاص من الأوصاف الزائدة على أنها « نفس محرمة » . وإننا لو ذهبنا إلى تحكيم الأوصاف في القصاص ، لاضطربت قاعدته ، وفاتت حكمته ، ولما صدق « أن كل من قتل مظلوماً يكون لولييه سلطان في القتل » . وذلك ، أنه ليس للأوصاف في اعتبارها ، أو عدم اعتبارها ، ضابط ، يمكن أن يتفق عليه الناظرون ، فلا بد أن يختلفوا فيها ، وهي كثيرة متفاوتة ، فهناك التساوى وعدمه في الأعضاء وأجزائها ، وفي منافعها ، وفي العقول والحواس ، وفي قوة الحياة وضعفها ، وفي الصحة والمرض المميت ، وفي الصنائع

والمهارة الحيوية ، وفي البطالة والنشاط ، وفي ارتفاع المكانة وانحطاطها . ولا يقل التفاوت فيما بين هذه الأوصاف ، عن التفاوت الحاصل بالحرية والرق ، أو بالذكورة والأنوثة ، فللذكورة مكانتها في الحياة ، وللأنوثة مكانتها في الحياة . وما الرق إلا ضرورة أقرتها الشريعة الإسلامية بمجارة لنظام كان سائدا بين الناس ، وكم من رقيق ، من عليه مالهكة بالحرية ، وكان له في نفع الناس عامة ، وللمسلمين خاصة ، ما لا يعرف لكثير من الأحرار الأصليين . فالحق أن قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص في القتلى » ، كلام مستقل بنفسه ، واضح في دلالاته ، وليس محتاجا إلى البيان بما بعده . وهذا هو الذي لا نكاد نفهم من الآية سواه .

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن معنى الآية هو : طلب مراعاة التساوى بين القاتل والمقتول ، وجعلوا قوله تعالى : « الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى » ، بيانا لأساس التساوى ، الذي طلبت مراعاته .

ثم اختلفوا فيما يتحقق به التساوى وما لا يتحقق ، ونشأ عن ذلك اختلافهم في قتل الحر بالعبد ، والذكر بالأنثى ، والوالد بالولد ، والجماعة بالواحد ، والمسلم بالذمي .

اختلفوا في هذه الجزئيات ، والحق فيما نرى ، أن اختلافهم فيها ، منشؤه اعتبارات فقهية ، أو أحاديث ، اختلفوا في صحتها ، وأنه لا يمت إلى أسلوب الآية بأدنى سبب .

(ب) - الرأي المختار في بعض الجزئيات المختلف فيها :

ولا يعنيننا من هذه الجزئيات سوى ثلاث مسائل هي :
جناية الوالد على ولده ، وجناية الجماعة على الواحد ، وجناية المسلم على الذمي .

١ - جناية الوالد على ولده :

أما الأولى - وهى جناية الوالد على ولده : فنحن نرجح فيها مذهب القائلين بالقصاص ، وذلك عملاً بعموم الآيات ، ويكون ولى الدم فى تلك الحالة هو ولى الأمر .

ومن أحكام الشريعة ، أن الولى الخاص ، إذا كان سىء التصرف فاسد التدبير ، نزعته منه ولايته على غيره . وليس أبلغ فى سوء التصرف وسوء التدبير ، من أن يفسد طبع الأب ، فيعدو على فلذة كبده ، وبهذا إذا لم يكن للولد من يطالب بدمه بعد أبيه ، اعتبر كأنه لا ولى له ، والسلطان ولى من لا ولى له .

وإنى أسوق هنا ، ملخص ما كتبه ابن العربى فى هذه المسألة ، قال : (هل يقتل الأب بولده لعموم آيات القصاص ؟ قال مالك : يقتل به إذا تبين قصده إلى قتله ، بأن أضجعه وذبحه . فإن رماه بالسلاح ، لا يقتل به ، لاحتمال الخنق أو التأديب ، وذلك لوجود معنى الشفقة الطبيعية . وخالفه سائر الفقهاء ، وقالوا لا يقتل به . سمعت شيخنا نفي الأسلام أبا بكر الشاشى يقول : فى النظر لا يقتل الأب بابنه ، لأنه سبب وجوده ، فكيف يكون هو سبب عدمه . وهذا يبطل بما إذا زنا بابنته ، فإنه يرجم ، وكان سبب وجودها ، ثم أى فقه تحت هذا ؟ ولم لا يكون الولد سبباً فى عدم أبيه إذا عصى الله تعالى فيه . ثم قال : وقد تعلقوا بحديث باطل ، وهو : « لا يقاد والد بولده » .

ومذهب مالك الذى قرره ابن العربى فى المسألة ، هو مذهب وسط بين مذهب الجمهور القائلين بعدم القصاص على الإطلاق ، والمذهب الذى اخترناه ، الموجب للقصاص على الإطلاق .

٢ - جناية الجماعة على الواحد :

أما جناية الجماعة على الواحد ، فيرى الجمهور أنها تقتل بالواحد، وحجتهم في ذلك - كما قال ابن قدامة وغيره - إجماع الصحابة على ذلك ، فقد روى أن عمر رضى الله عنه ، قتل سبعة من أهل صنعاء ، قتلوا رجلا ، وقال : لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً .

وعن علي رضى الله عنه أنه قتل ثلاثة ، قتلوا رجلا ، وعن ابن عباس أنه قتل جماعة بواحد .

ولم يعرف لهم جميعا في عصرهم مخالف ، فكان إجماعا . ثم قال : ولأن القصاص لو سقط بالاشتراك ، لآدى إلى التسارع في القتل ، فيؤدى إلى إسقاط حكمة الردع والزجر .

ولم يكن هذا الحكم تحكما للمعنى فقط ، وإنما هو من دلالة النص أيضا . ذلك أن القصاص ، ليس هو قتل الواحد بالواحد فقط كما قد يظن ، وإنما القصاص كما قلنا ، هو قتل القاتل ، والقاتل كما يكون واحدا ، يكون جماعة . والسلطان الذى جعله الله لولى المقتول ، قد رتبته على « قتله » ، ولم يعتبر فيه أن القاتل واحد أو أكثر .

هذا وقد عرض الفقهاء فى كتبهم إلى تفصيل فى الاشتراك ، والمسألة عندهم ذات وجوه كثيرة ، وآراء متعددة ، ومن أرادها كاملة فعليه بكتب الفقه ، فإنها لها مستوعبة .

٣ - جناية المسلم على الذمى :

أما جناية المسلم على الذمى ، فيرى فيها جمهور العلماء ، عدم القصاص على المسلم . وحسبنا هنا أن نسوق فيها مناظرة ، جرت بين عالمين عظيمين ، حنفى وشافعى ، أوردها ابن العربى فى تفسيره . قال :

(ورد علينا بالمسجد الأقصى سنة سبع وثمانين وأربعمائة ، فقيه من علماء الحنفية ، يعرف بالزوزنى ، زائرا للخليل صلوات الله عليه ، فحضرنا في حرم الصخرة المقدسة ، وحضر علماء البلد ، فمثل على العادة ، عن قتل المسلم بالكافر ، فقال : يقتل به قصاصا . فطولب بالدليل ، فقال : الدليل عليه ، قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى » ، وهذا عام في كل قتيل . فانتدب معه كلام فقيه الشافعية بها وإمامهم ، عطاء المفسر - وقال : ما استدل به الشيخ الإمام لاحجة له فيه من ثلاثة أوجه :

أحدها - أن الله سبحانه قال : « كتب عليكم القصاص » فشرط المساواة في المجازاة ، ولا مساواة بين المسلم والكافر ، فإن الكفر حط منزلته ووضع مرتبته .

الثاني - أن الله سبحانه ربط آخر الآية بأولها ، وجعل بيانها عند تمامها ، فقال : « كتب عليكم القصاص في القتلى ، الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأثني بالأثني » ، فإذا نقص العبد عن الحر بالرق ، وهو من آثار الكفر ، فأحرى وأولى أن ينقص عنه الكافر .

الثالث - أن الله سبحانه وتعالى قال : « فمن عفى له من أخيه شيء » ، ولا مؤاخاة بين المسلم والكافر ، فدل على عدم دخوله في هذا القول .

فقال الزوزنى : بل ذلك دليل صحيح ، وما اعترضت به لا يلزم من شيء . أما قولك : إن الله تعالى شرط المساواة في المجازاة ، فكذلك أقول .

وأما دعواك أن المساواة بين الكافر والمسلم في القصاص ، غير معروفة ، فغير صحيح ، فإنهما متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص ، وهي حرمة الدم الثابتة على التأييد ، فإن الذمي محقون الدم على التأييد ، والمسلم محقون الدم على التأييد ، وكلاهما قد صار من أهل دار الإسلام . والذي يحقق ذلك أن المسلم

تقطع يده بسرقه مال الذمى ، وهذا يدل على أن مال الذمى قد ساوى مال المسلم ، فدل على مساواة دمه لدمه ، إذ المال إنما يحرم بحرمه ماله .

وأما قولك : إن الله ربط آخر الآية بأولها ، فغير مسلم ، فإن أول الآية عام ، وآخرها خاص ، وخصوص آخرها لا يمنع عموم أولها ، بل يجرى كل على حكمه من عموم أو خصوص .

وأما قولك : إن الحر لا يقتل بالعبد ، فلا أسلمه ، بل يقتل به عندى قصاصاً فتعلقت بدعوى لا تصح لك .

وأما قولك : « فن عفى له من أخيه شيء » ، يعنى المسلم ، فكذلك أقول ، ولاكن هذا خصوص فى العفو ، فلا يمنع من عموم ورود القصاص ، فإنهما قضيتان متباينتان ، فعموم أحدهما لا يمنع من خصوص الأخرى ، ولا خصوص هذه يناقض عموم تلك .

ولعلك بتدقيق النظر فى هذه المناظرة ، وبما ستعرف من أن الأخوة فى الآية ، ليس بلام أن تحمل على أخوة الأيمان ، بل يجوز حملها على ما يعم أخوة النسب ، والناس كلهم لآدم وآدم من تراب ، وبما عرفت من أن خطاب المؤمنين ، بأن القصاص كتب عليهم فى القتلى ، لا يرتبط بإيمان المقتول ولا كفره ، وإنما يتجه إلى تعيين صاحب الاختصاص فى الحكم بالقصاص وتنفيذه فقط ، لعلك بكل هذا توافقنا على أن الحق أن المسلم يقتل بالذمى إذا قتله ظلماً بغير حق .

٣ - قوله تعالى : « فمن عفى له منه أخيه شيء » ، فاتباع بالمعروف وأداء

اليع بما عساه .

قلنا آنفاً ، أن الآية « المكية » ، لم تبين صاحب الاختصاص فى الحكم بالقصاص وتنفيذه ، وإنما لم تفتح باب العفو عن القصاص ، وأن الآية

«المدينة» جاءت بعدها ، تكمل تشريع القصاص ، فذكرت التشريع في هاتين الناحيتين .

وقد علمت وجه دلالة الجزء الأول من هذه الآية على أن المختص بالحكم والتنفيذ في القصاص ، هو ولي الأمر ، وجاء هذا الجزء الثاني ، يضع تشريع العفو ، ويهيب به ، ويوجه النفوس إليه ، ويشير في سبيله عاطفة الأخوة ، إنسانية أو دينية ، فالناس كلهم لآدم ، والمؤمنون أخوة .

وكلمة «عفو» في باب الجناية ، معروفة ، متداولة ، مشهورة في الكتاب والسنة ، واستعمال الناس ، ومعناها إسقاط الحق في الجناية ، والتجاوز عنها . وبهذا يكون معنى الآية : إن القاتل إذا حصل له تجاوز عن جنايته من أخيه ، ولي الدم ، فعليهما أن يتعاملا بما يشرح الصدور ، ويذهب بالآحقاد . على أخيه العافي ، أن يتبع عفوهُ بالمعروف ، فلا يشغل عليه في البذل ، ولا يخرجه في الطلب ، وعلى القاتل الذي عفى له عن جنايته ، أن يقدر ذلك العفو ، الذي كان أثراً لعاطفة شريفة ، هي عاطفة التسامح والتراحم والعطف ، فلا يبتغى حقه ، ولا يطله في الأداء .

والمراد بقوله في الآية «شيء» أي من العفو . والقصد من هذا : الإشارة إلى أن سقوط القصاص لا يتوقف على أن يكون العفو صادراً عن جميع الدم ، ولا من جميع الأولياء ، بل يكفي حصول شيء من العفو ؛ فلو عفى عن بعض الدم ، أو عفا بعض المستحقين للدم ، سقط القصاص ، لأن الدم حق لا يتجزأ ، لا في ذاته ، ولا في استحقاقه ؛ والشريعة عظيمة التشوف إلى العفو ، وحفظ الدماء ، وهذا هو مذهب جمهور العلماء .

ونقل ابن قدامة عن بعض أهل المدينة ، أن القصاص لا يسقط بعفو بعض الشركاء ، وقال إنه رواية عن مالك ، وليكن الحق ، هو الذي أشارت

إليه الآية ، وذهب إليه الجمهور .

وظاهر أن نص الآية صريح في أن حق العفو عن الجناية ، لا يملكه إلا
ولى الدم ، صاحب الحق في القصاص . وقد بينا حكمة جعل «العفو» بيد
ولى الدم دون أن يكون للحاكم فيه حق . (١)

أما قوله تعالى بعد ذلك : « ذلك تخفيف مما ربكم ورحمته فمن اغتري
بغير ذلك فله عذاب أليم » ، فهو امتنان من الله سبحانه على عباده ، بما في هذا
التشريع ، الذى تضمن فتح باب العفو في جناية القتل ، والاكتفاء بالبدل ،
حفظاً للنفوس ، واقتلاعاً لمعانى البغض من القلوب . ثم قفى على ذلك بتحذير
من يخفر ذمة العفو ، ويرجع بعاطفة الغضب ، إلى قصد الانتقام ، فيقتل
« أخاه » الذى عفا عنه ، « فمن اعتدى بعد ذلك ، فله عذاب أليم » ، عذاب
الدنيا بالقصاص ، وعذاب الآخرة بغضب الله .

٤ - قوله تعالى : « ولكم فى القصاص مائة بأولى الأبواب لعلكم

تتقون »

من سنة القرآن فى تشريعه « المدنى والجنائى » ، أن يلهب النفوس
إلى الامتثال ببيان ما فى التشريع من حكم وفوائد تعود عليها بخيرى الدنيا
والآخرة ، وكان ذلك بمنزلة إقامة البراهين العقلية على قضايا النظر ، فتتقبلها
العقول ، ويذول عنها الشك فى أحكامها . وعلى هذه السنة جاءت هذه الآية
تشير إلى ما فى القصاص تشريعاً وتنفيذاً ، من حياة عظيمة تحفظ فيها الأرواح ،
وتطمئن النفوس ، ويستقر النظام .

ولارىب أن من علم أنه إذا قتل قتل ، وأن القصاص له بالمرصاد كف

نفسه عن قتل صاحبه ، فتحفظ لها حياتهما ، ويسلما ، هذا من القتل ، وهذا من القصاص .

وكذلك في تنفيذ القصاص على الوجه الذى شرع الله ، وهو قتل القاتل وحده دون إسراف بقتل غيره ، وقوف بالقتل فى دائرة ضيقة ، وحفظ للقبائل من الفناء ، الذى يجر إليه إسراف الجاهلية فى الأخذ بالثأر والانتقام .

ثم أشار الله بقوله بعد ذلك : « يا أولى الألباب » إلى أن القصاص بجانبه ، من شأن أولى العقول الذين يقدرُونَ وسائل الحياة الصحيحة ، وأن إهمال الأمة فى تشريع القصاص ، أو إسرافها فى الأخذ بالثأر ، ضئيل لا يتفق وقضايا العقل الصحيحة .

ثم أشار بعد ذلك ، إلى أن هذا التشريع من شأنه أن يعد النفوس للمصالح بدل الفساد ، وللتقوى بدل العصيان ، فقال عز وجل : « لعلمكم تتقون » . قال الزمخشري : (لعلمكم تعملون عمل أهل التقوى فى المحافظة على القصاص ، والحكم به ، وهو خطاب له فضل اختصاص بالأئمة) .

ولعلك تذكر بكلمة الزمخشري هذه ، ما قررناه فى صدر الآية من أن الحاكم (هو صاحب الاختصاص فى) القصاص (حكما وتنفيذا . وقد تم بهذا ما أردنا أن نكتبه فى نصوص القصاص فى النفس .

الباب الثامن

نصوص القصاص فيما دون النفس

علمت أن الجناية ، قد تكون اعتداء بالقتل ، وعقوبتها هي المسماة بالقصاص في النفس ، وقد تقدم الكلام على نصوصه في البحوث السابقة . وقد تكون اعتداء ، بقطع عضو ، أو جرحه ، وعقوبتها هي المسماة في لسان الفقهاء باسم (القصاص فيما دون النفس) ، وقد عقدنا هذا الباب للكلام على نصوصه .

وسنقصر الكلام فيه على ناحيتين :

(الناحية الأولى) - عرض القواعد التي قررها الحنفية في هذه العقوبة ، وذلك نظراً إلى أن كل جناية ، يرون فيها القصاص ، يوافقهم عليها غيرهم من أرباب المذاهب الأخرى ، وليس كل جناية ، يرى غيرهم فيها القصاص ، يوافقونهم عليها ، وبهذا يكون محل القصاص فيما دون النفس عند الحنفية ، متفقاً عليه عند الجميع .

(الناحية الثانية) - عرض المصادر التشريعية ، لحكم القصاص فيما دون النفس ، وذلك ليتبين لنا ما إذا كان هذا القصاص من (فقه القرآن والسنة) ،

فيكون من موضوع دراستنا ، أو ليس من (فقه القرآن والسنة) ، وإنما هو في
فقه الأجماع والرأى ، فلا يكون من موضوع دراستنا .

الناحية الأولى

عرصه القواعد التي قرررها الحنفية في عفرية القصاص فيما دون النفس

أما الناحية الأولى ، فإن الحنفية يرون كما يرى غيرهم ، أن تكون الجنابة
متممة ، وأن يكون الاستيفاء ممكناً من غير حيف ، وأن تتساوى الأعضاء
التي يكون القصاص بينها ، من جهة السلامة والشلل ، والكمال والنقصان ،
والأصالة والزيادة .

ويرون أن يكون العضو المأخوذ ، مثل العضو المجنى عليه ، وألا تكون
الجنابة بين رجل وامرأة ، ولا بين حر وعبد ، ولا بين عبد وعبد ، ولا بين
واحد ومعدد .

ويرون ألا تكون الجراحة ، في غير الوجه والرأس ، وأنه لا قصاص في
جراحات الرأس والوجه ، إلا في واحدة وهي (الموضحة) (١) ، ولا قصاص
فيما قبلها ، ولا فيما بعدها .

ويرون مع هذا ، أن القصاص في الموضحة ، إنما يكون حيث لم تستتبع
جراحة أخرى . كما يرون على العموم ، أن الجنابة إذا وقعت على محل ،

(١) (الموضحة) هي إحدى جراحات الرأس والوجه ، وهي عشرة : (الخاصة) وهي
التي تخدش الجلد . و (الدائمة) وهي التي تظهر الدم كالدم دون إسالة . و (الدائمة) وهي ما
تسيل الدم . و (الباحصة) وهي ما يبيض الجلد أي تقطعه . و (المتلاصقة) وهي التي تأخذ في اللحم .
(و (السمحاق) وهي التي تصل إلى الجلد الرقيقة التي بين اللحم وعظم الرأس . و (الموضحة)
وهي التي توضح العظم . و (الهائشة) وهي التي تكسر العظم . و (المنقلة) وهي التي تنقل العظم
بعد الكسر . و (الامة) وهي التي تصل إلى أم الدماغ ، وهي الجلدة التي هو فيها . و (الدائمة)
وهي التي تخرج الدماغ .

فأحدثت عاهة في غيره ، فإنه لا يجب فيها القصاص .

وأنه لا قصاص في العين إذا قلعت ، كما لا قصاص في السن إذا ما قلع ،
ورأى بعضهم أنه لا قصاص فيها إذا كسرت ، وذلك جريا على قاعدة عدم
القصاص في العظم .

وعلى هذه القواعد : لا قصاص بين عضو صحيح وعضو أشل ، ولا بين
يد كاملة الأصابع وأخرى ناقصتها ، ولا بين أصبع أصلية وأصبع زائدة ،
ولا بين الرجل والمرأة ، ولا الحر والعبد ، ولا العبد والعبد ، ولا بين الناب
والسن ، ولا بين الأعلى من الأسنان بالأسفل منها ، ولا بين رجلين ورجل
واحد ، ولا في موضحة أذهبت عينا ، ولا في أصبع شل جاره ، أو شل ما
بقي منه ، ولا في عضو ينقبض وينبسط .

وعلى العموم فلم يتفقوا بعد الاستقراء والتتبع - إلا في موضعين : في
الموضحة بشرطها السابق ؛ ومع ذلك يؤخرون القصاص فيها حولا ؛ فإذا
التحمت فلا قصاص ، وإن لم تلتحم ، وحدث تسمم حصل به الموت ، كان
الحكم القصاص في النفس .

والموضع الثاني - جنابة على مفصل ، أو ما يشبهه ، بالشرط السابق أيضا ،
ولا ريب أن هذه حالة ، لا تتحقق بشرطها المذكور ، إلا على ضرب فرضي
في صور الأجرام ، وذلك بأن يقبض جماعة على شخص ، فيكبلوه بحيث
لا يستطيع حركة ما ، ثم يأخذ أحدهم سكيناً ، ويهدو يشبههرو الطيب الجراح ،
يرتكب الجنابة ويقطع المفصل ، متحرزاً أشد التحرز ، من أن يخالف الشروط
التي لا بد منها في القصاص .

هاتان هما الحالان اللتان يجب فيهما القصاص فقط باتفاق الحنفية ،

وماعداهما - فإنهم إما مختلفون مع بعضهم، أو مع غيرهم، على ثبوت القصاص فيه، أو أن الكل مجتمع على عدمه .

الناحية الثانية

عرض المصادر التشريعية للقصاص فيما دون النفس

أما الناحية الثانية، وهى عرض المصادر التشريعية للقصاص فيما دون النفس، فهى كما استدل الفقهاء: «الكتاب، والسنة، والإجماع» .

أما الكتاب - فقد استدلوا منه بآية خاصة، وآيات أخرى عامة. فالآية الخاصة، هى قوله تعالى: «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص»^(١). قالوا: هذه الآية، وإن كانت محكية لما كتبه الله فى التوراة، على بنى إسرائيل، إلا أن الله، قد حكاهما فى القرآن، من غير إنكار لها، فكانت شرعا لازما علينا.

وأما الآيات العامة، فهى قوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»^(٢). وقوله تعالى: «وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين»^(٣). وقوله تعالى: «وجزاء سيئة سيئة مثلها»^(٤).

قالوا: وهذه عمومات واضحة فى الدلالة على اتخاذ قاعدة المثل أساسا فى العقاب.

وأما السنة - فحديث أنس بن مالك، وهو: أن الربيع عمته كسرت ثنية

(١) الآية رقم ٤٥ من سورة المائدة .

(٢) الآية رقم ١٩٤ من سورة البقرة .

(٣) الآية رقم ١٢٦ من سورة النحل .

(٤) الآية رقم ٤٠ من سورة الشورى .

جارية ، فطلبوا إلى أهلها العفو فأبوا ، فعرضوا عليهم الأرض ^(١) فأبوا ،
فأتوا رسول الله ﷺ فأبوا إلا القصاص ، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص .
فقال أنس بن النضر : يا رسول الله . أتتكسر ثنية الربيع ؟ لا ، والذي بعثك
بالحق لا تكسر ثنيتهما . فقال رسول الله ﷺ : يا أنس : « كتاب الله
القصاص » . فرضى القوم فعفوا ، فقال رسول الله ﷺ : « إن من عباد
الله من لو أقسم على الله لأبره » . رواه البخارى ، والخمسة ، إلا الترمذى .
قالوا : فى هذا الحديث ، أمر رسول الله ﷺ بالقصاص ، والأمر
صريح فى الوجوب ، وفيه أيضا التصريح بأن « كتاب الله القصاص » ، وهو
يشير إلى آية المائدة ، إذ ليس فى كتاب الله تشريع خاص للقصاص فيما دون
النفس ، سوى هذه الآية .

مناقشة هذا الاستدلال :

هذا وقد نوقش الاستدلال بهذه النصوص ، على مشروعية القصاص فيما
دون النفس . وحاصل مناقشة الاستدلال بالآية الخاصة ، وهى آية : « وكتبنا
عليهم فيها أن النفس بالنفس » ، أنها قد وردت فى كتاب الله حديثا عن
التوراة ، وهو يقص علينا شرائع الأمم الثلاث .

بدأ ، فذكر التوراة وإنزالها بقوله : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ،
يحكم بها النبيون الذين أسلموا » ، إلى أن قال : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس
بالنفس ... » ، ثم قفى بالإنجيل وإنزاله بقوله : « وقفينا على آثارهم بعيسى بن
مريم ، مصدقا لما بين يديه من التوراة ، وآتيناه الإنجيل ... » ، ثم ذكر القرآن
وإنزاله بقوله : « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من

الكتاب ... » ثم ذيل ذلك كله بقوله للجميع : « لئلا جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجمع لكم أمة واحدة » .^(١)

من هذا العرض ، يتبين أن ما جاء عن القصاص فيما دون النفس ، إنما هو تشريع لأهل التوراة ، وقد اتفق العلماء على أنه لم يلحقه في القرآن تقرير ولا نسخ ، وبذلك كانت من جزئيات المسألة الأصولية التي اختلفت فيها العلماء ، وهي : (شرع من قبلنا شرع لنا) وقد ذهب فيها الإمام الرازي والآمدي وجمهور الشافعية ، والأشاعرة ، والمعتزلة ، إلى أنه ليس شرعا لنا .

ومن كلام الرازي في تفسيره ، وهو بصدد تفسير قوله تعالى : « لئلا جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » ، ما نصه :

(احتج أكثر العلماء بهذه الآية على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا ، لأن قوله : « لئلا جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » ، يدل على أنه يجب أن يكون كل رسول مستقلا بشريعة خاصة ، وذلك ينفي كون أمة أحد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر .

وقال في خصوص آية القصاص : (واعلم أن هذه الآية دالة على أنه كان شرعا في التوراة ، فن قال : شرع من قبلنا يلزمنا ، إلا ما نسخ بالتفصيل ، قال هذه الآية حجة في شرعنا ، ومن أنكر ذلك ، قال : إنها ليست حجة علينا) . هذا ، وكثيرا ما نرى الحنفية يستدلون على قتل المسلم بالكافر ، والحر بالعبد ، بقوله تعالى في هذه الآية : « أن النفس بالنفس » ، فيرد عليهم أرباب المذاهب الأخرى ، كالشافعية وابن حزم ، والشوكاني ، وغيرهم ، بأن الآية عما كتبه الله في التوراة ، ولا تلزمنا شرائع من قبلنا .

(١) الآيات من رقم ٤٤ إلى ٤٨ من سورة المائدة .

ومن هنا ، نرى :

أولا : أن أكثر الأشاعرة والمعتزلة ، يرون أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا ، ما لم يطلب منا .

وثانيا : أن هؤلاء - بحكم ذلك - متفقون على عدم صحة الاستدلال بالآية على مشروعية القصاص عندنا فيما دون النفس .

وثالثا : يرفض كثير من الفقهاء في الخلافات الاستدلال بهذه الآية ، كما لا يقبلون من غيرهم أن يستدل بها .

وإذن ، فللباحث أن يساير هؤلاء جميعا ، ولا يقبل هو أيضا أن تكون آية المائدة ، مصدر تشريع للقصاص فيما دون النفس .

أما الآيات النامة التي امبتدلوها بها ، فللباحث أن يناقش الاستدلال بها أيضا ، على مشروعية هذا القصاص . وذلك أنها نزلت في رسم ما يكون بين المؤمنين والكافرين حالة الاعتداء ، لا فيما بين أفراد المؤمنين ، بعضهم مع بعض ، وارجع في هذا إلى سياق هذه الآيات ، ليتضح أنها في التشريع الخارجى الذى يكون بين الأمة وغيرها من الأمم ، لا فى التشريع الداخلى ، الذى يكون بين أفراد الأمة الواحدة .

وكم من أحكام تشرع فى الناحية الأولى ، ولا تشرع فى الناحية الثانية . وليست هذه المناقشة مبنية على تخصيص العام بسببه ، كما قد يظن ، وإنما هى أعمال للعام ، فى حدود ما يدل عليه لفظه فى وضعه وسياقه ، وهذا شئ آخر ، غير تحكيم خصوص السبب فى عموم اللفظ ، فالمناقش يرى أن الآية عامة ، تتناول كل اعتداء بين المسلمين والكافرين ، فى الماضى والحاضر والمستقبل ، لم يحكم فيها سبب خاص ، كاعتداء خصوص الكفار الذين كانوا وقت النزول .

على أن كثيرا من العلماء يرى أن هذه العمومات ، قد نسختها الآيات الموجبة للقتال ، فلا تصلح للاستدلال على شيء لم تنزل فيه .

وبهذه المناقشة يتبين أن هذه العمومات لا تصلح أيضا أن تكون أصلا لتشريع القصاص فيما دون النفس ، بين المؤمنين بعضهم مع بعض .

أما الاستدلال بحديث أنس بن مالك . فقد نوتش من جهة أنه جاء في بعض رواياته : أن الجنابة كانت جراحة ، وفي بعضها : أنها كانت كسر ثنية .

ومن جهة أنه جاء في بعضها أن الخالف : أنس بن النضر أخو الربيع ، وفي بعضها أنه أمها .

ومن جهة أن بعض المحدثين يرى أنها حادثة واحدة ، وأن بعضهم يرى أنها حادثتان .

ومن جهة أن بعض الرواة أسند إلى الرسول أنه أمر بالقصاص ، وأن بعضهم أسند إليه أنه قال : « كتاب الله القصاص » .

وللباحث أن يقول : إن لم يكن هذا اضطرابا يضعف قيمة الاستدلال بالحديث - فإن كلمة « أمر » لا تخرج عن أنها حكاية حال ، بلفظ لا يدري عمومها فيما يماثل من الحوادث . وخلاف الأصوليين في عموم هذا معروف مشهور ، وبذلك لا يتم الاستدلال بالحديث على فرض أن الذي صدر من الرسول كلمة (أمر) .

أما بالنظر إلى أن الذي صدر من الرسول ، هو كلمة « كتاب الله القصاص » ، فقد اختلف العلماء في المراد من كتاب الله فيها ، فرأى بعضهم أن المراد بها قوله تعالى : « أن النفس بالنفس » ، وقد علمت مافيه ، ورأى بعضهم ، أن المراد به العمومات السابقة ، وقد علمت أيضا مافيه ، ورأى بعضهم أن المراد به حكم الله ، وعليه فحكم الله كما يكون بالنص يكون والاجتهاد .

وللباحث أن يقول بعد هذا كله : إن الحايث على فرض صحته حديث
آحاد ، وقد أنكر كثير من الأصوليين صحة الاستدلال به على مشروعية
العقوبات كالحدود والقصاص .

وبعد - فللناظر في هذه المأقشة ألا يعتبر القصاص فيما دون النفس من
(فقه القرآن والسنة) ، وليس معنى هذا ، أنه ليس من الفقه أصلا ، فإن لفقهه
مصدرا قويا آخر ، معتدا به ، وهو الإجماع .

فقد اتفقت الأمة من لدن النبي ﷺ على مشروعية القصاص في الجروح ،
ثم تلاحت أجيال الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين على مشروعيته ، من
غير أن يعلم يخالف فيه ، أو منكر له .

وقد وضع الفقه الإسلامي بمذاهبه المتعددة ، وألفت فيه الكتب ،
وانتشرت في جميع أنحاء المعمورة ، ونوقشت فيها جميع المسائل الخلافية ، وكلها
مع ذلك مجمعة على أحكام القصاص فيما دون النفس ، وعلى أنه مشروع
في الإسلام ، شرعا عاما ، وليس من التعزير الذي يوكل الأمر فيه إلى الإمام ،
إن شاء نفذه ، وإن شاء تركه ، تبعا لما يرى من المصلحة ؛ فهو فقه إسلامي ،
ولكن ليس من فقه القرآن والسنة ، وكفى بالإجماع دليلا على المشروعية .



هذا آخر ما وفقنا الله إلى كتابته من الجزء الأول في فقه القرآن والسنة،
ونرجو أن ينفع به كما نفع بأصوله، وأن يهيئ لنا من أمرنا رشداً .
وبعد — فيسرنى أن أشكر هنا للأستاذ حسين عبد اللطيف الطالب
بدبلوم الشريعة، عظيم مجهوده في دقة إشرافه على طبع هذا الكتاب وتصحيحه
التصحيح اللائق بموضوعه، وأسأل الله أن يوفقه لما يحبه ويرضاه .
والحمد لله أولاً وآخراً

محمود سنانوت

جمادى الآخرة ١٣٦٥ هـ

مايو ١٩٤٦ م

إصلاح خطأ

وقعت بعض أخطاء مطبعية بتصحيح في بعض الحروف ، أو سقط لبعض الكلمات ، فأثبتناها هنا ليستدركها القارىء في مواضعها ، وهى :

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨	٣	الذى يوضع	الذى لم يوضع
٨	٨	الدعوى	الدعوة
١٨	٨	بما علم بالدين	بما علم من الدين
٣٩	٣	أو المنقول	أو النكول
٤٣	٨	كما أن الآيات ..	كما أن أحكام العبادات والمعاملات التي تستنبط من الآيات، هى المرادة ..
٤٣	١٧	حصل من	حصل فى
٤٨	١٠	٤ - الاختلاف الناشئ من ..	٤ - الاختلاف الناشئ من تحكيم القواعد الفقهية
١٣٤	٢	نفسه	نفسه
١٤٥	١	أن يبان	بيان أن
١٤٦	١٥	قبل المال	المال
١٤٦	١٥	القتل	القتل قبل
١٤٨	٣	الفقاء	الفقهاء
١٤٩	٤	إلا بحين	إلا به
١٥٣	٢٢	على القيد	على المقيد
١٥٧	٣	التفريق	التغريق
		(وقد تكررت فى عدة مواضع)	
١٥٨	٦	فى الحيوان ، والقصد منها	توضع الجملة الآتية بعد (فى الحيوان) : وكيف تجعل ذكاة الحيوان ، والقصد منها
١٥٨	١١	شرح	شدخ
		(وقد تكررت فى عدة مواضع)	
١٨٠	١٩	الباحصة	الباضعة
١٩٤	١٧	كلمة (أمر)	هو الأمر بالقصاص

فهرس تفصیلی

صفحة	فقرة
۳	مقدمة الكتاب
۴	الباب الاول
	الفقه
۴	۱ - الفقه في الوضع اللغوى
۴	۲ - الفقه في الاستعمال القرآنى والصدر الاول
۶	۳ - اصلاح الفقهاء في كلمة (فقه)
۸	۴ - ابتناء البحث الفقہى على مصلحتى الدين والدنيا
۹	۵ - أثر ذلك البحث في ناحيتى الاستنباط والعمل
۹	۶ - جفوة المسلمين للفقه في العصر الآخر
۱۰	الباب الثانى
	القرآن
۱۰	۱ - القرآن في الوضع اللغوى
۱۱	۲ - القرآن عند العلماء
۱۲	۳ - المعنى وحده ليس قرآنا
۱۳	۴ - هل في القرآن ألفاظ غير عربية ؟
۱۴	۵ - زعم أن أبا حنيفة يرى أن القرآن اسم للمعنى فقط
۱۵	۶ - حكاية الشرائع السابقة في القرآن
۱۶	۷ - حكم القراءة الآحادية في الاحتجاج
۱۷	۸ - المقصد من إنزال القرآن
۱۸	۹ - محتويات القرآن
۲۰	۱۰ - القرآن ليس مبتكرا في كل ما جاء به من أحكام
۲۳	۱۱ - نهج القرآن في بيان الأحكام

الباب الثالث

السنة

- ٢٩ — السنة في الوضع اللغوي
- ٢٩ — في صدر الإسلام ولسان الشرع
- ٣١ — في اصطلاح علماء الأصول
- ٣١ — زعم بعض الناس أن كلمة سنة دخيلة في اللغة العربية
- ٣٣ — السنة في اصطلاح الفقهاء
- ٣٣ — شبهة المخالفين في أن السنة مصدر من مصادر التشريع
- ٣٥ — الرد على شبه هؤلاء
- ٣٦ — الفروق بين القرآن والسنة
- ٣٧ — أثر هذه الفروق
- ٣٧ — السنة تشريع وغير تشريع
- ٣٨ — السنة تشريع عام وخاص
- ٤١ — محتويات القسم التشريعي في السنة

أشهر الكتب المؤلفة في فقه القرآن والسنة

٤٤

الباب الرابع

٤٨

أسباب اختلفت الأُمة في فقه القرآن والسنة

- ٤٩ — أولاً — أسباب الاختلاف التي تعم القرآن والسنة
- ٤٩ — ١ — الاختلاف الذي يرجع إلى الاشتراك في اللفظة المفردة
 - ٤٩ — أ — المثال الأول — كلمة (قرء) .
 - ٥٢ — ب — المثال الثاني — كلمة (نكح) .
 - ٥٢ — ج — تردد اللفظة المفردة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
 - ٥٣ — د — مثال — كلمة (أو ينفوا من الأرض) .
 - ٥٣ — هـ — تردد اللفظة المفردة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي

- ٥٣ — مثال — كلبة (بناتكم) .
- ٢ — الاختلاف الناشئ من الاشتراك الواقع في تركيب الألفاظ بعضها على بعض — أمثلة :
- ٥٤ — المثال الأول — تركيب الألفاظ بعضها على بعض بكلمة (أو) ٥٤
- المثال الثاني — تركيب الألفاظ بعضها على بعض بكلمة (إلا) ٥٧
- المثال الثالث — تركيب الألفاظ بعضها على بعض بكلمة (فأما) ٥٩
- المثال الرابع — تركيب الكلام على صفة بعد موصوفين ٦٠
- ٣ — الاختلاف الناشئ من الاختلاف في تحكيم القواعد الأصولية — أمثلة :
- ٦١ — المثال الأول — الاختلاف في المقدار المحرم من الرضاع ٦١
- المثال الثاني — الاختلاف في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ٦٣
- المثال الثالث — الاختلاف في نفقة المبتوتة وسكنائها ٦٤
- المثال الرابع — الاختلاف في القضاء بشاهد ويمين المدعى ٦٥
- آية المدائنة وأمها والآحكام التي تدل عليها ٦٧
- المثال الخامس — الاختلاف في اشتراط عدم طول الحرة ، لنكاح الأمة
- ٧٢
- ٤ — الاختلاف الناشئ من الاختلاف في تحكيم القواعد الفقهية
- ٧٣ حديث المصراة
- ٧٣
- ثانيا — أسباب الاختلاف التي تخص السنة وحدها
- ٧٥
- ٥ — الاختلاف الذي يخص السنة من جهة النقل والرواية
- ٧٦
- ٦ — الاختلاف الذي يخص السنة من جهة الفعل
- ٧٦
- ٧ — الاختلاف الذي يخص السنة من جهة التقرير — القيافة في ثبوت الفسب
- ٧٨
- ٨١ القضاء بالقرائن

القصاص

الباب الخامس

٨٤

العقوبات في الشريعة

- ١ — الجناية في عرف الشرع ولسان الفقهاء ٨٥
- ٢ — رادع الدين ورادع السلطان ٨٦
- ٣ — مسلك الشريعة في تقرير العقوبات الدنيوية : ٨٦
- ٤ — المسلك الأول — العقوبة النصية ٨٦
- أ — عقوبة الاعتداء على الدين بالردة ٨٧
- ب — عقوبة الاعتداء على الأعراض بالزنا أو القذف ٨٨
- ج — عقوبة الاعتداء على الأموال بالسرقة ، أو على الأمن العام بالمحاربة والافساد في الأرض ٩٢
- د — عقوبة الاعتداء على العقل بشرب المسكر ٩٣
- هـ — عقوبة الاعتداء على النفس بالقتل ، أو بما دونه من القطع أو الجرح ٩٤
- ٥ — حق الله وحق العبد ٩٤
- ٦ — الفروق بين الحدود والقصاص ٩٥
- ٧ — المسلك الثاني — العقوبة التفويضية ٩٧
- أ — معنى التعزير وكلام الفقهاء فيه ٩٧
- ب — هل يصل التعزير إلى ما فوق مقدار الحد ؟ ٩٩
- ج — هل يصح التعزير بأخذ المال ؟ ١٠٠
- ٨ — هدف الشريعة من تقرير العقوبة : ١٠١
- أ — حكمة تشريع العقوبات الدنيوية ١٠١
- ب — سبل الوقاية من الأجرام ١٠٢
- ج — العقوبة الدنيوية لا بد منها ١٠٤
- د — حكمة تنويع العقوبات الدنيوية إلى نصية وتفويضية ١٠٥

صفحة	فقرة
١٠٥	٥ - الاحتياط في الحكم بالعقوبة
١٠٥	و - أثر توبة الجاني في إسقاط العقوبة
١٠٧	٩ - اتهام الشريعة بالتقصير أو الأسراف

١٠٩ الباب السادس

جريمة القتل في الإسلام والشرائع الأخرى

١٠٩	أولا - جريمة القتل في الشرائع الأخرى
١١٠	١ - تمهيد
١١٠	٢ - القتل في أول جماعة بشرية
١١١	٣ - القتل في التوراة
١١٢	٤ - القتل في الإنجيل
١١٣	٥ - القتل في القانون الروماني
١١٤	٦ - القتل عند العرب
١١٤	٧ - الوضع العام لعقوبة القتل في هذه الشرائع
١١٦	ثانيا - الأصول التي توخاها الإسلام في عقوبة القتل
١١٧	١ - إقرار القتل عقوبة لجريمة القتل
١١٧	٢ - التخيير بين القصاص والعفو
١١٨	٣ - التسوية بين الناس في العقوبة
١٢٠	٤ - مشاورة الجاني وحده
١٢٢	٥ - حق العفو لولى الدم

١٢٦ الباب السابع

حكم القرآن والسنة في القتل والقصاص في النفس

١٢٦	١ - تمهيد
١٢٧	٢ - نصوص النهي عن القتل
١٢٨	٣ - نصوص العقوبة الأخرى للقتل

صفحة	فقرة
١٢٩	٤ — اختلاف العلماء في قبول توبة القاتل
١٣٢	٥ — المقتول الذي كان حريصا على قتل قاتله
١٣٣	٦ — حكم قاتل نفسه — الانتحار
١٣٤	٧ — نصوص النهي عن قتل المعاهد
١٣٥	٨ — نصوص القصاص في النفس

١٣٦ — نصوص القصاص في النفس

١٣٧	١ — آيات القصاص في النفس
١٣٩	أ - مكي القرآن ومدنيه - الارشاد والتشريع
١٣٩	ب - أساس التفرقة بين المكي والمدني
١٣٩	ج - الفروق التي بين الآيتين اللتين معنا
١٤١	د - نتيجة الفروق التي بين الآيتين

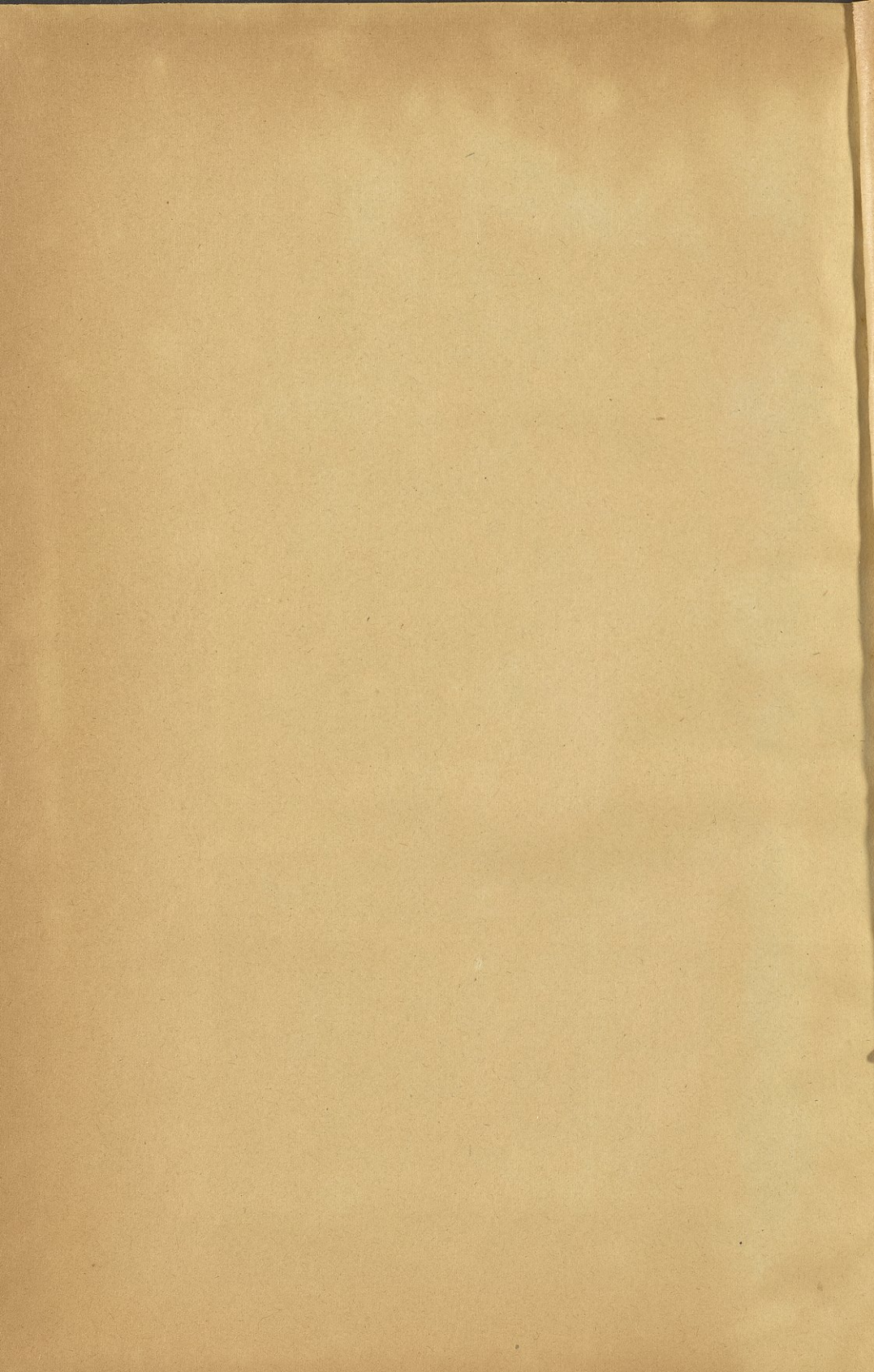
١٤٢ — تفسير الآية الأولى

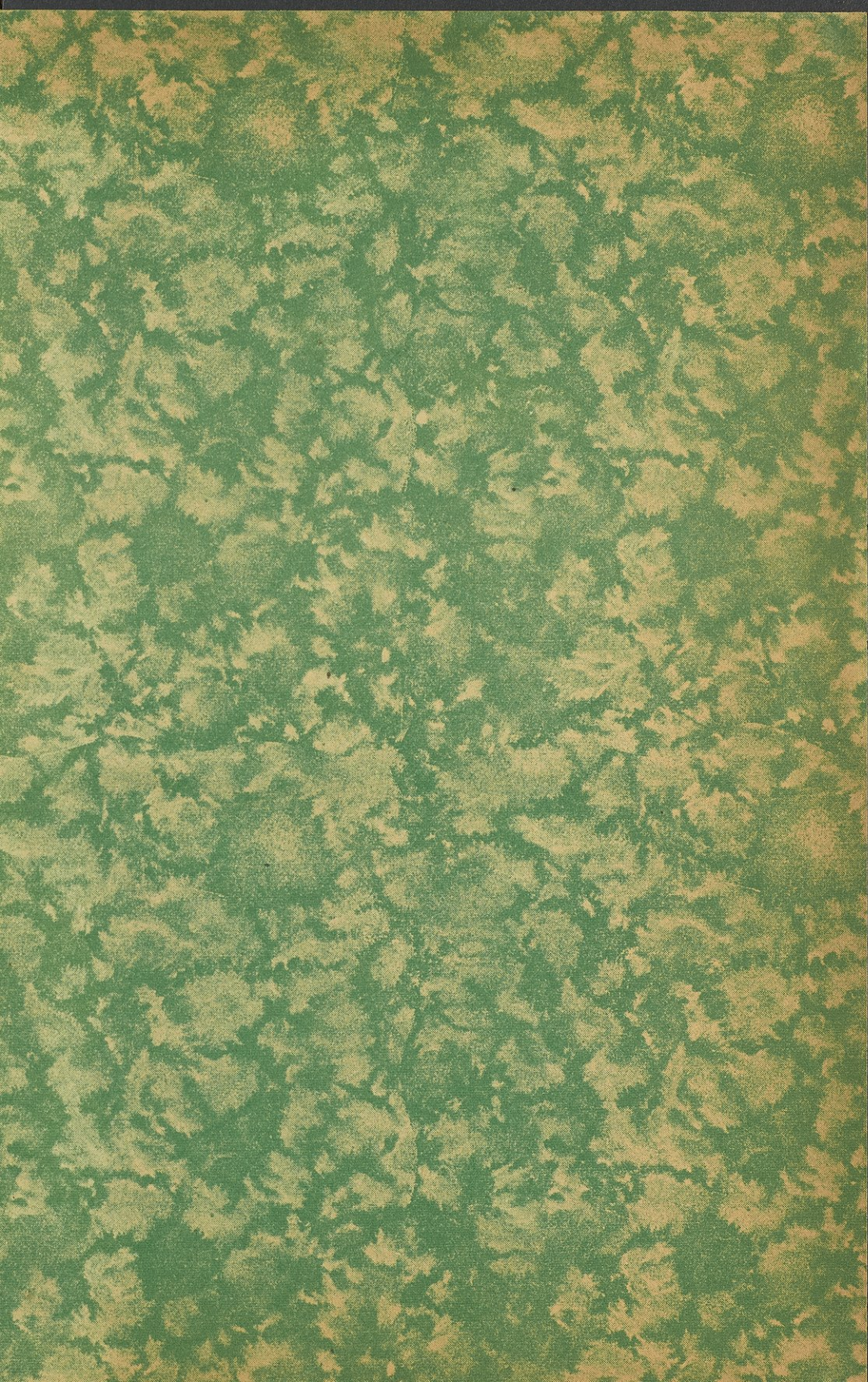
١٥٢ — ١٤٢	١ — الجملة الأولى — قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » : اشتغالها على ثلاثة أجزاء — هي : « ولا تقتلوا النفس » ، و « التي حرم الله » ، و « إلا بالحق »
١٥٢	ب — الجملة الثانية — قوله تعالى : « ومن قتل مظلوما ، فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف في القتل ، إنه كان منصورا »
١٥٢	— علة العقوبة الدنيوية للقتل
١٥٤	— تعريفنا للقتل والتفريع عليه
١٥٦	— اختلاف العلماء في آلة القتل والتسبب فيه
١٦٠	— رأينا في الموضوع
١٦٠	— اختلاف العلماء في شبه العمد
١٦١	— الولي والسلطان الذي جعله الله له
١٦٤	— الإسراف المنهي عنه في القتل
١٦٤	— الاستيفاء وحكم الحاكم
١٦٦	— آلة الاستيفاء

صفحة	فقرة
١٦٨	٣ - تفسير الآية الثانية
١٦٩	١ - قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى »
١٦٩	(أ) معنى توجيه الخطاب إلى جماعة المؤمنين
١٧٢	(ب) وكالة الحاكم عن الأفراد في المطالبة بالحقوق
١٧٢	(ح) معنى القصاص في القتلى
١٧٤	٢ - قوله تعالى : « الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى »
١٧٤	١ - لا اعتبار لشيء من الأوصاف في القصاص
١٧٥	ب - الرأي المختار في بعض الجزئيات المختلف فيها
١٧٦	١ - جناية الوالد على ولده
١٧٧	٢ - جناية الجماعة على الواحد
١٧٧	٣ - جناية المسلم على الذمي
	٣ - قوله تعالى : « فمن عفى له من أخيه شيء ، فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان »
١٧٩	٤ - قوله تعالى : « ولستم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون »

الباب الثامن

١٨٣	مهموم القصاص فيما دون النفس
	الناحية الأولى - عرض القواعد التي قررها الحنفية في عقوبة
١٨٤	القصاص فيما دون النفس
١٨٦	الناحية الثانية - عرض المصادر التشريعية للقصاص فيما دون النفس
١٨٦	- الكتاب
١٨٦	- السنة
١٨٧	مناقشة هذا الاستدلال
١٩١	- الإجماع
١٩٢	كلمة ختامية
١٩٣	إصلاح خطأ





COLUMBIA UNIVERSITY



0026814170

893.7K84

DS99

v. 1

MAR 23 1961

