# الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي وأثرها في تأويل النصوص

صايل أحمد حسن أمارة*

**الملخص**

يناقش هذا البحث العلاقة بين الخطاب الشرعي والظروف المحتفة به حين صدوره، وأثر ذلك في تأويل النصوص، وقد ارتأينا تقسيمه إلى مبحثين، يتناول أولهما المقصود بالظروف المحتفة بالخطاب الشرعي، وطريقة الوقوف عليها، والفائدة من معرفتها، وبعض المسائل المتعلقة بالتأويل، ويتتبَّع ثانيهما بعض النماذج التطبيقية التي تشير إلى أنَّ الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي هي من أدلة التأويل؛ ما يعني وجوب استحضارها في عملية الاجتهاد لكيلا يجافي الحكم المستنبط مقاصد المشرِّع.

**الكلمات المفتاحية:** الظروف المحتفة، تأويل النصوص، الخطاب الشرعي، مقاصد المشرع.

## Circumstances Surrounding Legislative Discourse and Their Effect on the Interpretation of Religious Texts

**Sayel Ahmad Amara**

**Abstract**

This article discusses the relationship between religious discourse and its surrounding circumstances and how such circumstances influence the issuing of rulings and the interpretation of religious texts.

The article is divided into two parts; the first deals with the meaning of the surrounding circumstances, the importance and benefits of their identification, and some issues related to interpretation. The second part provides some practical examples about how the circumstances surrounding religious discourse are considered evidence of interpretation. Accordingly, these circumstances should be taken into account in the process of *Ijtihad*, to ensure that the derived ruling is in line with the purposes (*Maqasid*) of Shariah.

**Keywords**: Surrounding Circumstances, Text interpretation, Legislative discourse, Maqasid al-Shariah.

---

* دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، الجامعة الوطنية الماليزية، أستاذ مساعد في كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس– فلسطين. البريد الإلكتروني: saelamara@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٤/١٩م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٩/٢١م.

**مقدمة:**

إنَّ النصوص الشرعية لم تنزل في فراغ، وإنَّما نزلت في سياق منظومة اجتماعية، لتؤثِّر فيها بما يحقِّق المصلحة، وإنَّ الاجتهاد في استنطاق النصوص لمواءمة الواقع مع غاياتها لهو عملية لا تتوقف ما دامت الحياة قائمة؛ فالاجتهاد علم لا يغلق بابه. ولهذا، فإنَّ الوصول إلى غاية المشرِّع من هذه النصوص يحتِّم على المجتهد أنْ لا يقف عند حدود رموز النص اللغوية فحسب، بل ينفذ إلى روحه المهيمنة عليه؛ وهي تحقيق المصلحة.

وفي المقابل، فإنَّ النظرة الظاهرية إلى النصوص، وإغفال المقاصد التي قيلت من أجلها، والظروف المحتفة بها، والاعتماد فقط على الرموز اللغوية في التعبير عن مراد الشارع؛ كل ذلك يُنشِئ فقهاً متناقضاً، وذلك بالخروج ببعض النصوص من ظروفها الخاصة إلى فضاء العموم والإطلاق، فيترتَّب على ذلك تناقض مع النصوص الأخرى التي تعالج الظاهرة نفسها، ولكن في الظروف الطبيعية، مما يضطر الفقيه إلى اللجوء إلى النسخ، والغلو فيه أحياناً.

لقد أبدع فقهاؤنا حين اهتموا بأسباب النزول على مرِّ التاريخ الإسلامي، وأقروا بأنَّ معرفة ذلك يساعد على فهم مقاصد النص، وقد اهتموا أيضاً بأسباب ورود الحديث، ولكن بصورة أقل. أمَّا الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي فلم تلقَ منهم الاهتمام اللافت، بالرغم من الإقرار بوجود بعض الاهتمام.

وتأسيساً على ذلك، فقد جاء هذا البحث للإجابة عن السؤالين الآتيين:

١. هل لمعرفة الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي أثر في فهمه؟

٢. هل تُعَدُّ الظروف المحتفة بالخطاب دليلاً من أدلة التأويل؟

وللإجابة عن هذين التساؤلين، فقد قُسِم البحث قسمين؛ الأول: الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي والتأويل، والثاني: أثر الظروف المحتفة بالخطاب في تأويل النص الشرعي.

ويهدف البحث إلى الوقوف على حقيقتين اثنتين، هما:

١. بيان مراعاة الإسلام الظرف الاجتماعي للمكلَّف عند تشريع الأحكام ابتداءً.

٢. التأصيل لمفهوم الظرف الاجتماعي بوصفه دليلاً من أدلة التأويل.

وتكمن أهمية هذا البحث في علاج الغلو الذي قد يقع فيه بعض الناس بحمل نصوصٍ جاءت لعلاج ظرف معين، وتنزيلها على واقع المسلمين بصورة مطلقة، من دون الانتباه إلى الظرف الاجتماعي الذي قيل فيه النص، والذي يقصر عليه النص فحسب.

ثمة دراسات تعرَّضت لهذا الموضوع، ومن أهمها:

١. "القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص"، للدكتور أيمن صالح.

أصَّل الباحث للنظرية العامة للقرائن وأثرها في فقه النص، فقسّم القرائن من حيث تأثيرها في النص إلى قرائن ثبوتٍ، وإحكامٍ، وترجيحٍ، ودلالةٍ. بعد ذلك انتقل الباحث – بأسلوب علمي رصين– إلى بيان الأدوات المعرفية اللازمة لتدبُّر النص، فقسّمها إلى المعرفة بمقال الخطاب، والسياق الذي ورد فيه، والحال التي ورد فيها، ثم قسّم الحال التي ورد فيها الخطاب أقساماً عدَّةً، منها: بيئة الخطاب، وسبب الخطاب، مُجلِّياً العلاقة بين هذين القسمين. وهذه الجزئية الأخيرة هي التي اختص بها هذا البحث. ولأنَّ الباحث تطرَّق إليها ضمن سياق النظرية العام، فقد غضّ الطرف عن الإسهاب فيها، ولا سيما الأمثلة التطبيقية، فجاء بحثنا للتركيز على هذه الجزئية تحديداً، وبيان أثرها فقط في التأويل، لا الدلالة بوجه عام.

٢. "فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها"، للدكتور جاسر عودة.

عمل الباحث في دراسته على التأصيل لفكرة علاج التعارض الظاهري بين النصوص بالإفادة من المقاصد الشرعية، وربط الأحكام الاجتهادية بهذه المقاصد.

ويتفق بحثي مع هذه الدراسة في أنَّ الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي هي أحد مجلِّيات المقصد من الخطاب، بيد أنَّ بحثي يتميَّز عنها في بيانه أثر هذه الظروف في التأويل.

## أولاً: الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي والتأويل

### ١. تعريف الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي وأهميتها:

يقصد بالظروف المحتفة بالخطاب الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة عند نشوء الخطاب الشرعي، والتي هي أوسع وأشمل من سبب النزول؛ إذ إنَّ سبب النزول يختص بحادثةٍ ورد النص لمعالجتها، أو إجابة عن سؤال وجِّه للنبي صلى الله عليه وسلم. ومن المعلوم أنَّ كل نص تشريعي ليس له سبب نزول أو ورود، لكنَّه ورد في سياق علاقات اجتماعية وظروف تاريخية وأنماط سلوك، بما في ذلك جميع العلاقات السائدة في حياة الناس زمن التنزيل.

وبالمثل، فإنَّ الظرف الاجتماعي المحتفّ بالخطاب أوسع من العُرف؛ إذ يُعَدُّ العُرف أحد العناصر المكوِّنة لهذا الظرف. ولهذا، لا يصلح كل واقع اجتماعي أنْ يُسمَّى عُرفاً؛ فللعُرف ضوابطه من الاضطراد والأغلبية، وهو يستغرق وقتاً طويلاً لينشأ ويترسَّخ، وكل هذا لا يشترط في الظروف المحتفة بالخطاب.

"إنَّ ما يحيط بالخطاب من أعراف سائدة، وقيم مستقرة، وأوضاع قائمة، وما اكتنف الخطاب من زمان أو مكان تلقي جميعها بظلالها على فهم الخطاب نفسه، وتساعد على تبيين مقصود المتكلم، وتحديد المراد بالخطاب، وتفسير ما يكتنف بعض ألفاظه من إجمال وخفاء."[١]

إنَّ أهم غايات الخطاب الديني هي صياغة الواقع (حياة الناس) بما يوائم مراد المشرِّع؛ أي تفاعل المكلَّف مع الخطاب لضبط سلوكه في رحلة الاستخلاف بغايات الشريعة ومقاصدها، وهذا يعني أنَّ الخطاب لا يدور في دائرة مفرغة، وإنَّما يرتبط بحياة الناس وأحوالهم، وأنَّه لا يكون فاعلاً بمعزل عن الظروف التي نزل فيها.

---

[١] الكيلاني، عبد الرحمن. "القرينة الحالية وأثرها في تبين علة الحكم الشرعي"، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، مج٣، العدد١، ١٤٢٨هـ، ص١٣.

وإنَّ بتر الكلام وفصله عن الواقع الذي قيل فيه، والتعامل مع الخطاب في سياق المنظومة اللغوية فقط قد يوقِع المجتهد في فهم مغلوط، مخالِف لمقاصد المتكلم. يقول ابن جني: "فالحمالون والحماميون والساسة والوقادون ومن يليهم ويعتد منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يحصله أبو عمرو من شعر الفرزدق إذا أخبر به عنه، ولم يحضره ينشده."[٢] "فانظر إليه كيف جعل العوام وجهلة الناس في حال مباشرتهم سماع اللفظ من قائله أكثر قدرة على فهم معناه من أبي عمرو بن العلاء، أحد أبرز علماء اللغة في عصره، إذا نقل إليه اللفظ نقلاً ولم يباشره، وذلك لما يقفون عليه ويشاهدون من القرائن الحالية التي تساعدهم في الكشف عن المراد منه.[٣]

وقد أدرك ابن عباس هذه المسألة مبكراً؛ إذ خلا عمر بن الخطاب يوماً فجعل يحدِّث نفسه: "كيف تختلف هذه الأُمَّة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنَّا أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيمَ نزل، وأنَّه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيمَ نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا، فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال فعرفه، فأرسل إليه، فقال: أَعِدْ عليَّ ما قلت، فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه، وأنَّ ما قاله صحيح في الاعتبار."[٤]

فإذا كان كلام ابن عباس مقتصراً على بيان أهمية معرفة سبب النزول فلا ريب أنَّ أسباب النزول هي أحد العناصر المكوِّنة للظروف المحتفة بالخطاب، الذي يُفهَم منه أيضاً أهمية معرفة هذه الظروف.

يقول الشاطبي: "إنَّ علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنَّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة لنفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد

---

[٢] ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت، ج١، ص٢٤٧.

[٣] أبو عيد، العبد خليل، وصالح، أيمن علي. "القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين"، **مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون**، عدد١، مج٣٤، ٢٠٠٧م، ص١٣.

[٤] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، مصر: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ، ج٤، ص١٤٨.

يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطَبَين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ أُخَر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه."[٥]

ويقول الشاطبي أيضاً في بيان الأمور التي تُعِين على تفسير النصوص: "ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حال التنزيل، وإنْ لم يكن سبب خاص لا بُدَّ لمَن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشّبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة."[٦]

والحقيقة أنَّ مراعاة الظرف الذي قيل فيه النص من أجل فهمه لا يعني تخصيصاً لتاريخية النص، أو أنَّه جاء ليعالج واقعاً معيناً، فينبغي أنْ يظل حبيس حدود هذا الواقع، وإنَّما يساعدنا على فهم غايات الخطاب ومقاصده، ثم تعزيز قدرة النص على صياغة واقع الناس بما يتسق مع غاياته. يقول الشاطبي: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنَّما قُصِد بها أمور أخرى هي معانيها."[٧]

وفي هذا السياق، فإنَّ بعض النصوص الشرعية –ولا سيما نصوص السُّنة النبوية– قيلت لتحقيق مصلحة معينة، وكان للواقع الاجتماعي أثر في تحقُّق هذه المصلحة؛ فإنْ أعملناها في واقع مغاير فقد يترتَّب ضرر على ذلك، أو يتعذَّر تحقيق المصلحة المنشودة، أو ربَّما يتصادم هذا التطبيق مع كليات شرعية تضافرت عليها مجموعة من النصوص. فالعمل بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير مطلقاً في ظرف مخالف لما ورد فيه النهي يوقِع الناس في حرج، والشريعة جاءت لرفع الحرج عن الناس، وكذا يعمل على هدر أموال الناس باستغلال التجار لهم، وهذا يتنافى مع مقصد الشارع من حفظ أموال الناس، وهكذا.

---

[٥] المرجع السابق، ج٤، ص١٤٦.

[٦] المرجع السابق، ج٤، ص١٥٤.

[٧] المرجع السابق، ج٣، ص١٢٠.

لقد أجمعت الأُمَّة على تفوُّق الصحابة في تنزيل النصوص الشرعية على واقع الحياة، ونقلهم الخطاب من حالة الرموز اللغوية إلى الواقع العملي، وهذا التفوق كان نتاجاً لما امتازوا به من ذوق فقهي نتج من معايشتهم التنزيل وظروفه. يقول السرخسي: "ولئن كان قوله (الصحابي) صادراً عن الرأي، فرأيهم أقوى من رأي غيرهم، لأنَّهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، فبهذه المعاني سترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئاً من ذلك."[٨]

## ٢. طرائق تعرُّف الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي:

يمكن للمجتهد الوقوف على الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي عن طريق الآتي:

أ. جمع النصوص التي تتحدث عن ظاهرة واحدة. فالنصوص الشرعية لا تعارض بينها؛ إذ إنَّ من صفات الحكم الشرعي التناسق وعدم التعارض، وقد صحَّ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: "إنَّ الدنيا حلوة خضرة، وإنَّ الله مستخلفكم فيها، فينظر كيف تعملون."[٩] وقال أيضاً: "ألا إنَّ الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالِم أو متعلم."[١٠] فهذان نصان يتحدثان عن ظاهرة واحدة، ولكن بحكمين مختلفين، فنعرف بذلك أنَّ كلا النصين يتحدث عن ظاهرة مختلفة.

ب. تقصي النص الذي يرد فيه ما يدل على الظرف أو السياق خاصته. فقد صحَّ أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظر في بعض أيامه التي لقي فيها العدو حتى مالت الشمس، ثم خطب في المسلمين قائلاً: "أيها الناس، لا تمنّوا لقاء العدو، وسلوا الله

---

[٨] السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٢، ص١٠٨.

[٩] مسلم، بن الحجاج النيسابوري. **المسند الصحيح المختصر**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، كتاب: الرقاق، باب: أكثر أهل الجنة الفقراء، ج٤، حديث رقم٢٧٤٢، ص٢٠٩٨.

[١٠] الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ، كتاب: أبواب الزهد، باب: ما جاء في هوان الدنيا على الله، ج٤، حديث رقم٢٣٢٢، ص٥٦١. قال الألباني: "حسن". انظر:

– التبريزي، محمد بن عبد الله. **مشكاة المصابيح**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٥م، ج٣، ص١٤٣١.

العافية. فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أنَّ الجنة تحت ظلال السيوف."[١١] فالسياق يدل على مناسبة قوله صلى الله عليه وسلم: "الجنة تحت ظلال السيوف"، وهذا لا يعني بحالٍ تعطُّش الإسلام إلى الدماء، وإنَّما هو حديث ورد في سياق معين سنوضِّحه في سياق البحث إن شاء الله.

ت. ورود رواية صحيحة عن الصحابة تبيِّن ذلك، مثل أسباب النزول. فعن مصعب بن سعد عن أبيه أنَّه نزلت فيه آيات من القرآن، قال: حلفت أم سعد أنْ لا تكلمه أبداً حتى يكفر بدينه، ولا تأكل ولا تشرب، قالت: زعمْتَ أنَّ الله وصاك بوالديك، وأنا أمك، وأنا آمرك بهذا، قال: مكثت ثلاثاً حتى غشي عليها من الجهد، فقام ابن لها يقال له عمارة، فسقاها، فجعلت تدعو على سعدٍ، فأنزل الله تعالى في كتابه العزيز هذه الآية: "ووصينا الإنسان بوالديه حسناً."[١٢]

ث. دراسة سيرة النبي صلى الله عليه وسلم؛ فهي توضِّح الظروف التي كانت تجري في سياقها الدعوة الإسلامية، فضلاً عن تعرُّف عادات العرب، وأحوالها، وأنماط سلوكها، وقيمها زمن الخطاب.

### ٣. فوائد تعرُّف الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي:

تتجلَّى أهمية تعرُّف الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي فيما يأتي:

أ. تعرُّف الظرف العام الذي قيل فيه النص يمثِّل علاجاً لظاهرة الغلو في النسخ. فبعض الباحثين يغالون في دعوى النسخ، حتى إنَّهم زعموا نسخ آية واحدة لعشرات الآيات،[١٣] وفي ذلك تعطيل للنصوص؛ لذا فإنَّ معرفة الظرف الخاص بالنص –ولا سيما

---

[١١] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، كتاب: الجهاد والسير، باب: كان النبي إذا لم يقاتل أول النهار أخر القتال حتى تزول الشمس، ج٤، حديث رقم٢٩٦٥، ص٥١.

[١٢] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: فضائل الصحابة، باب: في فضل سعد بن أبي وقاص، ج٤، ص١٨٧٧.

[١٣] الآية المقصودة هي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾ (التوبة: ٥).

نصوص السُّنة الشريفة- يساعد على إعمال النصوص التي قد تبدو متعارضة أول وهلة. فكل نص ورد لعلاج ظرف عام قد يختلف عن الآخر، ويكون مجال إعماله هو وجود هذا الظرف، مثل نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن زيارة القبور، ثم إباحة ذلك.[١٤] يقول جاسر عودة: "إنَّ اعتبار المقاصد في تفسير النصوص وتوجيهها يعيد مجال عمل الفقه الإسلامي إلى واقع العصر، ويمكنه من المحافظة على مرونته واستيعابه لكل جديد في دنيا الناس، وذلك بإخراجه من مجال الترجيح المتبادل والتناسخ المظنون إلى مجال التعليل والقياس، ومن مجال التعليل والقياس إلى مجال موازنات المصالح العامة واتخاذ القرارات الاستراتيجية."[١٥]

ب. للظرف الاجتماعي الذي ورد فيه النص مدخل لا يستهان به في إدراك المقاصد الجزئية للنص، والمصالح التي جاء النص لتحقيقها. فالوقوف عند حرفية النص النبوي الذي ينهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثٍ[١٦] يجعل المجتهد في حيرة من إدراك المقصد من وراء ذلك، ولكن حين نعلم أنَّ النص قيل بسبب قدوم وفود من الأعراب إلى المدينة، والحاجة إلى إطعامهم، ندرك المصلحة التي أراد المشرِّع تحقيقها من النص، فيعطينا ذلك معرفة متى نُعمل النص مرة أخرى.

ت. مراعاة الظرف العام للنصوص يرفع الحرج عن المكلَّفين، فلا نُسقط عليهم نصوصاً في أوضاع وظروف لم تأتِ النصوص لمعالجتها، مُسبِّبين لهم الحرج والعنت.

---

[١٤] قال صلى الله عليه وسلم: "نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم". انظر:
- مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: استئذان النبي ربه في زيارة قبر أمه، ج٢، حديث رقم٩٧٧، ص٦٧٢.

[١٥] عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٧هـ، ص١٨٢.

[١٦] قال صلى الله عليه وسلم: "ادخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي". فلمَّا كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله، إنَّ الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويجملون منها الودك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وما ذاك؟ " قالوا: نهيت أنْ تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: "إنَّما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا". انظر:
- مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، ج٣، حديث رقم١٩٧١، ص١٥٦١.

فالتمسك بحرفية النص القاضي بعدم التسعير، في ظل ظرف عام يسود فيه الجشع وعدم الأمانة، واستغلال التجار لحاجات الناس، يوقع المجتمعات في ضيق شديد. ولهذا، فإنَّ بتر النص عن واقعه يُفضي إلى مآلات لا تتفق ومقاصد الشريعة وغاياتها.

ث. سهولة انقياد الناس للشريعة؛ إذ إنَّ إدراكهم واقعية الشريعة، وإنَّها لا تغض الطرف عن واقعهم، وإنَّما تراعيه حيث يمكن مراعاته، وتسعى إلى تحقيق مصالحهم، كل ذلك يُسهِّل انقيادهم لها.

**٤. ماهية التأويل وموجباته:**

التأويل لغةً: المرجع والمصير، وهو مشتق من آل يؤول إلى كذا؛ أي صار إليه، وأولته صيرته إليه.[١٧]

أمَّا التأويل اصطلاحاً فهو احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر.[١٨]

والتأويل خلاف الأصل؛ فالأصل حمل النصوص على ظاهرها. ولهذا، لا يجوز اللجوء إليه من دون موجب. وفيما يأتي أبرز موجباته:

أ. التعارض الظاهري بين النصوص، مثل: تخصيص العام، وتقييد المطلق، ونقل اللفظ من المعنى الحقيقي إلى معناه المجازي. قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ (البقرة: ١٨٠)، وقال صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث."[١٩] فالنص

[١٧] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ، باب: اللام، فصل الألف، ج١١، ص٣٤.

[١٨] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ، ص١٩٦. انظر أيضاً:
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت، ج١، ص٤٤.
- ابن قدامة، موفق الدين. **روضة الناظر وجنة المناظر**، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ، ج١، ص٥٠٨.

[١٩] الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: أبواب الوصايا، باب: لا وصية لوارث، ج٤، حديث رقم٢١٢٠، ص٤٣٣. قال الألباني: "صحيح"، انظر أيضاً:
- التبريزي، **مشكاة المصابيح**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٢٥.

القرآني أوجب الوصية للوالدين والأقربين من الورثة وغيرهم، ومنع الوصية للوارث، وهو ما أزال التعارض الظاهري بجعل النص النبوي مخصصاً للنص القرآني، وتخصيص العام في عرف الأصوليين هو من ضروب التأويل.[٢٠]

ب. تعارض النص الجزئي مع الأصل العام؛ إذ يجب تأويل النص الجزئي بحيث يتسق مع الأصل العام الذي شهد له بالاعتبار مجموعة من النصوص. فمثلاً، حديث "إنَّ الميت يعذَّب ببعض بكاء أهله عليه"[٢١] يتعارض مع الأصل الذي ينفي مسؤولية الإنسان عن أفعال غيره، والذي أقرته النصوص القرآنية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: ١٦٤)، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ (النجم: ٣٣). ولهذا، يؤول النص الجزئي على أنَّ الميت يعذَّب إذا أوصى بذلك، فيكون هو مسؤولاً عن هذا التصرف، فينسجم النص الجزئي مع الأصل العام.[٢٢]

ت. عدم اتفاق مآل تطبيق النص الجزئي مع الحكمة من تشريعه. يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل."[٢٣]

### ٥. شروط التأويل وأدلته:

لا يُعَدُّ التأويل صحيحاً إلا بتوافر مجموعة من الشروط، هي:[٢٤]

---

[٢٠] شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت، ص٤٥٩.

[٢١] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته، ج٢، حديث رقم١٢٨٧، ص٧٩.

[٢٢] الدريني، محمد فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ، ص١٧٨.

[٢٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٧.

[٢٤] الآمدي، علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت، ج٣، ص٥٤. انظر أيضاً:

- الزركشي، محمد بن بهادر. **البحر المحيط**، مصر: دار الكتبي، ١٤١٤هـ، ج٥، ص٤٤.
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٣٤.
- النملة، عبد الكريم بن علي. **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ، ج٣، ص١٢٠٧.

أ. أنْ يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يؤول إليه، وأنْ يكون احتمال اللفظ على أساس من وضع اللغة، أو عُرف الاستعمال، أو عُرف الشارع وعادته. فتخصيص العام، وتقييد المطلق، وإرادة المعنى المجازي؛ كل ذلك يتسق مع عُرف الشارع وعادته، حتى شاع على ألسنة الأصوليين مقولة: "ما من عام إلا وقد خُصِّص."

ب. أنْ يقوم التأويل على دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره.

ت. أنْ يكون المؤول من أصحاب الملكات الاجتهادية.

ث. أنْ لا يعارض التأويل نصوصاً صريحةً قطعيةَ الدلالة في التشريع.

ولمَّا كانت النصوص الشرعية مُعبِّرة عن معانيها بذاتها فإنَّ "الأصل حمله –اللفظ– على ظاهره."[٢٥] وقد "أجمع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ."[٢٦] ولأنَّ التأويل –في حقيقته– حمل اللفظ على غير معناه الظاهر؛ فلا بُدَّ أنْ يعضده دليل. فالتأويل الذي يفتقر إلى الدليل تأويل فاسد، وهو تصرُّف في المعاني من دون دليل، وفيه استبعاد لإرادة المشرِّع، وتقديم لإرادة المجتهد عليها، وهذا لا يصح.

وباستقراء أقوال الأصوليين، فقد يكون دليل التأويل: نصاً شرعياً، أو قرينةً متصلةً أو منفصلةً، أو القياس الصحيح الراجح، أو حكمة التشريع، أو الإجماع، أو المصلحة العامة الحقيقية.[٢٧]

---

– السلمي، عياض بن نامي. **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٦هـ، ص٣٩٤.

[٢٥] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٨.

[٢٦] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢.

[٢٧] الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ، ج١، ص٥٦٤. انظر:

– الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص١٩٦.

– ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠٩.

– النملة، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٠٨.

– الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، مرجع سابق، ص١٧٢.

وقد عبَّر الأصوليون عن الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي بمسميات كثيرة، منها: القرينة الحالية، وحكمة التشريع، والمقاصد العامة الحقيقية، مما يدل على اعتبارهم الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي من أدلة التأويل. ولهذا، نجد بعض المباحث الأصولية تُخصِّص العام بالعِلّة، والعادة، والعُرف المقارن، والمصلحة، إلى غير ذلك من المباحث التي تندرج في سياق الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي.

## ثانياً: أثر الظروف المحتفة بالخطاب في تأويل النص الشرعي

ناقشنا بإيجاز الظروف المحتفة بالخطاب؛ ماهيتها، وكيفية الوقوف عليها، وأهميتها، ثم تعرَّضنا إلى معنى التأويل، وموجباته، وشروطه، وأدلته، مؤكِّدين وجوب استناد التأويل إلى دليل لمخالفته الأصل، وأنَّ الأصل هو حمل اللفظ على ظاهره. وسنتناول فيما يأتي بعض الأمثلة التطبيقية على الظروف المحتفة بالخطاب بوصفها أحد أهم محددات فهم النص، لتكون حاكمة على الألفاظ في حالات معينة؛ إذ لا ينبغي لهذه الألفاظ أنْ تُنتِج واقعاً يتعارض مع الواقع الذي شُرِع النص من أجله.

### ١. التسعير:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رجلاً جاء، فقال: يا رسول الله، سعِّر، فقال: "بل أدعو"، ثم جاء رجل، فقال: يا رسول الله، سعِّر، فقال: "بل الله يخفض ويرفع، وإنِّي لأرجو أنْ ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة."[٢٨]

وعن أنس رضي الله عنه قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله، سعِّر لنا، فقال: "إنَّ الله هو المسعِّر، القابض الباسط الرازق، وإنِّي لأرجو أنْ ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال."[٢٩]

---

[٢٨] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، كتاب: البيوع، باب: التسعير، ج٣، حديث رقم٣٤٥٠، ص٢٧٢. قال الألباني: "صحيح"، انظر أيضاً:
– الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت ، ج١، ص٥٤٦.

فهذان النصان يدلان بعباراتها على عدم مشروعية التسعير، وأنَّه لا يحق للدولة أنْ تتدخل بالتأثير في مبدأ الرضائية في العقود الذي جعله المشرِّع ركن العقود. وقد عَدَّت النصوص النبوية الحجر على مبدأ الرضائية ظلماً في المال، لا يقل في ضرره عن الظلم في الدم، مُنوِّهةً بأنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم يريد أنْ يُنزِّه نفسه عن الوقوع في ظلم العباد. وقد أخذ الكثير من الفقهاء بالمعنى الظاهري للنص، فلم يجيزوا التسعير في أيِّ ظرف،[٣٠] لاعتبارهم أنَّ ما تضمَّنه الحديث من معنى غير مرتبط بزمان أو مكان، وإنَّما هو حكم مطلق لجميع البيئات في مختلف الظروف.

وهذا الفهم الظاهري للنص خالفه بعض الفقهاء، فقالوا بجواز التسعير، أمثال: سعيد بن المسيب، وربيعة بن عبد الرحمن، ويحيى بن سعيد الأنصاري.[٣١] فقد روى أشهب عن مالك القول بجوازه، قال مالك: "إذا سعَّر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به." وقد وجَّه أشهب هذا القول "بما يجب من النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر والإفساد عليهم، وليس يجبر الناس على البيع، وإنَّما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده الإمام، على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع، ولا يمنع البائع ربحاً، ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس."[٣٢]

ويقول ابن تيمية في بيان فهمه لهذه النصوص: "... ومن هنا يتبيَّن أنَّ السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمَّن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم فهو حرام، وإذا تضمَّن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المِثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المِثل، فهو جائز بل واجب."[٣٣]

---

[٢٩] الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: أبواب البيوع، باب: ما جاء في التسعير، ج٣، حديث رقم١٣١٤، ص٥٩٧.

[٣٠] الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار**، مصر: دار الحديث، ١٤١٣هـ، ج٥، ص٢٦٠.

[٣١] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، مرجع سابق، ص١٦١.

[٣٢] الباجي، سليمان بن خلف. **المنتقى شرح الموطأ**، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ، ج٥، ص١٨.

[٣٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٢٢.

وأمَّا حُجة ابن تيمية لهذا التأويل المخالف لظاهر النص فهي الظروف المحتفة به. يقول ابن تيمية مبرِّراً رأيه: "فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف، من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إمَّا لقلة الشيء، وإمَّا لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق، وأمَّا أنْ يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل."[٣٤] ويقول ابن القيم: "فالتسعير هاهنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به."[٣٥]

وأمَّا إذا احتكر أناس معينون الاتِّجار بسلعة ما فقد أوجب ابن القيم على الدولة – في مثل هذه الحالة– أنْ تسعِّر عليهم، "وهؤلاء يجب التسعير عليهم، وألا يبيعوا إلا بقيمة المثل، ولا يشتروا إلا بقيمة المثل، بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء،" ثم يقول: "فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزامهم بالعدل، ومنعهم من الظلم."[٣٦]

إنَّ هذا التأويل للنص النبوي يستند إلى أصول قطعية في الشريعة؛ من: رفع الظلم، ورعاية المصلحة، والموازنة بين المصلحتين: العامة والخاصة ما أمكن، وفي حال تعذَّر ذلك فإنَّ المصلحة العامة تُرجَّح على المصلحة الخاصة.

وقد كان هذا هو الباعث على امتناع النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير؛ إذ لم يكن للتجار أثر في غلاء الأسعار، وإنَّما هو خاضع لقوانين العرض والطلب. ولهذا، عَدَّ الرسول صلى الله عليه وسلم الحجر على مبدأ الرضائية ظلماً يمس حرية تصرُّف الإنسان في ماله الذي ضمنته الشريعة بما لا يلحق الضرر بالآخرين، وصولاً إلى المقصد العام وهو حفظ أموال الناس. ولكن، إذا تغيَّر الظرف الذي قيل فيه النص، فهل ينسجم مع مقاصد الشريعة وغاياتها أنْ نجمُد على ظاهر النص الذي يُفضي إلى ظلم العامة؟ من هنا، فقد كان لزاماً تأويل النص، ترسيخاً لمشروعية رفض التسعير، وهي حفظ أموال

---

[٣٤] المرجع السابق، ص٢٢.

[٣٥] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية**، الكويت: مكتبة دار البيان، د.ت، ص٢٠٦.

[٣٦] المرجع السابق، ص٢٠٧.

الناس، وهذا ما بدا واضحاً من بعض الفقهاء، مثل إمام مدرسة الأثر سعيد بن المسيب رحمه الله تعالى.

والواقع أنَّ الجمود على ظاهر النص ورفض تأويله سيؤدي -في حال تطبيقه- إلى التعارض مع نصوص أخرى، ثم هدم خصيصة من خصائص الحكم الشرعي، هي الانسجام والتناسق وعدم التعارض. فلو أبحنا للبائع أنْ يبيع كيف يشاء في جميع الظروف، بحُجة عدم المساس بركن الرضائية، لأدى ذلك إلى ترسيخ واقع الاحتكار؛ فالبائع الذي يريد أنْ يحتكر، بدل أنْ يحبس السلعة، يرفع سعرها بصورة مبالَغ فيها، ويصل إلى المعنى الذي يحقِّقه الاحتكار.

**٢. استئذان المرأة بالزواج:**

قال صلى الله عليه وسلم: "لا تُنكح الأيِّم حتى تستأمر، ولا تُنكح البِكْر حتى تُستأذن، قالوا: يا رسول الله، وكيف إذنها؟ قال: "أنْ تسكت."[٣٧]

وفي رواية أخرى عن عائشة أنَّها قالت: "يا رسول الله، إنَّ البِكْر تستحي، قال: "رضاها صمتها."[٣٨]

وفي رواية ثالثة عن عائشة أنَّها قالت: "يا رسول الله، يُستأمَر النساءُ في أبضاعهن؟ قال: نعم، قالت: فإنَّ البِكْر تُستأمَر فتستحي فتسكت؟ قال: "سكاتها إذنها."[٣٩]

فقد حرص الإسلام على بناء العقود على مبدأ الرضائية، وأيُّ عقد قصر عن تحقيق هذا الركن فليس صحيحاً. وعقد الزواج هو من العقود التي أوْلتها الشريعة عناية خاصة؛ وذلك أنَّ الالتزامات الناشئة عن هذا العقد تدوم، فحَرص الإسلام على رضا الخاطبين، وذلك أدعى إلى تحقيق مقصوده من دوام العشرة الزوجية.

---

[٣٧] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، ج٧، حديث رقم٥١٣٦، ص١٧.

[٣٨] المرجع السابق، ج٧، حديث رقم٥١٣٧، ص١٧.

[٣٩] المرجع السابق، كتاب: الإكراه، باب: لا يجوز نكاح المكره، ج٩، حديث رقم٦٩٤٩، ص٢١.

والأصل في العقود أنَّ العاقد لا بُدَّ أنْ يصدر منه ما يدل على وجود الرضا، وينفي عنه شبهة الإكراه، والساكت لا يُنسَب إليه قول. ولهذا، فالعقد يحتاج إلى إيجاب وقبول للدلالة على تحقُّق الرضا، فلماذا جعل الرسول صلى الله عليه وسلم سكوت الفتاة البِكْر يقوم مقام تلفُّظها بالرضا؟

إنَّ النصوص النبوية الآنف ذكرها تضمَّنت في ثناياها الظروف الاجتماعية التي احتفت بالخطاب، والتي تكشف عن نمط التربية السائد في بيئة التنزيل؛ إذ إنَّ الحياء من الخوض في أمر الزواج هو المهيمن على أسلوب الحياة، ولا سيما الأبكار، ولأنَّ مقصود الشارع وجود الرضا، فقد جعل من الوسائل المعبِّرة عنه في ذلك الظرف السكوت، فجعل السكوت في هذا المقام قائماً مقام الكلام، وبذلك يتحقَّق الرضا.

والوقوف عند حرفية النص وظاهره يوجب أنْ يكون هذا الأسلوب (السكوت) للتعبير عن الرضا مطلقاً، يخرج عن حدود الزمان والمكان، ولا علاقة له بأسلوب الحياة السائد، ولا بالعادات الاجتماعية، فلو ساد نمط إكراه الفتيات على الزواج، وسكتن من الخوف، لوجب اعتبار هذا السكوت يحمل في مضامينه الرضا، فهل ينسجم هذا مع مقاصد الشريعة؟

إذن، يجب أنْ تكون قراءة النص الاستنباطية في سياق الظرفية التي قيل فيها، وإنَّ القفز عن ذلك يوحي أنَّ الإسلام لا يقيم اعتباراً لركن الرضا.

ولو تبدَّل اتجاه التربية في المجتمعات الإسلامية، وأصبحت الفتيات الأبكار لا يتحرَّجن من إعلان هذه الرغبة أو عدمها، مثل عادة الثيِّبات، ما أصبح الإذن منهن يكفي فيه السكوت.[٤٠]

وهذا الفهم الذي ذهب إليه العلَّامة الزرقا –رحمه الله– يتفق مع مقاصد الشارع من النص؛ فالشارع يبتغي أنْ تُبنى العقود في ظل مبدأ الرضائية، ولمَّا كان السكوت يعبِّر عن وجود الرضا فقد أخذ به، لا لذات السكوت، وإنَّما للوصول إلى مبدأ الرضا. فإذا تغيَّرت الظروف التي قيل فيها النص، وأصبح السكوت قاصراً عن التدليل على وجود مبدأ

[٤٠] الزرقا، مصطفى. **المدخل الفقهي**، دمشق: مطبعة الأديب، ١٩٦٧م، ج٢، ص٨٩٢.

الرضائية –الذي هو روح النص المهيمن عليه– فلا بُدَّ عندئذٍ من تأويل النص، وعدم الوقوف عند ظاهره، وهذا لا يُعَدُّ خروجاً عن النص، بل هو التزام بالروح المهيمنة عليه، وليس بحرفيته.

### ٣. الضيافة:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليلة الضيف حق واجب على كل مسلم، فمَن أصبح بفنائه فهو دين عليه إنْ شاء، فإنْ شاء اقتضاه، وإنْ شاء تركه."[٤١]

وقال صلى الله عليه وسلم: "مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، ومَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته، قال: وما جائزته يا رسول الله؟ قال: يوم وليلة، والضيافة ثلاثة أيام، فما كان وراء ذلك فهو صدقة عليه."[٤٢]

وقال صلى الله عليه وسلم: "لا يحل لرجل مسلم أنْ يقيم عند أخيه حتى يؤثمه، قالوا: يا رسول الله، وكيف يؤثمه؟ قال: يقيم عنده ولا شيء له يقريه."[٤٣]

وقال صلى الله عليه وسلم: "أيُّما ضيفٍ نزل بقوم، فأصبح الضيف محروماً، فله أنْ يأخذ بقدرِ قِراهُ، ولا حرج عليه".[٤٤]

ويرى بعض الفقهاء أنَّ حكم الضيافة واجب، مستدلين على ما ذهبوا إليه بظاهر النصوص السابقة، ومن هؤلاء: الإمام أحمد في رواية، وابن حزم، والشوكاني، وغيرهم رحمهم الله جميعاً. يقول الإمام أحمد: "والضيافة على كل المسلمين، كل مَن نزل عليه

---

[٤١] البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **الأدب المفرد**، باب: إذا أصبح بفنائه، حديث رقم٧٤٤، ص٢٦٠. قال الألباني: "صحيح". انظر:
– الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح الأدب المفرد**، الجبيل: دار الصديق،١٤١٨هـ، ص٢٧٧.

[٤٢] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذِ جاره، ج٨، حديث رقم٦٠١٩، ص١١.

[٤٣] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: اللقطة، باب: الضيافة ونحوها، ج٣، حديث رقم١٧٢٦، ص١٣٥٣.

[٤٤] ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ، ج١٤، حديث رقم٨٩٤٨، ص٥٠٩. صحَّحه الألباني في:
– الألباني، محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الرياض: مكتبة المعارف،ط١، ١٤١٥هـ ٢/٢٤٠.

ضيف كان عليه أنْ يضيفه." "واليوم والليلة حق واجب، والكمال ثلاثة أيام، وله (الضيف) أنْ يطالبهم بحقه الذي جعله له النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يأخذ شيئاً إلا بعلم أهله." وتوجد رواية أخرى عن الإمام أحمد مفادها أنَّ للضيف أنْ يأخذ من أرضهم وزرعهم وضرعهم قدر ما يكفيه بغير إذنهم.[٤٥]

ويقول ابن حزم: "الضيافة فرض على البدوي والحضري والفقيه والجاهل، يوم وليلة، مبرة واتحاف، ثم ثلاثة أيام ضيافة ولا مزيد، فإنْ زاد فليس له قِراهُ لازماً، وإنْ تمادى على قِراهُ فحسن، فإنْ منع الضيافة الواجبة فله أخذها مغالبةً، وكيف أمكنه، ويقضى له بذلك." وقد عَدَّ ابن حزم قصر الفرض على أهل البوادي رأياً في غاية الفساد.[٤٦]

يقول الشوكاني: والحق وجوب الضيافة لأمور، منها:[٤٧]

أ. إباحة العقوبة بأخذ المال لمِن ترك ذلك، وهذا لا يكون في غير الواجب.

ب. التأكيد البالغ بجعل ذلك فرع الإيمان بالله واليوم الآخر، ويفيد أنَّ فعل خلافه فعلُ مَن لا يؤمن بالله واليوم الآخر، ومعلوم أنَّ فروع الإيمان مأمور بها.

ت. قوله صلى الله عليه وسلم: "فما كان وراء ذلك فهو صدقة." فإنَّ هذا القول يدل بمفهوم المخالفة أنَّ ما قبل ذلك ليس بصدقة، وإنَّما هو واجب شرعاً.

ث. قوله صلى الله عليه وسلم: "ليلة الضيف حق واجب." فهذا تصريح بالوجوب، ولا يوجد ما يدل على تأويل النص بصرفه عن الوجوب.

وقد ذهب المالكية والشافعية وأحمد في روايةٍ إلى خلاف ما تدل عليه ظاهر النصوص بعدم وجوب الضيافة على إطلاقها، بل نجدهم خصَّصوا هذه الأحاديث بواقع اجتماعي معين، يمثِّل الواقع الذي قيل فيه النص، والذي كان الباعث لهذه النصوص؛

[٤٥] ابن قدامة، موفق الدين. **المغني**، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ، ج٩، ص٤٣١-٤٣٢. انظر:
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. **المبدع شرح المقنع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ج٨، ص٢٠.
- المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج١٠، ص٣٨٠-٣٨٢.

[٤٦] ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلى بالآثار**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٨، ص١٤٦- ١٤٨.

[٤٧] الشوكاني، **نيل الأوطار**، مرجع سابق، ج٨، ص١٧٩.

حتى تتسق النصوص مع الأصول الشرعية العامة التي أكَّدتها نصوص أخرى كثيرة من حرمة أموال المسلمين إلا عن طيب نفس.

يقول مالك: "الضيافة إنَّما تتأكَّد على أهل القرى، ولا ضيافة في الحضر، لوجود الفنادق وغيرها، ولأنَّ القرى يقل الوارد إليها فلا مشقة بخلاف الحضر."[٤٨]

ويقول سحنون: "إنَّما الضيافة على أهل القرى، وأمَّا أهل الحضر فالفندق ينزل فيه المسافر."[٤٩]

وأمَّا الشافعي فقد خصَّص النصوص بالمضطر؛ إذ احتج على عدم الوجوب بأنَّ الضيف غير مضطر إلى طعامه، فلم يجب عليه بذله.[٥٠]

يقول صاحب "كشاف القناع": "ولا تجب الضيافة في الأمصار، لأنَّه يكون فيها السوق والمساجد، فلا يحتاج مع ذلك إلى الضيافة بخلاف القرى، فإنَّه يبعد فيها البيع والشراء، فوجبت ضيافة المجتاز إذا نزل بها وإيواؤه لوجوب حفظ الناس."[٥١]

والحقيقة أنِّي لستُ في معرض الترجيح بين الأقوال المتعارضة، فهذا ليس مقصود البحث، وإنَّما أهدفُ إلى التأصيل لمنهج أصولي، هو أنَّ الخطاب الشرعي أحياناً يكون معلَّلاً بالظروف المحتفة به، فيقتصر إعمال النص على هذه الظروف، تطبيقاً للقاعدة الأصولية: "الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً."

ولـمَّا كان تخصيص الإمامين الجليلين –التخصيص ضرب من ضروب التأويل– للنصوص يتركَّز على الظروف المحتفة به، فقد قصرا إعمال النصوص على واقع اجتماعي معين (البداوة) بالرغم من أنَّ ظاهر النصوص لا يفرق، وهذا الاجتهاد يتناغم مع مقصد الشارع من حفظ أموال الناس، واحترام سلطان الإنسان على ماله، وهو ما يُعَدُّ دليلاً

---

[٤٨] القرافي، أحمد بن إدريس. **الذخيرة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م، ج١٣، ص٣٣٥.

[٤٩] ابن رشد، محمد بن أحمد. **البيان والتحصيل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ج١٨، ص٢٨٢.

[٥٠] النووي، يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٩، ص٥٨.

[٥١] البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٦، ص٢٠١.

واضحاً على أنَّ الظرف المحتف بالنص -عند وروده دليلاً من أدلة التأويل- كان حاضراً في اجتهادات الفقهاء، وإنْ لم يُصرِّحوا بذلك.

### ٤. علاج نشوز الزوجة:

قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤﴾ (النساء: ٣٤).

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا واستوصوا بالنساء خيراً، فإنَّما هن عوان عندكم، ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك، إلا أنْ يأتين بفاحشة مبيِّنة، فإنْ فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضرباً غير مبرِّح، فإنْ أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً."[٥٢]

وعن حكيم بن معاوية القشيري عن أبيه، قال: قلت: يا رسول الله، ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال: "أنْ تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت."[٥٣]

وقد اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أنَّ ضرب الزوجة هو إحدى وسائل علاج نشوزها، وهم متفقون على أنَّ المقصود من الضرب التأديب لا الانتقام. يقول الكاساني: "ومنها ولاية التأديب للزوج إذا لم تطعه فيما يلزم طاعته بأنْ كانت ناشزة، فله أنْ يؤدِّبها لكن على الترتيب، فيعظها أولاً... وإلا ضربها عند ذلك ضرباً غير مبرِّح ولا شائن."[٥٤]

---

[٥٢] الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: أبواب الرضاع، باب: ما جاء في حق المرأة على زوجها، ج٣، حديث رقم١١٦٣، ص٤٥٩. صحَّحه الألباني في:
- الألباني. **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٠٤.

[٥٣] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: في حق المرأة على زوجها، ج٢، حديث رقم٢١٤٢، ص٢٤٤. قال الألباني: "حسن صحيح" انظر:
- الألباني، محمد ناصر الدين، **صحيح أبي داود**، الكويت: مؤسسة غراس، ط١، ١٤٢٣هـ ،ج٦، ص٣٥٩.

[٥٤] الكاساني، أبو بكر بن أحمد. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٣٣٤.

ويقول ابن رشد: "وإنَّما له أنْ يعظها، فإنِ اتعظت وإلا هجرها في المضجع، فإنِ اتعظت وإلا ضربها ضرباً غير مبرِّح، فإنْ طاعت فلا يبغي عليها سبيلاً."[٥٥]

ويقول الشافعي: "إذا رأى الدلالات في إيغال المرأة وإقبالها على النشوز، فكان للخوف موضع أنْ يعظها، فإنْ أبدت نشوزاً هجرها، فإنْ أقامت عليه ضربها."[٥٦] ويقول ابن قدامة: "وظاهر كلام الخرقي أنَّه ليس ضربها في النشوز في أول مرة، وقد روي عن أحمد إذا عصت المرأة زوجها، فله ضربها ضرباً غير مبرِّح، فظاهر هذا إباحة ضربها بأول مرة."[٥٧]

وقد ضبط صاحب "الحاوي الكبير" الضرب بأنْ يكون "بالثوب، والنعل، وأكثره العصا، ولا يجوز أنْ يكون بالسوط لخروجه عن العُرف."[٥٨]

يقول القرطبي في تفسير الآية التي هي محل البحث: "أمر الله أنْ يبدأ النساء بالموعظة أولاً، ثم بالهجران، فإنْ لم ينجعا فالضرب؛ فإنَّه هو الذي يصلحها له، ويحملها على توفية حقه. والضرب في هذه الآية هو ضرب الأدب غير المبرِّح، وهو الذي لا يكسر عظماً، ولا يشين جارحةً كاللكزة ونحوها، فإنَّ المقصود منه الصلاح لا غير." وقد ضبط ابن عباس الضرب بالسواك ونحوه.[٥٩]

ولا شكَّ في أنَّ هذه القضية هي من أكثر القضايا وعورةً في هذا العصر؛ وهو ما دفع المتخصصين في العلم الشرعي إلى بذل جهود مضنية في محاولة المقاربة بينها وبين روح العصر، الذي أصبحت حقوق الإنسان أهم العناصر المكوِّنة لثقافته، ولا سيما حقوق المرأة، فكيف السبيل إلى المواءمة بين كفالة الإسلام حق الإنسان، ولا سيما المرأة، والسماح بضربها؟

---

[٥٥] ابن رشد، **البيان والتحصيل**، مرجع سابق،ج١٧، ص٦٢١-٦٢٢.

[٥٦] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ، ج٥، ص١٢٠.

[٥٧] ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٧، ص٣١٨.

[٥٨] الماوردي، علي بن محمد. **الحاوي الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ج١٣، ص٤٢٣.

[٥٩] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، مصر: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ، ج٥، ص١٧٢.

لقد تبوَّأت هذه القضية مركز الصدارة في مهاجمة الثقافة الإسلامية والتصور الإسلامي، ولا سيما أنَّ روح العادات والتقاليد والنظرة الدونية للمرأة اختلطت بالتصور الشرعي، فأصبحت كلها في نظر الآخرين ثقافةً إسلاميةً.

وأمَّا إمام المقاصد في هذا العصر الطاهر بن عاشور –رحمه الله– فقد قرأ هذه الآية بصورة مغايرة؛ إذ نظر إليها معلَّلةً بالظروف التي احتفت بها، يقول في ذلك: "قال جمهور الفقهاء: النشوز عصيان المرأة زوجها والترفُّع عليه وإظهار كراهيته؛ أي إظهار كراهية لم تكن معتادة منها؛ أي بعد أنْ عاشرته، كقوله:

﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضٗا﴾ (النساء: ١٢٨)، وجعلوا الإذن بالموعظة والهجر والضرب مرتَّباً على هذا العصيان، واحتجوا بما ورد في بعض الآثار من الإذن للزوج في ضرب زوجته الناشز، وما ورد من الأخبار عن بعض الصحابة أنَّهم فعلوا ذلك في غير ظهور الفاحشة. وعندي أنَّ تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها أنَّها قد روعي فيها عُرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإنَّ الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يَعُدُّون ضرب المرأة اعتداء، ولا تَعُدُّه النساء أيضاً اعتداء. قال عامر بن الحارث النمري الملقَّب بجران العود:

عَمَدْتُ لِعَوْدٍ فَالْتَحَيْتُ جِرَانَهُ وَلَلْكَيْسُ أَمْضَى فِي الْأُمُورِ وَأَنْجَحُ
خُذَا حَذَراً يَا خُلَّتَيَّ فَإِنَّنِي رَأَيْتُ جِرَانَ الْعَوْدِ قَدْ كَادَ يَصْلُحُ

والتحيت: أي قددت، بمعنى: أنَّه أخذ جِلداً من باطن عنق بعير وعمله سوطاً ليضرب به امرأتيه، يهدِّدهما بأنَّ السوط قد جف وصلح لأنْ يُضرَب به.

وقد ثبت في الصحيح أنَّ عمر بن الخطاب قال: "كنَّا معشر قريش قوماً نغلب النساء، فلمَّا قدمنا المدينة وجدنا قوماً تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يتعلَّمن من نسائهم."[٦٠] فإذا كان الضرب مأذوناً فيه للأزواج دون ولاة الأمور، وكان سببه مجرد العصيان والكراهية دون الفاحشة، فلا جرم أنَّه أُذِن فيه لقوم لا يَعُدُّون صدوره من

[٦٠] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: في الإيلاء، ج٢، حديث رقم١٤٧٩، ص١١١١.

الأزواج إضراراً ولا عاراً ولا بدعاً من المعاملة في العائلة، ولا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء من ذلك."[٦١]

لقد أعمل ابن عاشور هذا النص بظرف اجتماعي معين؛ أي أوَّله معتمداً على الظروف المحتفة به، فغاية النص وروحه المهيمنة عليه هما المحافظة على تماسك الأسرة ووحدتها، وتطبيقه في بيئةٍ بأنماط اجتماعية وتربوية وظروف مختلفة لا تزيد الأسرة إلا تفكُّكاً، فهل يعقل إعمال النص في ظروف مغايرة تعود على مقصد تشريعه بالإبطال؟ إنَّ فهم النص في هذا السياق الاجتماعي يبيِّن أنَّه جاء ليقيِّد الضرب لا ليشرِعه، وصولاً إلى النهي عنه.

وتأويل النص بهذه الصورة، وقراءته الاستنباطية في إطار الظرف الذي نزل النص لمعالجته، أفضل كثيراً من المحاولات التي اشتغل بها الفقهاء من وضع ضوابط للضرب، حتى لا ينتقل من مقصد الإصلاح إلى حيِّز الانتقام، فإذا تجاوز الزوج هذا الحد أصبح عرضة للعقوبة؛ لأنَّ الضوابط التي حاولوا إحاطة سلوك الضرب بها هي نفسها غير مضبوطة، ويعسر إثبات تجاوزها أمام القضاء. ولهذا، فإنَّ تغيُّر نمط التربية والثقافة المجتمعية هو الدافع إلى هذا التأويل.

### ٥. السلام على أهل الكتاب، والتضييق عليهم في الطرق:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تبدأوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه."[٦٢]

ولا شكَّ في أنَّ هذه القضية هي من أكثر القضايا حساسيةً في عصرنا الراهن؛ إذ إنَّها تمس قضايا مهمة أضحت مَعلماً من معالم الثقافة الإنسانية، مثل: حقوق الإنسان، ومواءمة الخطاب الديني لروح العصر، وغير ذلك من القضايا التي تؤثِّر بفاعلية في الدعوة الإسلامية، والتي تُلامِس التصور الإسلامي في مضامينه الأساسية. لهذا كله، فقد ارتأيت

---

[٦١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج٥، ص٤١-٤٢.

[٦٢] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، ج٤، حديث رقم٢١٦٧، ص١٧٠٤.

أنْ أبحث هذه المسألة بدءاً ببعض أقوال شُرَّاح الحديث النبوي عن هذا النص، ثم أتطرَّق إلى آراء الفقهاء والأحكام المستنبطة من النص نفسه، ثم أُعبِّر عن فهمي لهذا النص في سياق الظرف الاجتماعي الذي ورد فيه.

يقول ابن حجر: "وقالت طائفة يجوز ابتداؤهم بالسلام، فأخرج الطبري من طريق ابن عيينة قال: يجوز ابتداء الكافر بالسلام لقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ (الممتحنة: ٨)، وقول إبراهيم لأبيه: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكَ﴾ (مريم: ٤٧)، وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عون بن عبد الله عن محمد بن كعب أنَّه سأل عمر بن عبد العزيز عن ابتداء أهل الذمة بالسلام، فقال: نرد عليهم ولا نبدؤهم، قال عون، فقلت له: فكيف تقول أنت؟ قال: ما أرى بأساً أنْ نبدأهم، قلت: لِمَ؟ قال: لقوله تعالى: ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ﴾[٦٣] (الزخرف: ٨٩)، وقال البيهقي -بعد أنْ ساق حديث أبي أمامة- إنَّه كان يسلِّم على كل مَن لقيه، فسُئِل عن ذلك، فقال: إنَّ الله جعل السلام تحية لأُمَّتنا، وأماناً لأهل ذمتنا."[٦٤] وهذا رأي أبي أمامة، وحديث أبي هريرة في النهي عن ابتدائهم أَوْلى، وأجاب عياض عن الآية وكذا عن قول إبراهيم عليه السلام لأبيه بأنَّ القصد بذلك المتاركة والمباعدة، وليس القصد فيها التحية، وقد صرَّح بعض السلف بأنَّ الآية الواردة في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ سَلَٰمٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٨٩﴾﴾ (الزخرف: ٨٩) نسختها آية القتال، وقال الطبري: لا مخالفة بين حديث أسامة في سلام النبي صلى الله عليه وسلم على الكفار، حيث كانوا مع المسلمين، وبين حديث أبي هريرة في النهي عن السلام على الكفار، لأنَّ حديث أبي هريرة عام، وحديث أسامة خاص، فيختص من حديث أبي هريرة ما إذا كان الابتداء لغير سبب ولا حاجة، من حق صحبة أو مجاورة أو مكافأة أو نحو ذلك،...، قال القرطبي في قوله وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه: "معناه لا تتنحوا لهم عن الطريق الضيق إكراماً واحتراماً، وعلى هذا فتكون هذه الجملة مناسبة للجملة الأولى

---

[٦٣] ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الراشد، ١٤٠٩هـ، كتاب: الأدب، باب: في أهل الذمة يبدؤون السلام، ج٥، حديث رقم٢٧٥٧٠، ص٢٤٩.

[٦٤] البيهقي، أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي حامد، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ، ج١١، حديث رقم٨٤١٩، ص٣٠٧.

في المعنى، وليس المعنى إذا لقيتموهم في طريق واسع فألجئوهم إلى حرفه حتى يضيق عليهم، لأنَّ ذلك أذى لهم، وقد نُهينا عن أذاهم بغير سبب."[٦٥]

ويقول النووي: "قال أصحابنا: لا يُترك للذمي صدر الطريق، بل يُضطر إلى أضيقه إذا كان المسلمون يطرقون، فإنْ خلت الطريق عن الزحمة فلا حرج، قالوا: وليكن التضييق بحيث لا يقع في وهدة ولا يصدمه جدار ونحوه، والله أعلم."[٦٦]

ويقول الأحوذي: "لا تبدأوا اليهود والنصارى: أي ولو كانوا ذميين، فضلاً عن غيرهما من الكفار، لأنَّ الابتداء بالسلام إعزاز للمسلم عليه ولا يجوز إعزازهم، وكذا لا يجوز تواددهم وتحابهم بالسلام ونحوه، قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (المجادلة: ٢٢)، ولأنَّا مأمورون بإذلالهم كما أشار إليه سبحانه بقوله:"وهم صاغرون" فاضطروه إلى أضيقه: أي ألجئوه إلى أضيق الطريق بحيث لو كان في الطريق جدار يلتصق بالجدار، وإلا فيأمره ليعدل عن وسط الطريق إلى أحد طرفيه... وحكى القاضي عياض عن جماعة أنَّه يجوز ابتداؤهم للضرورة والحاجة، وقال الأوزاعي: إنْ سلمت فقد سلم الصالحون، وإنْ تركت فقد ترك الصالحون."[٦٧]

ويقول الصنعاني:"وفي الحديث دليل على إلجائهم إلى مضيق الطرق إذا اشتركوا هم والمسلمون في الطريق، فيكون واسعه للمسلمين، فإنْ خلت الطريق عن المسلمين فلا حرج عليهم."[٦٨]

ويقول الشوكاني: "فيه تحريم ابتداء اليهود والنصارى بالسلام، وقد حكاه النووي عن عامة السلف وأكثر العلماء... ولا شكَّ أنَّ هذا الحديث الوارد في النهي عن ابتداء اليهود والنصارى بالسلام أخص منها مطلقاً، والمصير إلى بناء العام على الخاص واجب،

---

[٦٥] ابن حجر، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج١١، ص٣٩-٤٠.

[٦٦] النووي، يحي بن شرف. **شرح النووي على مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ج١٤، ص١٤٧.

[٦٧] المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٥، ص١٨٨.

[٦٨] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام**، بيروت دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٣٧٩هـ ، ج٤، ص٦٨.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يُكره ابتداؤهم بالسلام ولا يحرم، وهو مصير إلى معنى النهي المجازي بلا قرينة صارفة إليه."[٦٩]

وقد اتفقت المذاهب الفقهية الأربعة على عدم جواز إلقاء السلام على أهل الكتاب، واضطرارهم إلى أضيق الطريق استدلالاً بالحديث محل البحث. يقول صاحب "البناية": "ولأنَّ المسلم يُكرم لأجل إسلامه، والذمي يُهان لأجل كفره، ولا يُبدأ بالسلام، ويُلحق إلى أضيق الطريق."[٧٠]

ويقول صاحب "نهاية المحتاج": "ويلجأ وجوباً عند ازدحام المسلمين بطريق إلى أضيق الطريق، لأمره صلى الله عليه وسلم بذلك، لكن بحيث لا يتأذى بنحو وقوع في وهدة أو صدمة جدار، قال الماوردي: ولا يمشون وجوباً إلا أفراداً متفرّقين، واعلم أنَّ مقتضى تعبيرهم بالوجوب أخذاً من الخبر أنَّه يحرم على المسلم عند اجتماعهما في طريق إيثاره بواسعة، لكن يظهر أنَّ محله حيث قصد بذلك تعظيمه أو عَدَّه العُرف تعظيماً له، وإلا لم يحرم."[٧١]

ويقول القرافي: "يمنعون من جادة الطريق، ويضطرون إلى المضيق إذا لم يكن الطريق خالياً، لما يُروى عنه صلى الله عليه وسلم لا تبدؤوهم بالسلام، وألجؤوهم إلى أضيق الطريق."[٧٢] وجاء في حاشية "الروض المربع": "نهى صلى الله عليه وسلم عن بداءتهم بالسلام، لما فيه من تعظيمهم وقد حكم عليهم بالصغار، وأمر باضطرارهم إلى أضيق الطريق إذلالاً لهم وإهانةً."[٧٣]

وقد عَدَّ بعض الفقهاء أنَّ في هذا الامتهان لأهل الكتاب وغير المسلمين مصلحةً لهم، "وأفهامنا قد لا تدرك أحياناً هذه المسألة إدراكاً شاملاً، ولا تستنبط جانب النفع للكافر في أنْ يعلم أنَّه على ضلال، وأنَّه بعيد عن الهدى والنور، وأنَّه لا يستحق الإذلال

---

[٦٩] الشوكاني، **نيل الأوطار**، مرجع سابق، ج٨، ص٧٦.

[٧٠] العيني، محمود بن أحمد. **البناية شرح الهداية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ، ج٧، ص٢٥٩.

[٧١] الرملي، محمد بن أبي العباس. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ج٨، ص١٠٢.

[٧٢] القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٥٩.

[٧٣] البهوتي، منصور بن يونس. **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت، ج٤، ص٣١٢.

إلا مَن أذلَّه الله تعالى، فقد يكون هذا سبباً في هدايته، وتمسكه بالإسلام حتى ينال التعظيم عند الله وخلقه."[٧٤]

وهذا الفهم لا يتفق وطبائع الأشياء؛ فالامتهان والإذلال يترتَّب عليهما نفور ممن يُمارَس ضدهم، فالنفوس جُبِلت على حُبِّ مَن يُحسِن إليها، وكُرْهِ مَن يسيء إليها. وعلى هذا، فقد كان لزاماً مناقشة الأقوال السابقة من أوجه عدَّة:

أ. لقد تضافرت النصوص الشرعية التي تؤكِّد احترام الإنسان لإنسانيته، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (النساء: ٧٠)، وقال صلى الله عليه وسلم: "يا أيُّها الناس، إنَّ ربكم واحد، وإنَّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى."[٧٥] وعن عبد الله بن عمرو – رضي الله عنهما– أنَّ رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم: أيُّ الإسلام خير؟ قال: "تطعم الطعام، وتقرأ السلام على مَن عرفت ومَن لم تعرف."[٧٦]

حتى إنَّنا نجد نصوصاً كثيرةً أصَّلت لحسن التعامل مع أهل الكتاب بوجه خاص، منها: قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ (الممتحنة: ٨)، وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥).

وقد نهى القرآن الكريم عن الإساءة لهم في سياق المجادلة، بل أمرنا أنْ تكون بأسلوب محبَّب، قال تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ (العنكبوت: ٤٦).

---

[٧٤] فاضل، يونس عبد الرب. **نظرة شرعية في معاملة أهل الكتاب في المرور على الطريق**، موقع جامعة الإيمان الإلكتروني، بتاريخ ١٥/ ٣/ ٢٠١٣م.

[٧٥] **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تتمة مسند الأنصار، ج٣٨، حديث رقم٢٣٤٨٩، ص٤٧٤.

[٧٦] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: إطعام الطعام من الإسلام، ج١، حديث رقم١٢، ص١٢.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا مَن ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلَّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة."[٧٧] وعن عبد الله بن عمرو –رضي الله عنهما– عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مَن قتل معاهداً لم يَرَحْ رائحة الجنة، وإنَّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً."[٧٨] وقال صلى الله عليه وسلم: "مَن يخفر ذمتي كنت خصمه، ومَن خاصمته خصمته."[٧٩] وروى أسامة بن زيد أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم مَرَّ بمجلس فيه أخلاط من اليهود فسلَّم عليهم."[٨٠]

فهذه النصوص وغيرها الكثير تضافرت على ترسيخ مقصد شرعي، هو حسن التعامل مع الناس عامةً، وأهل الكتاب بوجه خاص؛ فالإنسان مُكرَّم لإنسانيته بغض النظر عن أصله أو لونه أو دينه، ولأهل الكتاب خصوصية خصَّهم بها الشارع؛ إذ ميَّزهم بحِلِّ الزواج منهم، وجواز أكل ذبائحهم، فهل حرمة السلام عليهم، والتضييق عليهم في الطريق يتفق والمقصد الذي أصَّلته هذه النصوص؟ هل إهدار عدد كبير من النصوص الشرعية القطعية من أجل إعمال نص ظني في ثبوته ودلالته يتفق مع المنهج الأصولي في التوفيق بين النصوص؟

ولهذا، فإنَّ إعمال النص أَوْلى من إهماله. وبتطبيق هذه القاعدة الأصولية، يكون النص –محل البحث– عاملا في حال الحرب –وهي حالة استثنائية– والنصوص الأخرى هي التي تشكِّل القاعدة العامة.

---

[٧٧] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، ج٣، حديث رقم٣٠٥٢، ص١٧٠. صحَّحه الألباني في:
– الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، مرجع سابق، ج١، ص٨٠٧.

[٧٨] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجزية، باب: إثم من قتل معاهداً بغير جرم، ج٤، حديث رقم٣١٦٦، ص٩٩.

[٧٩] الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت، باب: الجيم، ج٢، ص١٦٢. قال الألباني: "حسن". انظر:
– الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، مرجع سابق، ج٢، ١١٢٣.

[٨٠] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الاستئذان، باب: التسليم في مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين، ج٨، حديث رقم٦٢٥٤، ص٥٦.

ب. أظهرت النقولات السابقة أنَّ بعض العلماء أفتوا بمشروعية إلقاء السلام على أهل الكتاب.

فهذا الرأي الفقهي -على الرغم من وجود النص الناهي عن ذلك، الداعي إلى التضييق عليهم في الطريق- يدل على أنَّهم فهموا أنَّ النص ليس عاماً في الأوقات جميعها، وإنَّما هو لظروف خاصة. يقول ابن القيم -رحمه الله تعالى- في تعليقه على حديث: "إنَّ اليهود إذا سلَّموا عليكم، يقول أحدهم: السام عليكم، فقل عليك":[٨١] "فلو تحقَّق السامع أنَّ الذمي قال له: "سلام عليكم" لا شكَّ فيه، فهل له أنْ يقول: "وعليك السلام"، أو يقتصر على قوله: "وعليك"؟ فالذي تقتضيه الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة أنْ يقال له: "وعليك السلام"، فإنَّ هذا من باب العدل، والله يأمر بالعدل والإحسان، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ (النساء: ٨٦)، فندب إلى الفضل، وأوجب العدل، ولا ينافي هذا شيئاً من أحاديث الباب بوجه ما، فإنه صلى الله عليه وسلم إنَّما أمر بالاقتصار على قول الرادِّ: "وعليكم"، بناءً على السبب المذكور الذي كانوا يعتمدونه في تحيتهم... والاعتبار وإنْ كان لعموم اللفظ، فإنَّما يعتبر عمومه في نظير المذكور لا فيما يخالفه."[٨٢]

فهذا ابن القيم قصر إعمال النص على الحالة التي كان عليها اليهود، فإذا زالت العلة زال الحكم. يقول ابن القيم في معرض تعليقه على الحديث الذي هو مدار البحث: "لكن قد قيل: إنَّ هذا كان في قضية خاصة لمَّا ساروا إلى بني قريظة، فهل هذا حكم عام لأهل الذمة مطلقاً، أو يختص بمَن كانت حاله بمثل حال أولئك؟ هذا موضع نظر، والظاهر أنَّه حكم عام."[٨٣]

---

[٨١] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، ج٤، حديث رقم٢١٦٤، ص١٧٠٦.

[٨٢] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**، الدمام: رمادي للنشر، ١٤١٨هـ، ج١، ص٤٢٥-٤٢٦.

[٨٣] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ، ج٢، ص٣٨٨.

إذن، فقد رأى بعض العلماء أنَّ هذا هو نص خاص لا عام، وأنَّ إعماله يكون في الظروف المشابهة للظروف التي قيل فيها، وليس على إطلاقه.

ت. أوضحت الظروف المحتفة بالنص الباعثَ على قوله؛ فقد روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنَّه دخل رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: ففهمتها، فقلت: وعليكم السام واللعنة، قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مهلاً يا عائشة، إنَّ الله يحب الرفق في الأمر كله"، فقلت: يا رسول الله، أو لم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله: قد قلتُ: وعليكم."[٨٤] وفي حديث آخر: "إنَّ اليهود إذا سلَّموا عليكم، يقول أحدهم: السام عليكم، فقل: عليك." فهذان النصان يرسمان صورة للظروف المحيطة بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إنِّي راكب غداً إلى اليهود فلا تبدؤوهم بالسلام، فإذا سلَّموا عليكم فقولوا: وعليكم."[٨٥] وكذا الحديث الذي يأمر باضطرارهم إلى أضيق الطريق.

فالنبي صلى الله عليه وسلم كان يواجه حالة من عداء اليهود، وليِّ ألسنتهم بالسلام يقصدون الدعاء على النبي والمسلمين، فقال هذه الأحاديث ليعالج هذه الحالة الخاصة، فإنْ رجعوا عن غيِّهم عاد المسلمون إلى القواعد العامة التي ترسم منهج العلاقة معهم، والتي تقوم على البر والعدل والإحسان.

ث. ثبت أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم مَرَّ بمجلس فيه أخلاط من اليهود فسلَّم عليهم، وهذا نص واضح صريح أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلِّم عليهم، فلمَّا أخذوا يُظهِرون العداوة بليِّ ألسنتهم بالسلام أصبح يرد عليهم بكلمة "عليكم"، ونهى عن بدئهم بالسلام.

---

[٨٤] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: الرفق في الأمر كله، ج٨، حديث رقم٦٠٢٤، ص١٢.

[٨٥] ابن ماجه، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، د.ت، كتاب: الأدب، باب: رد السلام على أهل الذمة، ج٢، حديث رقم٣٦٩٩ ص١٢١٩. قال الألباني: "صحيح". انظر:

- الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٣.

ج. أباح الشارع التهادي مع غير المسلمين، بالرغم من أنَّ أحد مقاصد الهدية هو حصول المحبة بين المتهاديين، مصداقاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "تهادوا تحابوا."[٨٦] فالهدية وسيلة للمحبة، وهي جائزة لغير المسلمين، وهذا يبيِّن أنَّ الكفر وحده ليس علة للبغض والقسوة في التعامل، وإلا كيف يجيز الشارع للمسلم أنْ يتزوج بامرأة كتابية، هل يحرم عليه –في مثل هذه الحالة– أنْ يحب زوجته، وأنْ يود أهلها؟ هل يحرم على أبنائه حُبُّ أمهم وأخوالهم وخالاتهم وجدهم وجدتهم؟ هل يكونون ملزمين إذا تلاقوا مع أمهم أو جدهم وجدتهم في طريق أنْ يضطروها إلى أضيقها؟ هل هذه هي الصحبة بالمعروف التي أمر بها الله الابن تجاه والدته التي تبذل قصارى جهدها لرده عن الدين؟ ما هذا التناقض الذي سيعيش به هؤلاء الأبناء؟

إنَّ وحدة المصدر التشريعي تقتضي وحدة المنطق التشريعي؛ فالشريعة متناسقة، ولا تتعارض أحكامها بعضها مع بعض، وقد أمرنا الشارع بالإحسان إلى أقاربنا وجيراننا حتى لو كانوا غير مسلمين، فهل يُعَدُّ التعالي عليهم من الإحسان بحيث لا نلقي عليهم السلام؟ هل من الإحسان أنْ نذلهم في الطرقات؟ ألم يقل الله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨﴾ (الممتحنة: ٨) والكثير من النصوص التي أمرت بحسن التعامل معهم؟

فمنطق التناسق بين الأدلة الشرعية يفرض علينا تأويل النص الذي بين أيدينا، وموجب التأويل التعارض مع النصوص الأخرى، ودليل التأويل هو الظرف الاجتماعي الذي قيل فيه النص، فنخصِّص عموم هذا النص في حالة الحرب. ولا شكَّ في أنَّ حالة الحرب تتنافى مع قول "السلام عليكم"؛ فالحرب حالة استثنائية يُشرع لها من الأحكام التي تكون محظورة فيما عداها، وقد أُبيح إظهار الكِبْر والخيلاء فيها بالرغم من أنَّهما خُلُقان محرَّمان مذمومان، لا ينبغي لمسلم أنْ يتخلَّق بهما؛ إظهاراً لعزة الإسلام والمسلمين، فهل يتعيَّن على المسلم حيثما رأى كافراً أنْ يمشي أمامه متبختراً، وأنْ يستعلي ويستطيل على خَلْق الله، عملاً بهذا الحكم، أم يكون ذلك فقط في حال الحرب؟

---

[٨٦] البخاري، **الأدب المفرد**، مرجع سابق، باب: قبول الهدية، ص٣٠٦. قال الألباني: "حسن". انظر: – الألباني، **صحيح الأدب المفرد**، مرجع سابق، ص٢٢١.

والواقع أنَّ التضييق على الناس في الطرقات حرام؛ إذ قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إياكم والجلوس بالطرقات"، فقالوا: يا رسول الله، ما لنا من مجالسنا من بُدٍّ نتحدث فيها، فقال: "إذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه"، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: "غَضُّ البصر، وكَفُّ الأذى، ورَدُّ السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر."[٨٧] فهذا نص عام يشمل المسلم وغير المسلم، والإسلام لم يكن يوماً ما نقمةً على الناس، إنَّما هو رحمة. واضطرار الناس إلى أضيق الطريق فيه امتهان لهم، وليس هو من حق الطريق. أمَّا مع المحارب فلا مانع منه، بل هو مطلوب؛ فالمحاربون يستحلون من بعضهم ما أكثر من التضييق في الطرق، يستحلون دماء بعضهم.

يقول محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى: "... ومن آداب الإسلام التي كانت فاشية في عهد النبوة إفشاء السلام إلا مع المحاربين، لأنَّ مَن سلَّم على أحد فقد أمَّنه، فإنْ فتك به بعد ذلك كان حانثاً ناكثاً للعهد... ." ويقول أيضاً: "وحديث عائشة، والرد على أهل الكتاب بلفظ "وعليكم"، وحديث أبي هريرة "عدم ابتدائنا إياهم بالسلام"، ولعل ذلك كان لأسباب خاصة، اقتضاها ما كان بينهم وبين المسلمين من الحروب، وكانوا هم المعتدين فيها، وقد قال رسول الله إنِّي راكب غداً إلى يهود، فلا تبدأوهم بالسلام، وإذا سلَّموا عليكم فقولوا "وعليكم"، فيُظهِر هذا أنَّه نهاهم أنْ يبدأوهم لأنَّ السلام تأمين، وما كان يجب أنْ يؤمِّنهم وهو غير آمن منهم، لما تكرر من غدرهم ونكثهم للعهد معه، فكان ترك السلام عليهم تخويفاً لهم ليكونوا أقرب إلى المواتاة... ." ثم عقَّب على هذا الموضوع بقوله: "وعندي أنَّ الحاجة إلى معرفة سبب الأحاديث لأجل فهم المراد منها أشد من الحاجة إلى معرفة سبب نزول القرآن، لأنَّ القرآن كله هداية عامة للناس يجب تبليغها، وفي الأحاديث ما ليس فيه من الأمور الخاصة، والرأي الذي لم يقصد به أن يكون ديناً ولا هدايةً عامةً ولا أنْ يبلغ للناس، فتوقُّف فهمها على معرفة أسبابها أظهر."[٨٨]

---

[٨٧] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الاستئذان، باب: بدء السلام، ج٨، حديث رقم٦٢٢٩، ص٥١.

[٨٨] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٥، ص٢٥٥-٢٥٦.

إذن، تَبيَّن لنا أنَّ هذا النص لا يُعمَل به على إطلاقه، وإنَّما يُخصَّص في حالة الحرب التي هي حالة استثنائية تقتضي أحكاماً استثنائيةً. فإذا زالت هذه الحالة عادت الأحكام الضابطة للتعاملات مع غير المسلمين إلى حالتها الطبيعية التي تضبطها النصوص الكثيرة الآمرة بالإحسان وعدم الاعتداء عليهم، وهذا يتفق مع منطق الرحمة والعدل الذي يُعَدُّ من القيم العليا الحاكمة على التشريعات الجزئية.

## ٦. القتال في التصور الإسلامي:

عن ابن إسحاق، حدثني يحيى بن عروة عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، قال: قلت: ما أكثر ما رأيت قريشاً أصابت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما كانت تُظهِر من عداوته؟ قال: قد حضرتهم وقد اجتمع أشرافهم في الحِجْر، فذكروا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: ما رأينا مثل ما صبرنا عليه من هذا الرجل قطُّ، سفَّه أحلامنا، وشتم آباءنا، وعاب ديننا، وفرَّق جماعتنا، وسَبَّ آلهتنا، لقد صبرنا منه على أمر عظيم، أو كما قالوا. فبينا هم في ذلك إذ طلع رسول الله، فأقبل يمشي حتى استلم الركن، فمَرَّ بهم طائفاً بالبيت، فلمَّا أنْ مَرَّ بهم غمزوه ببعض القول، قال: وعرفت ذلك في وجهه، ثم مضى صلى الله عليه وسلم. فلمَّا مَرَّ بهم الثانية غمزوه بمثلها، فعرفت ذلك في وجهه، ثم مضى، فمَرَّ بهم الثالثة، غمزوه بمثلها، ثم قال: "أتسمعون يا معشر قريش: أما والذي نفس محمد بيده، لقد جئتكم بالذبح"، قال: فأخذت القوم كلمته حتى ما منهم رجل إلا لكأنَّما على رأسه طائر واقع، حتى إنَّ أشدهم فيه وطأة قبل ذلك يتوقاه بأحسن ما يجيب من القول، حتى إنَّه ليقول: انصرف راشداً، فوالله ما كنت جهولاً، فانصرف رسول الله حتى إذا كان من الغد اجتمعوا في الحجر وأنا معهم، فقال بعضهم لبعض: ذكرتم ما بلغ منكم، وما بلغكم عنه، حتى إذا بادأكم بما تكرهون تركتموه. وبينا هم في ذلك إذ طلع عليهم رسول الله، فوثبوا إليه وثبة رجل واحد، وأحاطوا به، يقولون له: أنت الذي تقول كذا وكذا، لما كان يبلغهم عنه من عيب آلهتهم ودينهم؟ قال: "نعم، أنا الذي أقول ذلك"، قال: فلقد رأيت رجلاً منهم أخذ بمجمع ردائه، وقال: وقام أبو بكر الصديق

دونه يقول وهو يبكي: أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله؟ ثم انصرفوا عنه، فإنَّ ذلك لأشد ما رأيت قريشاً بلغت منه قطُّ."[٨٩]

وروى مسلم في صحيحه أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في بعض أيامه التي لقي فيها العدو ينتظر حتى إذا مالت الشمس قام فيهم، فقال: "يا أيُّها الناس، لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أنَّ الجنة تحت ظلال السيوف"، ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم، وقال: "اللهم مُنْزِل الكتاب، ومُجري السحاب، وهازم الأحزاب، اهزمهم، وانصرنا عليهم."[٩٠]

وقال النبي صلى الله عليه وسلم في وصف بعثته للبشرية: "يا أيُّها الناس إنَّما أنا رحمة مهداة."[٩١] والرحمة تكون في تحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وعلى رأس مصالحهم الدنيوية حفظ نفوسهم؛ فالرحمة في ترسيخ السِّلم لا في تسعير الحرب. ولهذا، فقد امتن الله على قريش بقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ ۝٤﴾ (قريش: ٤). وقد تضافرت النصوص التي تدل على أنَّ السِّلم الاجتماعي مقصد من مقاصد الشريعة؛ فتحية المسلمين السلام، ومن أسماء الله الحسنى السلام، وقد سمَّى الله تعالى صلح الحديبية -الذي أرسى حالة السِّلم مع قريش- بالفتح المبين. فالوسط الذي ينتشر فيه الإسلام ويتمدَّد هو السِّلم لا الحرب، وقد دخل في الإسلام بعد صلح الحديبية أضعاف ما دخلوه قبل ذلك.

فمما لا شكَّ فيه أنَّ طريقة إيمان الناس بالفكر هي الحوار والإقناع لا القتل، وأنَّ القوة والقمع والبطش هي طريقة السيطرة على الأجساد لا القلوب والعقول، وأنَّ إجبار

---

[٨٩] **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مسند عبد الله بن عمرو، ج١١، حديث رقم٧٠٣٦، ص٦٠٩. صحَّحه الألباني انظر:
- الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح السيرة النبوية**، عمان: المكتبة الإسلامية، ط١، د. ت، ص١٤٩.

[٩٠] مسلم، **المسند الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: كراهة تمني لقاء العدو، ج٣، حديث رقم١٧٤٢، ص١٣٦٢.

[٩١] الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**، تحقيق: حسين سليم أسد، السعودية: دار المغني، ١٤١٢هـ، باب: كيف كان أول شأن النبي صلى الله عليه وسلم، ج١، حديث رقم١٥، ص١٦٦. صحَّحه الألباني في:
- التبريزي، **مشكاة المصابيح**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦١٥.

الناس على الإيمان بفكرة معينة يزيدهم إصراراً على رفضها، حتى لو كان هذا الرفض لمجرد الانتصار لكرامتهم لا قناعة بالرفض.

ولكن، لـمَّا قرأت بعض الاتجاهات الإسلامية هذين النصين بصورة ظاهرية فقد أنتجت فقهاً دموياً، يستبيح الدماء والأعراض والأموال، فقهاً لا يتفق مع سماحة الإسلام، فهل تنسجم هذه القراءة الظاهرية مع أحكام الإسلام؟ هل يتعطَّش الإسلام حقاً للذبح وسفك الدماء، أم يعتمد فهم هذه النصوص على سياق الظروف المحتفة بقولها، ما يعني أنَّها نصوص مقيَّدة بظرف معين لا على إطلاقها؟

بدايةً، سنناقش فحوى الحديث الأول "لقد جئتكم بالذبح":

لا يمكن فهم هذا الحديث فهماً صحيحاً إلا بسوق بعض النصوص ذات الصلة بالموضوع، واستحضار الظرف الذي قيل فيه لتكوين فهم يقترب من مراد قائله. فقد أمر الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين في مكة بعدم استخدام القوة للرد على البطش الذي واجهتم به قريش، وكان يرد على الأذى –طوال هذه المدة التي تمثِّل معظم الدعوة– بالصبر. ولو كان حقاً أنَّ ما جاء به الرسول هو الذبح لأنفذ هذا الأمر حين سنحت له الفرصة أكثر من مرة، لكنَّه كان يُبدي رحمةً تعجز القدرة البشرية عن فهمها واستكناه حقيقتها ودلالتها، ومن ذلك:

أ. جاء ملك الجبال يعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنْ يُطبِق على أهل مكة الأخشبين، فقال عليه السلام: "بل أرجو أنْ يُخرج الله مِن أصلابهم مَن يعبد الله وحده، لا يشرك به شيئاً."[٩٢]

ب. عن أبي هريرة قال: بعث النبي خيلاً قِبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "ما عندك يا ثمامة؟"، فقال: عندي خير يا محمد، إنْ تقتلني تقتل ذا دم، وإنْ تنعم تنعم على شاكر، وإنْ كنت تريد المال فسل منه ما شئت، فتُرِك حتى كان الغد،

[٩٢] البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: بدء الخلق، باب: إذا قال أحدكم آمين، ج٤، حديث رقم٣٢٣١، ص١١٥.

ثم قال له: "ما عندك يا ثمامة؟"، قال: ما قلت لك: إنْ تنعم تنعم على شاكر، فتركه حتى كان بعد الغد، فقال: "ما عندك يا ثمامة؟"، فقال: عندي ما قلت لك، فقال: "أطلقوا ثمامة"، فانطلق على نَخْل قريب من المسجد، فاغتسل، ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أنْ لا إله إلا الله وأشهد أنَّ محمداً رسول الله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إليَّ من وجهك، فقد أصبح وجهك أحب الوجوه إليَّ، والله ما كان من دين أبغض إليَّ من دينك، فأصبح دينك أحب الدين إليَّ، والله ما كان من بلد أبغض إليَّ من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد إليَّ، وإنَّ خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشَّره رسول الله، وأمره أنْ يعتمر، فلمَّا قدم مكة قال له قائل: صبوت؟ قال: لا، ولكن أسلمت مع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا والله لا يأتيكم من اليمامة حبة حنطة حتى يأذن فيها النبي صلى الله عليه وسلم."[٩٣]

فهذا النص يبيِّن سماحة النبي صلى الله عليه وسلم، وعدم تعطُّشه للذبح والقتل من ناحيتين: الأُولى أنَّ النبي لم يأمر بقتل ثمامة بالرغم من عداوته للمسلمين وقتله بعضهم؛ طمعاً في إسلامه، فالإسلام يطمع في هداية الناس لا في ذبحهم. والناحية الثانية أنَّ ثمامة أخبر قريشاً أنَّه سيمتنع عن توريد القمح إليهم من دون إذن الرسول، ما يؤدي إلى هلاكهم، ولكنَّ الرسول لم يأذن له بذلك، ولو كان هدف الرسول ذبح قريش ما تردَّد في تجويعهم.

ت. عن أبي هريرة أنَّه قَدِم طفيل بن عمرو الدوسي وأصحابه على النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله، إنَّ دوساً عصت وأبت، فادعُ الله عليها، فقيل: هلكت دوس، قال: "اللهم اهدِ دوساً وأتِ بهم."[٩٤]

فقد طلب طفيل إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنْ يدعو على قبيلة دوس؛ لأنَّها أبت الإسلام واستكبرت، فكانت استجابة النبي أنْ دعا لها بالهداية، فهل هذا خُلُق نبي بُعِث بالذبح؟ لماذا لم يدعُ على دوس بالهلاك؟ الحقيقة أنَّ هذا ليس من خلقه، ولا من مقاصد بعثته.

[٩٣] المرجع السابق، كتاب: المغازي، باب: وفد بني حنيفة، ج٥، حديث رقم٤٣٧٢، ص١٧٠.
[٩٤] المرجع السابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: الدعاء للمشركين بالهدى، ج٤، حديث رقم٢٩٣٧، ص٤٤.

ث. لـمَّا فُتِحت مكة، وتمكَّن النبي صلى الله عليه وسلم من رقاب الذين ساموا المسلمين سوء العذاب، وكان منطق العدل يقتضي أنْ يقتص مِن كل مَن آذى المسلمين، ومنطق الانتصار والغلبة يُحفِّز إلى الانتقام، فهذان العاملان: عامل العدل والانتقام، إذا أضفنا إليهما منطق أنَّه جاءهم بالذبح؛ كل ذلك يشير إلى أنَّ الدماء ستسيل في طرقات مكة، فانظر كيف تعامل معهم.

قال سعد بن عبادة لأبي سفيان يوم فتح مكة: اليوم يوم الملحمة، اليوم تُستحل الكعبة، فلمَّا مَرَّ الرسول بأبي سفيان قال: ألم تعلم ما قال سعد بن عبادة؟ قال: "ما قال؟" قال: كذا وكذا، فقال: "كذب سعد، ولكنَّ هذا يوم يُعظِّم الله فيه الكعبة، ويوم تُكسى فيه الكعبة."[٩٥] فقد رفض النبي صلى الله عليه وسلم أنْ يُسمِّي هذا اليوم الذي تمكَّن فيه من أعدائه يوم الملحمة، وأخذ الراية من سعد وأعطاها ولده.

لقد فتح مكة، وتمكَّن من رقاب أهلها، لكنَّه عفا عنهم، وأحجم عن الانتقام منهم، فلو كان حقاً جاءهم بالذبح ما منعه شيء من ذبحهم وهو المنتصر وهم المهزومون.

إنَّ ما ذكرتُ –وغيره الكثير من المواقف والنصوص– يُرسِّخ مقصداً ومنهجاً مخالفاً لحديث "لقد جئتكم بالذبح". ومثلما ذكرت سابقاً، فإنَّ النصوص الشرعية متناسقة، ولا تضاد فيها أو اختلاف، وهذا يبيِّن أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم قال هذا الحديث في ظرف معين، لقوم غِلاظ القلوب، أمعنوا في أذى المسلمين وتعذيبهم؛ قاله من باب تخويفهم، وإدخال الرعب في قلوبهم بعدما صمُّوا آذانهم عن الحكمة والموعظة الحسنة، ليبيِّن لهم أنَّ هذا الدين ليس بضعيف، وأنَّه يمتلك حق القوة لحظة امتلاكه قوة الحق. فهذا النص لا يُؤخذ على إطلاقه، فالإسلام لم يأتِ للبشرية بالذبح، فهل الرحمة المهداة تتفق مع الذبح؟

وأمَّا بالنسبة إلى النص الثاني "الجنة تحت ظلال السيوف" فيتضح من الظروف المحتفة به المقصود منه، ولكن يأبى بعض الدارسين إلا أنْ ينظروا إلى النصوص الشرعية نظرة جزئية ظاهرية، فيعزلوا النص عن سياقه اللغوي والاجتماعي، ويستنبطوا منه أحكاماً لا

[٩٥] المرجع السابق، كتاب: المغازي، باب: أين ركز النبي الراية يوم الفتح، ج٥، حديث رقم٤٢٨٠، ص١٤٦.

تقترب من مراد المشرِّع منه، بل تُصادم المنهج الإسلامي. فهل المقصود من هذا النص هو حث المسلمين على قتل مخالفيهم، وترسيخ واقع دموي؟ هل الجهاد مقصود لذاته؟

لقد بدأ النبي صلى الله عليه وسلم حديثه بقول: "لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية"، فلماذا يُصِر بعض الفقهاء على إسقاط هذا السياق اللغوي عند قراءة النص؛ فالنبي بدايةً علَّم أصحابه الدعاء بالسِّلم وعدم القتال، ليُرسِّخ في قلوبهم وأذهانهم حقيقة أنَّ السِّلم مقصد من مقاصد الشريعة، وأنَّ الحرب استثناء لا هدف. ولكن، إذا فُرِضت الحرب، ولم يكن منها بُدٌّ لحماية الدين والذود عن حمى الأوطان، فإنَّ الجهاد يغدو حينئذٍ من أعظم القربات إلى الله؛ لما يترتَّب عليه من أعظم المقاصد. فالجهاد من الأعمال التي تشق على النفس؛ إذ فيه القتل والجرح والأسر، وهذا تكليف شاق على المسلم، فترتَّب عليه أجر عظيم؛ حثاً للمسلمين على الصبر في مثل هذه المواقف، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ (آل عمران: ١٦٩).

فهذا الحديث يوافق معنى الآية الكريمة من باب التحريض على القتال حينما يصبح واقعاً لا مفر منه، لا ترسيخاً لواقع يسوده القتال؛ فالإسلام يتشوَّف إلى السِّلم عندما لا يعتدى عليه، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ (البقرة: ١٩٠)، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم."[٩٦]

ومن هنا، فإنَّ المعنى الذي يقصده النص من الحث على الثبات في أثناء القتال ومواجهة العدو ينسجم مع القوانين الوضعية التي تفرض عقوبات على الذين يُحجِمون عن المواجهة، أو التجنيد في الجيش؛ فالحفاظ على الدولة وحماية الأُمَّة يُحتِّمان وجود جيش قوي يبذل الغالي والنفيس من أجل الحفاظ على المصالح العليا للدولة.

---

[٩٦] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: في النهي عن تهييج الترك والحبشة، ج٤، حديث رقم٤٣٠٢، ص١١٢. حسَّنه الألباني في:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، مرجع سابق، ج١، ص٦٣٨.

وبهذا يتبيَّن أنَّ الظروف المحتفة بهذه النصوص قَصَرت معانيها على أوضاع معينة، وأنَّها لم تترك النص على عمومه كما تفيد دلالات ألفاظه، فيكون دليل التأويل الظرف الذي قيل فيه النص.

**خاتمة:**

برزت منذ فجر الإسلام إشكالية النظرة الظاهرية للنصوص، ثم أخذت تتبلور مع تطور الفكر الإسلامي، فغالى بعض الفقهاء فيها حتى نتج فقه يجافي المنطق أحياناً.

وفي المقابل، فقد ظهرت مدرسة أخرى حاولت النفاذ إلى أعماق النص، واستكناه روحه المهيمنة عليه، واستثمار الظروف المحتفة به عند استنطاقه، فلم تقف عند ظواهر الألفاظ دائماً، وإنَّما لجأت إلى التأويل انسجاماً مع نصوص أخرى لكيلا يحدث تناقض في الأحكام.

وللحقيقة، فإنَّ رفض فكرة تأويل النصوص، والتعامل معها بوصفها رموزاً لغويةً، والاكتفاء بالوقوف عند ظاهرها، لهو أمر فيه مجافاة للعدل الذي يمثِّل الروح المهيمنة على الخطاب الشرعي، وهذا ما جعل جمهور الأصوليين ينحازون إلى فكرة التأويل، مع الاختلاف أحياناً في مسألة التطبيق.

ولا شكَّ في أنَّ عزل الخطاب الشرعي عن سياقه اللغوي والاجتماعي يجعله يدور في حلقة مفرغة؛ فمعنى الكلمة التي تقال وحدها يختلف عنه إذا وضعت في سياق ما، ولا سيما إذا روعي الظرف الذي قيلت فيه، ألا ترى أنَّ الاستفهام أحياناً يدل على السؤال، ويدل في أحايين أخرى على الاستنكار، وقد يدل على التوبيخ، وهكذا.

وأمَّا الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي فهي مكوِّن من مكوِّنات فهمه، وقد تقيِّده أحياناً بظروف معينة. وبإغفالها والقفز عنها، يتحوَّل الخطاب من الحالة الخاصة المقيدة إلى الحالة المطلقة، فيعمل في ظروف ليست مقصودة للمشرِّع؛ ما يُفضي إلى التناقض بين النصوص، ويقضي على وحدة المنطق التشريعي التي تُعَدُّ أهم خصائص الحكم الشرعي،

فيضطر الفقيه إلى المغالاة في النسخ، معطِّلاً نصوصاً تشريعيةً أرادها الشارع عاملةً، فإعمال النص أَوْلى من إهماله.

لقد قصدتُ من هذا البحث بيان أنَّ النصوص التشريعية كلها –بالرغم من صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان– ليست مطلقةً؛ فمنها ما قصد المشرِّع منه علاج حالة معينة، مما يُحتِّم إعماله فقط في ظروف مشابهة لهذه الحالة، وفي هذا علاج لظاهرة الغلو في فهم بعض النصوص التي ظُنَّ بإطلاقها وهي ليست كذلك، فأنتجت في بعض الأحيان فقهاً دموياً مثل نصوص القتال، أو فقهاً متناقضاً مع كليات ومقاصد شرعية عليا مثل الأحاديث التي يدل ظاهرها على القسوة في التعامل مع أهل الكتاب، وإلجائهم إلى أضيق الطريق، وهكذا.

وقد خلصتُ إلى أنَّ الخطاب الشرعي لا يمكن أنْ يُفهم –في بعض الحالات– فهماً صحيحاً بمنأى عن الظروف التي احتفت به، وأنَّ لهذه الظروف أثراً في تخصيص عموم الخطاب أو تقييد مطلقه، فضلاً عن نقلها اللفظ من الحقيقة إلى المجاز؛ تحقيقاً لمبدأ الانسجام والاتساق بين نصوص الشريعة.

ولهذا، فإنَّ واقعنا الحالي يُحتِّم علينا أنْ نعيد قراءة كثير من النصوص، وأنْ ننقلها من دائرة الفضاء العام إلى حدود أضيق توائم مقاصد النص؛ ترشيداً للخطاب الديني، بحيث ينسجم مع قيم الإسلام ومقاصده العليا التي تضافرت نصوص الشريعة على تحقيقها.

وقد أدى إغفال الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي إلى إنتاج فقه ظاهري أحياناً، وهو فقه قد يناسب بعض البيئات، بيد أنَّ الواقع تغيَّر في عصرنا، وأصبح للقيم الإنسانية بُعْد عالمي. فإذا كانت بعض الاجتهادات التي أغفلت الظروف المحتفة بالخطاب الشرعي مقبولةً في بيئات معينة فإنَّه لم يعد لها قَبول في واقعنا المعاصر، وليس لنا أنْ نحمُد على آراء فقهية اتسقت مع واقع معين، فبينما كان ضرْب الرجل زوجته مقبولاً في بعض البيئات سابقاً، فإنَّه أصبح اليوم يمثِّل عبئاً فقهياً، فهل يعقل أنْ نحمُد على اعتبار أنَّ الضرب أمر شرعي، ثم يكون رفضه مناقضاً لنصوص الشريعة؟ لهذا، فنحن أمام تحدٍّ معاصر يتمثَّل في إعادة دراسة الكثير من الفروع الفقهية بروح العصر، ولا شكَّ في أنَّ الإفادة من الظروف المحتفة بالخطاب في إعادة دراستها يُفضي إلى اجتهادات تنسجم مع روح العصر.