İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Kitap Tanıtımları, sy. 29, 2017, s. 671-677.

■ **Prof. Dr. Mustafa Ahmet ez-Zerka,** *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü,* Darü'l-Kalem - Daru'ş-Şâmiyye, Dimaşk-Beyrut 1996, 127 sayfa.

Değerlendiren: Mahmud en-NAFFAR*

البرفيسور مصطفى أحمد الزرقا، **العقل والفقه في الحديث النبوي**، دار النشر: دار القلم بدمشق – الدار الشامية ببيروت، م**١٩٩٦**، **١٢٧** صفحة. إعداد الباحث/ **محمود نمر النفار**

إن المتأمل في شريعة الإسلام لا بد أن يستغرق في جمالها، وإن المتبحر في أحكامها لا بد أن يعجب من إحكامها، وإن من أوجه الإحكام التي تتميز وتتمايز بها عن غيرها الشريعة الإسلامية: الاتفاق وعدم الاختلاف بين كليات التشريع وجزئياته أو الكليات بعضها مع بعض او الجزئيات بعضها مع بعض، وهذا الاختلاف لا يمكن أن يقع بحال على الحقيقة مصداقاً لقوله تعالى: «**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**» –**سورة النساء ٨٢**– ولكن هذا الاختلاف من جهة الناظر والباحث فيه قد يقع له، وهنا تبدو الحاجة ماسة للنظر والاجتهاد وإزالة الاختلاف بين مكونات التشريع، ورفعا لهذا الخلاف ابتدع الأصوليون مناهج بحث تدرس هذه الاختلافات الظاهرية تحت عنوان التعارض والتراجيح، ولعل من أهم هذه المكونات التي يتطرق إليها اللبس ما تتطرق له السنة باعتبارها تبحث الجزئيات في الأعم الأغلب، ولتأثرها الكبير بأبعاد الزمان والمكان الأمر الذي يتطلب بحثاً معمقاً عند تناول تلك الأحاديث بالدراسة، ومن أهم المسالك التي تفهم في ضوئها السنة المسلك المقاصدي الذي يراعي في تناوله للسنة مقاصدها ويفرق في دراستها بين الوسائل المتغيرة والمقاصد الثابتة.

وتأتي هذه الدراسة –والتي تتكون من مقدمة وتمهيد وست مسائل[1]– حول كتاب العلامة الزرقا رحمه الله الموسومة باسم: «**العقل والفقه في فهم الحديث النبوي**» لتلقي نظراتها على بعض المسائل التي يقتضي الواقع المعاصر بحثها من جديد حتى لا يظهر الخلف بين المصالح التي يتغياها التشريع والوسائل التي وردت في ثنايا تشريع الأحكام والتي قد تكون نابعة من البيئة التي قيل فيها النص.

* Müslüman Alimleri Dünya Birliği Üyesi, Dıştaki Filistin Alimler Kurulu Araştırmalar ve İncelemeler Birimi Danışmanı ve Necmettin Erbakan Üniversitesi İslam Hukuku Doktora Öğrencisi, mahmut.nafar@gmail.com

1 Bu kitap önsöz, giriş, kitabın konusu ile ilgili altı meseleden oluşmaktadır.

في مقدمته يعرض العلامة الزرقا لمفهوم حسن فهم أحاديث الرسول الذي أوتي جوامع الكلم وفصل الخطاب مؤكداً حاجة هذا الفهم إلى ثلاث أدوات لا بد منها جميعاً، **أولها**: التعمق في اللغة العربية ومعرفة أساليبها البيانية، لانها هي لغة الكتاب والسنة، **ثانيها**: العقل، لأنه هو الميزان الذي ربط الله به التكليف، وعلى قدر سلامته يحاسب المكلفين، **ثالثها**: التمكن من فقه الشريعة الذي به يعرف العالم مقاصدها، ويقيس الأمور بأشباهها، ويعرف محامل النصوص، ويميّز بين الوسائل والغايات في أحكام الشريعة، ويدرك فقه الأولويات.

وفي تمهيده يعرض العلامة الزرقا لمسألة التصادم بين العقل والنقل مفرقاً بين ما يصادم العقل وما تخفى على العقل حكمته وتعليله مؤكداً استحالة مجيء الأول في الدين الإسلامي وحتمية الثاني كون الدين مرتكز إلى الإيمان بالغيب الذي لا يستقل العقل بإدراكه، ولا بإدراك أحكامه التفصيلية.

وفي المسألة الأولى والمعنونة ب: رؤيا النبي في المنام (Ru'yada Hz. Peygamber'i Görme)

يبحث المؤلف رحمه الله فهم الحديث المروي في صحيح الإمام البخاري عن النبي (صلى الله عليه وسلم):»**من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل بي**»، حيث يناقش القيمة التشريعية لهذا الحديث، حيث استشكل إثبات المحدثين لرؤيا الرائي له – صلى الله عليه وسلم– وقول الفقهاء بأنه لا يؤخذ منها أحكام إلا بعد المرور على الرقابة الفقهية! ثم بحث الروايات الواردة في رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم وتتبع طرقها، ثم عرج على آراء الشراح في معانيها، حيث يقسم الشراح إلى فريقين: **أولهما: وسماه بفريق المحافظين**: ويشترط أصحابه أن يرى الرائي النبي بصورته المعروفة، وعلى رأس هذا الفريق الإمامين: ابن سيرين التابعي الجليل، والقاضي عياض، **وثانيهما: ما سماه المؤلف بفريق الموسعين**: ولا يشترط أصحابه ما اشترطه الفريق الأول، ويكتفون بمطلق الرؤية على أي هيئة كانت، وعلى رأس هذا الفريق الإمامين: المازري والنووي، ثم ينتهي المؤلف إلى رأي جديد وهو اختصاص الحديث بعصر النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره معللاً ذلك بأنه مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم في جميع روايات الحديث : « رآني» حيث تفيد ياء المتكلم هنا على قصد ذات النبي صلى الله عليه وسلم وهذه لا تتحقق إلا لمن رآه على الحقيقة، ثم شرع المؤلف بذكر الإيرادات التي قد ترد على رأيه ثم شرع يجيب عليها، ثم عقب في نهاية بحثه أنه وبعد عشر سنين من خروج رأيه إلى النور وجد أن الإمام ابن جزي المالكي قد سبقه في رأيه في كتابه القوانين.

وفي المسألة الثانية والمعنونة ب: دية المرأة (Kadının Diyeti) يبحث المؤلف رحمه الله فهم الحديث المروي عن النبي (صلى الله عليه وسلم):»**دية المرأة نصف دية الرجل**»، حيث ناقش فيه أولاً **دية الرجل الحر المسلم عن النفس**، مبيناً ورود السنة بتعيينها بمائة من الإبل أو ألفين من الشاء أو مائتين من البقر، أو مائتين من الحلل، أو ثمانمائة دينار كما في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أو ألف من الدنانير أو اثني عشر ألف من الدراهم كما في عهد عمر، ثم بين تفسير المحدثين والفقهاء لهذا التنوع بأنه كان لتسهيل الأداء على المكلف، ثم بين اختلافهم في مدى الأصلية في الأصناف المذكورة كما بين خلافهم في الأصل فيها، أهو الدينار؟ أم الإبل؟ دون تطرق للتفاصيل.

وفي الجزء الثاني من المسألة بحث **دية الرجل عما دون النفس** أو ما يسمى بالأرش فذكر ورود السنة والآثار فيها وذكر مدى الاجتهاد والقياس الجاري فيها، والذي ينبني على مقررات فقهية من مثل: الدية الكاملة في العضو الكامل كاللسان، ونصفها في العضو المزدوج كالعين، وعشرها في العضو المتعدد كالأصبع، مؤكداً حصول الخلاف في مسائل فرعية كثيرة بحسب حالة العضو، ودرجة تأثيره، وضرر فقده، كحاجبي الرجل وثدييه مثلاً، واليد الشلاء، ولسان الأخرس، مبيناً أن تلك الحالات لم يرد فيها في السنة شيء لذا كان طريقها القياس والاجتهاد.

وفي الجزء الثالث من المسألة يتعرض لموضوعها الرئيس وهو **دية المرأة** فيبحث أولا **دية المرأة عن النفس** ذاكراً رأي الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمحدثين الذين يجمعون على أن دية المرأة نصف دية الرجل إذا قتلت، مستندهم في ذلك حديث المسألة، ثم علق على ما أثير من ضجة على الحديث كونه يحمل بحسب ما يزعمون انتقاص للمرأة وأنها نصف إنسان! ثم ذكر نقاطاً هامة كان قد ذكرها للثائرين على مشروع قانون متعلق بالجنايات في دولة باكستان في عهد الرئيس ضياء الحق، وهي على النحو التالي: **الأولى**: انحصاره في القتل الخطأ، **الثانية**: العوضية في الدية دون الزجر، مؤكداً الفرق بين الخطأ والجريمة، ومنها رأى المؤلف أن ضرر الأسر بفقد ربها أعظم خلاف فقدان ربتها، **الثالثة**: ميزان تقويم قيمة المرأة إنما يتبدى فيما يرتبه التشريع من عقوبة زاجرة حال توافر القصد العدواني، ومعلوم مساواة الإسلام في قاتل الرجل والمرأة على حد سواء، بخلاف القتل الخطأ فليس ميزاناً لذلك.

ثم يبحث ثانياً **دية المرأة فيما دون النفس** فذكر الأثر الوارد عن نبي الله من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن نبي الله قال: ﴿عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثالث من ديته﴾، وفي رواية البيهقي: ﴿فما زاد فعلى النصف﴾، وبين انقسام الفقهاء إلى فريقين في فهم الحديث: **الأول**: ذهب إلى الأخذ بهذا الحديث، وإليه ذهب مالك والشافعي في قديمه، وأحمد بن حنبل، **الثاني**: ذهب إلى عدم الأخذ به لأن الأصل أن يزداد التعويض حال اشتداد الضرر لا نقصانه، تاركين هذا الحديث لحديث معاذ القاضي بأن دية المرأة على النصف من دية الرجل فهو برأيهم يتناول دية النفس بالنص ودية ما دونها بالقياس، وهذا رأي أبي حنيفة والشافعي في الجديد.

ثم انتهى المؤلف إلى فهمه الخاص لحديث عمرو بن شعيب وهو أن ما ينصف من دية ما دون النفس بالنسبة للمرأة هو ما بعد ما يتجاوز الثلث من دية الرجل، ففي ثلاثة أصابع ثلاثون، وفي أربع خمس وثلاثون لا عشرين أي لا يسري التنصيف على الثلث الأول بمفعول رجعي كما قال أصحاب القول الأول، لكنه قيد ذلك بأن لا تتجاوز دية أصابعها دية نفسها ففي الأصابع الثلاثة الأولى ثلاثون وفي الستة الباقية ثلاثون وهذا تجاوز لدية نفسها فترد إلى خمسين، ثم بين أنه اكتشف بعد ذلك أن رأيه سمي قول الشوكاني في نيل الأوطار.

وفي المسألة الثالثة والمعنونة ب: إخراج صدقة الفطر نقوداً (Fıtır sadakasını kıymet ile vermenin caiz oluşu) يرى المؤلف أن الخلاف في جواز هذا الأمر إنما نشأ في عهد الترف بين أتباع المذاهب حيث كان مقصد اغناء الفقراء في هذا اليوم ملحوظا للمتقدمين غير مميزين بين الوسائل والغايات، ثم أجاب عن حججهم التي ترى في الإعطاء بالقيمة مخالفة للنص بالاجتهاد والرأي، وفعل ما لم يفعله النبي، ورفع للتوقيف في المسألة، أجاب من وجوه: الأول: الأصل في زكاة الفكر المعقولية لا التوقيف، الثاني: عدم إعطائها بالقيمة زمن النبي سببه ندرتها وقيام الحبوب مقام النقود زمن تنزل النص، الثالث: منهج الشارع أن لا بتعبدنا على سبيل التعيين والتخصيص في الأموال والأغذية إذ تعبدنا بالمالية المطلقة، الرابع: أن الإعطاء من تلك الأصنف في ذلك الوقت كان أيسر للمعطي وأنفع للآخذ فجاء ذكر الأصناف مراعاة لظروف الزمن والبيئة، معقباً بقول أبي بكر بن العربي أن العمل بظواهر الألفاظ مبطل للشرع، ثم نقل عن المرداوي في الإنصاف أن الإخراج بالقيمة رواية مخرجة

على مذهب أحمد، ثم بين تناقض القائلين باشتراط الأصناف الخمسة حين أضافوا الأرز إليها، فإن التعليل والقياس لا يجري فيما هو موقوف في الشرع، ثم ختم مسالته بأبرز الكتب التي تناولت موضوع المسألة بالبحث والتمحيص.

وفي المسألة الرابعة والمعنونة ب: إثبات الهلال بالحساب الفلكي (Asrımızda astronomi hesabıyla hilalin tespiti konusu) يبحث المؤلف في هذا المسألة مدى جواز اعتماد الحساب الفلكي في تحديد حلول الشهر القمري لترتيب أحكامه الشرعية، في عصرنا هذا لأنه بحسب المؤلف لا تستغرب مواقف السلف تقديراً لحالة علم الفلك آنذاك بخلاف عصرنا هذا، هذا إن قلنا إن السبب مدى الدقة والصحة في الحسابات الفلكية لكن ماذا إن قلنا إن المسألة مرتبطة بتحديد السنة لطريقة حسابية معينة وهي الروية بالعين استناداً لحديث: ﴿صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فاقدروا له﴾، وفي رواية ﴿فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين﴾، وفي رواية لمسلم ﴿فإن غم عليكم فاقدروا ثلاثين﴾، ثم يعلق المؤلف على هذا الحديث بإن القول بالتعبدية فيها مشروط في النصوص غير المعللة، وليست نصوص هذا الباب هي الوحيدة فهناك حديث ﴿ إن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوماً﴾ ومفاده أنه قد يكون ثلاثين أو تسعاً وعشرين، ورواية ﴿إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا﴾ يعني مرة ثلاثين ومرة تسعاً وعشرين، فهذا الحديث بحسب المؤلف هو بيت القصيد، كونه يبحث العلة، ونقل عن ابن حجر والعيني أن تعيين النص للرؤية برفع الحرج في معاناة حساب التسيير، وعليه ينتهي المؤلف أن تعيين النص للرؤية لم يحمل معنى التعبد بل معنى الوسلية كونها الميسورة آنذاك، ثم نقل عن بعض العلماء جواز الأخذ بالحساب عن بعض الحنفية والشافعية، وعن بعض التابعين والمالكية جوازه في حق نفسه، ثم تتبع المؤلف تعليلات المتقدمين من العلماء لمنع اعتماد الحساب مؤكداً رجوعها لظنية الحساب وهو غير موجود في الحساب المعاص، كما كانت تعليلاهم تشير إلى ما خالط علم الحساب بعلم التنجيم والعرافة في ذلك الوقت، ثم انتهى المؤلف إلى عدم وجود مانع من الأخذ بالحساب الفلكي المعاصر.

ثم شرع بالرد على القرافي كونه اعتبر العلة الموجبة للصوم رؤية الهلال لا دخول الشهر، مستدلاً بأنه لو كان كذلك لانتفى وجوب الصيام حال غم علينا الهلال، مفسراً قوله

تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ بأنه المقصود بالشهود الحضور لا الرؤية، إذ هو مغاير للمسافر، وعليه تكون الرؤية وسيلة للتحقق من حلول الشهر ليس إلا.

ثم رد على ابن حجر القائل بأن معرفة الأمة للحساب لا يغير الحكم لان ظاهر السياق ينفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً، ومن ثم يوافقه بأنه لا يجب تعليق الحكم بالحساب كونه قد لا يتوافر للأمة أو لبعض أفرادها في بعض العصور والأزمنة والحالات، ثم يخالفه في منع جوزا اعتماد الحساب إذا بلغ درجة اليقين، معللاً ذلك بأن ما يوجد بعد العدم قد يفقد بعد الوجود.

وفي المسألة الخامسة والمعنونة ب: ميقات الإحرام للقادم بالطائرة (Uçakla Hacca gidenlerin İhrama girme yeri) ذكر المؤلف المواقيت الأربعة التي تحددت بمقتضى الحديث النبوي، وهي: ذو الحليفة لأهل المدينة، والحليفة لأهل الشام، وقرن المنازل لأهل نجد ويلملم لأهل اليمن، ثم ذكر أن تحديد ذات عرق إنما كان قياساً للمحاذاة على المرور بها، اجتهاداً من عمر رضي الله عنه ورفعاً للمشقة عن أهل تلك البلاد التي لم تكن مفتوحة زمن النص، ونقل ضعف الأحاديث الواردة في تعيين ميقات لأهل المشرق، ثم ذكر تقرير الفقهاء أن القادم من طريق بين ميقاتيتن فإنه يتحرى ما يحاذي أحدهما بطريق الغلبة والظن فيحرم منه، فإن لم يتبين فقد أجاز له الحنفية الإهلال على بعد مرحلتين من مكة، كون تلك المسافة أدنى تلك المواقيت إلى مكة.

ثم يبين المؤلف أن حديث المواقيت لا يتناول الطريق الجوي وبالتللي فهو محمول على الطرق المعهودة في زمانهم، مفسراً حديث ﴿ هن مواقيت لأهلهن، ولمن أتى عليهن من غير أهلهن﴾ بأن الإتيان الوارد لا يتصور إلا في معنى المرور في الأرض، فإن كان يتصور قياس المحاذاة على المرور فإن نفس لغة الغرب لا تقبل قياس المرور الجوي على الأرضي، وبالتالي فإن القدوم جواً لا نص فيه كما لا نص في القادمين من جهة الغرب (البحر) إلى مكة.

ثم ينتهي المؤلف إلى أن عدم وجوب الإحرام إلا من بعد أن تهبط الطائرة بالمسافرين للحج والعمرة في البلد الذي سيسلكون بعده الطريق الأرضي، فإن هبطت بهم في بلد خارج المواقيت يكون ميقاتهم للإحرام هو الميقات الذي سيمرون به أو المتوقع أن يحاذوه إذا كانوا لا يمون بأحد تلك المواقيت، أما إذا كان المكان الذي تهبط فيه الطائرة بلدا يقع بعد المواقيت

أي بينه وبين الحرم فإن ميقاته للإحرام هو ذلك البلد نفسه، فيصبح حينئذ كأهله، وبما أن المطار الدولي الذي يهبط فيه الحجاج والمعتمرون هو في مدينة جدة، وهي واقعة ضمن بعض المواقيت، فإنها تكون ميقاتهم كأهل جدة، وباختصار فإن المؤلف يذهب إلى أن مكان نزول الطائرة الأخيرة التي يركبها المسافر هو موضع إحرامه فيحرم كما يحرم أهله.

وفي المسألة السادسة والمعنونة ب: أوقات الصلاة والصيام في البلاد القريبة من القطب (Kutuplara yakın bölgelerde Namaz ve Oruç vakitleri) نقل المؤلف في كتابه فتوى مجلس المجمع الفقهي الإسلامي الصادرة بتاريخ ١٤٠٢/٠٤/١٠هـ فيما يتعلق بمواقيت الصلاة والصيام في البلاد التي يقصر فيها الليل جدا في فترة من السنة، ويقصر النهار جدا في أخرى، أو تلك التي يستمر ظهور الشمس فيها ستة أشهر أو غيابها كذلك منتهيين إلى أمور أربعة: الأولى: من يقطن بلادا يستمر فيها الليل أو النهار أربعا وعشرين ساعة فإن مواقيتها تحتسب بحسب أقرب البلدان إليها التي يتمايز فيها اللي والنهار في ظرف ٢٤ ساعة، الثانية: من يقطن بلادا لا يتميز فيها شفق الغروب من شفق الشروق فيقدران فيها بحسب آخر تمايز لهما، الثالثة: من يقطن بلاداً يطول ليلها كثيرا أو يقصر نهارها كثيرا فهذه تصوم بحسب الأوقات المتعارف عليها بالشرع استنادا إلى النصوص الواردة في ارتباط المواقيت بها، مستثنين من هذا الوجوب من يعجز عن إتمام صوم يومه لطوله أو لعلمه بالأمارات أو بإخبار طبيب حاذق أمين أو لغلبة ظنه على إفضاء الصوم إلى زيادة مرضه أو تأخر برئه، فإنه يفطر ويقضي.

ويعقب على هذه الفتوى التي عارضها وهو من أعضاء هذا المجلس بأن هذه المسألة ليست مما تناولته النصوص التي تنزلت في الجزيرة العربية فكانت مراعية للوضع الجغرافي والفلكي لها وليس لجميع الكوكب، فيجب أن تؤخذ لها أحكام تناسب مقاصد الشريعة كونها تعد في إطار المسكوت عنه شرعاً، ثم ينتهي المؤلف إلى أن تلك البلاد إما أن يقدر لها مواقيت الحجاز فيؤخذ أطول ليله وأطول نهاره، وإما أن يقدر لها توقيت آخر البلدان التي انتهى إليها الفتح والسلطان الإسلامي.