جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة – الجزائر
ISSN: 1112-4377, EISSN: 2588-2384
المجلد: 29 العدد 03 السنة 2025
مجلة المعيار
EL MIEYAR

ضوابط الفهم البيئي للخطاب التشريعي وأثره في الاجتهاد
–نصوص اللّباس والزّينة من صحيح مسلم نموذجا–

Controls of environmental understanding of legislative discourse and its impact on ijtihad - Texts of – dress and adornment from Sahih Muslim as a model

أ/ محمد الأمين براح [1]
berrahmohamedlamine@univ-emir.dz

أ.د/ قوميدي الذوادي [2]
douadi.goumidi@univ-batna.dz

تاريخ الاستلام: 2025/01/30 تاريخ النشر: 2025/06/01
Received: 30/01/2025 published: 01/06/2025

ملخص المقال:

يعتمد العلماء على ألفاظ النصوص لفهم مراد الشارع منها، وبما أنه سبحانه خص فئة قليلة من المكلفين بسماع خطابه ثم تبليغه لمن بعدهم إلى يوم الدين؛ يرد سؤال مهم، وهو: هل راعى الشارع في ألفاظ خطابه "خصوصية" بيئة السامعين وظروفهم؟ وهل يمكن لتلك الألفاظ احتواء الأحوال المتناقضة للأجيال بمر الزمن باعتبارها مدار الفهم والاجتهاد؟ ثم هل يشمل هذا التساؤل كل مجالات التشريع؟ ولحل هذا الإشكال؛ جاءت هذه الورقة البحثية مقسمة إلى دراسة نظرية ثم تطبيقية، ففي الأولى خلصنا إلى أن اعتبار الظروف البيئية لورود النص موصل إلى الاتفاق في فهم مدلوله إذا توفرت03 شروط، هي: ألا يتعلق النص بتعبد صرف، وأن تتحقق الخصوصية البيئية لزمن الخطاب بإثبات تغيرها في غيرها كالعادات والتقاليد، وأن يثبت تأثير هذا التغيّر في كيفية ورود لفظ الخطاب بوجه معتبر شرعا. أما الدراسة التطبيقية فقُصرت على بعض نصوص اللباس والزينة، حيث بيّنا كيف أنه باعتبار هذا الأصل يمكن توحيد الفهم لها وتضييق مجال الاختلاف فيها.

كلمات مفتاحية: الفهم–البيئة– اللباس والزينة–دلالة اللفظ.

Abstract:

This study examines the conditions for understanding legislative discourse within the context of its original environment. This focus arises because Allah addressed the Companions using terms suited to their environment and comprehension levels. However, these terms also carry meanings applicable across time & place. Scholars must consider these meanings when interpreting its content, provided the discourse is not purely ritualistic, its subject has clearly changed over time (e.g., traditions), and this change affects the topic. These principles were applied to hadiths on clothing and adornment from Sahih Muslim, revealing that understanding them in light of these conditions leads to undisputed clarity..

Keywords: understanding , environment; clothing and adornment; discourse.

(1) جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة/ الجزائر
(2)جامعة باتنة 1، باتنة / الجزائر

مقدمة:

لقد انقطع حبل التواصل التشريعي بين السماء والأرض بانتقال المصطفى ﷺ إلى الرفيق الأعلى؛ لذلك لم يبق للمجتهدين سبيل لإدراك مراد الشارع إلا بمعالجة نصوص الوحيين، هذه الدراسة لم تخرج في غالبها عن حدود مدلولات "الألفاظ مجردة"، أي أن مدار الفهم على دلالة اللفظ بذاته أو في سياقه، أما الظروف المصاحبة لوروده فلم يراعَ منها إلا النزر، ممثلا في أسباب الورود والنزول، أو الخروج مخرج الغالب والعرف عند الصحابة رضوان الله عنهم ؛ وهذا–طبعا–نشأ عنه اختلاف في تأويل مراد الشارع في الكثير الجم من خطاباته، لأن الأزمنة بين ورود النص وفهمه تباعدت، والمدارك الذاتية والموضوعية تباينت؛ فتوسع بذلك شق الخلاف بين العلماء في جل مسائل الدين ولم يسلم منها إلا المعلوم بالضرورة.

وتحقيقا لمراد الله عز وجل بوجوب معرفة مراده من الخلق، واستفراغا للجهد في محاولة الظفر بالصواب من ذلك؛ لابد من تحيين ضوابط العمل الاجتهادي في كل مرة، وذلك لأن المعروف سليقة في الناس أيام التشريع، صار صعب الإدراك فضلا عن التطبيق بعدهم، وهذا المعنى لم يغفله الشارع–طبعا–في خطاباته، كيف لا وهو الذي لم يفرط ﴿فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ (الأنعام/38)، وآتى نبيه ﷺ جوامع الكلم؛ لذلك خرجت نصوص الوحي معجزة بحق؛ فهي متضمنة للحكم التشريعي الصالح لكل زمان ومكان، وباستعمال ألفاظ لم يستغربها متلقو الخطاب الأولون، كما لم يعجز عن فهمها المجتهدون المتأخرون.

وجمعا بين أول الكلام وآخره؛ يطرح سؤال نفسه بقوة، وهو:

- هل يكفي الوقوف عند حدود الألفاظ الشرعية وصيغها لفهم مراد الشارع كاملا من النص، أو أنه لابد من النظر في ظروف السامع وبيئته أيضا؛ فما اتفقت فيه الظروف بين زمن السماع والتبليغ وزمن التطبيق بقي المعنى حبيس مدلولات اللفظ وجوبا، وما تغيرت فيه الأحوال؛ لزم تجاوز حدود اللفظ إما زيادة أو نقصانا؟
- وإذا كان الثاني؛ فما هي ضوابط هذا الاعتبار للظروف البيئية في فهم خطاب الشارع؟ وما مدى تأثير ذلك على النتاج الاجتهادي للعلماء لاسيما المختلف فيه بينهم؟
- ثم هل القول بضرورة فهم النص التشريعي بمعانيه، وتكييف ألفاظه بحسب بيئة ورودها، هو تشكيك في فهم الأولين ومحاولة لتقزيم اجتهادهم، أو أنه استمرار لمنهجهم في فهم الخطاب وإدراك مدلولاته؟
- فإذا عُلم كل هذا؛ فما محل مسائل اللباس والزينة من كل هذه التساؤلات؛ وهل يشملها من ذلك شيء أو لا؟ وإن شملها؛ فكيف ذلك؟

وجوابا عن كلّ هذه التساؤلات؛ جاءت هذه الورقة البحثيّة بعنوان: "**ضوابط الفهم البيئي للخطاب التشريعي وأثره في الاجتهاد–نصوص اللّباس والزّينة من صحيح مسلم نموذجا–**"، حيث يُظهر العنوان أهم أهداف هذا الموضوع المتمثلة في أمرين كبيرين تضمنا غيرهما مما يدخل تحتهما، وهذا الهدفان هما:

الأول: تحقيق الفهم الشامل للنصوص ومراد الشارع الحقيقي منها، وذلك لأن إدراك اعتبار الشارع لبيئة السامعين في ألفاظ الخطاب، وبناء العمل الاجتهادي عليه؛ يوصل إلى المعنى الذي أراد الشارع مخاطبة المكلفين به، سواء أكان مدلول اللفظ فقط فيما تساوت فيه الظروف، أو مدلول معانيه فيما اختلفت فيه تلك الظروف.

الثاني: تحرير سبب اختلاف الفقهاء في العديد من المسائل التي تحكمها العادات والظروف المؤثرة في ورود الخطاب وفهمه؛ ومن ثَم محاولة رفع الخلاف فيها أو على الأقل تقريبه بتوحيد منطلق الفهم.

ولتحقيق كل هذا؛ كان لزام تقسيم البحث إلى محورين كبيرين؛ تمثل الأول منهما في الدراسة النظرية التي بدأت بتحديد المفاهيم الأساسية له؛ فبينت معنى "الفهم" و"البيئة" اصطلاحا، ثم علاقتهما ببعضهما في العملية الاجتهادية ابتداء وانتهاء، فالابتداء ببيان تأثير البيئة في كيفية ورود الخطاب الشرعي بمختلف جوانبها (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية)، والانتهاء بإيراد ضوابط الفهم السليم للنص وفق ظروف وروده؛ فجاء خلاله تأصيل وتمثيل لها وبيان لمجال تطبيقها، أما المحور الثاني فكان عمليا بحتا، حيث طُبق فيه ما سبق تنظيره على مجال مهم جدا في حياة الناس، وهو مظهرهم الخارجي المتمثل في لباسهم وزينتهم، حيث خُصت من ذلك جملة الأحاديث الواردة في صحيح مسلم بشأنهما، فجيء باختلاف فهم العلماء لها بغير هذا الأصل، ثم توضيح مراد الشارع منها عند تطبيقه، وفي الأخير خُتم البحث بأهم النتائج والتوصيات التي خلص إليها.

المبحث الأول: تأصيل قاعدة الفهم البيئي للنصوص.

قبل تفصيل قاعدة الفهم البيئي للنصوص، ولئلا يُفهم بالمخالفة أن اعتبارها اليوم هو قدح في فهم الأولين؛ لابد من دراسة لفظتي "الفهم" و"البيئة" منفصلتين، ثم بيان تأثير الأخيرة في الأولى.

المطلب الأول: حدود الفهم وعلاقته بالعلم.

الفهم في اللغة: "علمُ الشيء" (ابن فارس، 1399هـ،1979م، 457/4).

أما في الاصطلاح، فإذا ما سلمنا بأن العلم هو الإدراك الجازم للأشياء على ما هي عليه؛ فما هو الفهم حينئذ، وما علاقته بالعلم؟

لم يتوسع الأصوليون في تعريف الفهم كفعلهم مع العلم، وذلك راجع إلى اعتبار أغلبهم له حقيقةَ الإدراك (بادشاه، 1351هـ،1932م، 15/1) الذي هو شرط العلم؛ فبلا فهم لا يتحقق الإدراك جازما كان أو غير جازم؛ وبناء على هذا فلا يحتاج الفهم عندهم إلى توسع في التعريف لوضوحه.

ولكن هذا التعريف مدخولٌ بما في القرآن من تفضيل للفهم على العلم الذي هو أعلى درجات الإدراك، حيث قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (الأنبياء/79)؛ فجمع داوود وسليمان عليهما السلام في درجة العلم، وفضّل الأخير بدرجة الفهم.

وذهبت طائفة أخرى من الأصوليين إلى تعريف الفهم بأنه دلالة اللفظ على المعنى المنقدح في ذهن السامع، فإن لم يدلّ اللفظ على معنى؛ فلا يُفهَم (القرافي، 1393هـ،1973م، ص23)، وأجيب عن هذا: بأن "الفهم" هو صفة للسامع، و"الدلالة" هي صفة في اللّفظ؛ ولا يمكن جعل صفة الشيء (اللّفظ) في غيره (السامع) إلا من قبيل المجاز، والتعريف بالمجاز لا يستقيم؛ لذلك فالفهم بهذا الاعتبار هو: حقيقة المعنى المنقدح في الذهن؛ وهو الإدراك نفسه الذي سبق الكلام عنه.

وذهبت طائفة ثالثة من الأصوليين إلى أن الفهم هو العلم الموافق للصواب، واستدلوا لذلك بآية سليمان السابقة، حيث خصصه الله عز وجل بشيء من العلم لم يدركه داوود عليه السلام، فكلاهما عنده علم ولكن الأول خُصّ بالجزء الأصوب منه؛ فيصير الفهم إذن جزءا خاصا من العلم وهو الصحيح منه (ابن عقيل، 1420هـ،1999م، 362/5).

وهذا التعريف فيه نظر أيضا، لأنّه يخالف تعريف العلم واقتضاءه موافقة حقيقة المدركات، إذ لو يخالفها يُسمى حينها جهلا لا علما؛ وعليه فلا يصح هذا التعريف أيضا.

وبعد هذا العرض لتعاريف الفهم اصطلاحا، وعدم سلامة أي منهما من الرد؛ أقول: إن الفهم في الاصطلاح له إطلاقان، أحدهما عام: وهو مجرد الإدراك، والثاني خاص وهو زيادة الإدراك للشيء، وفي الآتي تفصيلهما:

أولا: "الفهم" اصطلاحا هو مجرد الإدراك.

وهذا الاعتبار هو الأكثر شيوعا واستعمالا عند العلماء، بل واستحضارا في أذهانهم عند تعاملهم مع النصوص، إذ يجعلون الفهم هدفهم الأول والأخير في التعامل مع النص ودلالته، فلفظ الشارع الذي يحمل معنى في نفسه (دلالة اللفظ) ومعنى في استعماله (الدلالة باللفظ)، يريد المجتهد الوصول بالمراد منه إلى ذهن المكلف كما أراده الشارع، بغض النظر عن توفيقه في ذلك من عدمه، لأنّه دائر بين الأجر والأجرين؛ فإن أدرك المكلف معنى من النص اعتُبر "فاهما" له سواء أكان هذا الفهم علما أم ظنا أم شكّا أم حتى وهما، حسب درجة موافقة هذا الإدراك للحقيقة، وإن لم يحصل له إدراك فلا يعدّ فاهما ويسمى: "جاهلا".

وبهذا الاعتبار تكون علاقة العلم بالفهم علاقة عموم وخصوص، فالفهم أعم من العلم؛ إذ كل علم هو فهم وليس كل فهم علما، لأن الفهم (الإدراك) قد يكون باحتمال ضد مرجوح أو مساو أو راجح؛ فيكون ظنا أو شكّا أو وهما، وقد يكون بلا احتمال ضد؛ فيكون علما.

ثانيا: "الفهم" اصطلاحا هو زيادة الإدراك.

بعد ورود لفظ "الفهم" في القرآن الكريم مفضَّلا على العلم والحُكم في آية داوود وسليمان عليهما السلام؛ وجب الخروج به عن مجرد معنى الإدراك، ولكن هذا الخروج لابد ألا يأتي على المعنى الأول بالنقض والتهديم، لاسيما وأنّ جزءا كبيرا من القضايا العلمية قد بُنيت عليه؛ ولهذا أفضل ما يليق به هو جعله: "**إطلاقا خاصا**"، هذا الإطلاق مفاده الزيادة في مُتَعَلَّق الفهم، وهو: "الإدراك"؛ لذلك يمكن تعريف الفهم بهذا الاعتبار على أنه: "**الزيادة في الإدراك للمعاني تحقيقا أو تفصيلا**"، فالتحقيق هنا هو الإدراك بعد العدم، والتفصيل هو الزيادة في الإدراك لزيادة مقدمات العمل الاجتهادي أو آلياته؛ ليتم الوصول إلى نتيجة أفضل من التي قبلها، وقد ذكر ابن حجر في الفتح معنى قريبا من هذا؛ حيث جعل الفهم فطنة يدرك بها صاحبها المراد من الكلام (ابن حجر، بلا تاريخ، 165/1)، ولكن الحقيقة أن الفهم ليس فطنة دائما، فقد يكون كذلك من باب تفضيل الله عز وجل للعلماء بعضهم على بعض، وقد يكون راجعا إلى معرفة مقدمات جديدة، أو الاطلاع على حقائق كانت مخفيّة وكان سبيلها البحث لا الذكاء والفطنة.

ومن هذا المنطلق؛ فإن علاقة العلم بالفهم هنا هي علاقة تقاطع؛ فأحيانا يتفقان في المعنى وأحيانا يختلفان، وكل ذلك راجع إلى تحقق الزيادة بين الإدراك الابتدائي والإدراك النهائي للشيء.

فما كان الإدراك النهائي فيه أكبر وأفضل من الابتدائي فهو فهم سواء أكان جازما بلا ضد، أم كان مع احتمال ضد راجح أو مرجوح أو مساو؛ ففي الأول يكون علما وفهما في الوقت نفسه، وفي الثلاثة بعده يكون فهما يفيد الظن أو الشك أو الوهم،

ثم إن القول بأنّ الفهم هو زيادة إدراك ليس يُراد به اشتراط أن يكون الإدراك الابتدائي أقل من النهائي في درجة قبول الضد، بل العكس أيضا ممكن بشرط أن يكون باستدلال ونظر، لا بنسيان أو وسوسة أو تعصب، فمثلا لما سمع عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها في نفقة المطلقة وسكناها لم يرجع عن الحكم الشرعي المدرك لديه ابتداء من النصوص، ولكن درجة إدراكه فقط تغيرت، فإدراكه الابتدائي لهذا الحكم كان علما لا يحتمل الضد، لأنّه مبني على نص قرآني محكم، ثم صار ظنا يحتمل ضدا مرجوحا عبّر عنه بقوله: (لا ندري لعلها حفظت أو نسيت) (مسلم، بلا تاريخ، 1118/2)، فاحتمال حفظها وارد ولكنه مرجوح لديه، ورغم ذلك يعتبر عمله الاجتهادي هنا "فهما" لأن فيه زيادة إدراكٍ للضد وكيفية رده وجعله مرجوحا.

ومن الفهم أيضا: الإدراكُ الناتج عن تذكر الدليل بعد نسيانه؛ لأنه زيادة فيه، فالزبير بن العوام رضي الله عنه لما اقتنع بصحة مذهب علي رضي الله عنه بعد تذكيره إياه بقول النبي ﷺ له: (تقاتله وأنت ظالم له) (الحاكم، 1411هـ،1990م، 339/3)؛ لم يحصل له هذا الإدراك النهائي للحكم بشيء جديد لم يسمعه قط، وإنما كان بإحيائه في ذهنه بعدما أماته مانع النسيان؛ فاعتُبر بسبب ذلك "فهما".

فالحاصل أن الفهم إذا أطلق فهو يفيد مجرد الإدراك، وإذا قيد بالفضيلة؛ فذلك راجع إلى الزيادة في هذا الإدراك بما ينفع؛ وهذا الأخير هو المعنى المراد في البحث.

المطلب الثاني: تأثير الظّروف البيئيّة على كيفيّة ورود الخطاب.

إن الظروف البيئية هي جملة المؤثرات الخارجية في كيفية ورود الخطاب؛ واعتبارها من الشارع لا يؤثر في المعنى لأن "الألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم" (ابن قيم، 1411هـ،1991م، 134/26)، وفيما يأتي تفصيل هذا المعنى أكثر.

الفرع الأول: أثر الظروف السياسية في الخطاب الشرعي.

إن المراد هنا هو تأثير حالة الدولة داخليا وخارجيا على كيفية ورود النص، فخطاب الشارع يكون أيام الضعف والهوان مختلفا عنه أيام القوة والسلطان، فلو أخذنا مثلا وصف القرآن للحياة الدنيا؛ فإننا نجده متباينا بين المكي والمدني، فظاهر المكي كلّه مخاطبته للكفار الذين ضلوا بالتعلق بما يشبه الزرع الذي كلما نبت اقترب من زواله بالحصاد (ابن عاشور،، 1984، صفحة (192/7)، (141/11)، (330/15)، (134/26).)، أما ذكرها في المدني فظاهره مخاطبة المسلمين دونما سواهم لورود قرينة تمنع دخول الكفار فيه، وذلك في موضعين، أحدهما قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ﴿٣٦﴾﴾ (محمد/36)؛ فالكاف في: "أموالكم" أقرب مذكور وهم المسلمون، وأما الثاني فقوله سبحانه: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا ۖ وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ﴾ (الحديد/20)، قالوا: فيدل ذكر المغفرة والرضوان خطاب للمؤمن فقط (ابن عاشور،، 1984، صفحة (134/26)، (400/27)).

وفي هذا الفهم نظر، إذ الحق أن الشارع لم يستثن من خطابه أحدا في جميع القرآن، لكنه فقط استعمل الألفاظ التي تناسب كل ظرف، فأيام الضعف جاء ظاهر الكلام موجها للكفار لأن المؤمنين يومها قد زهدوا في الدنيا حقا ولاقوا من بلائها ما الله أعلم به، وفي أيام القوة والنصر جاءت الألفاظ المنبهة للمنتصر حتى لا يغتر، وهذا مع قصد جميع البشر بالخطابيْن، وهذا ما فهمه الصحابة رضي الله عنهم، فعثمان رضي الله عنه في خطبة بيعته ذكر الناس بالآخرة وزهدهم في الدنيا، مستدلا في ذلك بآية الكهف المكية لا الآيات المدنية التي ظاهرها مخاطبة المؤمنين (الطبري، بلا تاريخ، ص721).

الفرع الثاني: أثر الظروف الاقتصادية في الخطاب الشرعي.

إن البحث في الظروف الاقتصادية يعني دراسة حركة المال في الدولة الإسلامية أيام التنزيل، وتحديدا: "حالة السيولة المالية" يومها، ففي الكثير من النصوص يُذكر "الطعام" كثمن للسلع، ومرجع لتقييم العبادات والحقوق، وهذا ليس على سبيل التعبد الذي تمنع مخالفته، وإنما هو خطاب سيق بما يوافق بيئة كان الطعام فيها الأكثر تداولا لنقص السيولة أو غيابها؛ إذ النّصوص التي وصفت الأموال الكثيرة زمن النبوّة اتفقت على أن أغلبها لم يكن عينا، ويدل لهذا أكثر حديث رافع بن خديج رضي الله حين قال: (كنا أكثر أهل المدينة مزدرعا، كنا نكري الأرض بالناحية منها... فنُهينا، وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ) (ابن حجر،، أخرجه البخاري في صحيحه، (رقم:2327)، كتاب المزارعة، باب قطع الشجر والنخل، بلا تاريخ، 10/5)، فهذا صريح في أن السيولة النقدية لم تكن واسعة الاستعمال لتكفي تاجرا بحجم رافع ليكتري بها الأراضي الزراعية في المدينة ويخدمها.

ومن هنا ندرك يقينا أن ورود الطعام في تشريعات المعاملات المالية تُفهم منه القيمة ابتداء حتى يثبت ما ينفيها؛ وهو ما تُبنى عليه مسائل عدة كثر فيها الخلاف اليوم، كتكييف علة الربا، وكيفية إخراج زكاة الفطر، وكذا تقدير عوض الغرر في البيوع كالتصرية ونحوها.

الفرع الثالث: أثر الظروف الاجتماعية في الخطاب الشرعي.

لقد ورد الخطاب الشرعي متوافقا والظروف الاجتماعية للسامعين ومع عدم قصدها بالتشريع، فمثلا في الخطاب المكي لا تُذكر النساء إلا في ظل الرجل، ففي قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَـٰذِهِ ٱلْأَنْعَـٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا﴾ (الأنعام/139)، أورد سبحانه لفظ "الذكور" الذي يناسبه لفظ "الإناث"، ولكنه استعمل بدله كلمة: "الأزواج" مخاطبة لعقولهم بما تعرف، وهو أن المرأة محترمة فقط إذا بقيت في ظل الرجل، وإلا فهي عار عليه وعلى عشيرته.

أما بعد اختلاط الأعراف في المدينة؛ فخوطبت المرأة بأحوالها الشخصية كالمطلقات والقواعد والمؤمنات والعواتق وذوات الخدور ونحوها...، وهذا يفسره تحول العرف المتعلق بها بين القوانين الاجتماعية المكية المُبالِغة في التحرج من شيوع أمرها، وبين التفتح المدني الذي تعتبر فيه المرأة مستقلة إلى حد بعيد؛ جعل المكيات يقلن فيها: (نِعم النساء نساء الأنصار، لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين) (ا. مسلم، بلا تاريخ، 261/1).

الفرع الرابع: أثر الظروف الثقافية والعلمية في الخطاب الشرعي.

لم يغفل الشارع الحكيم الحالة الثقافية للناس أيام التنزيل، بل اعتبر ذلك من خلال مراعاته للمحدودية العلمية للسامعين في خطابه الذي قد لا تبلغه عقولهم لو يُصاغ بأسلوب التصريح، وخير أمثلته هو ذكر مراحل تطور الجنين، فالشارع بسّطها في خطابه بصورة توافقت ومُدركات السامعين العلمية يومها؛ وقال إنها: نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظام، ثم لحم، ثم خلق كامل، ولكنه

أراد في الحقيقة معنى أبلغ من ذلك، فعظمته ليست فقط في المراحل ذاتها ولا في الإخبار عنها، وإنما في "**ثباتها**" أيضا وعدم تداخلها فيما بينها؛ إذ يستحيل أن تحل العظام محل اللحم فينشأ جنس بشري من القشريات، أو يحل الشحم محل العظم فينشأ جيل بشري من الرخويات.

فهذا المعنى لو ذُكر أيام النبوة لكان فتنة لعقول الناس، أما اليوم وقد تطور العلم وتقدم؛ فصار لزاما فهم الخطاب على هذا النحو، لاسيما وأن فيه ردا صريحا على "نظرية داروين في التطور الطبيعي" الإلحادية التي تقوم على مبدأ الصدفة في الوجود (الانتقاء الطبيعي المنافي لوجود الخالق)، ثم مبدأ التطور الذاتي الذي تستمر-حسبها-معه السلاسل النقية للمخلوقات، وتنقرض الهجينة منها وتزول (الظفر، (2017م)، ، ص119-121)!!

ورغم هوان مستند هذه النظرية وما اعتمدت عليه ابتداء، إلا أنها انتشرت في جميع أركان الدنيا بما في ذلك بلاد المسلمين، وصارت سمومها تبث في مقرراتهم التعليمية بعلم وتواطؤ من واضعيها أو بغير علم، وهذا بعد الدعم السياسي والإيديولوجي الكبير الذي لاقته من الدول العظمى في العالم منذ ما يقارب القرن من الزمن، ورغم هذا إلا أنها لاقت معارضة كبيرة من الكفار أنفسهم قبل المسلمين، ومن أهم ما ردوها به: استحالة مبدأ التطور في مراحل تكوين الجنين، لأن الحمض النووي الحامل للرسائل الوراثية المنتِجة للحم لن ينتج أبدا عظاما، والمسؤول عن العظام لن ينتج شحما وهلم جرّا (بيهي، 2016م، 1437هـ، ص76-82)؛ ولهذا فإن آيات مراحل الخلق لابد ألا تُفهم في معزل عن الظروف العلمية للأمة الإسلامية أيام التنزيل، وإلا قُصر فهمها على أقل مما أراده الشارع منها.

وبعد كل ما سبق؛ يبرز سؤال مهم وهو: هل هناك ضوابط تجب مراعاتها عند اعتبار البيئة في فهم النصوص، أو أن أي خطاب شرعي يشمله ذلك؟

الفرع الخامس: ضوابط الفهم البيئي للنّصوص.

بناء على اعتبار أن الفهم هو الزيادة في الإدراك، وأن البيئة هي الظروف المؤثرة في ورود النص وفهمه؛ لابد من تحديد ضوابط الفهم البيئي للنّصوص، حيث يمكن اختصارها في ثلاث نقاط، هي:

- عدم التعبّد المحض في الخطاب.
- التأثير في الخطاب بوجه معتبر.
- تغير الظروف المؤثرة في الخطاب بين زمن التشريع وما بعده.

أولا: عدم التعبّد المحض

يأتي الخطاب الشرعي باعتبار التعبد على ثلاثة أضرب: خطاب تعبّدٍ محضٍ، وخطاب عادةٍ محضة، وخطاب ليس متمحضا في تعبّد ولا عادة، فالأول هو جملة الأحكام التي دلت القرائن على إرادة الشارع لها بذاتها أو بوصفها إلى قيام الساعة، كصفة الصلاة وركعاتها ومقادير الزّكاة ومصارفها ...إلخ؛ فهذه لا فهم بيئيا فيها، بل يُعمل بها مثلما شُرعت لأنها دليل امتثال المكلّف لاختبار ربه له بالتكليف.

أما خطاب العادة المحضة فهو ما دلت القرائن على عدم التعبّديّة فيه، كتأبير النخل وحفر الخندق في الحرب ونحوها؛ فاعتبار البيئة وظروف التنزيل في هذا لا يخفى على عاقل.

أما القسم الثالث وهو الذي لم تدل القرائن على إرادة التعبد فيه ولا نفيها؛ فهذا إن توفرت فيه بقية شروط الفهم البيئي فهو مجال هذا البحث، وهو المحل المطلوب مراعاة ظروف تشريعه في عملية فهم مراد الشارع منه.

ثانيا: التأثير في الخطاب بوجه معتبر

ومعنى هذا أن يكون الظرف المراد مراعاته يصلح بالشرع أو العقل أو العادة تأثيره في الخطاب:

فأما الشرع: فكتصريح الشارع نفسه بذلك في خطاباته، فمثلا قوله ﷺ يوم بدر: (اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض) (ا. مسلم،، أخرجه مسلم في صحيحه، (رقم:1763)، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، بلا تاريخ، 1383/3)، يُفهم حتما في حدود بيئته السياسية؛ ولا يقال هذا الدعاء لأي جيش مسلم إلى يوم القيامة، وذلك لأن النصوص دلت على "حصرية الدين في تلك العصابة"، إذ لا نبي بعد محمد ﷺ إلى قيام الساعة، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي) (ا. مسلم،، أخرجه مسلم في صحيحه، (رقم:1842)، كتاب الإمارة، باب الوفاء ببيعة الخلفاء، بلا تاريخ، 1471/3)؛ ولا صحابة غيرهم يتوقف نقل الدين عليهم؛ ولهذا فيلزم فهم هذا الخطاب والعمل به وفق البيئة التي سيق فيها.

أما العقل: فإن دلّ بالوجوب أو الاستحالة على تأثير الظرف في الخطاب؛ فنعم، وإلا فلا، لأنّ الجواز محتمِل لا دلالة له بذاته، وإنما يدل بغيره كالشرع أو العادة؛ فيُرجع إليهما حينئذ، أما عن مثاله فمنه ما سبق ذكره في إعجاز مراحل خلق الجنين في القرآن، فإن العقل يمنع علم النبي ﷺ بإرادة الله تعالى لها، لأنّ هذا النوع من الفهم يفتقر إلى مقدمات لم تكن حتما لديه ﷺ فضلا عن قومه؛ وعليه فالمستوى العلمي لبيئة التشريع مؤثر في كيفية ورود النصوص ولابد من فهمها وفق هذا التأثير.

أما العادة: فالمراد هنا إدراك تأثير الظروف في الخطاب حسب ما دل عليه عرف البشر وما ألفوه، فمثلا معجزة الإسراء كانت أيام البعثة كذلك وهي اليوم عادية جدا لدى البشر، إذ يستطيعون جميعا السفر من مكة إلى القدس ثم الرجوع في ليلة واحدة؛ لذلك لابد عند فهم الخطاب المتعلق بهذه المعجزة، من وضعه في حدود معتاد السامعين له، لا في حدود معتادنا اليوم، يقول الغزالي: "ثامنا: عادة المخاطبين، فإذا قال–أي النبي ﷺ–لجماعة من أمته: حرمتُ عليكم الطعام والشراب مثلا، وكانت عادتهم تناولهم جنسا من الطعام؛ فلا يقتصر بالنهي على معتادهم، بل يدخل فيه لحم السمك والطير وما لا يعتاد في أرضهم؛ لأن الحجة في لفظه، وهو عام، وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم..." (الغزالي، 1413هـ،1993م، ص247).

ثالثا: تغيّر الظرف المؤثر في الخطاب

يعتبر التغيّر شرطا جوهريا في اعتبار البيئة في الفهم، لأنه إذا عُلم عدم تغيّر الظروف؛ فستكون دراسة النص قاصرة على حدود مدلولات اللفظ في نفسه وفي استعماله لا غير؛ وذلك لأنّه لا شيء آخر يمكن أن يبدل معنى الخطاب إلا حظ النفس والهوى، فمثلا دلّت العادة بما لا شك فيه على أن الماء الذي يصلح للطهارة اليوم هو نفسه الذي صلحت به أيام ورود قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾﴾ (الفرقان/48)، فلو يُراد فهم هذا النص وفق التغيرات الجيولوجية للأرض وآثار التفاعلات النووية في الجو؛ فهو من قبيل الخلط الذي لا مبرر له؛ فالماء النازل من السماء طهور ويصلح للعبادة إلى قيام الساعة، وذلك لأنّه لن يتغير عن حقيقته إلا في الشاذ الذي لا يقاس عليه من الأحوال.

فحاصل كل ما سبق؛ أن الظروف البيئية المصاحبة للخطاب التي يُتجاوز بها مدلول ألفاظه توسيعا أو قصرا أو حتى تغييرا، لابد لها أن تكون مؤثّرة في وروده، وأن يدل على هذا التأثير دليل من الشرع أو العقل أو العادة، وإلا فلا تعتبر، لأنّ ذلك مُفض إلى الافتراء على الله عز وجل بتشريع ما لم يشرعه، أو تعطيل ما شرعه، وهو مهلك لصاحبه.

وبعد تأصيل ضوابط ومعاني هذا الأصل؛ أورد فيما يأتي تطبيقاتها على شيء من النصوص المتعلقة بأحكام اللّباس والزينة لأنها من العادات التي تخضع يقينا للأعراف، وذلك فيما ورد منها في صحيح مسلم فقط لتلقي الأمة لأحاديثه بالقبول.

المبحث الثاني: تطبيقات اعتبار الظروف البيئيّة في نصوص أحكام اللباس والزينة من صحيح مسلم.

سأورد عينة من الأحاديث التي ينبغي فهمها وفق بيئة ورودها لأنه أدل على المراد منها، مع بيان أثر عدم اعتبار ذلك في آراء المجتهدين:

أولا: حديث آنية الذهب والفضة ولباس الحرير.

عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: (لا تشربوا في إناء الذهب والفضة، ولا تلبسوا الديباج والحرير، فإنه لهم في الدنيا وهو لكم في الآخرة يوم القيامة) (ا. مسلم، بلا تاريخ، 1634/3).

هذا الحديث يدل بلفظه على تحريم استعمال الإناء الذي يكون مصنوعا من الذهب والفضة؛ فهل يدل على تحريم المموه والمطلي بهما مما لم يُصنع منهما؟ ثم هل يدل على تحريم ثوب الحرير الاصطناعي بعد تحريمه للطبيعي المستخرج من الدودة؟

اختلف العلماء في ذلك اختلافا كبيرا، لكني لا أظنهم فعلوا لو أنهم اعتبروا الظروف التي سيق فيها هذا الخطاب:

ففي الذهب والفضة؛ لم يكن الناس يعرفون تمويه الآنية أو تحليتها بهما، بل كانوا يستعملونهما في الزينة إما حليّا خالصا، أو كأجزاء تُضاف لما لم يصنع منهما كمقبض السيف، أو يستعملونهما لإصلاح ما تلف، أما تمويه الآنية بهما فلم يكن معروفا، وإلا لنُقل إلينا.

ولما كان أكثر الصُّيّاغ في زمن النبي ﷺ من الكفار كيهود بني قينقاع (محمد قاسم، 1410هـ،1990م، 326/4)؛ فلا يُتوقع حينها تنصيصه على حكم المحرّم غير المعروف بينهم؛ لأنهم سيبادرون لصنعه لأنه أقل ثمنا وأكثر ترفا؛ وكفى بذلك فتنة للمسلمين؛ لأنهم سيجدون يومها الكثير من الآنية الممنوعة في السوق، فقط لأنّ الحديث نبّه الصُّيّاغ إليها، وهذا مناف لمنهج القرآن الذي ينهى عن استحداث التكاليف الشرعية بالسؤال عنها؛ فكيف باستحداثه هو لصور الممنوعات منها؛ وعليه، فيكفي هنا إيماء الشارع إلى علة الحكم ومداره وهو الترف باستعمال النقدين في أدوات الأكل والشرب ليُعرف الحكم في الجميع.

أما الحرير فقد قيل بتحريم الطبيعي منه فقط (اللجنة الدائمة للافتاء بالسعودية بلا تاريخ) دون تعديته إلى غيره، وفي هذا نظر؛ لأن الحرير الصناعي يحقق من الترف ما يحققه الطبيعي وأكثر؛ فكيف يفترقان في الحكم؟ فإن قيل: "بألفاظ النصوص"؛ فحينها يُطرح سؤال، وهو: كيف يُفترض ورود الخطاب من الشارع لتحريمه أيام البعثة؟ فهل يلزمه ذكر لفظ "الطبيعي" أو غيره مما لا يفهمه أحد يومها في العالم؟ أو يكفي في ذلك إدراج معنى الترف في الخطاب ليُفهم منه لزوما؛ فيقول: (فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة)؟ والجواب: الثاني طبعا، لأنّ الخطاب صِيغ لمنع الترف الزائد عن الحد المعتاد للرجال، ومن ذلك الذهب والثوب الخالص من الحرير بكل أنواعه طبيعيا أو صناعيا.

ثانيا: حديث اللون الأحمر للرجال (المعصفر).

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال: رأى رسولُ الله ﷺ عليّ ثوبين معصفرين؛ فقال: (إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها) (ا. مسلم،، صحيح مسلم، (رقم:2077) بلا تاريخ، 1647/6).

الثوب المعصفر وهو الثوب الذي غيّر لونه إلى الأحمر؛ وبناء على هذا الأثر اختلف العلماء في حكم لبس اللون الأحمر للرجال، فأباحه قوم، ومنعه آخرون إلا أن يكون مختلطا بغيره، ورغم ورود علة التحريم في الحديث وهي: "مشابهة الكفار"؛ إلا أنّ الخلاف بقي قائما إلى اليوم!!

وهذا–طبعا–فيه نظر؛ إذ اللّون الأحمر لم يعد محل تشبه بأحد من الناس ولا تختص به فئة؛ لذلك ينبغي فهم النص وفق ظروف وروده، فالنبي صلى الله عليه ساق هذا الخطاب لمنع مشابهة الكفار في اللباس وصفته وهي اللون، وقد جاور هذا المعنى يومها وصف عارض وهو: "اختصاصهم بلبس الأحمر"؛ فتعلق لفظ الخطاب به، أما المعنى فلا؛ فأي لون يختص به قوم كفار أو فساق في لباسهم فيحرم لبسه والأحمر ليس منه اليوم، بل يصلح هذا على ألوان الشواذ مثلا ونحوها.

ثالثا: حديث النهي عن تغيير الشيب بالسواد.

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: أتي بأبي قحافة يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بياضا، فقال رسول الله ﷺ: (غيروا هذا بشيء، واجتنبوا السواد) (ا. مسلم، بلا تاريخ، 1663/3). قوله: (ثغامة)، فهي شجرة بيضاء الورق، ليس في الأرض ورقة إلا خضراء غير الثغامة، وقيل: شجرة تبيض كأنها الثلج (الزمخشري، بلا تاريخ، 166/1).

يدل هذا الأثر بلفظه على طلب الشارع تغييرَ الشيب ونهيِه عن استعمال السواد فيه، وقد اختلف أهل العلم في دلالة هذا النهي على مذاهب ترددت بين الحرمة والكراهة والجواز، لورود استعمال السواد في الخضاب عن بعض الصحابة رضي الله عنهم؛ وهو ما جعله البعض صارفا للنهي عن التحريم، بينما أنكره آخرون؛ فقالوا: إنه إن ثبت عنهم حقا؛ فلا حجة فيه "لأنه خلاف السنة الثابتة عنه ﷺ فعلا وقولا" (الألباني، 1417هـ، ص83)؛ فلا يمكن–حسبهم–اعتباره صارفا، مع عُذر أصحابه فيه بما يناسب مقامهم.

ولكن عند التحقيق؛ نجد أن "لفظ" هذا الحديث ينفي مطلقا إمكان مخالفة الصحابة له حتى ولو كان للكراهة، لأنهم أحرص الناس على السنن؛ وهو ما يدل حتما على وروده مصاحبا لمعانٍ عقلوها ولم ينقلوها، فبيئتهم يومها كانت مختلطة بكفار قريش ويهود المدينة، وكلهم اعتادوا ترك الشيب، لحديث الباب في القرشيين، وقوله ﷺ: (إن اليهود والنصارى لا يصبغون، فخالفوهم) (ا. مسلم،، أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، (رقم:2103)، بلا تاريخ) في كفار المدينة؛ ولهذا أمروا بمخالفتهم وخضب الشيب بضابطين اثنين، هما:

1/عدم الاعتقاد بأن الشيب أمر سيّء؛ لذلك جاءت نصوص أخرى وبينت فضله (الترمذي، 1395هـ،1975م، 172/4).

2/عدم تدليس السن بالتغيير لاسيما لمريد النكاح، أما إذا كان لمصلحة راجحة كالتزيّن للزوج أو إرهاب العدو فلا يعتبر مذموما (عياض، 1419هـ،1998م، 625/6)، لكن السؤال هنا: لماذا ذُكر الأسود دون غيره من الألوان؟

والجواب عن هذا السؤال يجلّي ما بقي من غموض حول بيئة ورود هذا النص، حيث إن غالب حال العرب هو السواد الطبيعي في الشعر؛ فناسب نهيهم عن تدليس عمرهم بالخضاب ذكرُ السواد، لأن اعتقاد الصغر والفتوّة بينهم لا يكون مع الصفرة أو الحمرة في الشعر؛ ولهذا كانوا يميزون الروم عنهم بتسميتهم "بني الأصفر".

وعليه؛ فإن ذكر السواد في هذا الخطاب لا يقصد منه ذات اللون ولا غيره، وإنما المعنى المصاحب لوروده وهو غالبية لون الشعر بين الناس؛ فيكون المنهي عنه هو الأسود في بني الأسود، والأصفر في بني الأصفر، والأشقر في بني الأشقر وهلم جرا.

رابعا: حديث سمة الخوارج التحالق.

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أن النبي ﷺ ذكر قوما يكونون في أمته، يخرجون في فُرقة من الناس، سيماهم التحالق (ا. مسلم، بلا تاريخ، 745/2).

يدلّ هذا الأثر بلفظه على أن حلق الرأس كلّه هو سمة للخوارج؛ لذلك قيل بكراهته في غير حج ولا عمرة لمشابهتهم (النفراوي، 1415هـ،1995م، 306/2) (ابن قدامة، 1388هـ،1968م، 67/1)، وفي هذا نظر؛ إذ يدل اعتبار البيئة التي سيق فيها هذا الخطاب على أن سمتهم هي مخالفة أهل الإسلام في كلّ شيء، ففي العبادة يخالفونهم في الصلاة والصيام وقراءة القرآن (ابن حجر،، فتح الباري شرح صحيح البخاري، أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، (رقم:5058)، كتاب فضائل القرآن، باب إثم من راءى بقراءة القرآن أو تأكّل به أو فخر به، بلا تاريخ، 288/12)، وفي الهيئة يخالفون أيضا؛ فيحلقون إذا طوّل الناس ويطوّلون إذا حلقوا أو قصروا؛ فحاصل مرادهم هو مخالفة المسلمين في المظهر مهما كان.

وانطلاقا من هذا؛ نفهم أن الشارع طلب عدم مخالفة المسلمين في ظاهر الزينة وموافقة الخوارج في ذلك، إما حلقا أو تقصيرا أو توفيرا للشعر.

خاتمة:

بعد كلّ ما سبق ذكره في البحث؛ يمكن استخلاص جملة من النتائج والتوصيات أهمها:

1- لما كان فهم مراد الشارع هو المطلب الأول للمجتهد؛ وجب عدم الاقتصار على طريق واحد لإدراكه وهو اللفظ فقط، بل لابد من استغلال كل المؤشرات التي توصل إلى معرفة مراده سبحانه من الخطاب.

2- ينبغي ضرورة اعتبار تأثير البيئة في كيفية ورود خطاب الشارع وكذا فهمه، لأنّ من مقاصد الشارع: "وضع الشريعة للإفهام"؛ وهو ما يقتضي مراعاة الخطاب لمعروف البيئة أيام البعثة النبوية.

3- حتى يصح اعتبار البيئة في الفهم لابد من توفر ثلاثة شروط، هي: عدم التعبد البحت في الخطاب، والعلم بتأثير الظروف عليه وجه معتبر، وكذا إمكان تغيّر الظرف المؤثر بمرور الزمن.

4- لما كان العرف والعادة أهم مؤثر بيئي في ورود النصوص؛ وجب اعتبارهما ومراعاتهما في نسبة الأحكام للشارع فيهما، لاسيما الظهار منهما كاللّباس والزينة.

5- تُعتبر هذه الورقة البحثية فاتحة خير للتنقيب أكثر عن معاني القاعدة: "الفهم البيئي للنصوص" ومجالات تطبيقها، إذ مازالت فنون شرعية عديدة تنتظر بيان مواضع اعتبارها فيها.

6- ينبغي أن يُدرس في علم الأصول إمكان جعل "الفهم البيئي" قرينة متصلة بالخطاب؛ فقد تخصص العام أو تعمم الخاص أو تقيد المطلق أو تطلق المقيد وهلم جرّا.

7- يمكن في علم الأصول أيضا دراسة دلالات الأعداد، وذلك للتفريق بين ما كان منها "نصا" يدل على معنى خاص، وبين الذي يكون مجملا يدل على الكثرة فقط كالسبعين مثلا، فهل هو نص في سبع عشرات، أو هو تعبير بيئي يدل على الكثرة فحسب.

8- يمكن معالجة الكثير من المسائل الفقهية المعاصرة بقاعدة: "الفهم البيئي للنصوص"، ومن ذلك:

- الفهم البيئي لنصوص الإشهاد في العبادات والعادات والحدود وتطبيقاته على التوثيق الحديث.
- الفهم البيئي لخطاب وقوت الصلاة وتطبيقاته على المناطق القريبة من القطبين.
- الفهم البيئي لخطاب تحديد وقوت الصلاة بالرؤية أو الحساب وتطبيقاته على عمل الهيئات الدينية في العالم الإسلامي.
- الفهم البيئي لنصوص التداوي والطب النبوي (أبوال الإبل، أوراق السدر، العسل...إلخ).

وفي الختام، ما كان في هذا البحث من خير فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، وأسأل ربي فيه العفو والغفران، وآخر كلامي أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع:

1- أحمد القزويني الرازي ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون*، . بيروت، لبنان.: دار الفكر، ط1، 1399هـ،1979م.

1. Aḥmad al-Qazwīnī al-Rāzī Ibn Fāris,. Mu'jam mqāys al-lughah, tḥ : 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn,. Bayrūt, Lubnān. : Dār al-Fikr, Ṭ1, 1399h, 1979m.

2- ابن الحجاز مسلم، *صحيح مسلم، (رقم:2102)*، . بلا تاريخ.

2- Ibn al-Ḥijāz Muslim,. Ṣaḥīḥ Muslim, (raqm : 2102),. bi-lā Tārīkh.

3- ابن الحجاج مسلم، *أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، (رقم:2103)*، . بلا تاريخ.

3- Ibn al-Ḥajjāj Muslim,. akhrajahu Muslim fī Ṣaḥīḥihi 'an Abī Hurayrah Raḍī Allāh 'anhu, (raqm : 2103),. bi-lā Tārīkh.

4- ـــ. *أخرجه مسلم في صحيحه، (رقم:1763)، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر*، بلا تاريخ.

4—. akhrajahu Muslim fī Ṣaḥīḥihi, (raqm : 1763), Kitāb al-jihād wa-al-siyar, Bāb al-Imdād bālmlā'kh fī Ghazwat Badr,. bi-lā Tārīkh.

5- ـــ. *أخرجه مسلم في صحيحه، (رقم:1842)، كتاب الإمارة، باب الوفاء ببيعة الخلفاء*، بلا تاريخ.

5—. akhrajahu Muslim fī Ṣaḥīḥihi, (raqm : 1842), Kitāb al-Imārah, Bāb al-Wafā' bby'h al-khulafā',. bi-lā Tārīkh.

6- ـــ. *صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (رقم:1480)، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها*، . بيروت-لبنان: دار إحياء التراث العربي ، بلا تاريخ.

6—. Ṣaḥīḥ Muslim, th : Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, (raqm : 1480), Kitāb al-ṭalāq, Bāb al-muṭlaqah thalāthan lā nafaqat la-hā,. Bayrūt-Lubnān : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, bi-lā Tārīkh.

7- ابن الحجار مسلم،. صحيح مسلم، عن عائشة رضي الله عنها، (رقم:332)، كتاب الحيض، باب استحباب استعمال المغتسلة من الحيض فرصة من مسك في موضع الدم، . بلا تاريخ.

7-Ibn al-Ḥajjār Muslim,. Ṣaḥīḥ Muslim, 'an 'Ā'ishah Raḍī Allāh 'anhā, (raqm : 332), Kitāb al-ḥayḍ, Bāb istiḥbāb isti'māl almghtslh min al-ḥayḍ Furṣah min misk fī mawḍi' al-dam,. bi-lā Tārīkh.

8- ابن الحجاز مسلم،. صحيح مسلم، (رقم: 2065). بلا تاريخ.

8-Ibn al-Ḥijāz Muslim,. Ṣaḥīḥ Muslim, (raqm : 2065). bi-lā Tārīkh.

9- —. صحيح مسلم، (رقم:2077). بلا تاريخ.

9—. Ṣaḥīḥ Muslim, (raqm : 2077). bi-lā Tārīkh.

10- أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي،. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول،. مصر : شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ،1973م.

10-Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī,. sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fī ikhtiṣār al-Maḥṣūl fī al-uṣūl,. Miṣr : Sharikat al-Ṭibā'ah al-fannīyah al-Muttaḥidah, Ṭ1, 1393h, 1973m.

11- أبو الفضل القاضي عياض،. إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحي إسماعيل، . مصر.: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ،1998م.

11-Abū al-Faḍl al-Qāḍī 'Iyāḍ,. Ikmāl al-Mu'allim bi-fawā'id Muslim, th : Yaḥyá Ismā'īl,. Miṣr. : Dār al-Wafā' lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', Ṭ1, 1419h, 1998M.

12- أبو القاسم جار الله الزمخشري،. الفائق في غري الحديث والأثر، تح: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، . لبنان : دار المعرفة، ط2، بلا تاريخ.

12-Abū al-Qāsim Jār Allāh al-Zamakhsharī,. al-fā'iq fī ghry al-ḥadīth wa-al-athar, th : 'Alī Muḥammad al-Bajāwī, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm,. Lubnān : Dār al-Ma'rifah, ṭ2, bi-lā Tārīkh.

13- أبو حامد محمد الطوسي الغزالي،. المستصفى، تح: محمد عبد السلام شافي، . بيروت، لبنان، : دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ،1993م.

13-Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī,. al-Mustaṣfá, th : Muḥammad 'Abd al-Salām Shāfī,. Bayrūt, Lubnān, : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Ṭ1, 1413h, 1993M.

14- أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر،. أخرجه البخاري في صحيحه، (رقم:2327)، كتاب المزارعة، باب قطع الشجر والنخل،. بلا تاريخ.

14-Aḥmad ibn 'Alī al-'Asqalānī Ibn Ḥajar,. akhrajahu al-Bukhārī fī Ṣaḥīḥihi, (raqm : 2327), Kitāb al-muzāra'ah, Bāb qiṭa' al-shajar wālnkhl,. bi-lā Tārīkh.

15- —. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، (رقم:5058)، كتاب فضائل القرآن، باب إثم من راءى بقراءة القرآن أو تأكّل به أو فخر به،. بلا تاريخ.

15—. Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, akhrajahu al-Bukhārī fī Ṣaḥīḥihi 'an Abī Sa'īd al-Khudrī Raḍī Allāh 'anhu, (raqm : 5058), Kitāb faḍā'il al-Qur'ān, Bāb Ithm min rā'á bqrā'h al-Qur'ān aw t'kkl bi-hi aw Fakhr bi-hi,. bi-lā Tārīkh.

16- —. فتح الباري شرح صحيح البخاري، اعتنى به: محمد فؤاد عبد الباقي، . المكتبة السلفية، بلا تاريخ.

16—. Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, i'taná bi-hi : Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī,. al-Maktabah al-Salafīyah, bi-lā Tārīkh.

17- أحمد بن غانم النفراوي، *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني* . لبنان: دار الفكر، ، 1415هـ،1995م.

17-Aḥmad ibn Ghānim al-Nafrāwī,. al-Fawākih al-dawānī 'alá Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī,. Lubnān : Dār al-Fikr,, 1415h, 1995m.

18- إسماعيل الظفر، *ترجمة كتاب أصل الأنواع لـ شارلز داروين* . مؤسسة هنداوي سي آي سي، ويندسور: المملكة المتحدة1، (2017م)، .

18-Ismā'īl alẓfr,. tarjamat Kitāb aṣl al-anwā' li Charles Dārwīn,. Mu'assasat Hindāwī Sī āy Sī, wyndswr : al-Mamlakah almtḥdt1, (2017m),.

19- ابن الحجاج مسلم، . *صحيح مسلم، (رقم:1064)*. بلا تاريخ.

19-Ibn al-Ḥajjāj Muslim,. Ṣaḥīḥ Muslim, (raqm : 1064). bi-lā Tārīkh.

20- الجوزية ابن قيم، *إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم*. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ،1991م.

20-al-Jawzīyah Ibn Qayyim,. I'lām al-muwaqqi'īn 'an Rabb al-'ālamīn, tḥ : Muḥammad 'Abd al-Salām Ibrāhīm,. Bayrūt, Lubnān : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Ṭ1, 1411h, 1991m.

21- اللجنة الدائمة للافتاء بالسعودية. "اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية، فتوى: (رقم: 10656)، https://2u.pw/rpCQ1TeY، *فتاوى دار الإفتاء المصرية، https://2u.pw/aiVEKvAo*". بلا تاريخ.

21-al-Lajnah al-dā'imah lil-Iftā' bi-al-Sa'ūdīyah. " al-Lajnah al-dā'imah lil-Iftā' bi-al-Sa'ūdīyah, fatwá : (raqm : 10656), https : / / 2u. pw / rpCQ1TeY,. " Fatāwá Dār al-Iftā' al-Miṣrīyah, https : / / 2u. pw / aiVEKvAo,. bi-lā Tārīkh.

22- النيسابوري الحاكم، *المستدرك، تح: مصطفى عطا، (رقم:5575)، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، ذكر مقتل الزبير بن العوام، (413/3)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، (رقم:2659)*. بيروت، لبنان: دار الكتب العليمة،، ط1، 1411هـ،1990م.

22-al-Nīsābūrī al-Ḥākim,. al-Mustadrak, tḥ : Muṣṭafá 'Aṭā, (raqm : 5575), Kitāb ma'rifat al-ṣaḥābah Raḍī Allāh 'anhum, dhikr maqtal al-Zubayr ibn al-'Awwām, (3/413), wa-ṣaḥḥaḥahu al-Albānī fī Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah, (raqm : 2659),. Bayrūt, Lubnān : Dār al-Kutub al'lymh,, Ṭ1, 1411h, 1990m.

23- حمزة محمد قاسم، *منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، راجعه: عبد القادر الأرنؤوط* . مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، : مكتبة المؤيد، الطائف، المملكة العربية السعودية.، 1410هـ،1990م.

23-Ḥamzah Muḥammad Qāsim,. Manār al-Qārī sharḥ Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, rāja'ahu : 'Abd al-Qādir al-Arna'ūṭ,. Maktabat Dār al-Bayān, Dimashq, Sūriyā, : Maktabat al-Mu'ayyad, al-Ṭā'if, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah., 1410h, 1990m.

24- علي بن عقيل الظفري ابن عقيل، *الواضح في أصول الفقه، تح: بعد الله بن عبد المحسن التركي*. بيروت، لبنان،: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ،1999م.

24-'Alī ibn 'Aqīl al-Ẓafarī Ibn 'Aqīl,. al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh, tḥ : ba'da Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī,. Bayrūt, Lubnān, : Mu'assasat al-Risālah, Ṭ1, 1420h, 1999M.

25- محمد أبو عيسى الترمذي، *الجامع الصحيح المعروف بـ: "سنن الترمذي"، تح: إبراهيم عطوة عوض، ط2()، مصر*. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ،1975م.

25-Muḥammad Abū ʻĪsá al-Tirmidhī,. al-Jāmiʻ al-ṣaḥīḥ al-maʻrūf bi-: "Sunan al-Tirmidhī", tḥ : Ibrāhīm ʻAṭwah ʻAwaḍ, ṭ2 (), Miṣr. Miṣr : Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʻat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, ṭ2, 1395h, 1975m.

26- محمد الطاهر ابن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

26-Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʻĀshūr,. tafsīr al-Taḥrīr wa-al-tanwīr. Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1984.

27- محمد أمين البخاري، أمير بادشاه، *تيسير التحرير على كتاب التحرير*. مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1351هـ،1932م.

27-Muḥammad Amīn al-Bukhārī, Amīr bādshāh,. Taysīr al-Taḥrīr ʻalá Kitāb al-Taḥrīr,. Miṣr : Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1351h, 1932m.

28- محمد بن جرير الطبري، *تاريخ الأمم والملوك، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي* . عمان، الأردن: بيت الأفكار الدولية،، بلا تاريخ.

28-Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī,. Tārīkh al-Umam wa-al-mulūk, iʻtaná bi-hi : Abū Ṣuhayb al-Karmī,. ʻAmmān, al-Urdun : Bayt al-afkār al-Dawlīyah,, bi-lā Tārīkh.

29- محمد ناصر الدين الألباني، *تمام المنة في التعليق على فقه السنة*، . الرياض، المملكة العربية السعودية.: دار الراية للنشر والتوزيع، ط 4، 1417هـ.

29-Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī,. Tammām al-minnah fī al-taʻlīq ʻalá fiqh al-Sunnah,. al-Riyāḍ, al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah. : Dār al-Rāyah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, Ṭ 4, 1417h.

30- موفق الدين ابن قدامة، *المغني*. القاهرة،: مكتبة القاهرة، 1388هـ،1968م.

30-Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāmah,. al-Mughnī,. al-Qāhirah, : Maktabat al-Qāhirah, 1388h, 1968m.

31- وليم ديمبسكي ، مايكل بيهي، *العلم ودليل التصميم في الكون، ترجمة: رضا زيدان، بحوث ألقيت ضمن مؤتمر برعاية معهد ويدرزفليلد بـ نيويورك الأمريكية، في 25 سبتمبر 1999م*. المملكة العربية السعودية.: إشراف مركز تكوين للبحوث والدراسات، طبع في الدار العربية للطباعة والنشر، ط1، 2016م، 1437هـ.

31-Wilyam dymbsky, Māykil Bayhī,. al-ʻIlm wa-dalīl al-taṣmīm fī al-kawn, tarjamat : Riḍā Zaydān, Buḥūth ulqiyat ḍimna Mu'tamar bi-riʻāyat Maʻhad wydrzflyld bi-Niyūyūrk al-Amrīkīyah, fī 25 Sibtambir 1999M,. al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah. : ishrāf Markaz takwīn lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Ṭubiʻa fī al-Dār al-ʻArabīyah lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, Ṭ1, 2016m, 1437h.