



التأصيل الشرعي للحدود في العقوبات بين قطعية النص ومواءمة الأثر

أ.م.د. شيماء ياسين طه الرفاعي
الجامعة العراقية / كلية التربية للبنات
dr.shaima.alrifaee@gmail.com



***The Sharia Foundations of Hudud Punishments: Between Textual
Definitiveness and Impact Alignment***

By: Shaimaa Yaseen Taha Al-Rifaie (Assist. Prof. Dr.)
Al-Iraqia University / College of Education for Women
dr.shaima.alrifaee@gmail.com



المخلص باللغة العربية

يتناول هذا البحث التأصيل الشرعي للحدود في العقوبات بين قطعية النص وموامة الأثر، من خلال دراسة النصوص المؤسسة لعقوبات الحدود وبيان درجة قطعيتها من حيث الثبوت والدلالة، وتحديد مجال الاجتهاد في تنزيل الأحكام وتطبيقها، مع النظر في أثارها على الفرد والمجتمع، وينطلق البحث من بيان العلاقة بين ثبات الحكم الشرعي ومجال الاجتهاد ومآلات العقوبة؛ إذ لا تقتصر دراسة الحدود على إثبات مشروعيته، وإنما تتطلب النظر في دليها ودلائله، وشروط تطبيقها، والمقاصد التي جاءت لتحقيقها، والآثار المترتبة عليها،، وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي والمقارن، مع الإفادة من المنهج المقاصدي في بيان الحكم والآثار والمآلات، وتوصل البحث إلى أن قطعية أصل الحكم لا تستلزم انعدام الاجتهاد في تطبيقه، إذ يبقى الاجتهاد معتبراً في تحقيق المناط واستيفاء الشروط وانتفاء الموانع وفي كيفية التنزيل،، كما خلص البحث إلى أن الحدود لم تشرع لمجرد العقوبة، وإنما لتحقيق مقاصد تتصل بحفظ الضروريات وصيانة الحقوق واستقرار المجتمع، وأن أثارها تتجاوز الجاني إلى حماية المجني عليه والأسرة والمجتمع وتحقيق الردع،، وتتمثل القيمة العلمية للبحث في الجمع بين التأصيل الأصولي لقطعية النص، والتحرير الفقهي لمجال الاجتهاد، والنظر المقاصدي في موامة الأثر ومآلات العقوبة؛ بما يقدم رؤية متكاملة للحدود في علاقتها بالنص والحكم والمقصد والآثر، ويقطع الشك باليقين في قطعية الحدود الشرعية وفرضية العمل بها، ويكشف التكامل بينها وبين أثارها الجامعة على مستوى الفرد والمجتمع بمنهجية متكاملة متفردة تضمن استتباب الأمن والاستقرار، وصيانة حقوق الأفراد والمحافظة عليها.

الكلمات المفتاحية: التشريع، العقوبة، الحدود، القطعية، الموائمة

Abstract

This research addresses the Sharia foundations of *Hudud* (divinely mandated) punishments, examining the tension between the definitiveness of religious texts and the harmonization of their societal impact. It investigates the founding texts of *Hudud* punishments, evaluates their degree of definitiveness regarding authenticity (*thubut*) and indication (*dalala*), and defines the scope of *Ijtihad* (legal reasoning) in the implementation and application of these rulings, while considering their effects on both the individual and society.

The research explores the relationship between the immutability of Sharia rulings, the scope of *Ijtihad*, and the consequences of punishment. The study posits that the examination of *Hudud* is not limited to establishing their legitimacy but requires a critical analysis of their evidence, legal implications, conditions for application, the objectives (*maqasid*) they aim to achieve, and their subsequent outcomes. The research utilizes inductive, analytical, and comparative methodologies, integrating the *Maqasidi* (purposive) approach to elucidate the rationale, effects, and consequences of these rulings.

The study concludes that the definitiveness of the core ruling does not preclude *Ijtihad* in its application; rather, *Ijtihad* remains essential in determining the specific circumstances (*tahqiq al-manat*), fulfilling conditions, identifying preventive factors, and managing the implementation process. Furthermore, the research concludes that *Hudud* were not legislated for the sake of punishment alone, but to realize objectives related to preserving necessities, safeguarding rights, and ensuring social stability. Their impact extends beyond the offender to protect victims, families, and the wider community, thereby serving as a deterrent.

The scientific value of this research lies in its synthesis of fundamentalist (*Usuli*) rooting of textual definitiveness, jurisprudential (*Fiqhi*) scrutiny of the scope of *Ijtihad*, and the *Maqasidi* perspective on impact alignment and punitive consequences. This provides a comprehensive vision of *Hudud* in relation to the text, the ruling, the purpose, and the effect. It resolves ambiguity regarding the categorical nature of *Hudud* and the obligation to implement them, while highlighting the integration between these punishments and their comprehensive effects on the individual and societal levels through a unique, integrated methodology that ensures security, stability, and the protection of individual rights.

Keywords: Legislation, Punishment, *Hudud*, Definitiveness, Harmonization.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، المنزل الكتاب بالحق المبين، الحاكم بالعدل الرحمن الرحيم، البصير بمصالح العباد الشديد الحكيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، المبعوث رحمة للعالمين، والقاضي بالشرع القويم، وعلى آله وصحبه أجمعين،،،،،

أما بعد:

فإن الحدود في الشريعة الإسلامية تمثل جانباً مهماً من جوانب النظام العقابي الذي قصد إلى حماية الإنسان والمجتمع وصيانة الضرورات التي تقوم عليها مصالح الحياة، ولم ترد أحكامها مجرد عقوبات منفصلة عن أثرها، وإنما جاءت في إطار تشريعي يجمع بين حفظ الحقوق، وردع الجريمة، وتحقيق العدل ..

وتبرز أهمية البحث في أن دراسة الحدود لا تقف عند بيان مشروعيتها، وإنما تتصل بمسألة أصولية دقيقة تتمثل في العلاقة بين قطعية النص ومجال الاجتهاد في تنزيل الحكم، ثم أثر العقوبة في الفرد والمجتمع ومدى مواءمته للمقصد الشرعي، ومن هنا تأتي الحاجة إلى التمييز بين ثبات الحكم الشرعي في موضع القطع، وبين المسائل التي يبقى فيها مجال للاجتهاد في تحقيق المناط واستيفاء الشروط، وانتقاء الموانع وكيفية التطبيق،،

وقد جاء اختيار الموضوع الموسوم بـ: (التأصيل الشرعي للحدود في العقوبات بين قطعية النص ومواءمة الأثر)، لما تمثله هذه المسألة من أهمية فقهية، سيما أن النظر في الحدود كثيراً ما ينصرف إلى العقوبة ذاتها، دون الجمع بين أصلها النصي، ودرجة دلالتها، ومجال الاجتهاد فيها، ومآلاتها وآثارها في الفرد والمجتمع،، ويهدف البحث إلى تأصيل الأحكام المتعلقة بالحدود وبيان درجة قطعية نصوصها،

وتحديد المجال الذي يبقى فيه الاجتهاد مشروعاً، ثم الكشف عن مدى مواءمة آثار هذه العقوبات للمصالح التي قصد الشارع إلى حفظها؛ وصولاً إلى بيان التكامل بين ثبات النص وحسن التنزيل ومراعاة المآل،،

واعتمد البحث المنهج الاستقرائي في تتبع النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء والأصوليين، والمنهج التحليلي في دراسة دلالاتها وتحرير مواضع القطع والاجتهاد، والمنهج المقارن عند عرض اختلاف الفقهاء في بعض مسائل الحدود، مع الإفادة من المنهج المقاصدي في بيان آثار العقوبات ومآلاتها: وتتمثل إشكالية البحث في التساؤل الآتي

ما مدى قطعية النصوص المؤسسة لعقوبات الحدود؟ وما حدود الاجتهاد في تنزيلها؟ وإلى أي مدى تتواءم آثارها مع المصالح التي قصد التشريع إلى تحقيقها في الفرد والمجتمع؟ ويتفرع عن ذلك عدد من التساؤلات، من أهمها: ما المراد بالتأصيل الشرعي والحدود وقطعية النص ومواءمة الأثر؟ وما مدى قطعية النصوص المؤسسة للحدود ثبوتاً ودلالة؟ وأين ينتهي مجال الاجتهاد في أصل الحكم وأين يبقى في تطبيقه؟ وهل تكشف آثار الحدود عن مواءمة بين طبيعة الجناية والعقوبة والمصلحة المراد حفظها؟ وانتظم البحث في مبحثين؛ تناول الأول التأصيل الشرعي للحدود وبيان أنواعها وقطعية نصوصها ومجال الاجتهاد فيها، في حين تناول الثاني مواءمة آثار هذه العقوبات وانعكاساتها على الفرد والمجتمع.

،،،،، والصلاه والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ،،،،،

المبحث الأول

التعريف بمفردات العنوان، وبيان أنواع الحدود في العقوبات الشرعية

المطلب الأول: التعريف بمفردات العنوان

أولاً: معنى التأصيل الشرعي؛ التأصيل في اللغة مأخوذ من الأصل؛ وهو (ما بينى عليه غيره) (ابن منظور، ط ١٤١٤هـ، ج ١١، ص ١٦)، ومنه التأصيل؛ يقال: (أصله تأصيلاً؛ إذا جعل له أصلاً ثابتاً) (الفيروز آبادي، ط ٢٠٠٥م، ج ١، ص ٩٦١)، ومعناه: (جعل الشيء ذا أصل أساسي متين) (المقري، د.ت، ج ١، ص ١٧)، وفي الإصطلاح؛ التأصيل الشرعي هو: (الرد إلى مصادر التشريع) (الشاطبي، ط ١٩٩٧م، ج ١، ص ٢٩)، وقال الآمدي: (التأصيل الشرعي يطلق على الدليل؛ كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنة) (الآمدي، ط ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٩) ثانياً: معنى الحدود؛ الحد في اللغة مأخوذ من "حدد" وهو (المنع، والحاجز بين الشيئين) (ابن فارس، ط ١٣٩٩هـ، ج ٢، ص ٣)، ومنه سمي البواب حداً؛ لمنعه الآخرين من الدخول (المقري، د.ت، ج ١، ص ١٢٢)، وجاء في لسان العرب: (الحد الفصل بين شيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر..وحد كل شيء منتهاه) (ابن منظور، ط ١٤١٤هـ، ج ٣، ص ١٤٠)، وفي الإصطلاح؛ الحد هو: (حدود الله؛ أحكامه المفروضة التي منع من تعديها) (المنائي، ط ١٤١٠هـ، ج ١، ص ٢٧٠)، وفي الشرع الحدود تطلق على معنيين؛ العام منها موانع وزواجر الشرع وأحكامه، والخاص هي العقوبات المقدرة، يقول الكاساني من الحنفية؛ الحد في الشرع هو: (عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى) (الكاساني، ط ١٤٠٦هـ، ج ٧، ص ٣٣)، ويقول النووي من الشافعية؛ الحد هو: (عقوبة مقدرة تخرج عنها التعازير لأنها غير مقدرة) (النووي، ط ١٤١٢هـ، ج ١٠، ص ٨٣)، وعرفها المالكية أيضاً بأنها: (العقوبات المقدرة في معاصي

مخصوصة زجراً عنها) (ابن جزى، ط ١٩٩٨م، ج ١، ص ٢٢٨) ، وعند الحنابلة عرّف ابن قدامة الحدود بأنها: (العقوبات المقدرة في الشرع على المعاصي؛ لتمكن من وقوع مثلها) ، ويتبين لنا أن الحدود عند الفقهاء إجمالاً هي: عقوبات مقدرة من الله واجبة؛ للزجر والمنع عنها .

ثالثاً: معنى العقوبات؛ العقوبة في اللغة مأخوذة من "عقب"؛ وهو يدل على: (تأخر شيء وخلفه وراء شيء؛ ومنه العقوبة؛ لأنها تأتي ثانية لذنب تقدم) (ابن فارس، ط ١٣٩٩م ، ج ٤، ص ٧٨)، وقال ابن منظور العقوبة هي: (أن تجزي الرجل بما فعل من سوء) (ابن منظور، ط ١٤١٤هـ ، ج ١، ص ٦١٨) ، ومنه العقاب والمعاقبة؛ يقال: (عاقبته بذنبه عقاباً وعقوبة؛ إذا جزيته به، واستعقب من ذنبه؛ إذا تاب وتصل) (المقري، د.ت، ج ٢، ص ٤٢٢) ، أما في الاصطلاح؛ فقد عرّفها الحنفية بأنها: (زواجر شرعية وضعت للردع عن المعاصي، والجزاء على إقرار المحذور) (ابن نجيم، د.ت، ج ٥، ص ٣)، وعرّفها ابن عابدين بأنها: (هي الجزاء بالشرّ المقابل لفعل الشرّ السالف، لتمكن المكلف من العود إلى الجناية) (ابن عابدين، د.ت، ج ٤، ص ٣) ، وعرّفها الشافعية بأنها: (العقوباتُ زواجرُ وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر) (الماوردي، د.ت، ج ١، ص ٢٧٧) ، وعرّفها الحنابلة باللفظ هذا نفسه زواجر للردع (أبويعلی، ط ١٤٢١هـ، ج ١، ص ٢٥٩) ، وعرّفها المالكية بأنها: (المؤاخذه على الذنب أو المعصية، وتكون تارة مقدرة وهي الحدود، وتارة غير مقدرة وهي التعازير والمثلثات) (الرصاص، ط ١٩٩٣م، ج ٢، ص ٥٧٦) .

رابعاً: معنى القطعية في النص؛ أما القطعية في اللغة مأخوذة من "قطع" ويدل على (صرم وإبانة شيء من شيء) (ابن فارس، ط ١٣٩٩هـ، ج ٥، ص ١٠١) ، وفي لسان العرب: (قطع الأمر قطعاً؛ إذا جزم به، وقطع عليه الأمر؛ إذا أوجبه صريحاً) (ابن

منظور، ط ١٤١٤هـ، ج ٨، ص ٢٧٧) ، وأما النص؛ فيقصد به في موضوعنا نص الوحيين من (الكتاب والسنة)، وفي اصطلاح الشرع؛ القطعية في النص؛ تطلق ويراد بها أمران: القطعية في الثبوت، والقطعية في الدلالة؛ أما قطعي الثبوت فهو: (الخبر المتواتر يفيد العلم القطعي الضروري بالخبر) (الأمدي، ط ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٢٢٩) ، ومعنى قطعي الدلالة: (هو ما دلَّ على معنى متعين على وجه قطعي، لا يحتمل بياناً ولا تأويلاً ولا تخصيصاً) (البزدوي، د.ت، ج ١، ص ٣٢) خامساً: معنى الموامة في الأثر؛ أما الموامة في اللغة فهي مأخوذة من "أوم" ويدل على: (موافقة الشيء للشيء ومشاكلته له) (ابن فارس، ط ١٣٩٩هـ، ج ٥، ص ٢٢٨) ، يقال: (وآمه موامة ووئاماً؛ إذا وافقه، وواءمت فلاناً؛ إذا فعلت مثل فعله، والموامة: الموافقة) (ابن منظور، ت ٧١١هـ، ج ١٢، ص ٦٣٩) ، وفي الإصطلاح؛ الموامة كما يقول الإمام الغزالي: (الملائم والموائم لتصرفات الشارع هو ما وافق جنساً من تصرفات الشرع) (الغزالي، ت ٥٠٥هـ، ج ١، ص ٢٩٧) ، وأما الأثر؛ فيقصد به في موضوعنا الأثر المترتب على إقامة الحدود، وهو إسم جنس يشتمل على كل أثر يترتب على الفرد أو المجتمع، سواء أكان أثراً دنيوياً أم أخروياً، أو صحياً أو نفسياً، أو شرعياً، أو اجتماعياً أو حتى مكانياً، فيكون المفهوم التركيبي لموامة الأثر؛ وكما يظهر معناها الإمام الشاطبي بقوله: (النظر في مآلات الأفعال، وفيه يؤصل لموامة الأحكام الفقهية وموافقتها لمصالح الناس المتغيرة عبر الزمان دون مصادمة النص) (الشاطبي، ت ٧٩٠هـ، ج ٤، ص ١٠٥) .

المطلب الثاني: أنواع الحدود في العقوبات الشرعية

الحدود في الشرع هي العقوبات المقدرة من الشارع حقاً ونوعاً، وهي محددة بالنص، وقد وردت هذه الحدود بحسب الجناية والفعل المحظور، وأنواعها المجمع

عليها عند الفقهاء خمسة؛ حد الزنا، وحد السرقة، وحد الحاربة، وحد القذف، وحد شرب الخمر (ابن المنذر، ت ٣١٨هـ، ص ١١٤)، وأضاف إليها جمهور العلماء؛ حد الردة، وحد البغي، (الحطاب، ج ٦، ص ٢٧٧، المواق، ج ٦، ص ٢٧٨، الشربيني، ج ٤، ص ١٥٥، البهوتي، ج ٦، ص ٧٧)، هذا وقد أضاف المالكية كل ما كان من جنس هذه الحدود وكما يذكر ابن جزى: (الجنائيات أي الجرائم الموجبة للعقوبة ثلاث عشرة: وهي القتل والجرح، والزنا، والقذف، وشرب الخمر. علماً بأن كل مسكر خمر. والسرقة، والبغي، والحاربة، والردة، والزندقة، وسب الله، وسب الأنبياء والملائكة، وعمل السحر، وترك الصلاة والصيام) (الجزى، ٢٠٠٥هـ، ص ٣٤٤)، وعلل الزحيلي إضافتهم هذه بقوله: (وزيادة العدد في تقدير ابن جزى منشؤه ضم عقوبات تعزيرية ليس منصوصاً عليها صراحة في القرآن والسنة، وإنما باجتهاد الفقهاء إجماعاً، أو بالأكثرية، علماً بأن العقوبة واحدة وهي القتل في القصاص، وفي الزندقة والسب والسحر وترك الصلاة والصيام) (الزحيلي، د.ت، ج ٧، ص ٥٢٨٩)، لكننا سنقتصر في بيان مفهوم الأنواع على الحدود المجمع عليها فحسب، مع ما أضافه جمهور العلماء؛ وكالاتي:

أولاً: حد الزنا؛ في اللغة الزنا مأخوذ من "زنى" ومعناه الفجور والبغي، ومجازة الحد، والوطء غير الشرعي (ابن منظور، ط ١٩٩٤م، ج ٣، ص ٦٠)، وفي الشرع؛ الزنا عند الحنفية: (الوطء في فرج المرأة العاري عن نكاح أو ملك أو شبهة.. وأما ركنه: فهو الوطء في القبل في غير ملك ولا شبهة ملك... وأما شرائطه... فالمعنى الجامع لها هو: أن يكون وطأ محرماً لعينه، لا لعارض، صادراً عن عقل وبلوغ في محل مشتهى في دار الإسلام، خالياً عن الملك والشبهة) (الكاساني، د.ت، ج ٧، ص ٣٣، ٦١) وعند المالكية: (الزنا وطء مكلف مسلم فرج آدمي، لا ملك له فيه، بلا شبهة، تعمداً... أي

إيلاج الحشفة أو قدرها من مقطوعها في فرج آدمي مطيق للوطء عادة) (الخرشي، د.ت، ج ٨، ص ٧٣)

وعند الشافعية: (الزنا الموجب للحد هو إيلاج الحشفة أو قدرها في فرج محرم لعينه، خال عن الشبهة، ومشتهى طبعاً، هذا التعريف الدقيق يشمل دخول الحشفة، والفرج المحرم، والانتقاء من الشبهة، والمشتهى طبعاً) (زكريا الأنصاري، د.ت، ج ٤، ص ١٦)

أما الزنا عند الحنابلة: وهو فعل الفاحشة في قبل أو دبر.. وركنه تغييب حشفة أو قدرها من مقطوعها، في فرج آدمي لا ملك للواطئ فيه، ولا شبهة له) (البهوتي، ١٩٦٧م، ج ٦، ص ٨٣)

ويلحق بالزنا اللواط؛ وهو في اللغة مأخوذ من "لَوَطَ" ومعناه اللصوق؛ يقال: (لاط الشيء به؛ إذا لصق، ولاط الرجل؛ إذا عمل عمل قوم لوط) (ابن منظور، ١٩٧٩م، ج ٥، ص ٢١٢)، وفي اصطلاح الشرع؛ عند الحنفية: (الواط هو إتيان الذكور في الدبر.. والمعنى الجامع له: أنه وطء في غير المحل المشتبه طبعاً لولادة النسل، فصار كإتيان البهيمة والميتة؛ - وحكمه - لا يوجب الحد عند أبي حنيفة، وإنما فيه التعزير،، وقال أبو يوسف ومحمد: هو كالزنا، يوجب حد الزنا: إن كان محصناً يرجم، وإن كان غير محصن يجلد مائة جلدة،، وجه قول أبي حنيفة: أن الصحابة رضي الله عنهم لما اختلفوا في كيفية قتله دل أنه ليس فيه حد مقدر) (الكاساني، ١٩٨٦م، ج ٧، ص ٣٤)

وعند المالكية: (الواط مغيب الحشفة أو قدرها من مقطوعها في دبر ذكر آدمي مطيق للوطء عادة، لا ملك له فيه، بلا شبهة - وحكمه - ويرجم اللواط والموط به العاقلان

البالغان، محصنين كانا أو بكرين، حرين أو عبيدين، مسلمين أو كافرين... بالحجارة حتى يموتا) (الخرشي، د.ت، ج ٨، ص ٧٧)

وعند الشافعية: (اللواط: هو إيلاج الذكر -أي حشفته أو قدرها من مقطوعها- في دبر ذكر، وهو في معنى الزنا لكونه إيلاج فرج في فرج محرم لعينه مشتهى طبعا - وحكمه - وموجبه في الأصح حد الزنا، فيرجم المحصن، ويجلد البكر) (زكريا الأنصاري، د.ت، ج ٤، ص ١٢١)

وعند الحنابلة: (اللوطي هو فاعل فعل قوم لوط؛ وهو تغيبب حشفة أو قدرها في دبر ذكر أو أنثى أجنبية، لا ملك فيه للواطئ ولا شبهة - حكمه - وحد اللوطي؛ فاعل فعل قوم لوط، - فاعلا كان أو مفعولا به: كزان -، فيرجم إن كان محصناً، ويجلد مائة ويغرب عاماً إن كان بكراً، وعنه - أي الإمام أحمد - حده الرجم بكل حال) (البهوتي، ١٩٩٧م، ج ٦، ص ٨٧) .

ثانياً: حد السرقة؛ السرقة في اللغة مأخوذة من "سرق" ويدل على: (أخذ الشيء مستتراً، والسرقة أخذ المال خفية، والسارق؛ هو من جاء مستتراً إلى حرز فأخذ منه ما ليس له، فإن أخذ من ظاهر فهو مختلس ومستلب ومنتهب) (ابن فارس، ١٩٧٩م، ج ٣، ص ١٤٧) ، وأما في الشرع؛ فالسرقة عند الحنفية: (السرقة الموجبة للقطع في عرف الشرع: هي أخذ مال تقوم، محرز، لا شبهة فيه، خفية، مقداره عشرة دراهم جياذ، صادراً عن عقل وبلوغ) (الكاساني، ١٩٨٦م، ج ٧، ص ٦٥)

وعند المالكية: (السرقة الموجبة للقطع؛ هي اخذ مكلف خفية، ربع دينار شرعياً مضروباً، أو ما يقوم مقامه من عرض، من حرز مثله، لا ملك له فيه، بلا شبهة) (الخرشي، د.ت، ج ٨، ص ٩١)

وعند الشافعية: (السرقه أخذ المال خفية من حرز مثله بشروط ،، وموجبها القطع بأن يكون المسروق نصاباً، وهو ربع دينار خالص أو ما يقوم به) (زكريا الأنصاري، د.ت، ج ٤، ص ١٤١)

وعند الحنابلة: (هي أخذ مال محترم لغيره، وإخراجه من حرز مثله خفية، لا شبهة للآخذ فيه، وبلوغه نصاباً وهو ثلاثة دراهم إسلامية أو ربع دينار) (البهوتي، ١٩٩٧م، ج ٦، ص ١٣٣)

ثالثاً: **حد الحرابة؛** الحرابة في اللغة مأخوذة من "حرب" ويدل على الحرب والسلب، يقال: (حربت الرجل؛ إذا سلبت ماله،، ورجل محارب؛ أي مقاتل، والحرابة فعل المحارب؛ وهو الذي يسلب الناس أموالهم دون جهاز في الطريق أو الصحراء) (ابن منظور، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٣٠٣) ، وفي اصطلاح الشرع؛ الحرابة عند الحنفية: (قطع الطريق؛ وهو الخروج على المارة لأخذ المال على وجه المغالبة بالقوة والشوكة، مع الانقطاع عن الأعوان والمغيثين... سواء أكان الخارج واحداً أم جماعة إذا كانت له قوة لا يقدر الواحد على دفعه) (الكاساني، ١٩٨٦م، ج ٧، ص ٩٠)

وعند المالكية: (الحرابة هي: البروز لأخذ مال، أو لقتل، أو لإخافة سبيل، على وجه المغالبة، بالاعتماد على القوة، مع تعذر الغوث عادة... سواء كان في صحراء أو مصر) (الخرشي، د.ت، ج ٨، ص ١٠٢)

وعند الشافعية: (قطع الطريق وهو البروز لأخذ مال أو لقتل، أو لإخافة مارة، بالاعتماد على الشوكة والقوة، في موضع يبعد عنه الغوث غالباً) (زكريا الانصاري، د.ت، ج ٤، ص ١٤٩)

(المحاربون قطاع الطريق، وهم الذين يعرضون للناس بالسلاح في صحراء أو بنيان، فيغصبونهم المال، أو يقتلونهم، أو يخيفونهم السبيل، اعتماداً على القوة والمغالبة) (البهوتي، ١٩٩٧م، ج٦، ص٤٣)

رابعاً: **حد القذف**؛ القذف في اللغة مأخوذ من "قذف" وهو الرمي مطلقاً، سواء الرمي بالقول كالشتم والعيب، أو بالفعل كالرمي بالحجارة (ابن منظور، ١٤١٤م، ج٩، ص٢٧٨)، وفي الشرع؛ القذف عند الحنفية: (نسبة من أحسن إلى الزنا صريحاً أو دلالة) (العيني، ٢٠٠٠م، ج٦، ص١٢٥)

وعند المالكية: (رمي مكلف حرّاً مسلماً بنفي نسب عن أب أو جد أو بزناً) (الدسوقي، ج٤، ص٣٢٣)

وعند الشافعية: (الرمي بالزنا في معرض التعبير) (الشربيني، ١٩٩٤م، ج٥، ص٤٧١)

وعند الحنابلة: (الرمي بالزنا أو اللواط) (البهوتي، د.ت، ج٦، ص١١١)

خامساً: **حد شارب الخمر**؛ الخمر في اللغة مأخوذ من "خمر" ويدل على التغطية والستر، وهو (الشراب المسكر الذي يغطي العقل، لأنها خامرت العقل أي خالطته، وقيل لأنها تغطيه) (ابن منظور، د.ت، ج٤، ص٢٥٥)، وفي الشرع؛ عند الحنفية الخمر: (وهي النية من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد) (المرغيناني، د.ت، ج٤، ص١١١)

وعند الشافعية: (الخمر حقيقة في المتخذ من ماء العنب ومجاز في غيره وفي الشرع كل مسكر خمر) (الشربيني، د.ت، ج٥، ص٥١٦)

وعند المالكية: (الخمر في الشرع كل شراب اسكر كثيره) (الحطاب، د.ت، ج٦، ص٣١٦)

وعند الحنابلة: (وهي كل شراب اسكر كثيره فقليله وكثيره حرام من اي شيء كان) (ابن قدامة، د.ت، ج ٣، ص ٤١٢) .

سادساً: حد الردة؛ الردة في اللغة مأخوذة من "ردّ" ومعناها الرجوع، يقال: الارتداد عن الإسلام؛ أي الرجوع عن الإسلام إلى الكفر (ابن منظور، د.ت، ج ٣، ص ١٧٤)، وفي اصطلاح الشرع؛ عند الحنفية الردة:(الرجوع عن دين الاسلام وركنها التكلم بكلمة الكفر بعد الإيمان)(الكاساني، د.ت، ج ٧، ص ١٣٤)

وعند الشافعية: (الردة هي قطع الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل سواء قاله استهزاء أم عناداً أو اعتقاداً) (الشربيني، د.ت، ج ٥، ص ٤٢٦) وحكم حد الردة عندهم مقرر على الرجل دون المرأة ؛ بقولهم: (وأما امرأة المرتدة؛ فلا تقتل، وتجبر على الإسلام بالحبس والضرب حتى تسلم أو تموت في الحبس لأن النبي عليه الصلاة والسلام؛ نهى عن قتل النساء، ولأن الأصل في الجزاء أن يكون في الدار الآخرة، وإنما عُجل القتل في الدنيا؛ دفعاً لشر الحراب وذلك لا يتصور من النساء) (الكاساني، د.ت، ج ٧، ص ١٣٥) ، وتعليقهم لهذا الحكم، كما يصفه الشيخ أبو زهرة: (أن عقوبة قتل المرتد عند الحنفية لم تكن لمجرد تغيير العقيدة أو الفكر؛ لأن الكفر بحد ذاته جزاؤه أخروي، بل لأن الردة في هذا السياق تعد بمثابة انضمام إلى معسكر الأعداء وتمرداً سياسياً وعسكرياً ينشأ عنه "شر الحراب" ضد جماعة المسلمين، وبناء عليه سقط القتل عن المرأة المرتدة؛ لأنها بنيوياً ليست من أهل القتال والمواجهة) (أبو زهرة، د.ت، ص ١٦٣) وعند المالكية: الردة هي كفر المسلم بصريح أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه (الدردير، د.ت، ج ٤، ص ٣٠١)

سابعاً: حد البغي؛ البغي في اللغة مأخوذ من "بغى" ومعناه الظلم والإساءة إلى الخلق، ومجاوزة الحد والعدوان (ابن منظور، د.ت، ج ١٤، ص ٧٦) ، وفي اصطلاح الشرع؛

البغي عند المالكية: (الامتناع من طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو تأولاً) (الخطاب، ١٩٩٢م، ج٦، ص٢٧٨)

وعند الشافعية: (البغاة؛ هم مخالفو الإمام بخروج عليه وترك الانقياد له، أو منع حق توجه عليهم بشرط شوكة لهم وتأويل) (الشربيني، ١٩٩٤م، ج٦، ص٢٧٨)

وعند الحنابلة: (البغاة؛ هم الخارجون على الإمام يريدون إزالته عن منصبه، أو هم قوم لهم شوكة ومنعة خرجوا على الإمام بتأويل سائغ) (البهوتي، ١٩٩٣م، ج٣، ص٣٨٧)

أما عند الحنفية فالبغي: (هو الامتناع من طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو تأولاً) (ابن الهمام، د.ت، ج٦، ص٩٩)، إلا أنهم في الحكم على البغاة، خالفوا جمهور العلماء؛ فلم يحكموا بأن على البغاة عقوبة الحد، بل قالوا: (قتال البغاة واجب عند الاستيعاب، وليس هذا القتال لإهلاكهم، بل لدفع شرهم وردهم إلى الطاعة، فإذا رجعوا المقصود حصل، فلا يجوز قتلهم بعد ذلك؛ لأن العقوبة هنا ليست لمحض الزجر كالحدود، بل لأجل الإصلاح والدفع) (ابن نجيم، د.ت، ج٥، ١٥٢) ..

المبحث الثاني

مشروعية الحدود في العقوبات، وبيان قطعية النص فيها وموامة أثارها

المطلب الأول: مشروعية الحدود في العقوبات، وبيان قطعية النص

بعد إحصاء أنواع الحدود ومفهومها في الشرع، نفصل الآن تأصيلها من نصوص الكتاب والسنة، وبيان إحكام قطعيتها، من خلال طريق ورود النص من جهة، ودلالة معنى النص من جهة أخرى؛ وسنقف على ذلك بتتبع التأصيل القطعي لحدود العقوبات الشرعية ما بين أصول الأحكام وتطبيقاتها في الفروع، وبحسب الترتيب التأصيلي الآتي:

أولاً: مصادر التشريع المحكمة؛ والتي تخص أصول الأحكام القطعية التي لا تقبل الشك أو التأويل، وهي:

١. الكتاب؛ مصدر التشريع الأول سوره وآياته قطعي الثبوت بنقله المتواتر ويثبت به العلم بالضرورة ، ويقرر ذلك علماء الأصول بقولهم: (وأما الكتاب فهو القرآن المنقول إلينا بالتواتر، والمتواتر من الأخبار هو الذي يبلغ نقلته في الكثرة حداً لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب، وحكمه: أنه يوجب العلم القطعي الضروري الذي لا يحتمل الشك والارتياب، فكان القرآن كله قطعي الثبوت من هذه الجهة) (البخاري الحنفي، د.ت، ج ١، ص ٢١) ، لينتفي إطلاقاً الاحتمال أو القول بالشك؛ كما يؤكد قول الإمام الزركشي: (فأما القرآن فإنه قطعي الثبوت كله؛ لأن متنه منقول بالتواتر النقلي المفيد للعلم اليقيني، فلا يجوز أن يقع في ثبوت حرف منه احتمال أو شك، ومن هنا كان القرآن مقطوعاً بوروده في جميع آياته وألفاظه) (الزركشي، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٣٥) ، ولا يجوز شرعاً الاشتباه أو التأويل أو التفسير بالمغالطة على غير منطوق بالنص؛ وعلى هذا إقرار علماء الأمة بقولهم: (القرآن الكريم في نقله وثبوته، فهو قطعي في

وروده لا يتطرق إليه تجويز الغلط والنسيان) (الفراء، ١٩٩٠م، ج ٣، ص ٨٤٢)، ثم إن الآيات المحكمات منه هي ما كانت قطعية مع الثبوت في دلالتها؛ كما نص عليه عند علماء الأصول: (وأما المحكم من الآيات: فهو كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً، أو ما عرف المراد منه بنفس صيغته من غير افتقار إلى قرينة، فهو قطعي في دلالاته لعدم تطرق الاحتمال إليه) (الفراء، ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٥١)، هنا نتيقن أنه إذا تحققت القطعية في الثبوت والدلالة للنص القرآني كما هو في المحكم منها؛ كان العمل بها فرض واجب بإجماع العلماء؛ حيث قالوا: (ما غلب على الظن فحكم الله فيه العمل بمقتضاه، فكيف بما قام عليه الدليل القاطع؟ فإن الحكم عنده واجب قطعي، وهذه مقدمة إجماعية، وما أجمع عليه فهو مقطوع به، فالمحكم يجب العمل به قطعاً لعدم مساع الاجتهاد فيه) (الزركشي، ١٩٩٤م، ج ١، ص ١٦٢)، ولو حصل فيها تأويل أو إجتهد يخالف أصل ما حكم بمنطوقها؛ يكون باطلاً؛ بتقرير العلماء: (أما المحكم من الآيات فهو مما ثبت حكمه وفرض العمل به، ولا يجوز لأحد تركه، لأنه نص قطعي في معناه، وما كان كذلك كان العمل به فرضاً لا يسقط بالاجتهاد، ولا يجوز تأويله عن ظاهره المحكم) (الفراء، ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٥٢)، وحكم من يخوض في دلالتها القطعية، ويشتبه ويعارض حكم النص ونفي العمل بمقتضاه بحجة التأويل والاجتهاد؛ هو أنه كافر؛ بنص أهل العلم في معرض كلامهم عن حكم النص المحكم: (القطع بالمراد عن وجه لا يتطرق إليه احتمال، ووجوب العمل به قطعاً مثل دلالة النصوص المتواترة المحكمة معنى، حتى لا يجوز ترك العمل به بحال، ويكون جاحده كافراً لثبوت علم اليقين فيه ظاهراً وباطناً) (البخاري الحنفي، د.ت، ج ١، ص ٦٨)، إذن هنا تقرر عندنا قطعية مصدر التشريع الأول من محكم آيات القرآن في الوجهين معاً؛ الثبوت والدلالة - وسيأتي تطبيق ذلك على آيات الحدود في القرآن الكريم -

٢. السنة المتواترة؛ المصدر الثاني للتشريع؛ السنة النبوية، والأحاديث المتواترة هي المحكم القطعي الثبوت في السنة، والتواتر المقصود في مصدر السنة: (هو الخبر الذي يبلغ في الكثرة إلى حد يؤمن معه تواطؤهم على الكذب، ويحصل العلم بقولهم) (الغزالي، ١٩٩٣م، ج ١، ص ١٣٢) ، وحكم الأحاديث المتواترة كحكم نصوص الكتاب في القطعية؛ كما قال أهل العلم: (ما ثبت من أخبار الرسول ﷺ نقلاً متواتراً قطعياً، وكان محكم اللفظ لا مجال للاجتهاد في تأويله، فقد جرى مجرى نص القرآن) (الفراء، ١٩٩٠م، ج ٣، ص ٨٤٩) ،

ومحكم اللفظ مقصوده؛ أن الأحاديث المتواترة إذا اجتمع مع قطعية ثبوتها، قطعية دلالة لفظها: بأن يكون اللفظ في الحديث المتواتر منطوقه في المعنى واحد؛ لا يقبل التأويل، عندها يكون الحديث محكماً كما هو وصف النص المحكم في الكتاب، كما يقول الإمام الزركشي: (الخبر المتواتر لا يجوز النسخ فيه لما أحكم من معانيه، وإذا ورد نصاً قطعي الدلالة وجب العمل به قطعاً، وجرى مجرى المحكم من الآيات؛ لأن مصدر النطق واحد وهو الوحي، فإذا استوى الثبوت والدلالة في القطع استويا في الفرضية) (الزركشي، ١٩٩٤م، ج ٤، ص ٢٤٢) ، ويكون الحكم على من ينافي ذلك؛ كما هو الحكم عليه في مصدر التشريع الأول "الكتاب" في نصوصه المحكمات؛ أي: لو حصل في الأحاديث القطعية الثبوت والدلالة؛ تأويل أو إجتهد يخالف أصل ما حكم بمنطوقها؛ يكون باطلاً، ومن يخوض في محكم دلالتها، أويشبهه أوعارض حكم النص وينفي العمل بمقتضاه بحجة التأويل والاجتهاد؛ حكمه كافر بتقرير العلماء: (وأما السنة المتواترة فهي التي ثبتت عن النبي ﷺ بالنقل المتواتر، وحكمها: أنها توجب علم اليقين قطعاً كالكتاب، فإذا كان لفظها محكماً لا يحتمل التأويل ولا النسخ، كان العمل بها فرضاً عينياً كالفرض الثابت بالقرآن سواء، ويكفر جاحده) (البخاري الحنفي،

د.ت، ج ٢، ص ٤) ، إذن هنا أيضا تقرر عندنا ما كان في محكم الكتاب؛ أن المتواتر من السنة النبوية نصوصه قطعية الثبوت والألفاظ المحكمة المعنى منها؛ هي قطعية الدلالة، ومثل هذا النص لا إجتهد فيه، مع فرض ووجوب العمل به .

٣. الإجماع القطعي؛ المصدر الثالث للتشريع؛ وهو (الاتفاق الصريح المعين الذي يُقطع فيه بانتفاء المخالف تماماً، بأن يصرح كل مجتهد العصر بقولهم أو فعلهم في مسألة واحدة، ثم يُنقل ذلك إلينا بطريق التواتر القطعي الذي لا يتطرق إليه الاحتمال، فيصير كالنص المحكم من الكتاب والسنة المتواترة) (الغزالي، ط ١٤١٤هـ) ، وحكم الإجماع القطعي كحكم نصوص الكتاب والسنة النبوية المتواترة في القطعية؛ كما قال أهل العلم: (فالإجماع المقطوع به هو ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام، وهو ما كان منقولاً بنقل الكافة يميناً عن شمال، صغيراً عن كبير، مما أخذته الأمة بعضها عن بعض، مما أجمعوا على العمل به، ولم يختلف في وجوبه أو تحريمه أحد منهم، كعدد الركعات، وصوم شهر رمضان، وتحريم الزنا والسرقة) (ابن حزم، ج ٤، ص ١٧٤) ، فلا يجوز مخالفته أو نفي العمل به بنص العلماء: (والإجماع بحسب كونه حجة ينقسم إلى قطعي وظني؛ فالقطعي: هو الاتفاق الذي نُقل إلينا بالتواتر، وكان قولاً صريحاً من كل علماء العصر، بحيث يُعلم يقيناً زوال الخلاف واجتماع كلمة الأمة، فهذا هو الدليل الثالث المعصوم الذي لا يجوز خرقه) (الرازي، ط ١٤١٨هـ، ج ٤، ٤٥) ، ويحرم مع الإجماع القطعي إجتهد بعده يخالفه، بنص العلماء: (فثبت بما وصفنا أن الإجماع حجة موجبة للعلم والعمل كالنص المتواتر، ومتى ثبت الإجماع على حكم حادثة، حرّم خلافه، ووُجِبَ المصير إليه، ولم يسغ لأحد من المجتهدين بعدهم النظر فيها لإبطاله) (الجصاص، ط ١٤١٨هـ، ج ٣، ٢٥١)، وجاء في كتاب قواطع الأدلة: (الإجماع أصل قاطع تجب طاعته، وتحرم مخالفته، ومن خالف

الإجماع القطعي بعد ثبوته وعلمه، فقد خلع ربة الامتثال، وصار عاملاً بغير سبيل المؤمنين) (السمعاني، د.ت، ط ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٤١٢)، ويكفر جاحده كما قال القاضي عياض: (نقطع بتكفير كل من قال قولاً يتوصل به إلى تضليل الأمة أو جحد ما عُلم من الدين بالضرورة مما أجمعت عليه الأمة إجماعاً قطعياً) (القاضي عياض، ج ٢، ٢٨٤)، ومثل قوله ابن قدامة المقدسي: (ومن جحد حكماً مجمعاً عليه قطعياً، معلوماً من الدين بالضرورة، كفر؛ لأنه تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم وللأمة التي أوتيت العصمة) (ابن قدامة المقدسي، ط ١٤٢٣هـ، ج ١، ١٥٩)، إذن هنا أيضاً تقرر عندنا قطعية الإجماع كما في النص المحكم في الكتاب، والسنة المتواترة، والعمل به واجب ولا يجوز نفيه.

ثانياً: القاعدة الأصولية في قطعية النص: وتكون مقيدة بما كان عليه النص الشرعي من القطعية ونصها:

(لا اجتهد في مورد النص) أو (لا مسأغ للاجتهاد فيما فيه نص قطعي) (الزحيلي، ٢٠٠٦م، ج ٢، ص ٣١١ والقطعي هنا يشمل الثبوت والدلالة؛ أما القطعية في الثبوت فمعناها: (ما أفاد العلم القطعي الذي يمتنع معه نقيضه امتناعاً مطلقاً، كما هو الحال في التواتر من الكتاب والسنة، فإن القطع فيها يعني زوال الاحتمال من جهة ورود الثبوت، فتكون حجةً يلزم معها انتفاء الشك) (الأمدي، د.ت، ج ٢، ٤٨)، وأما القطعية في الدلالة فمعناها: (الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، ولا يتطرق إليه التأويل بوجه من الوجوه، كالأعداد مثل العشرة والعشرين، فإنها نصوص قاطعة في مقاديرها لا تقبل الزيادة ولا النقصان، وما كان هذا سبيله من الكتاب والسنة المتواترة فهو مقطوع به يقيناً) (الغزالي، ط ١٤١٤هـ، ج ١، ٣٨٤)

اذن فالنص القطعي الثبوت والدلالة: هو العلم الذي لا يقبل معه الاحتمال أو الشك مطلقاً، فالنص القطعي الثبوت، هو النص الثابت يقينا بلا شك في وروده، والنص القطعي بدلالته هو ما دلّ على معناه الواحد دون أدنى احتمال أو تأويل (د.أيمن علي، د.ت، ص ٦) .

ثالثاً: التطبيق على الفروع (الحدود في العقوبات الشرعية): نأتي الآن لجمع بين مصادر التشريع المحكمة والقاعدة الأصولية في قطعية النص، ثم نطبقها على الحدود في العقوبات الشرعية، وذلك من خلال التأصيل الشرعي لكل حد من هذه الحدود أولاً، وبيان القطعية في كل نص شرعي منها، لإلحاق كل حد بالقاعدة الأصولية في قطعية النص؛ وكالاتي:

١. الأصل في مشروعية حد الزنا؛ التأصيل من الكتاب، في قوله تعالى: ((الرَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)) (النور: ٢) الحكم في هذا النص: هو عقوبة الزنا المقدره من الله تعالى، وحدها فيه مائة جلدة للزاني، ومن حيث التطبيق، فإن النص هنا قطعي الثبوت؛ لأنه نص قرآني، أما من حيث الدلالة، فهو قطعي في نوع العقوبة ومقدارها أيضاً؛ لأن اللفظ فيه "فَاجْلِدُوا- مِائَةَ جَلْدَةٍ" لا يقبل إلا معنى واحداً، فينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد الزنا نص محكم -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، قال الجصاص: (وقوله تعالى: {فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} يشتمل على حكمين: أحدهما: إيجاب هذا المقدار من الجلد على من انطلق عليه اسم الزاني، والثاني: منع الزيادة عليه والنقصان منه؛ لأن النص إذا ورد بعبارة عدد مخصوص فإنه ينفي ما عداه، فهو محكم في منع الزيادة والنقصان)، أما التأصيل من السنة، ففي حديث مسلم: (الثيب بالثيب، والبكر بالبكر، الثيب جلد مائة ورجم بالحجارة) (مسلم، د.ت، ج ٣، ص ١٣١٦ ، باب حد الزنا، كتاب الحدود)، والنص هنا من حيث

الثبوت هو قطعي؛ لأنه حديث صحيح، ومن حيث الدلالة فهو قطعي في نوع العقوبة ومقدارها أيضا لأن ألفاظه "جلد مائة- رجم بالحجارة" لا تقبل إلا معنى واحدا ينتقي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد الزنا في هذا النص محكم كذلك - قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، جاء في كتاب التمهيد: (وأما قوله صلى الله عليه وسلم "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" فهذا حديث ثبتت صحته من جهة الأحاد الحفاظ، ثم استفاض وعملت الأمة وجماعة الصحابة بمقتضاه، فصار كالمتواتر قطعي العمل، ودلالته واضحة محكمة في أن حكم الثيب الموت بالرجم وحكم البكر الجلد، وهذا حكم محكم ثابت لا يحتمل تبديلاً ولا اجتهداً) (إبن عبد البر، ١٤١٠هـ، ج ٢٣، ١٢٤)، أما التأصيل من الإجماع، فقد حصل الإجماع على حد عقوبة الزاني، وبتفصيل أن عقوبة المحصن الرجم وغير المحصن الجلد، بعد تخصيص الكتاب بالسنة؛ وكما جاء في كتاب الاستذكار: (وأجمع العلماء من الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين أن الجلد المذكور في القرآن في البكرين غير المحصنين، وأجمعوا أن المحصنين الحرّين إذا زنيا فحدهما الرجم بالحجارة حتى يموتا، خصت السنة الثابتة المستفيضة حكم القرآن في ذلك) (إبن عبد البر، ٢٠٠م، ج ٧، ص ٤٧٨)، إذن وبناء على ذلك يكون الأصل في الحكم على الزاني غير المحصن الحد بالجلد، والوصف فيه مائة جلدة، والأصل في الحكم على الزاني المحصن الحد بالرجم كله بنص قطعي؛ الاجتهاد فيه باطل، والعمل به فرض واجب، ولا يصح إبطاله أو الشك فيه، كما يذكر الشاطبي: (والقرآن كله قطعي الصدور عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأما دلالته فمنها ما هو نص قطعي لا يحتمل كالأعداد في الحدود.. فما كان من هذا القبيل فهو أصل قطعي من أصول الدين، ولا يحل لمجتهد أن يتأوله

بغير معناه الظاهر المتعين، والعدول عنه خروج عن جادة الشريعة) (الشاطبي، ١٩٩٧م، ج ١، ٣٩) .

٢. الأصل في مشروعية حد السرقة؛ من الكتاب، في قوله تعالى: ((وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)) (المائدة: ٣٨)، الحكم في هذا النص: هو عقوبة السارق المقدره من الله تعالى، وحده القطع، ومن حيث التطبيق، فإن النص هنا قطعي الثبوت؛ لأنه نص قرآني، أما من حيث الدلالة، فهو قطعي أيضا فيما يخص نوع العقوبة وهي القطع من اليد؛ لأن اللفظ فيه " فَاقْطَعُوا- أَيْدِيَهُمَا" لا يقبل إلا معنى واحدا، فينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد السرقة نص محكم -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، وإنما كان مساغ الاجتهاد في موضع الجزء المقطوع من اليد، لا في أصل الحكم أو نوع العقوبة؛ قال الرازي: (فالقطعُ نصٌّ في الإبانة..فوق الاجمال في محل القطع، لا في نفس القطع) (الرازي، ١٤١٨هـ، ج ٢، ص ٢٣٥)، كما ورد في قطعية دلالة لفظ القطع في الآية للجصاص قوله: (فإن قال قائل: لما كان القطع محتملا للإبانة ومحتملا للجرح، ومحتملا للمنع كقوله: قطعت لسانه إذا منعته..وجب أن يكون مجملا غير جائز الاحتجاج به؟ قيل له: ليس الأمر على ما ظننت، لأن موضوع القطع في اللغة هو الإبانة والفصل..فثبت أن القطع حقيقة في الإبانة دون الجرح والمنع) (الجصاص، ١٤٠٥هـ، ج ٤، ص ٨٤)، أما التأصيل من السنة؛ ففي حديث البخاري: (إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) (البخاري، د.ت، ج ٣، ص ١٣١٥، رقم ١٦٨٨، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره) ، والنص هنا من حيث الثبوت هو قطعي؛ لأنه حديث صحيح، ومن

حيث الدلالة فهو قطعي في نوع العقوبة أيضا لأن ألفاظه "لقطعت يدها" لا تقبل إلا معنى واحدا ينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد السرقة في هذا النص محكم كذلك -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-

قال القاضي عياض: (وقوله صلى الله عليه وسلم: "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" هذا مبالغة في حسم مادة المحاباة، وهو نص في إبطال الشفاعة في الحدود بعد بلوغها السلطان، لا يحتمل وجهاً آخر ولا تأويلاً) (القاضي عياض، ١٩٩٨م ج ٥، ص ٤٩٩)، وقال الماوردي: (أما قطع يد السارق فهو نص الكتاب والسنة، وما جرى عليه العمل) (الماوردي، ١٤١٩هـ، ج ١٢، ص ٤٤٦)، أما التأصيل من الإجماع، فقد حصل الإجماع على حد عقوبة السارق بقطع يده؛ كما جاء في كتاب الإجماع: (وأجمعوا أن القطع يجب على من سرق، ما يجب فيه القطع من الحرز) (ابن المنذر، ٢٠٠٤م، ص ١٢٥)، ومثله ما جاء في كتاب مراتب الاجماع: (واتفقوا أن السارق إذا سرق ما يجب فيه القطع، وهو بالغ، عاقل، مختار، عالم بالتحريم، من حرز مثله، لا شبهة له فيه: أن عليه القطع) (ابن حزم، ١٩٩٨م، ص ١٣١)، إذن وبناء على ذلك يكون الأصل في الحكم على السارق الحد بقطع يده بالنص القطعي؛ والعمل به فرض واجب، ولا يصح إبطاله أو الشك فيه، والاجتهاد فيه باطل، كما أبطل العلماء من أنكروا قطعية النص في دلالاته أمثال الخوارج والمعتزلة وردوا شبهاتهم الباطلة؛ كما جاء في رد الإمام القرطبي على الخوارج: (أن قوله تعالى: "فاقطعوا" القطع معروف، وهو فصل أعضاء على بيان السنة.. وأجمعت الأمة على قطع السارق في الجملة، وشذت طائفة من الخوارج فقالوا: لا يقطع السارق.. وهذا قول يرده نص الكتاب والسنة المتواترة، وإجماع الأمة، فلا يلتفت إليه) (القرطبي، ١٩٦٤م، ج ٦، ص ١٥٩)، وكذلك رد الإمام ابن حزم عليهم: (وأجمعت الأمة حاشا النجدات

من الخوارج على وجوب القطع في السرقة... والنجدات لا يُلتفت إليهم لخروجهم عن جماعة المسلمين ومخالفتهم السنن الثابتة) (ابن حزم، د.ت، ج ١١، ص ٣١٥) كما رد الآمدي على المعتزلة بقوله: (وذهب إبراهيم بن عليّة ومن تابعه من المتكلمين إلى أن قوله تعالى: "فاقطعوا أيديهما" مجمل،، وذهب الباقر إلى خلافه، وهو الحق، فإن لفظ القطع حقيقة في الإبانة وفصل العضو، ولا يصار إلى المنع وغيره إلا بمجاز لدليل.. وإذا ثبت هذا لم تكن الآية مجملة في حق القطع بل هي نص فيه) (الآمدي، ١٩٨٤م، ج ٣، ص ١٨)، كما جاء التأكيد على إحكام لفظ القطع بمعنى البتر ولا يخرج عنه؛ بقولهم: (القطع حقيقة في الإبانة وفصل العضو، ولا يصار إلى المنع وغيره إلا بمجاز لدليل، فوجب أن يكون حكم الآية البتر) (الجصاص، ١٤٠٥هـ، ج ٢، ص ٥١١)، كما صرح ابن قدامة: (القطع في الأصل هو حقيقة في بتر العضو وإبانتها، وقد تمسك المسلمون بهذا الظاهر، وتواترت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قطع أيدي السراق فعليا) (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ج ١٢، ص ٤١٥)، كما أبطل العلماء والفقهاء المتقدمون استدلال من أراد نفي البتر الحقيقي في آية السرقة بالقياس على قوله تعالى في سورة يوسف: ((فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ))، حيث زعم أولئك المتأولون أن النسوة في سورة يوسف لم يَبْتَرْنَ أيديهن ويفصلنها وإنما جرحنها جرحاً وخدشاً، فذلك ينبغي أن يكون القطع في السرقة جرحاً أو منعاً معنوياً لا بتراً !! وقياسهم هذا يؤكد قطعيه الدلالة لا نفيها؛ إذ إن البتر "الفصل الكلي" لا يتكرر على العضو الواحد عدة مرات في اللحظة نفسها لأنه يزول بالضربة الأولى، بينما التضعيف والتشديد في "قَطَّعْنَ" يدل بالضرورة على تكرار الفعل وتعدده، وهو ما لا يكون في العضو الثابت إلا حَزّاً وتجريحاً متتابعاً، فيكون قياس التخفيف في لفظ "فاقطعوا" المستلزم للبتر لمرة واحدة على التشديد في لفظ "وَقَطَّعْنَ" المستلزم للتكرار والجراح هو

قياس مع الفارق لغة، وقياس باطل عقلاً، فهذا التفريق الدقيق ينفي أي شبهة للإجمال أو الاحتمال في آية السرقة؛ فاللفظ المخفف نصّ قطعي في حقيقته "فصل العضو"، واللفظ المشدد نصّ في حقيقته "التكثير والجراح"، وبذلك يبطل زعم من قال إن آية السرقة محتملة للمجاز، لأن المقارنة بين الآيتين أحكمت دلالة كل صيغة في موضعها بدقة متناهية، وهذا ما عبر عنه العلماء بقولهم: (فإن قيل: المراد بالقطع الجرح؛ لقوله تعالى في نسوة يوسف: "وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ" ولم يبنّها، قيل له: التقطيع في آية يوسف جاء مشدداً للتكثير، وهو محتمل للجرح والإبانة، أما "فاقطعوا" المخفف في آية السرقة فهو نص في الإبانة والفصل؛ لأن فصحاء العرب يفرقون بين المخفف والمثقل في هذا، قال النحاس: يريد أنه ليس قطعاً تبين منه اليد إنما هو خدش وحز، ولو كان قطعاً لبانثت، والقطع في الآية "السرقة" هو البتر بالإجماع والتواتر) (القرطبي، ١٩٦٤م، ج٦، ص١٦١)، ويعلق الإمام الفخر الرازي في تفصيل ذلك مبيناً الوجه العقلي واللغوي لامتناع القياس، بقوله: (التقطيع لا يكون إلا في الأجسام الكثيرة، أو في الجسم الواحد مرات كثيرة، فلو أبين أيديهن بالقطع لما كان ذلك تقطيعاً بل قطعاً، فنبت أن المراد أنهن جعلن يحززن أيديهن مرة بعد مرة، فالفعل تكرر والعضو باق) (الرازي، د.ت، ج١٨، ١١٠).

٣. الأصل في مشروعية حد الحرابة؛ من الكتاب، في قوله تعالى: ((إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ)) (المائدة: ٣٣)، الحكم في هذا النص: هو عقوبة قاطع الطريق المقدره من الله تعالى، وحده القتل أو الصلب أو القطع، ومن حيث التطبيق، فإن النص هنا قطعي الثبوت؛ لأنه نص قرآني، أما من حيث الدلالة، فهو قطعي أيضاً فيما يخص نوع العقوبة؛ لأن اللفظ فيه "يُقَتَّلُوا - يُصَلَّبُوا - تُقَطَّعُ"

لا يقبل إلا معنى واحداً، فينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد قطع الطريق نص محكم -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، قال الإمام الكيا الهراسي: (هذا نص محكم لا مجال للاجتهاد فيه من حيث نفي أصل العقوبة، فإن القطع والقتل مذكوران على وجه الحقيقة القاطعة لإبانة الأعضاء وإزهاق النفوس عقوبة لهم، فلا معنى لقول من يلجأ فيها إلى التأويل البعيد) (الكيا الهراسي، ١٤٠٥هـ، ج ٣، ص ٧٢) ومثله قول الجصاص: (وهذه الآية نص محكم في قاطع الطريق..وقد انتظم اللفظ سائر المحاربين، فوجب إجراء الحكم على عمومهم وظاهره المحكم، ولا يجوز تأويله بما يخرج بعضهم عن حكم الآية بغير دليل قاطع، لأن اللفظ قاطع في إيجاب هذه العقوبات على من انطبق عليه وصف المحاربة) (الجصاص، ١٤٠٥هـ، ج ٢، ص ٤٠٧) ، وإنما يقيد مساغ الاجتهاد هنا باختيار واحدة من هذه العقوبات الأربع، فالمذهب المالكي يرى أن الإمام مخير باجتهاده يختار العقوبة الأنسب لردع المفسد (ابن رشد، ٢٠٠٤م، ج ٤، ص ٢٤٣) .

بينما يرى الجمهور أن العقوبات مرتبة حتماً؛ فالقتل لمن قُتل، والقطع لمن سرق المال، والنفي لمن رَوَّع الناس فحسب (الكاساني، ١٩٨٦م، ج ٧، ص ٩١ // الشافعي، ١٩٩٠م، ج ٧، ص ٣٦٠ // ابن قدامة، ١٩٩٧م، ج ٩، ص ١٣٦) ، أما التأصيل من السنة، ففي حديث البخاري أن نفر: (ارتدوا وقتلوا رعاتها، واستاقوا الإبل، فبعث في آثارهم، فأتي بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، ثم لم يحسمهم حتى ماتوا) (البخاري، د.ت، ج ٨، ص ١٦٦، رقم ٦٨٠٢، كتاب المحاربين) ، والنص هنا من حيث الثبوت قطعي؛ لأنه حديث صحيح، ومن حيث الدلالة فهو قطعي في نوع العقوبة لأن ألفاظه "فقطع أيديهم وأرجلهم - ماتوا" لا تقبل إلا معنى واحداً ينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد الحرابة في هذا النص محكم كذلك -قطعي الثبوت

قطعي الدلالة-، (وحديث أنس في العرنين أصل محكم في قتال أهل البغي والمحاربين، وقد تلقته الأمة بالقبول، وعمل به الصحابة، فدل ذلك على أن حكمه قاطع ثابت لم ينسخ، وأن ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم بهم هو عين ما أوجبه آية المحاربة من القتل والقطع) (الجصاص، ١٤٠٥هـ، ج ٢، ص ٤٠٩)، (وقد تمسك بحديث العرنين جماهير العلماء في أحكام المحاربين، واعتبروه نصاً محكماً في تغليظ عقوبة من جمع بين الردة والقتل وأخذ المال، وإليه ذهب الأئمة المتقدمون في أن نكال المحارب حق واجب لا يحتمل التأويل) (ابن حجر العسقلاني، د.ت، ج ١٢، ص ١١٣)، أما التأصيل من الإجماع، فقد حصل الإجماع على حد عقوبة قاطع الطريق - المحاربين - بقولهم: (واتفقوا أن قاطع الطريق إذا قتل عمداً بوجوب القتل عليه، وأنه إن قتل وأخذ المال؛ وجب قتله وصلبه) (ابن حزم الأندلسي، د.ت، ص ١٣٧)، وفي التمهيد: (وفارق الجماعة، وشهر على المسلمين السلاح، وأخاف السبيل، وأفسد بالقتل والسلب، فقتلهم وإراقة دمائهم واجب؛ لأن هذا من الفساد العظيم في الأرض، والفساد في الأرض موجب لإراقة الدماء بإجماع) (ابن عبد البر، د.ت، ج ٢٣، ص ٣٩٣)، وبين ابن قدامة إجماعهم مع تحري موضع ما يكون فيه الاجتهاد؛ بقوله: (وإذا قتل وأخذ المال، قتل وصلب، لا نعلم في هذا خلافاً، لقول الله تعالى: "أَوْ يُصَلَّبُوا" واختلفوا في صلب المحارب، فقال الشافعي، وأصحاب الرأي: يُقتل ثم يُصلب، وهو المشهور عن أحمد، لأنه إنما يُصلب عقوبة ونكالاً وزجراً لغيره، وهذا يحصل بصلبه مقتولاً، وقال مالك، والليث، والأوزاعي، وأبو يوسف: يُصلب حياً ثم يُقتل على الخشبة، لأن الصلب نكال، ولا ينكل بالميت) (ابن قدامة، ١٤٠٥هـ، ج ٩، ١٢٧)، إذن وبناء على ذلك يكون الأصل في الحكم على قاطع الطريق حده بالقتل أو بالقطع أو بالصلب، والوصف فيه القتل لمن قتل، والقطع لمن سرق، والصلب لمن أربع وقتل وسرق،

والأصل في الحكم نص قطعي؛ الاجتهاد فيه باطل، والعمل به فرض واجب، و لا يصح إبطاله أو الشك فيه؛ كما يذكر الجصاص: (فثبت بما وصفنا أن الآية محكمة فيمن ذكرنا من المحاربين، وأن حكمها غير مقصور على المشركين دون المسلمين، فمن قصرها على المشركين وأبطل حكمها في المسلمين فقد أتى قولاً ساقطاً لا يعرج عليه) (الجصاص، د.ت، ج ٢، ص ٥٥٠)

٤. الأصل في مشروعية حد القذف؛ من الكتاب، في قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا)) (النور: ٤) ، الحكم في هذا النص: هو عقوبة القاذف المقررة من الله تعالى، وحده الجلد ثمانون جلدة ، ومن حيث التطبيق، فإن النص هنا قطعي الثبوت؛ لأنه نص قرآني، أما من حيث الدلالة، فهو قطعي أيضا فيما يخص نوع العقوبة؛ لأن اللفظ فيه " فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً " لا يقبل إلا معنى واحدا، فينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد القذف نص محكم -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، كما يصرح بذلك العلماء: (الآية نص في إيجاب الحد على القاذف بثمانين جلدة، وهو حكم مقدر من أحكام الله تعالى المحكمة التي لا يدخلها نقص ولا إسقاط إذا بلغت السلطان) (ابن العربي، د.ت، ج ١١، ٢١٤)، كما ويذكر الجصاص في التفسير: (فوجب أن يكون حكم الآية عموماً في سائر القاذفين، ولفظها يوجب إيجاب الحد على القاذف إذا لم يأت بأربعة شهداء، وهذا حكم محكم ثابت لا يجوز تخصيصه ولا تأويله بغير دلالة) (الجصاص، د.ت، ج ٣، ص ٣٢٦) ، وإنما يقيد مساغ الاجتهاد هنا بجهة استيفاء الحق؛ مذهب الحنفية: هو حق لله تعالى لا يسقط بالعفو بعد الرفع (الكاساني، ١٩٨٦م، ج ٧، ص ٤٨)، ومذهب المالكية: هو حق مشترك يسقط قبل الرفع ولا يسقط بعده (ابن رشد، ٢٠٠٤م، ج ٤، ص ٢٤٨)، مذهب الشافعية والحنابلة: أنه حق للأدمي

يسقط بعفوه مطلقاً (الشافعي، ١٩٩٩م، ج١٣، ص١٣٤ // الحنابلة، ١٩٩٧م، ج٩، ص١٤٢)، أما التأصيل من السنة، ففي حديث البخاري: (أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: البينة أو حد في ظهرك. فقال هلال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة؟ فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول: البينة أو حد في ظهرك) (البخاري، د.ت، ج٦، ص١٣٤، رقم ٤٧٤٧، كتاب التفسير)، والنص هنا من حيث الثبوت قطعي؛ لأنه حديث صحيح، ومن حيث الدلالة فهو قطعي في نوع العقوبة لأن ألفاظه "حد في ظهرك" لا تقبل إلا معنى واحداً ينتقي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد القذف في هذا النص محكم كذلك -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، كما يبين ذلك ابن حجر في شرحه: (وفيه إيجاب حد القذف على من قذف امرأته إذا لم يقيم البينة ولم يلتعن، وتكريره صلى الله عليه وسلم قوله: "البينة أو حد في ظهرك" يبين غلظ الأمر في ذلك) (ابن حجر، د.ت، ج٩، ٤٤٦)، أما التأصيل من الإجماع، فقد حصل الإجماع على حد القذف؛ وكما جاء في مراتب الإجماع: (اتفقوا أن القاذف يجلد.. واتفقوا أن الحر العاقل البالغ المسلم غير المكره إذا قذف حراً عاقلاً بالغاً مسلماً عفيفاً لم يحد قط في زنا، أو حرة بالغاً عاقلة مسلمة عفيفة غير ملاعنة لم تحد في زنا قط - بصريح الزنا، وكانا في غير دار الحرب المقذوف أو المقذوفة، فطلب الطالب منهما القاذف هو بنفسه لا غير، وشهد بالقذف الآن أو الحر القاذف كما قدمنا: أنه يلزمه ثمانون جلدة) (ابن حزم الأندلسي، د.ت، ص١٣٤)، إذن وبناء على ذلك يكون الأصل في الحكم على القاذف، بحده بالجلد، والوصف فيه ثمانون جلدة، والأصل في الحكم نص قطعي؛ الاجتهاد فيه باطل، والعمل به فرض واجب، ولا يصح إبطاله أو الشك فيه؛ كما يذكر الامام القرطبي:

(هذا أمر جازم بالفرضية والوجوب؛ فكل من رمى محصناً بالزنا حقيقة أو حكماً، وجب العمل في حقه بهذا الفرض وثبت عليه الحد بإجماع الأمة إذا طالب المقذوف) (القرطبي، د.ت، ج ١٥، ص ١٦٥).

٥. الأصل في مشروعية حد شارب الخمر؛ أما تحريم الخمر فتأثرت بالكتاب، في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)) (المائدة: ٩٠)، وعقوبة شاربه الحد بالجلد أو الضرب، ومقداره لم يحدد في الشرع، وإنما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ضرب شارب الخمر في قليله وكثيره، ولم يتجاوز فيه عن أربعين جلدة، كما في الحديث: (أن نبي الله صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود، قال: فجلد عمر ثمانين) (مسلم، د.ت، ج ٣، ص ١٣٣٣١، ١٧٠٦، باب حد الخمر)، الحكم في هذا النص: هو عقوبة شارب الخمر المقدرة من الله تعالى، وحدها الجلد أو الضرب، ومن حيث التطبيق، فإن النص هنا من حيث الثبوت قطعي؛ لأنه حديث صحيح، ومن حيث الدلالة فهو قطعي في نوع العقوبة لأن ألفاظه "جلد في الخمر بالجريد والنعال" لا تقبل إلا معنى واحدا ينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد شارب الخمر في هذا النص محكم كذلك -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، وكما يذكر ابن قدامة: (أجمع أهل العلم على وجوب حد الخمر، وقد ثبت ذلك بالنصوص المستفيضة عن رسول الله، ولأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على ذلك، ولا يجوز النزول عن الأربعين؛ لأن النبي جلداه، وفعله نص لا يجوز مخالفته) (ابن قدامة، د.ت، ج ٩، ص ١٥٦)،، فيقيد مساع الاجتهاد هنا بالعدد ليس إلا، فكان الأصل فيه

أربعين جلدة، وللإمام أن يزيد عليه تعزيراً إذا اقتضت المصلحة، وقد حصل إجماع الصحابة على أن حد شارب الخمر مقداره ثمانون جلدة؛ وعلى ذلك جمهور العلماء (إبن نجيم، د.ت، ج ٥، ص ٢٧، الشيرازي، د.ت، ج ٢، ص ٢٨٧، إبن قدامة، د.ت، ج ٩، ص ١٣٧، إبن مفلح، ٢٠٠٣م، ج ٩، ص ١٠٣) ؛ كما يذكر ذلك الإمام النووي في شرحه: (أن الأمة مجمعة على أن ضرب الجريد والنعال المحكي في الحديث هو حد ثابت ومجزئ بإجماعهم) (النووي، د.ت، ج ١١، ٢١٧)، أما التأصيل من الإجماع، فقد حصل الإجماع على حد شارب الخمر ؛ وكما جاء في الاستتكار: (وأجمع العلماء على أن الخمر محرمة، وأن العقوبة فيها واجبة فرض، لا يجوز تركها إذا بلغت السلطان، وأنها حد من حدود الله عز وجل) (ابن عبد البر، د.ت، ج ٧، ص ٥٠٦) ، إذن وبناء على ذلك يكون الأصل في الحكم على شارب الخمر ، بحده بالجلد أو الضرب، والأصل في الحكم نص قطعي؛ الاجتهاد فيه باطل، والعمل به فرض واجب، و لا يصح إبطاله أو الشك فيه؛ كما يذكر الامام الجصاص: (وثبت حد الشارب بالسنة المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع الصحابة، فلا يجوز لأحد تركه، لأن ما ثبت بالتواتر والإجماع فهو بمنزلة نص الكتاب في لزوم العمل به ومنع التأويل فيه) (الجصاص ، د.ت، ج ٤، ص ١١٩).

٦. الأصل في مشروعية حد الردة؛ إنما الردة من الكبائر بنص الكتاب، قال تعالى: ((وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)) (البقرة: ٢١٧) ، وعقوبتها مقدرة من الله حد بالقتل؛ بنص الحديث الصحيح: (من بدل دينه فاقتلوه) (البخاري، ١٩٩٣م، ج ٦، ص ٢٥٧٣، رقم ٦٥٢٤، باب حكم المرتد، كتاب استتابة المرتدين) ، والنص هنا من حيث الثبوت قطعي؛ لأنه حديث صحيح، ومن حيث الدلالة فهو قطعي في نوع

العقوبة؛ لأن ألفاظه "فاقتلوه" لا تقبل إلا معنى واحدا ينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد الردة بهذا النص محكم كذلك -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، وإنما يقيد مساغ الاجتهاد هنا بثلاث؛ كما يذكر ابن رشد: (وأما حكم المرتد: فانفق المسلمون على وجوب قتل المرتد في الجملة، وإنما اختلفوا في ثلاثة أشياء: في قبول توبته، وفي استتابته هل هي واجبة أو مستحبة؟ وكَمَ زمانها؟ وفي حكم المرتدة، فقال أبو حنيفة: لا تقتل المرتدة، وقال الجمهور: تقتل) (ابن رشد، د.ت، ج ٤، ص ٢٥٧)، وفي شرح الحديث لابن حجر: (هذا يدل على أن كل من بدل دينه يقتل، وبه احتج ابن الماجشون أن المرتد يقتل ولا يستتاب، وجمهور الفقهاء على استتابته فإن تاب قبلت توبته، واحتج به الشافعي أيضا في قوله: من انتقل من كفر إلى كفر أنه يقتل إن لم يسلم، واحتج به الشافعي أيضا في قتل المرتدة) (ابن حجر، ١٩٨٧م، ج ١٢، ص ٢٣٤)، واجتهاد الحنيفة في استثناء المرأة المرتدة من القتل؛ بالاستناد على العلة من عقوبة المرتد، كونها تتحقق بالرجل دون المرأة، حيث يرى الحنيفة أن العلة في قتل الكافر ليست مجرد الكفر، وإنما هي الحراب، وبما أن المرأة بطبيعة بنيتها لا تقاتل عادة، فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتلها كافرة أصلية؛ بالحديث الصحيح: (أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتولة فأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل النساء والصبيان) (مسلم، د.ت، ج ٣، ص ١٣٦٤ رقم ١٧٤٤، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب)، فذلك لا تقتل إذا ارتدت؛ لأن علة منع قتلها "عدم القتال" قائمة في الحاليين؛ كما يذكر ابن الهمام: (والمرتدة لا تقتل ولكنها تحبس حتى تسلم، وقال الشافعي رحمه الله تقتل لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: من بدل دينه فاقتلوه، ولنا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء ولأن قتل الكافر لرفع شر الحراب والنساء لا يقدرن على

ذلك لعجزهن خلقة) (ابن الهمام، ٢٠٠٣م ج ٦، ص ٦٨)، إذن استثناء الحنفية للمرأة المرتدة من عقوبة حد الردة، كان أخذاً بحديث صحيح استثنى المرأة الكافرة من القتل، مع ان حكم حد الردة عندهم ثابت بالنص ولا نفي فيه ولا اجتهاد، على الرجل المرتد، واستثنيت المرأة لشمولها بالنص عندهم كالمرأة الكافرة أصلاً، قال الكاساني: (وكذا الصحابة - رضي الله عنهم - أجمعوا عليه، في زمن سيدنا أبي بكر (الكاساني، ١٩٨٦م، ج ٧، ص ٣٣) أما التأصيل من الإجماع، فقد حصل الإجماع على حد الردة فقد نقل الإجماع على حد الردة؛ كما يقول ابن المنذر: (أجمع أهل العلم بأن العبد إذا ارتد، فاستتيب، فلم يتب، قُتل. ولا أحفظ فيه خلافاً) (ابن المنذر، ١٩٧١م، ص ١٢٣)، ومثله في التمهيد: (من ارتد عن دينه حل دمه، وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك) (ابن عبد البر، ١٩٧١م، ج ١٢، ص ٢٠٨)، إذن وبناء على ذلك يكون الأصل في الحكم على المرتد، بحدّه بالقتل، والأصل في الحكم نص قطعي؛ الاجتهاد فيه باطل، والعمل به فرض واجب، و لا يصح إبطاله أو الشك فيه.

٧. الأصل في مشروعية حد البغي؛ من الكتاب؛ في قوله تعالى: ((وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَقِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)) (الحجرات: ٩)، ومن حيث التطبيق، فإن النص هنا قطعي الثبوت؛ لأنه نص قرآني، أما من حيث الدلالة، فهو قطعي أيضاً فيما يخص نوع العقوبة؛ لأن اللفظ فيه "فقاتلوا الَّتِي تَبْغِي" لا يقبل إلا معنى واحداً، فينتفي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد البغي نص محكم -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، كما يصرح بذلك العلماء: (وهذه الآية هي الأصل في قتال المسلمين بعضهم بعضاً، والعمدة في حرب المتأولين، وعليها عول الصحابة رضي الله عنهم، وإليها لجأ الأعيان من أهل الملة) (الشوكاني،

د.ت، ج ٥، ص ٦٣) ، فالعقوبة إنما شُرعت على البغاة الخارجين بغير وجه حقٍ على الحاكم، كما يذكر الفقهاء: (ولم يخرجوا ببغيهم هذا من الإيمان ولا عن ملة الإسلام بدليل أن الله تعالى بصريح الآية سماهم طائفة من المؤمنين أما إذا خرجت طائفة من غير المسلمين كالمحارب أو أهل الذمة فليسوا من أهل البغي، بل لهم ما يخصهم من أحكام أخرى) (الشريبي: د.ت، ج ٤، ص ١٢٣) ، وحد البغي مقيد تطبيقه بقصد البغاة ؛ (أي أن يقصد البغاة الخروج على طاعة الإمام وذلك بقتاله، أما الذين يفارقون الجماعة دون الخروج عليها بمنع حق أو إرادة خلع الإمام ولا يقاتلونه، فإنهم يتركون وشأنهم ولا يتعرض لهم الحاكم، وحكمهم حكم أهل العدل فيما لهم وما عليهم) (قاسي سي، مجلة معارف، ٢٠١٧م، العدد ٢٢)

أما التأصيل من السنة، ففي حديث مسلم: (من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه) (مسلم، د.ت، ج ٦، ص ٢٣، رقم ١٨٥٩، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع)، وحديث: (إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كأننا من كان) (مسلم، د.ت، ج ٦، ص ٢٣، رقم ١٨٥٢، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع) ، وحديث: (من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع. فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر) (مسلم، د.ت، ج ٦، ص ٢٣، رقم ١٨٤٤، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء بببيعة الخلفاء الأول فالأول)، والنصوص هنا من حيث الثبوت قطعية؛ لأنها أحاديث صحيحة، ومن حيث الدلالة فهي قطعية في نوع العقوبة لأن ألفاظها "فاقتلوه - فاضربوه بالسيف-فاضربوا عنق" لا تقبل إلا معنى واحداً ينتهي معه الاحتمال والتأويل، فيكون الأصل في حد البغي في هذه النصوص محكمة كذلك -قطعي الثبوت قطعي الدلالة-، كما يبين ذلك

الإمام النووي في شرحه: (قوله صلى الله عليه وسلم "فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان" فيه الأمر بقتال من خرج على الإمام أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك وينهى عن ذلك فإن لم ينزجر قوتل وإن لم ينكف شره إلا بقتله قتل، وقوله "كائنا من كان" أي لا يعفى عنه بل يقتل إذا لم يندفع إلا بالقتل، ومعنى "وهي جميع" أي: مجتمعون على طاعة إمام واحد، وهذا الحكم لا بد منه لصيانة نظام الأمة) (النووي، ١٩٧٢م، ج ١٢، ٤٤١)، أما التأصيل من الإجماع، فقد إجماع الصحابة وعلماء المسلمين من بعدهم على قتال البغاة؛ وكما صرح ابن قدامة: (وأجمعت الصحابة رضوان الله عليهم على قتال البغاة. فإن أبا بكر رضي الله عنه قاتل مانعي الزكاة، وعلياً قاتل أهل الجمل وصفين وأهل النهروان) (ابن قدامة، د.ت، ج ٨، ص ١٠٤)، ومثله قول الإمام الشافعي: (أخذت السيرة في قتال المشركين من النبي صلى الله عليه وسلم، وفي قتال المرتدين من أبي بكر رضي الله عنه، وفي قتال البغاة من علي رضي الله عنه) (الشربيني، د.ت، ج ٤، ص ١٢٣)، إذن وبناء على ذلك يكون الأصل في الحكم على البغاة، بقتالهم إذا قاتلوا، بالإجماع القطعي من العلماء على قتالهم (ابن المنذر، ٢٠٠٤م، ص ١٣٧)، إلا أنهم لا يكفرون بالإتفاق؛ قال الإمام النووي: "فإذا قتل أهل العدل إنساناً من أهل البغي في حال القتال، غُسل وصُلي عليه بلا خلاف" (النووي، د.ت، ج ٥، ص ٢٢٠)، وعن حكم البغاة، فقد جاء في موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي: (حرم الإسلام الخروج على الإمام، وأوجب على المسلمين قتالهم، ودفع شرهم، فإذا خرج جماعة على إمام المسلمين فيجب على الإمام أولاً مراسلتهم، وإزالة شبههم، وما يدعون من المظالم، فإذا ذكروا مظلمة أزالها، وإن ذكروا شبهة كشفها؛ لأن ذلك وسيلة إلى الصلح المأمور به في الآية فإن رجعوا وإلا لزمه قتالهم..ويجب، على رعية الإمام معونته، فإذا ترك البغاة القتال حُرِّم قتالهم،

وقُتِل مدبرهم وجريحهم؛ لأن المقصود قتالهم لا قتلهم، ولا يغنم مالهم ولا تسبى ذراريهم، ويجب رد ذلك إليهم؛ لأن أموالهم كأموال غيرهم من المسلمين، وإنما أبيح قتالهم لردهم إلى الطاعة، ويغسل قتلاهم، ويصلى عليهم؛ لأنهم مسلمون.. إذن قتال البغاة يختلف عن بقية الحدود من جهة أنه لا يعد عقوبة بالمعنى المألوف للعقوبة التي توقع على الأفراد، وإنما هو من باب دفع الصائل، فيعمل الإمام على دفع شرهم بالأسهل فالأسهل، فمتى اندفع شرهم بالموعظة لم يجز قتالهم) (المحارب، ٢٠١٢م، ص ٩١، ٩٠)، ويؤكد ذلك ما روي عن سيدنا علي - كرم الله وجهه - حينما كان في خطبته بالمسجد،: (فقال رجل: لا حكم إلا لله ! فقال علي رضي الله عنه: كلمة حق أريد بها باطل، لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبذوكم بقتال، ولا نمنعكم الفبيء ما دامت أيديكم معنا) ، وكذلك قوله عليه السلام للخوارج: (كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم أن لا تسفكوا دما حراما ولا تقطعوا سبيلا ولا تظلموا أحدا، فإن فعلتم نفذت إليكم بالحرب) (الصنعاني، د.ت، ج ١٠، ص ٥٢٢-٥٢٣)

المطلب الثاني: مواءمة تشريع عقوبات الحدود لأثارها على الفرد والمجتمع

المبدأ العام في تشريع العقوبات، هو ترسيخ العدل في بناء العقوبة على الجاني بما يتوافق مع الجناية التي ثبتت، فلا تقل عن جريمته حتى لا ينتقص من حق الفرد المعتدى عليه أو حق المجتمع الذي يعيش فيه، كما لا تزيد عن جريمته حتى لا يقع نقيض الحال بوقوع الظلم على الجاني، وبالنظر إلى الشرع الإسلامي نجد أن هذا المبدأ قد تتضمنته النصوص الشرعية وأوجب العمل به في الكتاب والسنة؛ قال تعالى: ((وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ)) (النحل: ١٢٦)، وقوله تعالى: ((فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ)) (البقرة: ١٩٤) وقوله تعالى: ((كُتِبَ عَلَيْكُمُ

الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ)) (البقرة: ١٧٨)، ومن السنة؛ الحديث الصحيح: (لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله)

(البخاري، د.ت، ج ٨، ص ١٤٨، رقم ٦٨٤٨، كتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب)، وحديث: (أن جارية وجد رأسها مرضوضا بين حجرين، ف قيل من فعل هذا بك: فلان، فلان؟ حتى ذكر يهودي، فأومأت برأسها، فأخذ اليهودي فاعترف، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يرض رأسه بين حجرين) (البخاري، د.ت، ج ٩، ص ١٠، رقم ٦٨٨٤، كتاب الديات، باب قود الرجل بالمرأة)، ولذلك نجد ان الشارع قد حدد عددا من العقوبات وجعل تقديرها منه دون ترك تقديرها للعباد؛ وذلك لارتباطها الوثيق بنظام المجتمع العام (حق الله)، ولأنها شُرعت لحماية المصالح القطعية التي لا تستقيم حياة البشر بدونها، فقد جاء تشريع هذه العقوبات لحماية وتحصين الضرورات الأساسية في المجتمع الإسلامي، فبعد تقدير المنهج الشرعي للأفراد في مجتمعهم كانت هنالك ضرورات هي الأساس في حياة الأفراد تجاه أنفسهم، ومع بعضهم، واتجاه مجتمعهم، وحتى لا يتم التعدي على هذه الضروريات التي لا قيام للفرد أو المجتمع إلا بها، شرع لها من العقوبات المترتبة على التعدي عليها ما كان مقدرا من الشارع بما يوائم حفظ كل ضرورة منها، وقد حصرت هذه الضرورات في الشرع بخمس هي: أولا: ضرورة حفظ النفس؛ وكان الحكم في الشرع على من تعدى عليها عقوبة القصاص بالقتل، ثانيا: ضرورة حفظ المال؛ وقد شُرع لمنع التعدي عليها عقوبة حد السرقة وحد الحرابة، ثالثا: ضروره حفظ العرض والنسل؛ وكان الحكم في الشرع على من تعدى عليها عقوبة حد الزنا وحد القذف، رابعا: ضروره حفظ العقل؛ وقد شرع لمنع التعدي عليها حد شارب الخمر، و(العلة الإسكار) ويقاس عليه في التعاطي لكل ما شابه الخمر في علة إسكاره كالمخدرات وغيرها، خامسا: ضرورة حفظ الدين؛ وقد شرع لمنع التعدي

عليها عقوبة حد الردّة وحد البغي، وهذه المواءمة بين عقوبات الحدود وحفظ الضرورات الخمسة تبين الإحاطة والشمولية التشريعية للنظام الجنائي الإسلامي؛ إذ لم تترك الشريعة هذه الحصون الخمسة عرضة للأهواء البشرية، بل سورتها بحدود مقدرة تحقق الردع الكافي دون إفراط أو تفريط، ثم إن هذه المواءمة بالكلية في التشريع تقودنا إلى أن نقف على هذه الحدود التي شرعت مقدره من الله حقاً واجب التنفيذ لدراسه مدى المواءمة لكل حد منها مع الآثار المترتبة على الأفراد والمجتمع تبعاً للحكم بها من جهة وبعد تنفيذها من جهة أخرى؛ وكالاتي:

أولاً: مواءمة أثر حد الزنا؛ وتبين من خلال:

١. نجد في أصل تشريع حد الزنا مواءمة دقيقة بين شدة العقوبة وقوة الشهوة؛ فنفس الإنسان جُبلت على حب الشهوات، ولم يكن لينزعها عن قوة هذا التدفق الغريزي إلا قوة زاجرة تفوقها. فجاء تشريع الموت أو الجلد ليحدث فزعاً في النفس يجبرها على ترك لذتها المحرمة طلباً لحفظ حياتها، فكان وقع العقوبة أشد على النفس من حرقة الشهوة، مما يضمن إفاقتها وزجرها عن الاستسلام لها.

٢. إن الحكم بحد الزنا يمنع الفرد من الوقوع في الفاحشة خوفاً من الموت (الرجم) إن كان محصناً، أو خوفاً من أذى الجلد إن كان غير محصن؛ بما يضمن شمولية المنع لكل الأفراد: الصالح محمود السيرة الذي يخشى على سمعته ومكانته، والفاسد الذميم الذي لا يبالي بسمعته ولكنه يحذر على نفسه من التلف أو الأذى البدني وبذلك يحاصر حد الزنا ظاهرة تقشي الفاحشة، مما يعود على المجتمع بالصالح والخير.

٣. إن الاحتكام لحد الزنا يحمي الأسرة المسلمة في المجتمع؛ لأنه يمنع أفرادها من الوقوع في هذا الزلل، بما يحفظ كرامة الأسرة، ويحمي ترابطها، ويحد من الخلافات الزوجية والتفكك الأسري.

٤. يطهر النفس من عقد الذنب، ويصون شرف وكرامة الفرد، ويوجه نحو بناء أسرة شرعية ومستقرة.

٥. يحفظ الأنساب من الاختلاط، ويمنع تفكك الأسر، ويقضي على ظاهرة الأطفال مجهولي النسب، بالإضافة إلى أنه يمنع انتشار الأمراض المنقولة جنسياً كالإيدز والزهري الناتجة عن العلاقات المحرمة

ثانياً: مواءمة أثر حد القذف؛ وتبين من خلال:

١. إن في تنفيذ الحد مواءمة دقيقة بين الأذى المعنوي الهائل الذي يسببه القاذف للضحية، وبين الألم البدني والنفسي الذي يذوقه ويشعر به الجاني أثناء الجلد علناً، مما يمحو قهر المظلوم ويحقق العدل.

٢. في حد القذف الضمانة التشريعية لحفظ السمعة والشرف، وحماية المكانة الاعتبارية للأفراد من الطعن والتشويه.

٣. يتجاوز أثر العقوبة الفرد ليحقق حماية المجتمع من الانتهاكات والتجاوزات اللفظية، مما يقطع دابر الفوضى، ويمنع النزاعات الانتقامية وجرائم الثأر التي تؤدي عادة إلى الصراعات وعدم الاستقرار بين العائلات والمكونات الاجتماعية.

٤. حد القذف يضع جداراً فولاذياً يحمي السلم الأهلي، التنفيذ الصارم يفهم الجميع أن التجاوز اللفظي كلفته بدنية واجتماعية باهظة، مما يجبر المجتمع على الارتقاء بخطابه، ويمنع انهيار المنظومة الأخلاقية التي هي أساس استقرار البلدان.

٥. اتهام الأعراض في المجتمعات والأسر المحافظة لا يمر كحدث عابر، بل يتطور سريعاً إلى معارك مسلحة وجرائم قتل لغسل العار، وصراعات ثارية تمتد لأجيال، فيأتي أثر الحكم بالحد على القاذف في وأد هذه الفتن.

٦. في تنفيذ حد القذف أثر كبير في ردع من يتجاوز على سمعة غيره سواء في الشارع أو على منصات التواصل الاجتماعي مستغلاً إياها في توجيه الاتهامات وتصفية الحسابات الشخصية والسياسية عبر الطعن في الشرف، إضافة إلى قطع دابر الإشاعات، ومنع الفتن، وبالتالي يحافظ على السلم والأخوة بين أفراد المجتمع. ويرد على المعترضين بدعوى الرأفة والتراخي والحرية الشخصية؛ إن الجاني إنسان عاقل ومكلف، يعلم يقيناً قبل إقدامه على الجريمة أن عقوبة كسر قفل العرض هي الجلد أو الموت رجماً. وإقدامه الطوعي يكون قد أهدر أمانه ونفسه بالكامل باختياره، ورضي بالموت ثمناً لدقائق من شهوته؛ ومن استرخى روحه وجسده من أجل الحرام فلا يلومن إلا نفسه، ولا يحق لأحد التباكي عليه، وإن التراخي بين الطرفين لا يبرر الجريمة أبداً ولا يرفع عنها صفة الجناية؛ فالشريعة وحتى القوانين الوضعية على حد سواء تُعاقب المرتشي والمُرتشي رغم تراضيهما لما يلحقانه من ضرر باقتصاد الدولة، فالرضا في الزنا لا يبيح هدم نظام الأسرة، وسرقة الأنساب، وتحويل الأطفال مجهولي النسب إلى ضحايا يدفعون ثمن نزوة غير مسؤولة ليكونوا عالة وجناية على المجتمع، وإن غياب الحد الرادع يغرق المجتمع في مستنقع من الوحل الأخلاقي والتفكك الأسري، ويترك أولياء الأمور في حالة قهر وغليان نفسي يدفع العائلات إلى أخذ الحق باليد، ونشوء صراعات قبلية، وارتكاب جرائم قتل (غسل العار) العشوائية التي تغيب فيها العدالة وتشتعل بها الحروب الأهلية، كما إن أضرار الزنا وآثاره الصحية لا تقف عند حدود الزاني والزانية فحسب، بل هو جريمة متعدية بطبيعتها؛ فالزنا هو المستنقع الوبائي الأول والجسر الرئيس لنقل أخطر الأمراض الجنسية المعدية والفتاكة كالإيدز، والزهري، والسيلان، وفيروسات السرطان، وبذلك يتحول الفعل من ممارسة شخصية إلى بؤرة وبائية متعدية تضع المجتمع بأكمله في خطر داهم نتيجة تبادل العدوى، بل

وتمتد لتفتك بأرواح الأبرياء كزوجة الجاني العفيفة في بيته أو جنين الزانية في بطنها، والدول المعاصرة تفرض الحجر الصحي الإجباري وتقيد حريات الملايين لتطويق أي وباء، فكيف يُستتكر على الشريعة معاقبة من قرر باختياره أن يكون ناقلاً ومصدراً للأوبئة الفتاكة؟

ثالثاً: موامة أثر حد السرقة؛ وتبين من خلال:

١. في الحكم بحد السرقة موامة نفسية دقيقة توازن؛ بين شدة شهوة الإنسان الطامحة للمال وسطوة التملك، وبين قوة ألم القطع لليد ويسعى إليها بكل قوته، وغريزة التملك والسطوة على جهد الآخرين لا يمكن زجرها أو كبح جماحها بعقوبات يسيرة (كالسجن أو الغرامة)؛ لأن السارق يرى أن متعة كسب المال الحرام تفوق ذلك، فتكون عقوبة قطع اليد بالنسبة له خوفاً حقيقياً يفوق لذة المال، ولما كانت اليد هي الأداة التي تباشر الجريمة وتنفذ شهوة السطو؛ فكان جزاؤها القطع، ولما يعلم السارق جيداً أن ثمن المال الحرام هو خسارة جزء حيوي من جسده يعتمد عليه طوال حياته، فإن غريزة "الخوف على الجسد" تنتصر وتكبح غريزة "الشهوة للمال"، فيرتدع قبل أن يمد يده.

٢. إن عقوبة قطع اليد تُؤائم تماماً فعل السارق؛ فهو بجريمته قد قطع حق وتعبد غيره، وقطع حرمة مال الآخرين .

٣. السارق لم يسرق مجرد نقد، بل سلب جزءاً من عمر المسروق وجهده الذي بذله لتأمين ذلك المال؛ فكان من تمام العدالة والموامة أن يُقطع العضو الذي باشر هذا القطع والعدوان.

٤. إن الجاني أقدم على الجريمة وهو يعلم علم اليقين أن عقوبتها هي قطع اليد. فحين سرق، كان راضياً بقطع يده ضمنياً ومستهيئاً بعضوه في سبيل المال الحرام؛ وإلا، فما

الذي أجبره على فعل السرقة؟! الخائن هو من رخص يده حين خان، ومن عزّ عليه عضوه صانه عن الحرام.

٥. إن في قطع يد السارق قطعاً حاسماً له ولغيره عن استسهال مد اليد على حرمة أموال الآخرين، مما ينتج مجتمعاً آمناً ومستقراً تنام فيه الرعية بلا خوف على ممتلكاتها من السرقات.

٦. المال عزيز على صاحبه، وهو وسيلة العيش، بل هو عصب الحياة، وثمرة العمر والجهد

المستنزف من فكر الإنسان وبدنه، لذا جُبلت النفوس على حب المال وعزّته لديها، والاعتداء عليه هو اعتداء مباشر على استقرار الإنسان الوجودي والنفسي، لذا فإن الشريعة جعلت الدفاع عن المال حقاً مشروعاً يرتقي بصاحبه إلى مرتبة الشهداء إذا قُتل دونه، بدليل: (جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار (مسلم، د.ت، ج ١، ص ١٢٤، رقم ١٤٠، كتاب الإيمان، باب الدليل على من قصد اخذ مالي غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه وإن قتل كان في النار وإن من قتل دون ماله فهو شهيد)، فإذا كانت الشريعة قد أعطت للمال هذه القيمة الهائلة والقدسية الكبرى بحيث يُباح للإنسان أن يموت في سبيل حمايته، فمن الطبيعي والمنطقي جداً أن تكون عقوبة السارق مغلظة ومؤلمة (كقطع اليد)؛ لتتوافق مع حجم التضحية المشروعة في سبيل حفظ هذا المال.

٧. أن السارق يعلم يقيناً قبل إقدامه على الجريمة أن صاحب المال له الحق المشروع في قتله وإزهاق روحه دفاعاً عن كدّه وتعبه، فهذا يعني أن السارق قد أهدر حياته

بالكامل ورضي بتقديم روحه ونفسه رخيصة مقابل المال الحرام حين قرر التعدي على أملاك غيره ، فيكون قطع يده هو أهون بكثير وأرحم به مما كان ينتظره ويستحقه؛ فمن رضي بإهدار (حياته ونفسه بالكامل) في سبيل السرقة، فإن الشرع حين يكفي بقطع يده بدلاً من إزهاق روحه، يكون قد عامله بالأهون والمُتاح صيانةً للمجتمع، وترك له الروح ليتوب ويستأنف حياته.

٨. السارق في المنظور التشريعي كالعضو المصاب بـ "الغرغرينا" في جسد المجتمع؛ فإذا تُرك دون بتر، سرى الفساد والعدوى إلى بقية الأعضاء والشرفاء، وتحول المجتمع إلى غابة يستسهل فيها الجميع الكسب الحرام، فكما يقطع الطبيب الجراح يداً أو رجلاً مريضة بدافع "الرحمة بالجسد كله" ولإنقاذ حياة المريض، فإن الحاكم يقطع يد السارق رحمةً بأمن واستقرار المجتمع بأكمله، القسوة الظاهرة هنا هي في حقيقتها عين الرحمة الوقائية العامة.

ويقال للمعترض: لو كانت هذه السرقة لمالٍ من تعبك، أفنيت فيه حياتك وعمرك، فهل كنت ستكتفي بحبس السارق لسنوات، ثم يخرج ليركب سيارة فارهة من مالك المسروق؟! إن حرق قلوب الشرفاء على أموالهم أشد إيلاماً من بتر عضو الخائن، ثم إن السارق إنسان عاقل ومكلف، يعيش في مجتمع يعلم قوانينه وحدوده؛ فالشريعة لم تفاجئه بالعقوبة، بل أقرت حكماً عاماً مسبقاً.

رابعاً: مواءمة أثر حد شارب الخمر؛ وتبين من خلال:

١. الخمر تمنح لشاربها لذة ونشوة وهمية مؤقتة؛ فجاءت عقوبة الجلد البدني المؤلم مواءمة لتطرد هذه اللذة وتكسر نشوتها، وتعيد العاصي إلى رشده وتيقظ وجدانه عبر الألم المادي الزاجر.

٢. السكران إذا سكر هَذَى بما لا يدري، وإذا هذى افترى وطعن في أعراض الناس دون وعي، لأن غياب العقل يُلغي المكابح الأخلاقية، مما يجعل السكران مهياً لارتكاب الأذى بأبشع الجرائم: كالقتل، والاغتصاب، وضرب الأصول، وحوادث السير القاتلة في الشوارع، فجاءت عقوبته مواءمة لما ينتج من أذاه؛ بالجلد لتقطع دابر الاستهانة بالسكر، وبذلك يحمي النظام أمن المجتمع من جرائم الدماء والأعراض قبل وقوعها. ولمن يعترض بالقول أن شرب الخمر حرية شخصية لا تؤذي أحداً ولا تستوجب عقوبة بدنية، فيكون الرد؛ أننا لو تركنا الأذية المترتبة في شربه للخمر على صحته وعقله وتصرفاته، فإن المجتمع يقوم على المسؤولية المتبادلة بين الأفراد؛ فالشخص الذي يُغيب عقله عمداً، يصبح مصدر خطر عشوائي في الشارع والبيت، فالسكران بهدره لعقله، قد تنازل طوعاً عن حريته وأهليته الإنسانية المعتبرة؛ وحين يتصرف كالحيوان المفترس، فمن حق الدولة والمجتمع زجره بالجلد لحماية الأمنين من فوضى غياب وعيه، فكم من عائلات أبيت في الشوارع بسبب سائق مخمور؟ وكم من جرائم قتل واعتداء منزلي تقع تحت تأثير المسكرات !

خامساً: مواءمة أثر حد الحرابة؛ ويمكن أن تتبين من خلال:

١. حد الحرابة يقوم على مواءمة دقيقة تتدرج فيها العقوبة لتتطابق تماماً حجم الجريمة؛ فيُقتل ويُصلب من قتل وسلب لترويعه الأمن، ويُقطع من خلاف من سلب المال لتعطيل حركته عن البطش، ويُنفى من روع الأمنين فقط، ويُرد على المعترضين بأن المحارب قد أهدر دمه ونفسه طواعية بإشهاره السلاح لعلمه بعقوبته، فبتره يشبه استئصال الورم الخبيث؛ قسوة ظاهرة على المجرم لكنها عين الرحمة والصيانة لأمن الطرقات والمنظومة الاقتصادية، مما يمنع تفشي عصابات السلاح وينأى بالمجتمع عن قانون الغاب والحروب الأهلية.

٢. إن تغليظ حد الحاربة يوائم عظم الجريمة وما تشتمل عليه من ترويع، وإرهاب، وتخويف، واعتداء صارخ على أملاك الناس وأرواحهم، فكان حقاً أن يكون هذا التغليظ واجباً لحماية الأمن العام للمجتمع، كما أن عقوبة الصلب في معناها شُرعت لإعلان الجريمة وعقوبتها وشدتها أمام العلن؛ لتقلب الترويع الذي بثه المحارب في نفوس الأمنين إلى رهبة وعبرة في نفوس المجرمين المحتملين، هذا الإشهار العقابي يضع جداراً ردعياً نفسياً حاسماً يحمي طرقات المسلمين وتجاراتهم، ويؤكد هيبة الدولة في مكافحة الإفساد في الأرض، وليكونوا عبرة لمن اعتبر، وزجراً لكل من تُسَوَّل له نفسه المساس بأمن واستقرار المجتمع ومقدراته.

سادساً: مواءمة أثر حد الحاربة؛ ويمكن أن تتبين من خلال:

١. إنما جاء حد الردة ليتواءم بدقة مع خطورة إشهار المرتد لارتداده عن دينه؛ فهذا الإشهار العلني لا يمثل حرية رأي، بل هو تعدٍّ صارخ على قدسية وحرمة الإسلام، وتحدٍ للمنظومة التشريعية والاجتماعية العليا التي يقوم عليها البلد المسلم، ولما كان هذا الإشهار يشكل خطورة بالغة، كان لا بد من اتخاذ ما يلزم لمجابهة ومنع هذه الظاهرة غير الإيمانية وغير المسؤولة؛ ولذلك وُضع حد الردة للحفاظ على ضرورة الدين في المجتمع الإسلامي باعتباره الركيزة الأساسية للهوية الإسلامية والأمن الداخلي للبلاد .

٢. ويظهر وجه المواءمة والعدالة الإلهية في أن هذا الحد لا يُنفذ فوراً، بل جاء بعد تقديم الاستتابة للمرتد؛ مما يعكس رحمة التشريع، حيث يُمنح الجاني مهلة زمنية، وفترة كافية، وقدراً من التفكير والتأني لمراجعة نفسه وشبهاته والرجوع عما كان عليه، وفي حالة إصراره، والتزامه بموقفه، وعدم رجوعه، وتأكيده على رده بعد هذه المهلة، فإن ذلك يُعد إشهاراً علنياً واختيارياً منه لمحاربة الإسلام والعقيدة في المجتمع المسلم؛

وبذلك يكون قد أهدر دمه وأمانه بيده طواعية، فحقَّ قتله زجراً له ولغيره، وحمايةً للسلم الأهلي من الانقسام العقدي .

ويمكن أن يرد على شبهة الحرية الشخصية في الدين على من يعترض على حد الردة بدعوى أن الدين حرية شخصية، لا يؤاخذ عليها الإنسان ولا يُحاكم، بأن التشريع الإسلامي منع وحظر كافة وسائل وأوجه التعدي على أي شريعة من الشرائع، أو ملّة من الملل.

هذا المنع الصارم يؤكد حرص الإسلام المطلق على نفي وحرمة التجاوز على أي عقيدة كانت، سواء أكانت الإسلام أم غيره من الملل؛ حيث رتّبت الشريعة عقوبات تعزيرية صارمة وزاجرة لكل من يقوم بالتعدي على ملّة غيره علناً أو يزدري بمقدسات الآخرين، صيانةً للسلم الأهلي ومنعاً للفتن الطائفية وبناءً على هذا المبدأ الشمولي بالحماية ، كان حد الردة أمراً منطقياً؛ فالمجتمع الذي يعيش فيه هذا

الذي ارتد هو مجتمع إسلامي، والإسلام هو دين الدولة، وهوية البلد، والدستور الحاكم لدار الإسلام وبما أن الشريعة تحمي مقدسات غير المسلمين في هذه الدار، فإنه لا يحق للمرتد بأي حال من الأحوال التعدي على دين الدولة الرسمي وإشهار محاربته ؛ لأن التعدي على الدين بالإشهار والطعن هو تعدٍ على الله سبحانه وتعالى، وجناية كبرى على القدسية والنظام الأساسي والسيادي الذي يرأس هذا البلد ويحفظ أمنه واستقراره ، فمن تمرد على هذا النظام العام بعد منحه فرصة الاستتابة والتأني، فقد هدر أمانه بيده، فحقّت عقوبته.

سادساً: موائمة أثر حد الحاربة؛ ويمكن أن نتبين من خلال:

تأتي عقوبة القتال لتُبتر فوضى الانقسام السياسي والمسلح، وهي عقوبة عادلة توائم جناية الخروج وتفكيك الدولة ومحاولة إسقاط هيبتها، وبديل أن التشريع يمنع البدأ

بقتال البغاة أصلاً إلا إذا بدأوا هم القتال برفع سلاحهم والمبادأة بالعدوان والمواجهة المسلحة ، هذا التريث والتحرّز يُثبت حرص التشريع على صيانة الدماء وحققها، ويُرد على المعترضين بأن هذا القتال ليس بغرض الإبادة أو التتكيل؛ بل هو قتال كَفِّ أموالهم؛ بل يُفسح لهم المجال للمراجعة والصلح، فالبغاة قد أهدروا طمأنينة المجتمع باختيارهم رفع السلاح، فكان كبجهم بالقوة ضرورة شرعية وواقعية لصيانة السلم الأهلي، ومنع انهيار الكيان الشامل للدولة.

إذن الحدود الشرعية هو نظام وقائي استباقي حاسم أولاً، لا ينتظر المجرم حتى تقع الكارثة ليعاقبه، بل يبتز الجريمة من جذورها فوراً بعقوبة بدنية وعلنية عادلة تُحقق الردع العام؛ وبذلك يحقق ما عجزت عنه القوانين الوضعية المعاصرة ، ويأتي تنفيذ عقوبات الحدود هذه بعد الوقاية الاجتماعية والتأمين المعيشي المقدم على إيقاع العقوبة البدنية؛ حيث منحت الشريعة الأفراد ضمانات احترازية صارمة تدرأ الحدود بالشبهات بمجرد ورود أدنى شك في الدليل أو الدوافع، ووضعت شروطاً إثباتية تعجيزية كأربعة شهود للزنا أو كسر حرزٍ محمي للسرقة، مما يضيق نطاق العقوبة البدنية ويحوّل المسار تلقائياً نحو العقوبات التعزيرية البديلة كالسجن أو التعويض دحضاً لدعوى البطش والتتكيل، ويتجلى كمال هذه العدالة الإجرائية في أن النظام يضمن حد الكفاف وسد حاجة الجوع وتوفير الحقوق للأفراد أولاً قبل محاسبتهم على الواجبات "كما في إسقاط حد السرقة في عام الرمادة" مما يؤكد قانوناً أن الحدود لا تُنفذ إلا ضد الفئات الفجة والنفوس الجشعة التي تعمدت وأصرت المجاهرة بالجريمة، والاعتداء الطوعي على الأمن الصحي والسياسي والمجتمعي للأمة .

الخاتمة

الحمد لله الذي أحكم شرعه، وجعل أحكامه قائمة على العدل والحكمة وتحقيق مصالح العباد، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد فقد خُصّ البحث إلى جملة من النتائج، من أهمها:

١. أن الحدود أحكام شرعية مؤصلة بالنصوص، وأن القطعية في أصل الحكم تمنع معارضته أو إبطاله بالاجتهاد، متى ثبتت قطعية النص وثبتت دلالاته على الحكم.
٢. أن القطعية في أصل الحكم لا تعني انعدام الاجتهاد في جميع مراحل التطبيق؛ إذ يبقى الاجتهاد معتبراً في تحقيق المناط، واستيفاء الشروط، وانتفاء الموانع، وتحديد كيفية التنزيل في المواضع التي أتاح النص فيها مجالاً معتبراً للاجتهاد.
٣. عقوبة الحرابة تمثل نموذجاً واضحاً للتفريق بين ثبات أصل الحكم ومجال الاجتهاد في تنزيله؛ فمع ثبوت أصل العقوبة بالنص، اختلف الفقهاء في كيفية ترتيب العقوبات أو التخيير بينها، مما يؤكد أن الاجتهاد يعمل داخل دائرة النص لا في مواجهته.
٤. أن دراسة الحدود لا تكتمل بالنظر إلى العقوبة في ذاتها، بل تقتضي النظر في علتها ومقصدها ومآلها؛ إذ يظهر من تشريعها قصد حفظ الضروريات وصيانة الفرد والمجتمع من آثار الجريمة.
٥. أن مواءمة الأثر في الحدود تتجاوز شخص الجاني إلى حماية المجني عليه والأسرة والمجتمع، وتحقيق الردع وصيانة الأمن والأخلاق والحقوق؛ ومن ثم فإن أثر العقوبة يُقاس بمدى تحقيقها للمصلحة التي قصد الشارع إلى حفظها.
٦. الشريعة جمعت في نظام الحدود بين ثبات الحكم وعدالة التطبيق؛ فلا يُترك الاعتداء بلا جزاء، ولا تُستباح العقوبة بلا تحقق من موجبها وشروطها وضوابطها

٧. أن النظر في المآلات لا يصلح طريقاً لتعطيل النصوص القطعية، وإنما هو أداة لفهم حكماتها وآثارها وضبط تنزيلها فيما يحتمل الاجتهاد؛ وبذلك تجتمع دلالة النص مع مقصده ومآله .

٨. أن القيمة العلمية الأبرز التي انتهت إليها البحث تتمثل في إبراز العلاقة التكاملية بين قطعية النص ومجال الاجتهاد ومواءمة الأثر؛ فثبات الحكم يحفظ سلطة النص، والاجتهاد المنضبط يحفظ سلامة تنزيله، ومراعاة المآل تكشف عن حكمته وأثره في حفظ الفرد والمجتمع .

وبذلك يتبين أن نظام الحدود في الشريعة لا يقوم على العقوبة المجردة، وإنما على منظومة متكاملة من النص والضبط والاجتهاد والمقصد والمآل، وهو ما يكشف عن إحكام التشريع الإسلامي وتوازنه بين حفظ الحقوق، وردع الجريمة، وصيانة الإنسان والمجتمع.

المصادر

القرآن الكريم

١. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، راجعه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.
٢. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس - عمان، سنة ٢٠٠١م.
٣. ابن عبد السلام، عزّ الدين بن عبد العزيز، القواعد الكبرى (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام)، تحقيق: نزيه حماد وعثمان جمعة، دار القلم - دمشق، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٤. ابن قيم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: عصام الصّباطي دارالحديث - القاهرة، سنة ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م.
٥. أبو زهرة، محمد، العقوبة، دار الفكر العربي - القاهرة، سنة ١٩٨١م.
٦. الجويني، أبو المعالي عبد الملك، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلميّة - بيروت، سنة ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
٧. الحصري، أحمد، السياسة الجزائيّة في فقه العقوبات الإسلامي المقارن، دار الجيل - بيروت، سنة ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.
٨. الدهلوي، أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، حُجّة الله البالغة، ضبطه محمد سالم هاشم، دار الكتب العلميّة - بيروت، سنة ٢٠٠١م.
٩. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط، كراشي، إدارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، سنة ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.
١٠. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلميّة - بيروت، سنة ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.
١١. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطّلب، دار الوفاء - مصر، سنة ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م.
١٢. شرف الدّين، عبد العظيم، العقوبة المقدّرة لمصلحة المجتمع الإسلامي، مكتبة الكليّات الأزهرية - مصر، سنة ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.

١٣. عوده، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعيين مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الرابعة عشر، سنة ٢٠٠٠م.
١٤. الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة- بيروت، سنة ١٩٩٣م.
١٥. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلميّة- بيروت، سنة ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
١٦. القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي- بيروت، سنة ١٣٨٧هـ=١٩٦٧م .
١٧. القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة، السنن، دار السلام- الرياض، سنة ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.
١٨. الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: محمد عدنان درويش، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.
١٩. اللكنوي، عبد الحي، التعليق الممجّد على موطأ محمد، تحقيق تقي الدين الندوي، مؤسسة فؤاد بعينو، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
٢٠. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، تحقيق: سمير زيات، المكتبة العصريّة- بيروت، سنة ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م .
٢١. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث- بيروت، سنة ١٤١٢هـ=١٩٩١م.

(English Bibliography)

The Holy Quran

1. **Ibn al-Arabi**, Abu Bakr Muhammad ibn Abd Allah. *Ahkam al-Quran* (The Rulings of the Quran). Reviewed by Muhammad Abd al-Qadir Ata. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 3rd ed., 1424 AH / 2003 AD.
2. **Ibn Ashur**, Muhammad al-Tahir. *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* (The Objectives of Islamic Law). Investigated and studied by Muhammad al-Tahir al-Misawi. Dar al-Nafa'is, Amman, 2001 AD.
3. **Ibn Abd al-Salam**, Izz al-Din ibn Abd al-Aziz. *Al-Qawaid al-Kubra (Qawaid al-Ahkam fi Islah al-Anam)* (The Major Rules: Rules of Judgments in the Reform of Mankind). Investigated by Nazih Hammad and Uthman Jumaa. Dar al-Qalam, Damascus, 1421 AH / 2000 AD.
4. **Ibn Qayyim al-Jawziyyah**, Muhammad ibn Abi Bakr. *Ilam al-Muwaqqi'in an Rabb al-Alamin* (Information for those who sign on behalf of the Lord of the Worlds). Investigated al-Sababti. Dar al-Hadith, Cairo, 1425 AH / 2004 AD.
5. **Abu Zahrah**, Muhammad. *Al-Uqubah* (Punishment). Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo, 1981 AD.
6. **Al-Juwayni**, Abu al-Maali Abd al-Malik. *Ghiyath al-Umam fi Iltiyath al-Zulum* (The Succor of Nations in the Confusion of Darkness). Investigated by Khalil al-Mansour. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1417 AH / 1997 AD.
7. **Al-Hasri**, Ahmad. *Al-Siyasah al-Jaza'iyyah fi Fiqh al-Uqubat al-Islami al-Muqaran* (Penal Policy in Comparative Islamic Penal Jurisprudence). Dar al-Jil, Beirut, 1413 AH / 1993 AD.
8. **Al-Dahlawi**, Ahmad Shah Wali Allah ibn Abd al-Rahim. *Hujjat Allah al-Balighah* (The Profound Evidence of Allah). Edited by Muhammad Salim Hashim. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 2001 AD.
9. **Al-Sarakhsi**, Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad. *Al-Mabsut* (The Extended). Karachi, Idarat al-Quran wa al-Ulum al-Islamiyyah, 1407 AH / 1987 AD.
10. **Al-Shatibi**, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah* (Conformities in the Foundations of Islamic Law). With commentary by Abdullah Diraz. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1422 AH / 2001 AD.
11. **Al-Shafi'i**, Muhammad ibn Idris. *Al-Umm* (The Mother Book). Investigated by Rafat Fawzi Abd al-Muttalib. Dar al-Wafa, Egypt, 1425 AH / 2004 AD.
12. **Sharaf al-Din**, Abd al-Azim. *Al-Uqubah al-Muqaddarah li-Maslahat al-Mujtama al-Islami* (Prescribed Punishment for the Interest of Islamic Society). Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, Egypt, 1393 AH / 1973 AD.

13. **Oudah**, Abd al-Qadir. *Al-Tashri al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi-al-Qanun al-Wad'i* (Islamic Criminal Legislation Compared to Man-Made Law). Muasassat al-Risalah, Beirut, 14th ed., 2000 AD.
14. **Al-Ghazali**, Abu Hamid Muhammad. *Al-Mustasfa min Ilm al-Usul* (The Purified in the Science of Jurisprudence Principles). Investigated by Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1993 AD.
15. **Al-Qarafi**, Abu al-Abbas Ahmad ibn Idris al-Sanhaji. *Al-Furuq* (The Distinctions). Investigated by Khalil al-Mansour. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1418 AH / 1998 AD.
16. **Al-Qurtubi**, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad. *Al-Jami li-Ahkam al-Quran* (The Compendium of Quranic Rulings). Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1387 AH / 1967 AD.
17. **Al-Qazwini**, Abu Abd Allah Muhammad ibn Yazid Ibn Majah. *Al-Sunan* (The Sunan of Ibn Majah). Dar al-Salam, Riyadh, 1420 AH / 1999 AD.
18. **Al-Kasani**, Ala al-Din Abu Bakr ibn Masud. *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i* (The Wonderful Arts in the Arrangement of Laws). Investigated by Muhammad Adnan Darwish. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut, 3rd ed., 1421 AH / 2000 AD.
19. **Al-Laknawi**, Abd al-Hayy. *Al-Ta'liq al-Mumajjad ala Muwatta Muhammad* (The Glorified Commentary on the Muwatta of Muhammad). Investigated by Taqi al-Din al-Nadawi. Muasassat Fuad Baynu, 3rd ed., 1419 AH / 1999 AD.
20. **Al-Mawardi**, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah* (The Ordinances of Government and Religious Governance). Investigated by Samir Zayyat. Al-Maktabah al-Asriyyah, Beirut, 1421 AH / 2000 AD.
21. **Al-Nisaburi**, Muslim ibn al-Hajjaj. *Al-Sahih* (Sahih Muslim). Investigated by Muhammad Fuad Abd al-Baqi. Dar al-Hadith, Beirut, 1412 AH / 1991 AD.

