

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر باتنة-1-

نيابة العمادة لما بعد التدرج

والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

كلية العلوم الإسلامية

قسم الشريعة

# النقد المقاصدي وأثره في فهم النص النبوي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص: فقه وأصول

إشراف الأستاذ الدكتور :

عبد الكريم حامدي

إعداد الطالب :

منير يوسف

السنة الجامعية: 1439-1440 هـ / 2018-2019م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ

« فليس العلم كثرة النقل والبحث والكلام،  
ولكن نورٌ يميّز به صحيح الأقوال من سقيمها،  
وحقّها من باطلها، وما هو من مشكاة النبوة  
مما هو من آراء الرجال. »

ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية (77).

# إلى

إلى من ربّاني صغيراً، وغمراني بدعائهما الصالح كثيراً، وانتظرا هذا العمل طويلاً، إلى مريحانة الدنيا . . . أمي وأبي حفظهما الله تعالى .

إلى صاحبي الفضل الأول عليّ بعد الله تعالى، من حفظت عليهما كتاب الله، ونشأت على أخلاقهما القرآنية: شيخيّ الكرّمين: سليمان قصة و محمد الصالح سبع، فلا أنسى فضلهما ما حييت .

إلى كل مشايخي وأساتذتي ممن علّمني ووجهني في سبيل تحصيل العلم .  
إلى سكينه النفس، وبلسم الحياة، وخير متاع الدنيا: نروجتي الكرّيمة .  
إلى قرّة عيني، أولادي: مصعب ومارية وبلقيس .

إلى إخوتي الأعزّاء، وأهلي وأقاربي الأصفياء، وأصحابي الأوفياء .

إلى كل هؤلاء جميعاً أهدي هذا العمل العلمي .

# شكر وتقدير

أتوجه بالشكر الخالص لفضيلة الأستاذ الدكتور: **عبد الكريم حامدي** الذي تفضل تكريمًا بالإشراف على هذا البحث في كل أطواره، ناصحاً وموجهاً، ولم يبخل عليّ بملاحظاته القيمة خدمة للموضوع، فشكر الله سعيه، وأجزل أجره، وجزاه عني خير الجزاء.

كما أشكر كلية العلوم الإسلامية: عمادة وأساتذة وإدارة وموظفين، على ما قدموه من مساعدات أسهمت في تذليل بعض مصاعب البحث.

وأشكر الأخ عامر هبال على مساعدتي بمكتبته القيمة النافعة.

ولا أنسى كل من ساعدوني من قريب أو بعيد بالنصح والتوجيه،

والكلمة الطيبة والدعاء الخالص.

فإلى هؤلاء جميعاً مني جميل الشكر وعظيم الامتنان.

مفتی

الحمد لله الذي علّم بالقلم، وكرّم الإنسان بأجلّ النعم؛ العقل الذي به يهتدي إلى حُسن الفهم، ويميّز بين المصالح والمفاسد في معاشه ومعاده، والصلاة والسلام على من جعله الله تعالى نوراً بدّد به الظلم، وانتقد بيعته ورسالته ضلالات وانحرافات الأقوام والأمم، في العقائد والعبادات والسلوك والعادات، وأكمل بهديه وسنته مكارم الأخلاق وأتمّ، وعرف بمقاصد شريعته لتكون موثلاً تندفع به مسالك الأخطاء والوهم، وتُرَجَّح بها الأحكام وتُدرك الحكَم. وبعد:

فإن علماء الإسلام اهتموا اهتماماً كبيراً بكل ما ورد عن النبي ﷺ وما يتعلّق به، رسولاً وبشراً، واعتنوا به عنايةً قلّ نظيرها، وقد أخذ هذا الاهتمام صوراً مختلفةً، ومستوياتٍ متعدّدة، ومنها العناية بالنصوص النبوية توثيقاً وشرحاً وبياناً، وقد اختلفت طرائق العلماء ومناهجهم في التعامل مع تلك النصوص، بين واقفٍ عند حروفها ومسلّمٍ بما دلّت عليه ظواهرها، وبين باحثٍ عن حكَمها ومتشوّفٍ إلى عللها ومقاصدها، فتوحّدت المنطلقات والغايات، واختلفت النتائج والمآلات، وكلّهم من رسول الله ملتمس.

ومن جهود العلماء الأفاضل في العناية بالنصوص النبوية شرحاً وبياناً، بدأ لي أنّ هناك جانباً مهماً وجديراً بزيادة توضيحه، والكشف عنه وبيانه، وهو: النظر المقاصدي في التعامل مع النص النبوي. ولا سيما في أيامنا هذه؛ والتي بلغ فيها الخلاف الفقهي والعقدي — وبغطاءٍ سياسي أحياناً — شأواً بعيداً، نتيجة عوامل عديدة، أرى أنّ من بينها: غياب النظر المقاصدي في التعامل مع نصوص الوحي، قرآناً وسنةً، وما عسى أن يشكّله حضور هذا النظر من مآلاتٍ تجمع الأمة ولا تفرّقها.

ولما كان النظر المقاصدي يشمل كلاً من: الأعمال المقاصدي، والاجتهاد المقاصدي، والتفسير المقاصدي، والتعليل المقاصدي، والترجيح المقاصدي، اخترت أن أتناول بالبحث والدراسة أحد المواضيع التي يشملها النظر المقاصدي، فكان هذا الموضوع الذي عنوّنته بـ:

## النقد المقاصدي وأثره في فهم النص النبوي

## إشكالية البحث:

يأتي هذا الموضوع كي يجيب عن إشكالية تتعلق أساساً بفهم النصوص النبوية وتنزيلها، وتتمثل تلك الإشكالية في الآتي:

### هل النقد المقاصدي له أثر في فهم النص النبوي؟

ويتفرّع عن هذه الإشكالية الرئيسة تساؤلات أخرى، ومنها:

- ما مفهوم النقد المقاصدي؟ وما المقصود بالنص النبوي في هذا البحث؟
- هل صحّة النص النبوي سنداً وامتناً تجعله صالحاً للعمل والتنزيل مطلقاً؟
- ما مدى أهمية النقد المقاصدي في التعامل مع النص النبوي فهماً واستنباطاً وتنزيلاً؟
- هل هناك من حاجة داعية إلى الأخذ بالنقد المقاصدي في فهم النص النبوي؟
- ما الضوابط التي يتقيّد بها النقد المقاصدي في فهم النص النبوي؟
- هل يقتصر أثر النقد المقاصدي على مجالٍ معيّن للنصوص النبوية؟ أم أنه يشمل كل مجالات النصوص؛ من العقائد، والعبادات، والمعاملات، والعادات؟

## أسباب اختيار البحث:

تتمثّل أسباب اختياري للموضوع في سببَيْن رئيسيّين هما:

### سبب ذاتي:

بعد أن أتممت رسالتي في الماجستير، والتي كانت حول التفسير المصلحي لنصوص القرآن، رغبتُ في مواصلة البحث — في مرحلة الدكتوراه — ضمن إطار مقاصد الشريعة، ولكن مع المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، وهي نصوص السنة النبوية، فوقع اختياري على هذا الموضوع تجسيداً لتلك الرغبة.

## سبب موضوعي:

وتمثله رغبتني في الكشف عن إسهامات العلماء واجتهاداتهم في النقد المقاصدي، وأثره في فهم النص النبوي، والاستفادة من تلك الإسهامات في تصحيح سوء الفهم الذي اعترى بعض الاجتهادات — وخاصة منها — المعاصرة، وما تَبَعَهُ من سوءٍ في التنزيل، ومحاولة وضع ضوابط تعالج سوء الفهم والتنزيل على حد السواء.

## أهمية الموضوع:

إن هذا الموضوع على قدر كبير من الأهمية؛ ذلك أنه يتناول المصدر الثاني للتشريع، وهي النصوص النبوية، ومحاولة بيان المنهج الأمثل في التعامل معها، من حيث حسن الفهم والاستنباط، ومن ثم حُسن التنزيل. وذلك تأسيساً على جهود المتقدمين، وما قدّمه المتأخرون من إسهاماتٍ بهذا الخصوص، ومحاولة الاستفادة من كل ذلك في الجمع بين النصوص والأحكام، أو الترجيح بينها عند التعذر، بناء على المقاصد الشرعية، بما من شأنه أن يُخفّف — إلى حدٍّ ما — من وَقَع الخلاف الفقهي، ويُبرز المنهج الوسطي في التعامل مع النص النبوي، الرّامي إلى التوفيق بين الظاهر والمعنى.

## أهداف البحث:

- هذا الموضوع أسعى من خلاله إلى تحقيق جملة من الأهداف، ومنها:
- الكشف عن إسهامات العلماء في النقد المقاصدي في فهم النص النبوي.
- بيان دور النقد المقاصدي في حسن الفهم والاستنباط والتنزيل للنص النبوي.
- وضع ضوابط محددة للنقد المقاصدي في فهم النص النبوي.
- لفت انتباه الباحثين إلى أهمية النقد المقاصدي، وحضوره في مدونات السنة والفقهاء.
- التأكيد على دور النقد المقاصدي في فهم النص النبوي كأحد روافد الاجتهاد المعاصر.

## منهج البحث:

إنَّ طبيعة الموضوع أمّلت عليّ اتّباع المنهج الوصفي التحليلي؛ من خلال الوقوف على إسهامات العلماء في تعاملهم مع النص النبوي، وتحليل مناهجهم وطرائقهم في فهمه وتنزيله، محتكمين إلى المقاصد ومعتمدين عليها.

إلى جانب استفادتي من مناهج أخرى خدمةً للموضوع، وسعيًا إلى تحقيق أهدافه. حيث اعتمدت على المنهج الاستقرائي، من خلال تتبّع ما ذكره العلماء في النقد المقاصدي عند تعاملهم مع النص النبوي، وخاصة منهم شراح الحديث، الذين اضطلعوا بالتعامل مع النص النبوي مباشرة، سواء من حيث الفهم والاستنباط، أو من حيث التنزيل. واعتمدت على المنهج الاستنباطي من خلال استخلاص أوجه النقد المقاصدي من اجتهادات العلماء عند تعاملهم مع النص النبوي. بينما كان اعتمادي على المنهج المقارن عند عرض مذاهب الفقهاء، ومقارنة اجتهاداتهم في التعامل مع النص النبوي، وخاصة في الفصل الثالث.

## الدراسات السابقة للموضوع:

لم أقف على دراسات سابقة للموضوع، تعالج النقد المقاصدي وتوصّل له، وكان الذي اطّلت عليه بعض البحوث والدراسات الأكاديمية، والمؤتمرات والندوات العلمية، والتي تطرّقت إلى بعض المسائل المقاصدية، وتناولت مسائل السنة وعلومها عمومًا، وفيما يلي عرضٌ لأهمّ تلك الدراسات:

— أثر المقاصد في التعامل مع السنة النبوية فقها وتنزيلا. للباحثة: نجاة مكي، وهي رسالة ماجستير نوقشت بكلية العلوم الإسلامية — جامعة باتنة، 2009م.

— النص الشرعي — القضايا والمنهج. وهو مؤتمر نظّمته كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم — المملكة العربية السعودية، (23-24 صفر 1438هـ).

— النظر المقاصدي في فهم الحديث النبوي ونقده — تأصيل وتطبيق. للباحث:  
عمار الحريري، وهو بحث منشور في مجلة التجديد — الجامعة الإسلامية العالمية — ماليزيا،  
العدد: 31، 1432هـ/2012م.

— السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد. وهي الندوة الدولية العلمية  
الرابعة حول الحديث الشريف، والمنعقدة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي —  
الإمارات العربية المتحدة، (20-22 أبريل 2009م / 24-26 ربيع الآخر 1430هـ).

— الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنة عند المجتهدين وتطبيقاتها المعاصرة. للباحثة:  
غالية بوهدة، وهو بحث منشور في مجلة إسلامية المعرفة — المعهد العالمي للفكر الإسلامي،  
العدد: 61، 1431هـ/2010م.

— أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النصوص الشرعية — دراسة تطبيقية من السنة  
النبوية. للباحث: عبد الله الكيلاني، وهو بحث منشور في مجلة دراسات (علوم الشريعة  
والقانون)، الجامعة الأردنية — المجلد: 33، العدد: 01، 2006م.

إلا أنّ هذه الدراسات لم تتناول النقد المقاصدي بالكيفية المطروقة في هذا البحث،  
كما يُلاحظ عليها التكرار في الأمثلة والتطبيقات، ومن ذلك مثلاً: الضوابط والأمثلة التي  
يذكرها القرضاوي في كتبه للتعامل مع السنة، إذ إنّك تجدها مكرّرة في الدراسات  
والبحوث، وبنفس التفسيرات والتعليقات أحياناً، دون تجديدٍ أو تغييرٍ في مناهج الاستدلال،  
والتنزيل، والترجيح.

إضافةً إلى أنّ تلك الدراسات تكاد تكرر — تقريباً — نفس الضوابط المحكّمة في فهم  
النصوص النبوية، وهذا ما اجتهدت في الاهتمام به — ولا أدعي فيه السبق أو الكمال —،  
وحاولت ذكر أكبر قدرٍ ممكنٍ من تطبيقات تلك الضوابط، مع العناية دائماً بإبراز  
وجه النقد المقاصدي.

## خطة البحث:

قمت بوضع خطةٍ لتحقيق أهداف الموضوع، أين قسّمتها إلى: مقدمة للتعريف بالموضوع وكل ما يتعلق به، وثلاثة فصول رئيسة، وخاتمة أودعتها النتائج المتوصل إليها من البحث، وكذا بعض الاقتراحات.

وقد خصّصت الفصل الأول للنقد المقاصدي: مفهومه ونشأته والحاجة إليه؛ وتناولت في المبحث الأول: مفهوم النقد المقاصدي وأهميته في فهم النص النبوي، وفي المبحث الثاني: مفهوم النص النبوي ونقده عند المحدثين، وفي المبحث الثالث: نشأة النقد المقاصدي وتطوره، وفي المبحث الرابع: الحاجة إلى النقد المقاصدي.

وأما الفصل الثاني فقد خصّصته لضوابط النقد المقاصدي؛ أين تناولت في المبحث الأول: نقد النص النبوي في ضوء نصوص القرآن وقواعده، وفي المبحث الثاني: نقد النص النبوي جمعاً بين الظاهر والمعنى في اعتدال، وفي المبحث الثالث: نقد النص النبوي في ضوء عمل السلف، وفي المبحث الرابع: نقد النص النبوي في ضوء سياقه ومقامه وأسباب وروده، وفي المبحث الخامس: نقد النص النبوي في ضوء اختلاف الزمان والمكان والعوائد، وفي المبحث السادس: نقد النص النبوي في ضوء مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية.

وأما الفصل الثالث فقد خصّصته لتطبيقات عملية في النقد المقاصدي للنص النبوي؛ أين قسّمته إلى مبحثين اثنين، تضمّن الأوّل منهما: نماذج مختارة في النقد المقاصدي لنصوص العبادات، وتضمّن الثاني: نماذج مختارة في النقد المقاصدي لنصوص المعاملات والعادات.

وقد ذيلتُ البحث بفهارس علمية عامة تخدم الموضوع؛ حيث شملت فهرس الآيات القرآنية، وفهرس النصوص النبوية، وفهرس الآثار، وفهرس القواعد الأصولية والمقاصدية والفقهية، وفهرس المفردات المشروحة وغريب الحديث، وفهرس المسائل العلمية المتناولة في البحث، وفهرس الأعلام المترجم لهم، وفهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

## منهجية البحث:

أتبعت في هذا الموضوع منهجية واضحة قصد حُسن عرض عناصره، وتحقيق أهدافه؛ فقد أثبت الآيات القرآنية بالخط العثماني، برواية ورشٍ عن نافعٍ، مخرّجاً إياها في متن البحث، وقمت بتخريج النصوص النبوية من كتب السنة، مكتفياً بتخريجها من الصحيحين، إن وجدت النص فيهما أو في أحدهما، وإلا خرّجتها من كتب السنة الأخرى؛ كالموطأ، والسنن الأربعة، والمسند، وغيرها، دون أن أستقصي كل من خرّجها، كما اعتنيت بتخريج الآثار الواردة في البحث أيضاً.

وترجمت للأعلام الوارد ذكرهم في الأطروحة، ما عدا الخلفاء الراشدين، والمشهورين من الصحابة كعائشة وأبي هريرة، والأئمة الأربعة، والعلماء المعروفين كالشاطبي، وابن تيمية، وابن القيم، فأني لم أترجم لهم لشهرتهم. كما شرحت بعض المفردات الصعبة، وغريب الحديث، الوارد ذكرها في متن البحث.

وعند توثيق المعلومة كنت أُحيل إلى مصدرها؛ بذكر اسم المؤلف أولاً، ثم عنوان المؤلف، ثم التحقيق — إن وُجد — ثم دار النشر، ثم مكانه، فالبلد الذي طُبِع فيه، وأذكر رقم الطبعة وتاريخها — إن وُجد أيضاً —، ثم أذكر الجزء والصفحة بين قوسين، فاصلاً بينهما بخطّ مائلٍ، جاعلاً رقم الجزء على اليمين، والصفحة على اليسار.

كل هذا إذا ذكرت المصدر أو المرجع في المرة الأولى، فإن أعدت ذكره في ذات الصفحة اكتفيت بـ: المصدر نفسه، وإن حال بين التوثيق الأول والثاني من نفس الكتاب توثيق آخر قلت: مرجع سابق، أما إذا ذُكر المصدر أو المرجع في صفحة أخرى وكانت معلومات النشر قد سبق ذكرها فأني اكتفيت بذكر اسم المؤلف مع عبارة: مصدر أو مرجع سابق، إلا إذا كنت اعتمدت أكثر من كتابٍ للمؤلف ذاته، فإني أذكر المؤلف والمؤلف معاً، معتنياً بإبراز عنوان الكتاب دائماً بخطّ سميكٍ تمييزاً له.

وأما المسائل الفقهية المختارة للتطبيق في الفصل الثالث، فقد رجعت في توثيقها إلى أمّهات الكتب في المذاهب الفقهية المعتمدة، ذاكرًا الآراء الفقهية فيها، ومحاولاً قدر الاستطاعة بيان أسباب الخلاف الفقهي حولها، مع عرض ذلك كله باختصار.

وأما فيما يخصّ الفهارس العلمية فقد كان الترتيب فيها معتمداً على الترتيب الألفبائي، باستثناء الآيات القرآنية فقد رتبها حسب ترتيب المصحف.

## صعوبات البحث:

اعترضتني في سبيل إنجاز هذا البحث صعوبات كثيرة، وهذا حال البحوث العلمية، وإن تفاوتت تأثيرات تلك الصعوبات من بحثٍ إلى آخر، وانطلاقاً من هذا فقد واجهت صعوباتٍ ترجع أساساً إلى طبيعة الموضوع، وخاصة ما تعلق بجانبه النظري والتأصيلي، وما يتطلّبه من ضبطٍ دقيقٍ كما لا يخفى. إلى جانب الصعوبات التي واجهتها أثناء البحث عن أمثلة النقد المقاصدي في مدونات الكتب، وموسوعات شروح الحديث خصوصاً، وما يتطلّبه هذا من جهدٍ ووقتٍ كبيرين.

ومع جميع ما تقدّم ذكره فإنّي — يعلم الله — لم أدخر جهداً، أو أقعد كسلاً، أو أتوانى عن المضيّ قدماً في إنجاز ما ألزمتُ نفسي بتحقيقه من هذا البحث، وإكماله إلى نهايته، والوصول به إلى أهدافه المرجوة. فإن وُفِّقت في سعيي فهي نعمة الله تعالى وحده، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله تعالى. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

# الفصل الأول

النَّقْدُ الْمُقَامِيُّ: مفهومه ونشأته

والرَّاجِعُ إِلَيْهِ

## تمهيد:

هذا الفصل خصّصته للحديث عن مفهوم النقد المقاصدي، ونشأته وتطوّره، والحاجة التي تدعو إلى الأخذ به. والهدف من ذلك الوصول إلى معرفة هذه المفاهيم نظرياً، تمهيداً للحديث عن ضوابط النقد المقاصدي، وأثره في فهم النصّ النبوي.

ولتحقيق هذا الغرض قسّمت الفصل إلى أربعة مباحث كالآتي:

المبحث الأوّل: مفهوم التّقد المقاصدي وأهميته في فهم النصّ النبوي

المبحث الثاني: مفهوم النصّ النبوي ونقده عند المحدثين

المبحث الثالث: نشأة التّقد المقاصدي وتطوّره

المبحث الرابع: الحاجة إلى التّقد المقاصدي

## المبحث الأول: مفهوم النقد المقاصدي وأهميته في فهم النص النبوي

هذا المبحث خصّصته لبيان مفهوم النقد المقاصدي، لأنّ ضبط المصطلحات والمفاهيم ضروري في فهم المقصود من إطلاقها؛ وليكون البحث مبنياً على أسسٍ من البيان والظهور، وعدم اللبس والغموض.

وأنبّه بدايةً إلى أنني لن أستطرد في ذكر التعريفات وجمعها بما يؤول إلى الحشو والإطالة، وإنما أختار منها ما أراه خادماً للغرض، دون إفراطٍ أو تفريطٍ إن شاء الله تعالى. وسأعرّف كلاً من النقد والمقاصد لغةً واصطلاحاً، باعتبار أنّ هذا المصطلح مركّب إضافي، ثمّ أبين مفهومه باعتباره لقباً.

كما سأبيّن أهمية النقد المقاصدي في فهم النص النبوي، والدور الذي يضطلع به في سبيل حُسن الفهم عن الشرع من جهة، وحُسن التنزيل من جهة أخرى.

ولأجل هذا الغرض قسّمتُ المبحثُ إلى مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم النقد المقاصدي

المطلب الثاني: أهمية النقد المقاصدي في فهم النص النبوي

## المطلب الأول: مفهوم النقد المقاصدي

النقد المقاصدي مركّب إضافي من كلمتي النقد، والمقاصد؛ لذا لا بدّ من تعريف جزئيه بغرض التعرّف على معناه.

### الفرع الأول: مفهوم النقد

#### أ — النقد لغة

جاء في المعاجم والصّحاح أنّ النون والقاف والدال أصلٌ صحيح يدلّ على إبراز الشيء وبروزه، كالنقد في الحافر وهو نقشُهُ، حافرٌ نقدٌ: مُنقَشَرٌ، والنقد في الضرس: تكسُّرُهُ، وذلك يكون بتكشُّفٍ ليطه<sup>1</sup> عنه. ويقال: نقدُ الدرهم: وذلك أن يُكشَفَ على حاله في جودته أو غير ذلك. والنقد خلاف النسيئة. والنقد والتنقاد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها وبيان جيدها من رديتها. وناقدتُ فلاناً: إذا ناقشته في الأمر. ونقدَ الرجل الشيء بنظره ينقده نقداً ونقدَ إليه: احتلس النظر نحوه. وما زال فلانٌ ينقدُ بصره إلى الشيء: إذا لم يزل ينظرُ إليه. والإنسانُ ينقدُ الشيء بعينه: هو محالسةُ النظر لئلا يُفطنَ له.<sup>2</sup>

ومن خلال ما سبق بيانه، فإنّ النقد يدور حول المعاني الآتية:

— إبراز الشيء وإظهاره.

— التمييز بين الجيد والرديء.

— إدامة النظر إلى الشيء.

— المناقشة.

<sup>1</sup> اللبّط: هو القشْرُ، وليطةُ الشيء: قشَرته. انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت — لبنان، ط3، 2004م، (13/266).

<sup>2</sup> أبو الحسين أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 1399هـ/1979م، (5/467-468) — محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار فراج، مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1391هـ/1971م، (9/230) — ابن منظور: مصدر سابق (14/334).

## ب — التّقد اصطلاحاً

التّقد في معناه الاصطلاحي لا يخرج عموماً عن المعاني اللغوية السابق ذكرها؛ وقد ورد في بيان ذلك المعنى مفاهيم عديدة، ولكنها تكاد تتفق فيما بينها من حيث إنّ النقد قوامه التّمحيص والنظر، وغايته الوصول إلى سلبيات الأمر المدروس وإيجابياته، وهذا يتماشى مع المعنى اللغوي.<sup>1</sup>

وهو في استعماله كلها يتضمّن الكشف عن الشيء وفحصه وتمييز جيده من رديئه.<sup>2</sup>

وهذا التّمييز يكون بناءً على الخبرة والموازنة والفهم، ثم الحكم السّديد، وهذا ألصقُ المعاني بكلمة التّقد في الاصطلاح الحديث، وفي اصطلاح أكثر المتقدّمين؛ لأنه يتضمّن الفحص والموازنة والتمييز والحكم.

« فالنقد دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابهة لها أو المقابلة، ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها، يجري هذا في الحسيّات والمعنويات، وفي العلوم والفنون، وفي كل شيء مُتّصل بالحياة.»<sup>3</sup>

وتأسيساً على ما سبق فإنّ التّقد عندي هو: " تمييز الجيّد من الرّديء بناء على التّمحيص وإدامة النظر، سواء أكان ذلك في الحسيّات أم المعنويات. " أي أنّ التّقد يقوم أساساً على التّمييز بين الأشياء بعد تمحيصها وتقليب النظر فيها، فهو عملية عقلية تتطلّب الفحص والنظر الجيّد مع الموازنة، توسّلاً إلى الحكم على الأشياء وتقويمها، وبيان الأفضل بينها، وهذا هو الهدف من التّقد.

<sup>1</sup> عماد الدين الرشيد: مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 39، 1426هـ/2005م، (88).

<sup>2</sup> محمد طاهر الجوابي: جهود الحديثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، د.ط، د.ت. (94).

<sup>3</sup> أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة — مصر، ط10، 1991م، (114-115).

وقد يكون التّقد كلياً أو جزئياً، « فالنقد الكلي للرأي يكون بيان خطئه كلياً؛ مما يستوجب نقضه أو وجوب تخلفه عما هو أولى منه، والنقد الجزئي يكون بيان خطأ في فرع من فروع الفكرة أو الرأي، أو بيان نقص فيه. »<sup>1</sup>

والتمييز هنا ليس خاصاً بمجال دون آخر، بل هو منسحبٌ على العلوم، والفنون، والدراهم والدنانير، وغير هذا من كل ما هو حسيّ أو معنويّ.

## الفرع الثاني: مفهوم المقاصد

### أ — المقاصد لغة

القاف والصدّ والبدال: أصول ثلاثة يدلّ أحدها على إتيان الشيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء، فالأصل: قَصَدْتُهُ قَصْداً وَمَقْصِداً، والناقة القَصِيدُ: المُكْتَنَزَةُ الممتلئة لحمًا، وسميت القصيدة من الشعر قصيدة لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها تامّة الأبنية.<sup>2</sup>

والقَصْدُ: استقامة الطريق، قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْداً فهو قاصِدٌ. والقَصْدُ: العدل. والقَصْدُ: الاعتماد والأمُّ. والقَصْدُ في الشيء: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير.<sup>3</sup>

ومن خلال ما سبق بيانه، فإن المقاصد تدور حول المعاني الآتية:

— إتيان الشيء وأمه.

— استقامة الطريق.

— الاعتماد.

— الاكتناز في الشيء.

<sup>1</sup> نوار بن الشلي: نظرية النقد الفقهي — معالم لنظرية تجديدية معاصرة، دار السلام، القاهرة — مصر، ط1، 1431هـ/2010م، (14-15).

<sup>2</sup> ابن فارس: مصدر سابق (5/95-96).

<sup>3</sup> ابن منظور: مصدر سابق (113/12) — الزبيدي: مصدر سابق (9/35-38).

— العدل.

— التوسّط في الأشياء.

## ب — المقاصد اصطلاحاً

المقاصد من الناحية الاصطلاحية تأتي بمعانٍ عديدة ومختلفة؛ فتأتي بمعنى الغايات والأهداف، وتأتي بمعنى الإرادة، وتأتي بمعنى الحِكم والأسرار.<sup>1</sup> وتعريفها الإضافي يختلف أيضاً بحسب ما أُضيفت إليه؛ فإذا أُضيفت إلى الشارع فهي: مقاصد الشرع، وإذا أُضيفت إلى المكلف فهي: مقاصد المكلفين.<sup>2</sup>

ولما كان المراد من النقد المقاصدي في هذا البحث هو القائم على معرفة مراد الله تعالى من التشريع، وبالأخصّ النصوص النبوية، كان تعريف مقاصد الشارع بأها: «الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.»<sup>3</sup>

وهذا التعريف يشمل أنواع مقاصد التشريع: العامة، والخاصة، والجزئية، كما أنّ تحقيق مصلحة العباد شاملة لأنواع المصالح: العامة والخاصة، والمادّية والمعنوية، والدينية والأخروية.<sup>4</sup>

فالشارع له غايات مراعاةً في التشريع، مبنوثة في نصوصه، ومنها النصوص النبوية، وهذه الغايات مآلها تحقيق مصلحة المكلف، سواء أكان ذلك تحصيلاً للمنافع وتحقيقها، أم درءاً للمفاسد وتقليلها.

---

<sup>1</sup> عبد الكريم حامدي: المدخل إلى مقاصد القرآن، مكتبة الرشيد، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/2007م، (21-23).

<sup>2</sup> المرجع نفسه (27-28).

<sup>3</sup> أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، ط4، 1416هـ/1995م، (19).

<sup>4</sup> حامدي: المرجع السابق (30).

## معنى النّقد المقاصدي:

لم أعر — في حدود ما اطلعت عليه — على مفهومٍ محدّدٍ للنقد المقاصدي، ولعلّ مرّد الأمر إلى أنّ هذا المصطلح يعتبر حديثاً وليس له سابق وجودٍ نظرياً، وإن كان موجوداً من حيث الممارسة والتطبيق، كما سيّتضح في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وقبل أن أذكر مفهوم النّقد المقاصدي، أودّ الإشارة إلى بعض المفاهيم التي تشترك معه من زاوية المعنى العام للنّقد، وإن اختلفت عنه من حيث المعنى الخاص له — أي النقد المقاصدي — تبعاً لاختلاف الموضوعات والمسائل الخاصّة بكل علمٍ أو فنٍّ، وقد اخترت مفاهيم ثلاثة، وهي: نقد الحديث، النقد الفقهي، النقد الأدبي.

— **نقد الحديث:** « تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، والحكم على الرّواة توثيقاً وتجريراً. »<sup>1</sup>

— **النقد الفقهي:** « هو العملية البحثية التي تُرومُ تحرير مسائل المذهب، سواء من حيث الروايات والأقوال، أو من حيث توجيهها والتخريج عليها، بتمييز أصحابها وأقواها من ضعيفها ومرجوحها، وذلك باعتماد طرق معلومة ومصطلحات مخصوصة. »<sup>2</sup>

— **النقد الأدبي:** « هو تقدير النصّ الأدبيّ تقديراً صحيحاً، وبيان قيمته ودرجته الأدبيّة. »<sup>3</sup>

هذه المفاهيم — الخاصة بكلّ من الحديث، والفقه، والأدب — تشترك في كون عملية النّقد هي تمييز الصّحيح من غيره والحكم عليه وتقويمه، ولا يتمّ ذلك إلا بواسطة طرقٍ وألفاظٍ خاصّة بكل علمٍ أو فنٍّ.

---

<sup>1</sup> محمد مصطفى الأعظمي: منهج النقد عند المحدثين — نشأته وتاريخه، مكتبة الكوثر، المملكة العربية السعودية، ط3، 1410هـ/1990م، (05).

<sup>2</sup> عبد الحميد عشاق: منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي — الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1426هـ/2005م، (09/1).

<sup>3</sup> الشايب: مرجع سابق (116).

وتلك المفاهيم تؤكد أنّ قوام عملية التّقد هو تمييز الصحيح من الخاطيء، وفق أسسٍ معيّنة ومحدّدة، تختلف من علمٍ إلى آخر.

ومن خلال ما تقدّم ذكره من مفاهيم لغوية واصطلاحية لكلّ من التّقد والمقاصد باعتبارهما مركّباً إضافياً، أخلص إلى مفهومٍ للنقد المقاصدي باعتباره لقباً، وهو كالآتي:

**التّقد المقاصدي هو: " التّمييز بين الفهم الصّحيح من غيره للنصّ النبوي بإعمال المقاصد. "**

وهذا التّمييز المؤسّس على إعمال مقاصد الشرع يكون:

أ — إمّا بسبب الخفاء، أو الإشكال، أو الاحتمال، أو غيرها من صور عدم الوضوح، التي قد تعتري ألفاظ النصّ النبوي، مما يثير إشكالاتٍ في فهمه وتنزيله، فيأتي النقد المقاصدي ليعالج تلك الإشكالات، سواء أكانت في الفهم أم التنزيل، بما يحقق مقاصد الشرع، ويحصل مصالح العبد، معاشاً ومعاداً.

ب — وإمّا بسبب الفهم الظاهري لألفاظ النصّ، والغلوّ في ذلك، أو الغلوّ في إعمال المعاني، وإهمال الظاهر، فيأتي النقد المقاصدي ليعالج تطرّف النظريّن، تعويلاً على المنهج المعتدل، الجامع بين الظاهر والمعنى في اعتدالٍ.

ثم إنّ تمييز الفهم الصحيح من غيره للنصّ النبوي يتطلّب أمرين اثنين:

**الأمر الأول:** ضرورة العلم بمقاصد الشرع والإمام بها، والتّمييز بينها حسب تقسيماتها واعتباراتها المختلفة؛ سواء أكان ذلك باعتبار الشُّمول (التّمييز بين المقاصد العامة والمقاصد الخاصة)، أم باعتبار مرتبتها في القصد (التّمييز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التّبعية)، أم باعتبار الكلّ والجزء (التّمييز بين المقاصد الكلية والمقاصد الجزئية)، أم باعتبار قوّة أثرها (التّمييز بين الضروري والحاجي والتحسيني)، أم باعتبار محلّ صدورها (التّمييز بين مقاصد الشرع ومقاصد المكلف).

إضافةً إلى ضرورة الانتباه عند التمييز إلى التفاوت بين المصالح نفسها من جهة، والتفاوت بين المفسد من جهة ثانية، والتفاوت بين المصالح والمفسد من جهةٍ ثالثة؛ فلا بُدَّ من الموازنة بين المصالح أو المفسد إذا تراحمت، وبين المصالح والمفسد إذا تعارضت، ولا يكون ذلك إلا بعد الفحص والتمحيص، وإدامة النظر في النصّ، ثم الموازنة، للخُلوص إلى الفهم الصحيح له بناء على المقاصد، وبما يحقّق للعباد مصالحهم ويدفع المضارّ عنهم في العاجل والآجل.

**الأمر الثاني:** التوسّل بمقاصد الشرع في فهم النص النبوي فهماً صحيحاً وسليماً، والتمييز بين معاني النصوص النبوية عند تعارضها، والنظر في مآلات تنزيلها والعمل بها، وهذا كلّهُ يُسهم في دفع الخلل الكبير، الذي يقع عند إغفال مقاصد الشرع، وإهمالها عند التعامل مع النص النبوي، سواء أكان ذلك الخلل سوءاً في الفهم، أم كان سوءاً في التنزيل، أم فيهما معاً.

ومن الأمثلة التي يتبيّن بها معنى النقد المقاصدي ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: ﴿إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ، فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ﴾<sup>1</sup>.

هذا النص النبوي ورد فيه النهي للمستيقظ من النوم عن إدخال يده في الإناء إلا بعد غسلها ثلاثاً، فهل النهي محمول على الحرمة أم الكراهة؟ وهل التّوم الوارد في النص يُقصد به نوم الليل فحسب، أم يشمل نوم النهار أيضاً؟ وهل النهي عن غمس اليد في الإناء مُعلّل أم لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبتين اثنتين:

<sup>1</sup> خرّجه مسلم: كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً، رقم: 278، (1/233). وخرّجه البخاري دون تحديد عدد مرّات الغسل بثلاث. انظر: صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب الاستحمار وترأ، رقم: 162، (1/73).

**المذهب الأول:** وهو مذهب الجمهور<sup>1</sup>، ويرى أصحابه استحباب غسل يد المستيقظ من نومه قبل إدخالها في الإناء، فإن أدخلها دون غسلها، وكانت نظيفةً لا نجاسة فيها، فلا شيء عليه، ولا يضر ذلك وضوءه، إلا إذا تيقن نجاسة يده، وقالوا إن النهي الوارد في النص نهي تنزيه لا نهي تحريم؛ لأن " التقييد بالعدد في غير النجاسة العينية يدل على الندبية "، كما أن الأصل في الماء الطهارة، وبدن الإنسان أيضاً على حكم الطهارة، والطهارة إذا ثبتت يقيناً لم تُزل بأمرٍ مشكوكٍ فيه.

وذكر الإناء في النص النبوي يخرج به البرك والحياض، فإنها لا تفسد بغمس اليد فيها، على تقدير أنها نجسة، فلا يتناولها النهي.

**المذهب الثاني:** وهو مذهب الظاهرية<sup>2</sup>، ويرى أن المستيقظ من نومه يجب عليه غسل يديه ثلاث مرات قبل إدخالهما في إناء كان وضوءه، أو من نهر، أو غير ذلك، وسواء قلَّ النوم أو كثر، أكان نوماً بالليل أم بالنهار، قاعداً كان نومه أو قائماً أو مضطجعاً، في صلاةٍ أو في غيرها، كيفما نام.

فإن توضحاً مباشرةً دون غسل يديه، فوضوؤه غير مُجزئٍ، وصلاته غير مُجزئةٍ، ناسياً ترك ذلك أم عامداً، ويجب عليه إعادة الوضوء للصلاة.

---

<sup>1</sup> أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي: معالم السنن شرح سنن أبي داود، تحقيق: سعد بن نجدت عمر وشعبان العودة، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1433هـ/2012م، (99/1) — أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر: الاستذكار، توثيق وتخريج: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للنشر والتوزيع، دمشق — سوريا، ط1، 1414هـ/1993م، (79-78/2) — أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: شرح صحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، القاهرة — مصر، ط2، 1414هـ/1994م، (232-231/3) — شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، القاهرة — مصر، ط1، د.ت، (264/1) — محمد بن علي الشوكاني: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1427هـ، (35/2).

<sup>2</sup> علي بن أحمد بن حزم: المحلى، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة المنيرية، مصر، د.ط، د.ت، (210-206/1).

## النقد المقاصدي

إنَّ ما ذهب إليه الظاهرية إيغالٌ في التمسك بظاهر النص النبوي، وجمودٌ على حرفيته، مما كان مآله إبطال وضوء وصلاة من استيقظ من النوم، ولم يغسل يديه قبل إدخالهما في الإناء. وهو قولٌ في غاية الغرابة، والبعد عن مقاصد الشرع، لما فيه من ضيقٍ وعنتٍ يُنزّه الشرع الحنيف عنهما.

وقد ذكر الشاطبي أنّ عائشة وعبد الله بن عباس<sup>1</sup> — رضي الله عنهما — ردّا نصّ أبي هريرة رضي الله عنه في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء، استناداً إلى أصلٍ مقطوعٍ به، وهو: "رفع الحرج وما لا طاقة به عن الدين".<sup>2</sup>

ومثله تقريباً ذكره النووي<sup>3</sup> قائلاً: «الأصل في الماء واليد الطهارة، فلا ينجس بالشكّ، وقواعد الشرع متظاهرةٌ على هذا.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ابن عمّ النبي صلى الله عليه وآله، وُلد قبل الهجرة بثلاث سنين، دعا له النبي صلى الله عليه وآله بالفقه في الدين ومعرفة التأويل، فهو ترجمان القرآن ومفسّره، شهد مع علي رضي الله عنه الجمل وصفين، توفّي بالطائف سنة 68هـ عن ثمانية وسبعين سنة. انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار الجليل، بيروت — لبنان، ط1، 1412هـ/1992م، (933/3) — شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، (121/4).

<sup>2</sup> أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، (14/3). وقد اعترض عبد الله دراز على كلام الشاطبي، ولم يوافق في كون غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء فيه مشقّة. ثم إنَّ كتب الحديث لا وجود فيها لردّ ابن عباس وعائشة على أبي هريرة. انظر: الإحالة رقم: 5 بمأش الموافقات (14/3). وما ذكره حول انعدام ردّ ابن عباس وعائشة على أبي هريرة في كتب الحديث صحيح، فقد بحثت عن ذلك في حدود معرفتي واطلاعي ولم أظفر بشيء.

<sup>3</sup> هو أبو زكريا محي الدين ابن حزام النووي، العالم الحافظ، والعابد الزاهد، محرّر المذهب الشافعي وضابطه ومرتبّه، جمع بين العلم والعمل، وكان ممن بُورك له في وقته، له تصانيف في غاية الجودة والنفاسة، وفازت بالقبول، ومنها: شرح صحيح مسلم، روضة الطالبين، المجموع شرح المهذب، رياض الصالحين، وغيرها من المصنفات.

انظر: عماد الدين إسماعيل بن كثير: طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي، طرابلس — ليبيا، ط1، 2004م، (825/2).

<sup>4</sup> النووي: مصدر سابق (331-332).

كما أنّ دلالات القرآن تتنافى مع ما ذهب إليه الظاهرية؛ فقد ذُكر في آخر آية الوضوء أنّ أحكام دين الإسلام قائمة على نفي الحرج، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة:06].

ونظائرها في القرآن كثيرة، وكلّها تؤكد أنّ الحرج مرفوع شرعاً، في العبادات خاصة، وفي بعض المعاملات والعادات عموماً.

إنّ النقد المقاصدي يميّز بين الفهم الصحيح من غيره، توسّلاً بمقاصد الشرع في فهم النصّ النبوي وتنزيله، وهذا ما يلاحظ في رأي الجمهور، والذي أراه أقوم قيلاً، وأهدى سبيلاً، فقد استند إلى مقاصد الشرع في فهم النصّ النبوي وتنزيله، والترجيح من خلاله.

وفي هذا البحث أمثلة متنوّعة من العبادات والمعاملات والعادات، والتي يتبيّن من خلالها أهمية النقد المقاصدي عند التعامل مع النصّ النبوي، فهماً، واستنباطاً، وتنزيلاً، كما سيأتي بيانه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

## المطلب الثاني: أهمية النقد المقاصدي في فهم النصّ النبوي

إنّ التمييز بين الفهم الصحيح من غيره للنصّ النبوي بناء على استحضار مقاصد الشرع عند التعامل مع ذلك النصّ، من شأنه الإسهام في حُسن الفهم والاستنباط عن الشرع، وبالتالي حُسن التنزيل والعمل؛ ذلك أنّ « أكثر المجتهدين إصابةً، وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غوّصه في تطلّب مقاصد الشريعة. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د.ط، 1425هـ/2004م، (66). وانظر: إسماعيل الحسيني: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1416هـ/1995م، (122).

وسأحاول في هذا المطلب إبراز أهمية النقد المقاصدي في فهم النص النبوي، وما يشكّله من دورٍ في سبيل تحرير النص من الجمود على الظاهر، أو الغلوّ في اعتبار المقاصد، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أ — إنّ النقد المقاصدي يجسّد قيمة مقاصد الشريعة في العملية الاجتهادية؛ وذلك من استحضار مقاصد الشرع عند التعامل مع النصّ، استناداً إلى القول بـ "التعليل"، لأنّ الشريعة لم توضع عبثاً، وإنما وُضِعَتْ لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، وأنّ أحكامها مُعلّلة بـ: «ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحةٍ أو دفع مفسدةٍ»<sup>1</sup>؛ لما في التعليل من فوائد حمّية في فهم مرامي الخطاب الشرعي، فـ «التعليل يُوسّع من أفق النصّ، ويرتقي به من معناه اللغوي والحرفي المحدود إلى منطقه التشريعي الرّحب؛ تحقيقاً لقصد الشارع، وحمايةً لحكمة التشريع التي تمثّل المصلحة أو الغاية الاجتماعية أو الاقتصادية التي شرّع الحكم لأجلها، وإلاّ ما كان ثمة فرقٌ بين التفسير اللغوي والاجتهاد التشريعي»<sup>2</sup>.

فإهمال "التعليل"، وعدم الاحتكام إليه، والاعتماد عليه في التعامل مع النصوص عموماً، والوقوف بتلك النصوص عند ظاهرها، يجعل عطاء تلك النصوص قليلاً، ونطاق الاستفادة التشريعية منها ضيقاً ومحدوداً.

بينما إذا أُعِمِلَت عِلل تلك النصوص ومقاصدها، فإنها ستمثّل مَعِيناً ثَرّاً لا يَنْضَب، من حيث جريان أحكام الشرع مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشرع، سواء أكان ذلك جلباً للمصالح أم درءاً للمفاسد.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد شلي: تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت، (13).

<sup>2</sup> فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1414هـ/1994م، (112/1-113).

<sup>3</sup> الريسوني: مرجع سابق (360).

واستحضار مقاصد الشرع عند التعامل مع النصّ يكون في رأيي بأحد مسلكين:

**المسلك الأول:** استنباط المقاصد التي يتضمّنها النص دون إفراطٍ ولا تفريطٍ؛ لأنّ النصوص مسوّقةٌ لبيان مقاصد الشرع، فينبغي أن لا تُهمل هذه المسألة في النظر الاجتهادي.

**المسلك الثاني:** تطبيق المقاصد الشرعية التي يتضمّنها النص وتنزيلها على أرض الواقع، بما يحقّق مصالح العباد ويدفع المضار عنهم، وهذا أخذاً بالاعتبار كلّ الحيثيات التي تحيط بالتطبيق والتنزيل من اعتبار المآل، وتغيّر الأعراف، واختلاف الأشخاص، وغيرها.

وبناءً على ما سبق ذكره، فإنّ النقد المقاصدي يأخذ مستويات عديدة في التعامل مع النصّ، سواء أكان ذلك على مستوى الفهم والاستنباط، أم على مستوى الجمع أو الترجيح، أم على مستوى التطبيق والتنزيل.

**ب —** النقد المقاصدي يُسهم في الكشف عن مناهج العلماء في تعاملهم مع النص النبوي — والتي كانت أحد وسائل حفظ السنة لقرونٍ عديدةٍ —، وتجديدها وإحيائها، ببيان الفهم الصحيح له، وتنقيته مما لحقه من أفهامٍ خاطئةٍ، ولا سيما في هذا العصر. وفي المبحث الثالث من هذا الفصل أمثلة كثيرة تؤكّد هذا الكلام.

**ج —** النقد المقاصدي يُسهم في الكشف عن مقاصد الشريعة، باعتبار أنّ النصوص النبوية تمثّل أحد المصادر والمسالك الأساسية في الكشف عن تلك المقاصد، سواء أكانت ظاهرةً أم مستنبطةً.

**د —** النقد المقاصدي فيه التفاتٌ إلى المقصد العظيم الذي شرّعت الأحكام لأجل تحقيقه، وهو تحصيل مصالح العباد، في المعاش والمعاد.

وهذا المسلك الذي يضطلع به النقد المقاصدي — باعتباره يميّز بين الفهم الصحيح من غيره بناءً على إعمال المقاصد — فيه جمعٌ بين فهم النص النبوي في إطار مقصده، ومراعاة أحوال

المكّلفين عند تنزيل أحكام النصوص على محالّها.<sup>1</sup>

هـ — النقد المقاصدي يعالج الغلوّ في التمسكّ بظواهر النصوص والجري وراء حرفيّتها، والإعراض كلّيةً عن معانيها وعِللّها، مما قد يوقع المكّلف في الضيق والحرّج، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ النقد المقاصدي يعالج أيضاً الغلوّ في التأويل إلى درجة إهمال ظواهر النصوص وتجاوزها، بحجّة مراعاة المقاصد والمعاني.

و كلاً طرفي الأمر ذميم؛ لأنه انحرافٌ عن المنهج الأمثل في التعامل مع النص النبوي، وهو اعتبار الظواهر والمعاني معاً، فهماً واستنباطاً وتنزيلاً، بما يلائم مقاصد الشرع، ويحقّق مصالح العبد.

و — النقد المقاصدي أحد مسالك دفع التعارض بين النصوص النبوية، إمّا بواسطة الجمع والتوفيق، أو بواسطة الترجيح؛ لأن النصوص النبوية متفاوتةٌ من حيث الدلالة، ودرجة الوضوح والخفاء في دلالاتها، ومن حيث قطعيتها وظنيتها ثبوتاً ودلالةً.

إنّ هذه النقاط مجتمعة تبرز أهمية النقد المقاصدي في فهم النص النبوي، وما عسى أن يمثله من دورٍ عند التعامل مع النص النبوي، فهماً واستنباطاً وتنزيلاً. وستتضح أهميته أكثر من خلال الأمثلة التطبيقية في العبادات والمعاملات والعادات، والتي تبرز المجالات المختلفة للاحتكام إلى النقد المقاصدي وأثره في فهم النص النبوي.

---

<sup>1</sup> عبد الجبار سعيد: منهجية التعامل مع السنة النبوية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 18، (65-71) — غالية بوهدة: الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنة عند المجتهدين وتطبيقاتها المعاصرة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 61، 1431هـ/2010م، (12-15) — عبد الله الكيلاني: أئثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النصوص الشرعية — دراسة تطبيقية من السنة النبوية، مجلة دراسات (علوم الشريعة والقانون)، الجامعة الأردنية المجلد: 33، العدد: 01، 2006م، (102-104).

## المبحث الثاني: مفهوم النص النبوي ونقده عند المحدثين

بعد أن سبق الحديث عن مفهوم النقد المقاصدي وأهميته في فهم النص النبوي، آثرتُ تخصيص هذا المبحث لبيان معنى النص النبوي الذي سيكون محلّ البحث والدراسة، وكذلك بيان إسهام المحدثين على وجه التحديد في نقد النص النبوي، والجهد العظيم الذي بذلوه في سبيل تحقيق ذلك، ليتّضح بعدها أهمية النقد المقاصدي خصوصاً.

ولأجل تحقيق هذا الغرض قسّمت المبحث إلى مطلبين اثنتين على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفهوم النص النبوي

المطلب الثاني: نقد النص النبوي عند المحدثين

## المطلب الأول: مفهوم النص النبوي

### الفرع الأول: النص لغة

"النَّصُّ: رَفَعُكَ الشَّيْءَ، نَصَّ الحَدِيثَ يُنْصُهُ نَصًّا: رَفَعَهُ، وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ فَقَدْ نُصَّ، وَنَصَّتِ الطَّبِيبَةُ جِيدَهَا<sup>1</sup>: رَفَعَتْهُ. وَالنَّصُّ وَالنَّصِيصُ: السَّيْرُ الشَّدِيدُ وَالحِثُّ. وَأَصْلُ النَّصِّ: غَايَةُ الشَّيْءِ وَمُنْتَهَاهُ. وَنَصُّ كُلِّ شَيْءٍ: مُنْتَهَاهُ. وَنَصَّ الرَّجُلُ نَصًّا: إِذَا سَأَلَهُ عَنِ شَيْءٍ حَتَّى يَسْتَقْصِي مَا عِنْدَهُ. وَمِنْهُ قِيلَ: نَصَصْتُ الرَّجُلَ إِذَا اسْتَقْصَيْتَ مَسْأَلَتَهُ عَنِ الشَّيْءِ حَتَّى تَسْتَخْرِجَ كُلَّ مَا عِنْدَهُ، وَكَذَلِكَ النَّصُّ فِي السَّيْرِ إِنَّمَا هُوَ أَقْصَى مَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ الدَّابَّةُ"<sup>2</sup>.

ومن خلال ما سبق يُلاحظ أن النص يدور حول المعاني الآتية:

— الرُّفْعَةُ أَوْ الرَّفْعُ، الحَسِّيُّ وَالمَعْنَوِي.

— إظهار الشيء.

— السَّيْرُ الشَّدِيدُ.

— أَقْصَى الشَّيْءِ وَمُنْتَهَاهُ.

— الحِثُّ عَلَى الشَّيْءِ.

### الفرع الثاني: النص اصطلاحاً

استعمل الأصوليون مصطلح "النص"، وقصدوا به معانٍ ثلاثة:

المعنى الأول: النص بمعنى الخطاب الشرعي كتاباً أو سنةً بغض النظر عن دلالاته.

المعنى الثاني: النص بمعنى الخطاب ذي الدلالة الواضحة، سواء أكانت دلالاته قطعية أم ظنية.

<sup>1</sup> الجيد: هو العُنُق، وقيل: مُقَدِّمُهُ. ابن منظور: مصدر سابق (249/03).

<sup>2</sup> المصدر نفسه (271/14) — الزبيدي: مصدر سابق (181-178/18).

المعنى الثالث: النص بمعنى الخطاب ذي الدلالة القاطعة.<sup>1</sup>

والنص النبوي الذي أقصده وأتناوله في هذا البحث، هو خطاب الرسول ﷺ، سواء أكانت دلالته قطعية أم ظنية.

### الفرع الثالث: شمول الخطاب النبوي

هل الخطاب النبوي شاملٌ لأقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته، أم أنه قاصرٌ على الأقوال فحسب؟. بمعنى آخر، هل يمكن اعتبار الفعل النبوي وتقريره نصًّا أم لا؟

طرح هذا الإشكال أحد الباحثين، وأجاب عنه قائلاً: «إنَّ الفعل النبويّ لم يدخل في مفهوم النصِّ إلا بعد أن تحوّل من صيغته الفعلية إلى الصيغة الكلامية على لسان الصحابة ﷺ. فالفعل النبويّ كان على صيغته الفعلية في عهد الرسالة فقط حيث كان يُدرك بالمشاهدة، أمّا بعد عصر الرسالة فقد صار كلاماً يُدرك بالسمع فحسب، ومن هنا صحَّ بأن يوصف بأنه نصّ، لكنّه في الحقيقة ليس "نصًّا للشارع"، بل "نصّ عن الشارع" ﷺ». <sup>2</sup>

وكذلك الحال بالنسبة للتقرير، الذي كان بمحضر النبي ﷺ علماً أو سماعاً وإخباراً، فهو داخلٌ في حدّ النصّ أيضاً.

وهذا هو المختار عندي، فالنصّ النبويّ شاملٌ للأفعال والتقريرات؛ لأنها نُقِلت عن الصحابة ﷺ في صورةِ نصوصٍ وأخبارٍ ومروياتٍ، وهذا ما أسير عليه في هذا البحث.

<sup>1</sup> أيمن علي صالح: قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 33-34، 2003م، (87) - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ/ 1997م، (49-48/2) - محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط4، 1413هـ/ 1993م، (149/1).

<sup>2</sup> أيمن صالح: مرجع سابق (65).

وفائدة هذا الإطّلاق هي التمكن من دراسة أوسع، وإحاطة أشمل، بكل ما صدر عن النبي ﷺ في ضوء النقد المقاصدي، بغرض فهم النصّ النبويّ، قولاً وفعلاً وتقريراً.

## المطلب الثاني: نقد النصّ النبوي عند المحدثين

لَمَّا كان موضوع البحث متعلّقاً بالنصّ النبوي، أردت أن أخصّص النقد عند المحدثين بمزيدٍ من التوضيح؛ للأسباب الآتية:

أ — موضوع البحث هو النصّ النبوي الذي اهتمّ به المحدثون أكثر من غيرهم، وخاصّةً من حيث ثبوته.

ب — صنعة النقد عند المحدثين أكثر بروزاً وتنظيماً بين سائر علماء الشريعة؛ لأنهم اضطلعوا بالتعامل مع النصّ النبوي ونقدّوه داخلياً وخارجياً.

ج — إبراز وجه الاختلاف بين النقد المقاصدي والنقد الحديثي.

وآثرت أن أتناول نقد النصّ النبوي عند المحدثين من خلال الفروع الآتية:

### الفرع الأول: اهتمام المحدثين بنقد النصّ النبوي، ومقاييس النقد عندهم

اهتمّ علماء الحديث اهتماماً بالغاً بنقد النصّ النبوي، عنايةً منهم بسنة النبي ﷺ وحفاظاً عليها من التحريف والتغيير، وذلك من خلال<sup>1</sup> تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، والحكم على الرواة توثيقاً وتجرّيحاً.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> الأَعْظَمِي: مرجع سابق (05). وانظر: الجوابي: مرجع سابق (94) — الرشيد: مرجع سابق (100) — فايز عبد الفتاح: قواعد نقد الخبر في الكتاب والسنة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 39، 1426هـ/ 2005م، (153).

والذي يتصل بموضوع بحثي هو جهدهم في نقد المتن، أي: « النظر في ألفاظ الحديث وعباراته ودراساتها، بقصد التحقق من توافر شروط الصحة فيه، أو انتفائها. »<sup>1</sup>

وشغل نقد المتن جانباً من اهتمام المحدثين — ولكنه لم يرق إلى مستوى اهتمامهم بنقد السند — ودليل ذلك الاهتمام وضعهم مقاييس وقواعد محدّدة للحكم على متن النص النبوي، صحةً أو ضعفاً.<sup>2</sup>

والمقصود بالمقاييس: « القواعد الكلية المستنبطة من استقراء صنيع المحدثين وطرائقهم، والقوانين المنبئة عليها. »<sup>3</sup>

ومن المقاييس التي ذكرها علماء الحديث للحكم على متن النص النبوي:<sup>4</sup>

- عدم مخالفة القرآن الكريم.
- عدم مخالفة الثابت من الحديث والسيرة النبوية.
- عرض روايات أو طرق الحديث الواحد بعضها على بعض.
- عدم مخالفة العقل أو الحس.
- عرض متن الحديث على الوقائع والمعلومات التاريخية.

---

<sup>1</sup> عبد الجبار سعيد: الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 39، 1426هـ / 2005م، (48). وانظر: الرشيد: المرجع السابق — فايز عبد الفتاح: المرجع السابق.

<sup>2</sup> انظر هذه المقاييس على سبيل المثال: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب — سوريا، ط1، 1390هـ / 1970م. (50-105) — صلاح الدين الإدلي: منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، دار الآفاق الجديدة، بيروت — لبنان، ط1، 1403هـ / 1983م، (239-358) — مسفر الدميني: مقاييس نقد متون السنة، طبع على نفقة المؤلف، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1401هـ / 1984م، (55-117/108-287/239) — الجوابي: مرجع سابق (458-493) — الأعظمي: مرجع سابق (21-79).

<sup>3</sup> معتز الخطيب: رد الحديث من جهة المتن — دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت — لبنان، ط1، 2011م، (178).

<sup>4</sup> ابن القيم: المصدر السابق (50 وما بعدها) — الإدلي: المرجع السابق (239 وما بعدها) — الدميني: المرجع السابق (117 وما بعدها) — الجوابي: المرجع السابق (484 وما بعدها) — الأعظمي: المرجع السابق (21 وما بعدها).

— ركاكة لفظ الحديث وُبعد معناه.

— عدم مخالفة الحديث للأصول الشرعية والقواعد المقررة.

— اشتمال الحديث على أمرٍ منكرٍ أو مستحيلٍ.

وكان للمعاصرين جهدٌ ملحوظٌ في استخلاص تلك القواعد والمقاييس، وإن لم تُسلم من النقد، ومما سُجِّل عليها بهذا الخصوص:

— إسراف كتابات المعاصرين في إثبات مقاييس مطّردة عند الصحابة عموماً لنقد المتن، (مثل عرض الحديث على القرآن، أو على الحديث المحفوظ الثابت، أو على الوقائع والمعلومات التاريخية، أو على النظر العقلي، أو على ما يقول به الصحابة رضي الله عنهم).

— فزَعُ المعاصرين إلى كتابي الموضوعات لابن الجوزي<sup>1</sup>، والمنار المنيف لابن القيم.

— عدم الشمولية في تناول المسألة.

— تغليب بعض الدراسات نقد المتن عند المدارس الفقهية على نقد المحدثين أنفسهم.

— التكرار لما في كتب المصطلح دون إضافات حقيقية.

— إغفال بيان جهود علماء الجرح والتعديل في نقد المتن.

— تمحور معظم الدراسات حول عددٍ من الروايات الضعيفة والموضوعة، دون خوض غمار الحديث الصحيح، والذي هو أحوج إلى نقد المتن.<sup>2</sup>

ومما يمكن إضافته من ملاحظات في نفس السياق:

---

<sup>1</sup> هو أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، الفقيه الحنبلي، الحافظ المفسر، الأديب الواعظ، شيخ وقته، وإمام عصره من أكثر الوُعَاظ تأثيراً، الأكثر من التصنيف في فنونٍ شتى، ومن تصانيفه: زاد المسير في علم التفسير، الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، صيد الخاطر، تلبس إبليس. توفي ببغداد سنة: 597هـ.

عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي: **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ/2005م، (458/2).

<sup>2</sup> الخطيب: مرجع سابق (210-211) — خالد بن منصور الدريس: **نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواية الحديث عند علماء الجرح والتعديل**، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 39، 1426هـ/2005م، (105) — عبد الجبار سعيد: **الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف** (49-50).

— أن هذه المقاييس عند التمعّن فيها والنظر في مآلها، تجد أنّ غايتها الكشف عن صحة النص النبوي أو ضعفه، وهو ما يتلاءم وطبيعة صنعة المحدث في تعامله مع النص النبوي.

— أن هذه المقاييس أغلبها منسحبةً على النصوص الضعيفة والموضوعة، والنظرة المتفحّصة في الأمثلة والتطبيقات التي يسوقونها تؤكد هذه الملاحظة.

### الفرع الثاني: هل اعتنى المحدثون بنقد السند أكثر من نقد المتن؟

هذه المسألة أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين على وجه الخصوص، وإن اختلفوا في تناولها بين مؤكّدٍ لها وأنها من هفوات المحدثين، ونافٍ لصحّتها وذائدٍ عن أهل الحديث، ومتوسّط بين الرأيين مع الاعتذار لأهل الحديث.

وعندي أنّ أوجه الآراء وأولاًها بالقبول هو الرأي الأخير؛ لأنه موضوعي ومعتدل؛ فالقول بأنّ المحدثين لم يهتمّوا بنقد المتن إطلاقاً مجافٍ للصحة وفيه تحاملٌ كبيرٌ عليهم، والقول بأنهم اهتمّوا بنقد المتن مثل اهتمامهم بنقد السند غير صحيح بإطلاقٍ هو الآخر، والنظرة المتأنّية في نتاجهم وتآليفهم تُظهر لك الفرق في عنايتهم بين نقد السند ونقد المتن.

وصنيعهم هذا له مبرراته الموضوعية كما ذكر العلماء، ومُنّ أوضح ذلك طاهر الجزائري<sup>1</sup> الذي يقول: «واعلم أنّ الدارقطني<sup>2</sup> وغيره من أئمة النقد لم يتعرّضوا لاستيفاء

<sup>1</sup> هو طاهر بن محمد صالح ابن أحمد بن موهوب السمعوني الجزائري الدمشقي، علامةً بحدّاته، كان مُلمّاً بأكثر اللغات الشرقية، وهو أحد المساعدين على إنشاء دار الكتب الظاهرية بدمشق، والتي تولّى إدارتها ثلاثة أشهر قبل وفاته، كما ساعد على إنشاء المكتبة الخالدية في القدس، وشغل عضواً بالمجمع العلمي العربي. له مصنفات عديدة، منها: الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية، توجيه النظر إلى أصول الأثر، التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، التقريب إلى أصول التعريب، تمهيد العُروض إلى فن العُروض، وغيرها من المصنفات. توفي بدمشق سنة 1338هـ.

انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت — لبنان، ط15، 2002م، (3/221).

<sup>2</sup> هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، أوحد عصره حفظاً وفهماً وورعاً، وإمام القراء والتحوّين، وأحد الجهابذة في علم الأثر والمعرفة بالعلل وأسماء الرجال، ثقة صدوق، صحيح الاعتقاد. له مصنفات جليلة القدر، منها: علل الحديث، السنن، المؤتلف والمختلف، الإلزامات. وكانت وفاته ببغداد سنة: 385هـ.

شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1419هـ/ 1998م، (3/991).

النقد فيما يتعلق بالمتن كما تعرّضوا لذلك في الإسناد، وذلك لأنّ النقد المتعلّق بالإسناد دقيقٌ غامضٌ لا يُدرِكُه إلاّ أفرادٌ من أئمة الحديث المعروفين بمعرفة عِلِّله، بخلاف النقد المتعلّق بالمتن، فإنه يدرِكُه كثيرٌ من العلماء الأعلام المشتغلين بالعلوم الشرعية والباحثين عن مسائلها الأصلية والفرعية، ككثيرٍ من المفسّرين والفقهاء وأهل أصول الفقه وأصول الدين (...). وقد تعرّض كثيرٌ من أئمة الحديث للنقد من جهة المتن، إلا أنّ ذلك قليلٌ جداً بالنسبة لما تعرّضوا له من النقد من جهة الإسناد لما عرفت.<sup>1</sup>

إنّ التوسّع في نقد السند أكثر من المتن، مرّده أنّ وظيفة المحدث واختصاصه يكمن في البحث عن الأسانيد؛ إذ لا قيمة للمتن الذي لم يصحّ سنده أو تتحقّق فيه أدنى درجات القبول، فضلاً عن أنّ نقد السند لا يكون إلا بعد نقد رجاله ونقد مروياتهم، ولهذا يكون حجم النّقد للسند أكبر من المتن<sup>2</sup>، كما أنّ مرحلة الرواية حفّلت بالفتن والأحداث، وقد حاول البعض من خلالها توظيف السنة مذهبياً أو فكرياً أو سياسياً، مما أدّى إلى محاولة الكذب والتشويه للرجال والرواة ومروياتهم، فلا عجب أن انصرف الجهد إلى الرواة والرجال، بدليل أنّ ظاهرة نشوء الإسناد وطلبه اقترنت بظهور الفتنة.<sup>3</sup>

وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ كتب علوم الحديث تضمّنت مباحث كثيرة ذات علاقة بنقد متن الحديث، كمباحث الشاذ<sup>4</sup>، والمنكر<sup>5</sup>، والمعلّ<sup>6</sup>، والمضطرب<sup>7</sup>، والمدرّج<sup>8</sup>،

<sup>1</sup> طاهر الجزائري: توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب — سوريا، ط1، 1416هـ/1995م، (2/743).

<sup>2</sup> الخطيب: مرجع سابق (145-147) — محمد أبو الليث: اتجاهات في دراسات السنة قديمها وحديثها، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق/بيروت، ط1، 1432هـ/2011م، (180-181).

<sup>3</sup> عبد الجبار سعيد: الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف (46-47).

<sup>4</sup> الشاذ: هو ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أوّلَى منه لكثرة عددٍ، أو زيادة حفظ.

<sup>5</sup> المنكر: هو ما رواه الضعيف مخالفاً للثقة. أو هو ما تفرد به رآويه.

<sup>6</sup> المعلّ: هو الذي أُطّلِع فيه على عِلّةٍ تقدح في صحّته، مع أنّ ظاهره السلامة منها.

<sup>7</sup> المضطرب: هو الذي يُروى من قِبَل رآوٍ واحدٍ أو أكثر على أوجهٍ مختلفةٍ متساويةٍ، لا مرجّح بينها، ولا يمكن الجمع.

<sup>8</sup> المدرّج: ما ذُكِرَ في ضمن الحديث متّصلاً به من غير فصلٍ وليس منه، وهو قسمان: مدرّج المتن، ومدرّج الإسناد.

ومختلف الحديث<sup>1</sup>، وغيرها، إضافةً إلى السّجال والحوار بين علماء الحديث وبعض الفرق الإسلامية — كالمعتزلة — حول نقد المتن وقبول بعض الروايات أو ردّها. لكن نقد المتن لم تُقَدِّ له القواعد والضوابط بشكلٍ يَنُمُّ عن استقلاله بذاته كغيره من علوم الحديث يمكن أن يسمّى: علم نقد متن الحديث.<sup>2</sup>

والحاصل أن أهل الحديث أسهموا — انطلاقاً من تخصّصهم — في نقد المتن، غير أنهم لم يصلوا به إلى الدرجة التي وصلوا إليها في نقد السند ضبطاً وإحكاماً وتقعيداً، لاعتبارات كثيرة كما سبق ذكره، والله أعلم.

### الفرع الثالث: لا تلازم بين صحة النص النبوي والعمل به

هذه المسألة في غاية الأهمية، وإغفالها أحد أهم أسباب الاختلاف في نظري؛ ذلك أن نقد المتن لإثبات صحّته أو ضعفه، لا يترتب عنه بالضرورة وجوب العمل به وتطبيقه إذا صحّ عند المحدث، يقول الغزالي<sup>3</sup> موضّحاً هذه المسألة: « وافهم أوّلاً أنّنا لسنا نعني بالقبول التصديق، ولا بالردّ التكذيب، بل يجب علينا قبول قول العدل، وربما كان كاذباً أو

---

<sup>1</sup> مختلف الحديث: هو ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلاً، أو تعارض مع نصّ شرعيّ آخر. انظر في تعريف هذه الأقسام: نور الدين عتر: **منهج النقد في علوم الحديث**، دار الفكر، دمشق — سوريا، ط1، 1401هـ/1981م، (428-447).

<sup>2</sup> عبد الجبار سعيد: **الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف** (49).

<sup>3</sup> هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، حجة الإسلام، فقيه أصولي، محقق ومدقق، من علماء الشافعية وأتمتهم في التصنيف والترتيب، والتحقيق والتحرير، تولّى التدريس في المدرسة التّظامية ببغداد، ثم اعتزل بعد ذلك الوظائف والتدريس وأقبل على العبادة والزهد. له تصانيف فيغاية النفاسة والأصالة، منها: المستصفى من علم الأصول، إحياء علوم الدين، الاقتصاد في الاعتقاد، الوسيط في الفقه الشافعي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، إجماع العوام عن علم الكلام، تمهات الفلاسفة. توفي سنة 505هـ. ابن كثير: **مصدر سابق** (510/2).

غالطاً، ولا يجوز قبول قول الفاسق، وربما كان صادقاً، بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به.<sup>1</sup>

ولهذا فإن ما يصدر عن المحدث — على الرغم من كونه تمهيداً لعمل المجتهد — لا يُشترط أن يكون صالحاً عند المجتهد؛ فلا «يلزم من حكم المحدث بقبول حديث ما أن يعمل به المجتهد، فإن قانون العمل والترك — وهو نظرٌ فقهيٌّ — يختلف عن القبول والردّ — وهو نظرٌ حديثيٌّ — (...)

وبناء على هذا يمكن أن نتفهم كيف أخرج الإمام مالك في موطنه حديث: ﴿الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَقَا﴾<sup>2</sup>، بينما ترك العمل به، فمن المعلوم أن الإمام مالك محدث وفقهيه مجتهد، فحين أوردته في الموطأ فمن باب كونه مقبولاً بالنظر الحديثي، وحين لم يعمل به فلأنه عُورِضَ بأرجح منه، وهو عمل أهل المدينة، وهذا نظرٌ فقهيٌّ.<sup>3</sup>

وهذه المسألة على درجةٍ كبيرةٍ من الأهمية، فإن هي فُهِمَت جيداً كان ذلك سبباً في التقليل من الخلاف، واتسع به صدر المخالفين، والتمس كل واحدٍ العذر لصاحبه، وسيأتي في البحث نصوصٌ نبويةٌ كثيرةٌ من هذا القبيل، مما صحَّ سنداً ورُدَّ عملاً.

والحق أن كلا الطرفين — أقصد المحدث والفقهاء — في حاجةٍ إلى الآخر، ولا غنى لأحدهما عن صاحبه؛ إذ كل طرفٍ عنده من الحقائق العلمية ما لا يوجد عند الآخر،

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي: مصدر سابق (290/1). وانظر: الخطيب: مرجع سابق (449-450).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، رقم: 2107، (91/2). ومسلم: كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم: 1531، (1163/3).

<sup>3</sup> الرشيد: مرجع سابق (87). مع التنبيه إلى أن الباحث بنى رأيه استناداً إلى تفريقه بين نوعين من نقد المتن، وهما: نقد المتن الحديثي ونقد المتن الفقهي.

ونقد المتن الحديثي (هو قيام المحدث بعمليات النقد كاملةً على الإسناد والمتن، فما سلّم بعد التمحيص يكون مقبولاً، والذي لم يستجمع شروط القبول يكون مردوداً).

ونقد المتن الفقهي (هو إعمال المجتهد قوانين الدلالة والبيان ودرء التعارض على النص المقبول كي يصل إلى الحكم الشرعي، فما سلّم من التعارض كان معمولاً به، وما كان غير ذلك كان متروكاً). انظر: المرجع نفسه (96).

والحقيقة الكاملة المطلقة لا يملكها أيّ طرف؛ لهذا كان التكامل بينهما أمراً مطلوباً، حتى يكون النظر إلى نصوص الشرع وفق منهج متكامل، ذلك أن «عمل الفقهاء متمم لعمل المحدثين، وحارسٌ للسنة من أيّ خللٍ قد يتسلل إليها عن ذهولٍ أو تساهلٍ (...). وقد يصحّ الحديث سنداً ويضعف متناً بعد اكتشاف الفقهاء لعلّةٍ كامنةٍ فيه، واكتشاف الشذوذ والعلّة في متن الحديث ليس حكراً على علماء السنة، فإنّ علماء التفسير والأصول والكلام والفقهاء مسؤولون عن ذلك، بل ربما ربّت مسؤوليتهم عن غيرهم.»<sup>1</sup>

ولو لم تكن النزعة المذهبية طاغية، والعصية للأئمة والأعلام حاضرة، والمغالاة في تقديس الآراء مُستشّرية، لما كان لعلمائنا أن يختلفوا كل هذا الاختلاف، وما نتج عنه من خصامٍ، ونيزٍ بالألقاب، وغيرها من المساوئ والمثالب، والحال أنّ العلوم والمعارف تكمل بعضها بعضاً، لا سيما علمي الفقه والحديث، وإذا كانت العلوم الإنسانية عموماً تتكامل فما بينها، وتبني على نتاج بعضها وما تصل إليه، أفلا يكون هذا التكامل أحرى بأهل الفقه والحديث؟ وما الذي حققه تعصّب كل فئةٍ لرأيها غير شساعة الرّتق، وانتشار التعصّب، وزيادة الاختلاف، وتشتيت الكلمة؟

ولله درّ الخطّابي<sup>2</sup> الذي انتقد أهل الحديث والأثر، وأهل الفقه والنظر، منكرّاً على الطائفتين قُصُورهما في التعامل مع النص النبوي، إذ يقول: «ووجدتُ هذين الفريقين — على ما بينهم من التّداني في المحلّين والتقارب في المنزلتين، وعموم الحاجة من بعضهم إلى بعض، وشمول الفاقة اللازمة لكلّ منهم إلى صاحبه — إخواناً متهاجرين، وعلى سبيل الحق بلزوم التناصر والتعاون غير متظاهرين؛ فأما هذه الطبقة الذين هم أهل الأثر والحديث، فإنّ الأكثرين منهم إنّما وكدهم الروايات، وجمع الطرق، وطلب الغريب والشاذّ من الحديث، الذي أكثره موضوع أو مقلوب، لا يُراعون

<sup>1</sup> محمد الغزالي: السنة بين أهل الفقه والحديث، دار الشروق، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت، (19-20).

<sup>2</sup> هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطّابي البُستي، أحد الثقات الأثبات، ومن أوعية العلم في الفقه والحديث واللغة، له تصانيف جليّة، منها: غريب الحديث، معالم السنن شرح أبي داود، شرح الأسماء الحسنی، العزلة، الغنية عن الكلام وأهله. وكانت وفاته سنة: 388هـ. انظر: الذهبي: مصدر سابق (3/1018).

ركازها وفقهها، وربما عابوا الفقهاء وتناولوهم بالطعن، وادّعوا عليهم مخالفة السنن، ولا يعلمون أنهم عن مبلغ ما أوتوه من العلم قاصرون، وبسوء القول فيهم آثمون. وأمّا الطبقة الأخرى، وهم أهل الفقه والنظر، فإن أكثرهم لا يُعرجون من الحديث إلا على أقله، ولا يكادون يميّزون صحيحه من سقيمه، ولا يعرفون جيده من رديئه، لا يعبتون بما بلغهم منه أن يحتجوا به على خصومهم إذا وافق مذاهبهم التي ينتحلونها، ووافق آراءهم التي يعتقدونها، وقد اصطلحوا على مواضعٍ بينهم في قبول الخبر الضعيف والحديث المنقطع إذا كان ذلك قد اشتهر عندهم، وتعاورته الألسن فيما بينهم من غير ثبوت فيه أو يقين علم به، فكان ذلك ضلّةً من الرأي وغبناً فيه، وهؤلاء — وفقنا الله وإياهم — لو حكى لهم عن واحدٍ من رؤساء مذاهبهم وزعماء نحلهم قولٌ يقوله باجتهادٍ من قبل نفسه، طلبوا فيه الثقة واستبرؤوا له العهدة.<sup>1</sup>

ومن هنا أخلص إلى تقرير أمرٍ في غاية الأهمية، وهو أن النقد الحديثي غايته وقصاراه بيان صحة النصّ النبوي من ضعفه، أهو مقبولٌ أم مردودٌ؟ أما النقد المقاصدي الذي أتناوله بالبحث والدراسة فإنه يضطلع بالتعامل مع النصّ النبوي فهماً واستنباطاً وتنزيلاً، بما يحقق مصلحة العباد معاشاً ومعاداً، وهذه هي الغاية منه، والتي تبين مدى أهميته في التعامل مع النصّ النبوي وفق منهج وسطيّ، لا إفراط فيه ولا تفريط.

أي أن النقد الحديثي مُنصرفٌ إلى بيان صحة النصّ النبوي أو ضعفه، بينما النقد المقاصدي مُنصرفٌ إلى بيان صلاح العمل بالنصّ النبوي من عدمه — بعد صحته وثبوته سنداً — وذلك من خلال تمييز الفهم الصحيح من غيره بناء على إعمال المقاصد.

ومن خلال المباحث التالية، والأمثلة التطبيقية، سيّضح هذا الفرق أكثر، سواء تعلّق ذلك بمجال العبادات، أو المعاملات، أو العادات.

<sup>1</sup> الخطابي: مصدر سابق، (44/1). وانظر كذلك: الخطيب: مرجع سابق (453).

## المبحث الثالث: نشأة النقد المقاصدي وتطوره

بعد أن بيّنت مفهوم النقد المقاصدي، ومعنى النص النبوي الذي أقصده في هذا البحث، حقيقٌ عليّ الآن أن أتناول نشأة النقد المقاصدي وتطوره فيما يخصّ التعامل مع النص النبوي؛ لذا عقدت هذا المبحث مؤثراً تناوله من خلال مسائل مُنتقاة، ومحاولاً إبراز تعدّد مجالات أعمال النقد المقاصدي في فهم النص النبوي وتنزيله، سواء أكان ذلك في العبادات، أم المعاملات، أم العادات.

ويجدر التنبيه إلى أن المسائل التي سأذكرها في هذا المبحث ليس الغرض استقصاء آراء العلماء حولها، وذكر أدلتهم ومناقشتها، وإنما هدي من إيرادها الكشف عن نشأة النقد المقاصدي وتطوره، بدءاً بعهد الصحابة رضي الله عنهم، ثم التابعين، فالأئمة المجتهدين، وكذا شراح الحديث، وصولاً إلى العلماء المعاصرين، محاولاً رصد تطوّر هذا النقد المقاصدي، ومُدلاً على حضوره في التعامل مع النص النبوي عند العلماء، سلفاً وخلفاً، وكيف وظّفوه في تعاملهم ذلك، فهماً واستنباطاً، وتنزيلاً، وجمعاً وترجيحاً.

وقصد تحقيق هذا الهدف قسّمت المبحث إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: النقد المقاصدي عند الصحابة رضي الله عنهم

المطلب الثاني: النقد المقاصدي عند التابعين

المطلب الثالث: النقد المقاصدي عند الأئمة المجتهدين

المطلب الرابع: النقد المقاصدي عند شراح الحديث

المطلب الخامس: النقد المقاصدي عند المعاصرين

## المطلب الأول: النقد المقاصدي عند الصحابة رضي الله عنهم

الصحابة رضي الله عنهم أعرف الأمة بمقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم وأتبعهم له، وكانوا يُدندنون حول معرفة مراده ومقصوده<sup>1</sup>؛ فقد تهيأ لهم ما لم يتهيأ لغيرهم من حيث معاصرة النبي صلى الله عليه وسلم، ومشاهدة نزول الوحي، ومعرفة أسرار التشريع ومقاصده، وإطلاعهم على أسباب ورود النص النبوي وملابساته، وإدراكهم السياق والمقام الذي قيل فيه، فهم أقدر على معرفة المقصود الشرعي من خطاب النبي صلى الله عليه وسلم.

يقول ابن تيمية: «وانظر في عموم كلام الله ورسوله لفظاً ومعنى، حتى تعطيه حقه، وأحسن ما تستدل به على معناه: آثار الصحابة الذين كانوا أعلم بمقاصده، فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة وجريها على الأصول الثابتة المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَا مَرْهُمُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَهُمُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157].»<sup>2</sup>

ولذلك فإنَّ التقد المقاصدي عندهم له اعتباره الخاص على غيرهم في نظري، ولعلني لا أكون مبالغاً إن قلت إنَّ النقد المقاصدي عند الصحابة رضي الله عنهم نشأ في عهد النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، وسيأتي في البحث ما أدلل به على هذا الكلام.

وفيما يلي بعض مسائل النقد المقاصدي عند الصحابة رضي الله عنهم أتناولها في فروع كالآتي:

<sup>1</sup> شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام — المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، (386/2-387) — محمد بن علي الشوكاني: مصدر سابق (68/10).

<sup>2</sup> تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الدمام — المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ، (223).

## الفرع الأول: فعل المستحبات إذا ترتب عليها تفويت الحقوق

جاء في الصحيح أنّ سلمان الفارسي<sup>1</sup> زار أبا الدرداء<sup>2</sup> رضي الله عنه، فرأى أمّ الدرداء<sup>3</sup> متبذلة<sup>4</sup>، فقال لها: «ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كُلْ، قال: فَإِنِّي صَائِمٌ، قال: مَا أَنَا بِأَكِلٍ حَتَّى تَأْكُلَ، قال: فَأَكُلُ، فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ ذَهَبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ يَقُومُ، قال: نَمْ، فَتَمَّ، ثُمَّ ذَهَبَ يَقُومُ فَقَالَ: نَمْ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ قَالَ سَلْمَانُ: قُمْ الْآنَ، فَصَلِّ، فَقَالَ لَهُ سَلْمَانُ: إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، فَأَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: ﴿صَدَقَ سَلْمَانُ﴾.<sup>5</sup>

إنّ ما فعله أبو الدرداء رضي الله عنه باجتهادٍ منه يثير إشكالاً في فهم تعاليم الإسلام وتطبيقها؛ فهل من مقاصد الشرع حمل النفس على التفرغ للعبادة والانصراف إليها فحسب؟ ولو كان ذلك على حساب حقوق النفس وحقوق الأهل؟ وما العمل إذا تعارضت العبادات

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو عبد الله سلمان الفارسي، ويُعرف بـ: سلمان الخير، وقصة إسلامه مشهورة، كان خيراً فاضلاً، وعالماً زاهداً متقشفاً، شهد الخندق، وهو الذي أشار بحفره، ولم يفته بعدها مشهدٌ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. توفي رضي الله عنه في آخر خلافة عثمان سنة: 35هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (634/2) — ابن حجر: الإصابة (118/3).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل أبو الدرداء عويمر بن عامر — وقيل بن قيس — بن زيد الأنصاري، أحد الحكماء والعلماء الفضلاء، أسلم يوم بدر، وشهد أحداً وما بعدها، وقد تولّى القضاء في دمشق زمن معاوية. وتوفي سنة: 32هـ. ابن عبد البر: الاستيعاب (1227/3) — ابن حجر: الإصابة (621/4).

<sup>3</sup> هي الصحابية الجليلة أم الدرداء خيرة بنت أبي حدرد، من فضليات النساء وعقلائهنّ، ومن ذوات الرأي فيهنّ، وهي من العباد والتساك. توفيت بستين قبل زوجها أبي الدرداء بالشام سنة: 30هـ. ابن عبد البر: الاستيعاب (1934/4) — ابن حجر: الإصابة (123/8).

<sup>4</sup> من التبذل، وهو: ترك التزيّن والتّهيبّ بالهيئة الحسنة الجميلة على جهة التواضع. انظر: أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد الجزري الأثري: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، بيروت — لبنان، ط1، 1383هـ/1963م، (111/1).

<sup>5</sup> حُرِّجَه البخاري: كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع ولم ير عليه قضاء إذا كان أوفق له، رقم: 1968، (50/2).

مع حقوق النفس أو الغير؟ وما مآل انصراف المسلم إلى العبادة، وتفريطه في حقوقه وحقوق أهله؟ وهل التفرغ للعبادة وحدها من هدي النبي ﷺ أم لا؟

يقول ابن حجر<sup>1</sup> عند شرحه لهذا النص النبوي: « وفيه جواز التّهي عن المستحبّات إذا خشى أن ذلك يُفضي إلى السّامة والملل، وتفويت الحقوق المطلوبة الواجبة، أو المندوبة الراجح فعلها على المستحب المذكور (...)، وفيه كراهة الحمل على النفس في العبادة. »<sup>2</sup>

### وجه النقد المقاصدي:

ما استنبطه ابن حجر من هذا النص النبوي التقريريّ صحيحٌ ووجيهٌ، بل ويتلاءم ومقاصد الشريعة؛ ذلك أنّ المستحبّات المرغّب فيها شرعاً — مثل صيام التطوّع وقيام الليل — إذا أفضت إلى السّامة والملل، وتفويت الحقوق، ينبغي تركها، بل ويُنهى عنها، مراعاةً للمآل واعتداداً به، بدليل إقرار النبي ﷺ لإنكار سلمان على أبي الدرداء — رضي الله عنهما — انصرافه للعبادة، وتضييعه لحقوق أهله، وتفريطه في حقوق نفسه عليه.

وفي تقديري أنّ فعل سلمان ﷺ نقدٌ مقاصديٌّ مهمٌّ يقوم على: " الموازنة بين الواجب والمستحب " من جهة، وعلى: " اعتبار مآلات الأفعال " من جهة أخرى، وهو في النهاية تمييزٌ بين الفهم الصحيح من غيره بناء على المقاصد، وهذا ما جعله يصحّ تصوّر أبي الدرداء لتعاليم الإسلام وأحكامه، وينتقد انصرافه للعبادة، بناءً على إدراكه أنّ الشارع لا يتشوّف إلى انصراف المكلف كليّةً إلى العبادات، وتفريطه في حقوق نفسه وأهله.

---

<sup>1</sup> هو أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني الشافعي، الحافظ الشهير، والإمام في معرفة الحديث والعلل، صاحب التصانيف الجليلة، ذات القبول الواسع، ومنها: فتح الباري شرح صحيح البخاري، التهذيب، لسان الميزان، نخبة الفكر. توفي سنة: 852هـ. محمد بن علي الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت، (87/1).

<sup>2</sup> ابن حجر: فتح الباري (212/4).

ثم إنَّ هناك أمراً آخر لا يقلُّ أهميةً عمّا سبق ذكره، وهو أنَّ نقد سلمان لفعل أبي الدرداء — رضي الله عنهما — مُستَقى من هدي التَّبوَّة؛ وهذا من خلال معرفته بمقاصد تصرفات النبي ﷺ، وإدراكه لأسرار التشريع وحِكْمِهِ، بل إنَّ ذاك النقد زاد صحَّةً وصواباً بإقرار النبي ﷺ له.

وهذا ما ذكرته سابقاً من أنَّ النقد المقاصدي يعود في نشأته إلى عهد النبي ﷺ، ممثلاً في السنة التقريرية، كما في هذه الواقعة؛ بدليل أنَّ أبا الدرداء ؓ حين أخبر النبي ﷺ بالقصة قال له ﷺ: ﴿صَدَقَ سَلْمَانُ﴾، وهذا إقرارٌ قوليٌّ صريحٌ من النبي ﷺ لإنكار سلمان وانتقاده صَنِيع أبي الدرداء، وليس إقراراً بمجرد السكوت فحسب. والإقرار الذي يقترن بمدح الفاعل والثناء على الفعل يُعتبر أعلى مراتب السنة التقريرية؛ لأنه اقترن بما يقوِّي دلالته على الموافقة والرِّضا، وهو المدح والثناء.<sup>1</sup>

وقد فهم سلمان ؓ ذلك من خلال مصاحبة النبي ﷺ وملازمته له، ومشاهدة أحواله وتصرفاته، الأمر الذي جعله يُدرك أنَّ الشريعة تراعي منهج الوسطية، القائم على الموازنة بين العمل للآخرة وأخذ نصيبٍ من الدنيا، فلا إفراط ولا تفريط.

ولعلَّ هذه الحادثة يمكن إدراجها ضمن الطريق الثالث من طرق إثبات المقاصد التي ذكرها ابن عاشور بقوله: «الطريق الثالث: السنة المتواترة، وهذا الطريق لا يوجد له مثالٌ إلا في حالين:

الحال الأول: المتواتر المعنوي، الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة ؓ عملاً من النبي ﷺ، فيحصل لهم علمٌ بتشريعٍ في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وإلى هذا الحال يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحُبْس (...).

<sup>1</sup> محمد سليمان الأشقر: أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط6، 1424هـ/2003م، (100/2).

الحال الثاني: تواتر عملي، يحصل لآحاد الصحابة رضي الله عنهم من تكرّر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً.<sup>1</sup>

### الفرع الثاني: تعجيل الفطر في رمضان

هذه المسألة تتعلّق بما رواه سهل بن سعد رضي الله عنه<sup>2</sup> أن رسول الله ﷺ قال: ﴿لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ﴾.<sup>3</sup>

إنّ هذا النص النبوي يفيد بظاهره أنّ الصائم مطالبٌ بتعجيل فطره مطلقاً، فهل هذا هو المقصود فعلاً من الأمر النبوي؟ أم أنّ المقصود أمرٌ آخر وراء ظاهر النص؟

ورد عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان — رضي الله عنهما — أنّهما كانا يصلّيان المغرب قبل أن يفطرا، بيانا أنّ التعجيل المذكور في النص لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيلٌ أيضاً، وليس هذا مماثلاً لما كان يفعله اليهود من تأخيرهم الإفطار، ولهذا تُدبّ المسلمون إلى التعجيل.<sup>4</sup>

### وجه النقد المقاصدي

هذا النص النبوي لم يفهم منه الصحابيّان الجليلان ما يفيد به ظاهره، بل إنّهما فهما معنًى آخر، بناءً على إدراكهما لمقصود النبي ﷺ من تدبّيه إلى تعجيل الإفطار، وهو ألاّ يتعمّق الناس في التّملي من الإمساك بعد الغروب احتياطاً لصيامهم.

<sup>1</sup> ابن عاشور: مرجع سابق (63).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل سهل بن سعد بن مالك الساعدي الخزرجي الأنصاري، آخر من بقي من الصحابة بالمدينة، وقد عمّر طويلاً حتى أدرك الحجاج، وقد اختلّف في وفاته، فقيل توفي سنة: 88هـ، وقيل سنة: 91هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (664/2) — ابن حجر: الإصابة (167/3).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب: الصوم، باب تعجيل الإفطار، رقم: 1957، (47/2). ومسلم: كتاب الصيام، باب فضل السحور وتأكيد استحبابه، واستحباب تأخيره وتعجيل الفطر، رقم: 1098، (771/2).

<sup>4</sup> الشاطبي: مصدر سابق (251/3-252).

وما فهمه وفعله عمر وعثمان — رضي الله عنهما — أرجح في الاتباع مما يفهمه غيرهما؛ ذلك أنهما من أهل الفضل في الإسلام، وهما موضع اقتداءٍ وتأسُّ عند المسلمين، ولعلَّ هذا أحد دوافعهما إلى أداء الصلاة قبل الإفطار لتعليم العوامِّ من المسلمين وجوب المحافظة على أداء الصلاة في وقتها.

ولابن عاشور توجيهٌ آخر بخصوص هذه المسألة، حيث يقول: «وإنما قال رسول الله ﷺ: ﴿لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ﴾ ولم يَزِدْ عليه: "وَأَخَّرُوا السَّحُورَ"، فإنَّ الثابت في الصحيح هو الاقتصار على ذكر تعجيل الفطر، ولم تثبت زيادة: "وَأَخَّرُوا السَّحُورَ" <sup>1</sup>؛ لأن رسول الله ﷺ قد علم أن كثيراً من أصحابه كان يحبُّ التَّمَلِّيَّ من الصوم، والاستكثار من الخير والقربة، حتى رام كثيراً منهم أن يصلِّ صوم اليوم بصوم اليوم الموالي له، وهو ما دعا رسول الله ﷺ إلى النهي عن الوصال — كما في أحاديثه المثبتة في الموطأ وما بعده —. ومن البين أن معنى التعمُّق في الصوم يبعث على تأخير الفطر وتأخير السحور، فكان تعمُّقهم في ذلك منافياً لمقصد الشريعة في أوَّل طرفيه وموافقاً لمقصدتها في طرفه الآخر وهو تأخير السحور، ندبهم رسول الله ﷺ إلى تعجيل الفطر؛ لأنه المظنون بهم، ولم يندبهم إلى تأخير السحور؛ لأنه حاصلٌ منهم. فكما كانوا لقوله من الممثلين لا تكونوا عن فهم قوله من الغافلين. <sup>2</sup>

وهذه لفظةٌ مهمة؛ إذ خشية النبي ﷺ من التعمُّق الزائد عن مقتضى التكليف، والذي يُفضي إلى الخروج عن مقصود الشرع، هي التي جعلته يندبهم إلى تعجيل الفطر، رحمةً بالعبد وتخفيفاً عنه، ودفعاً للتعمُّق والتكلُّف المنافيين لمقاصد الشرع.

<sup>1</sup> قال الألباني عن هذا الحديث: «منكرٌ بهذا التمام (...). وفي سنده ضعف». انظر: محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1399هـ/1979م، (4/32).

<sup>2</sup> محمد الطاهر ابن عاشور: كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، دار السلام، القاهرة — مصر، ط1، 1427هـ/2006م، (164).

وثمة ملمحٌ مقاصديٌّ آخر يظهر لي، وهو أن فعل عمر وعثمان — رضي الله عنهما — محمولٌ على الوسطية والاعتدال؛ فإذا تحقّق المسلم من غروب الشمس يقيناً، وبأيّ وسيلة كان ذلك، فلا حرج عليه أن يصليّ أولاً كسباً لفضيلة الصلاة أوّل وقتها، ثم يفطر بعد ذلك عملاً بالتوجيه النبويّ، وهو تعجيل الإفطار، وبهذا يكون المسلم قد حظي بالحسنيين، وجمع بينهما، دون إفراطٍ ولا تفريطٍ، والله أعلم.

ولعلّ ما اعتاد المسلمون فعله في بلدنا من الإفطار بتمراتٍ ونحوها، ثم اتّصال أدائهم للصلاة بعد ذلك مباشرةً هو من آثار فقه هذين الصحابيّن الجليلين.

وأنا أتناول هذه المسألة، أرى الفرق الكبير بين فقه الصحابة رضي الله عنهم، وما يحاول الترويج له في بعض الفتاوى من أن السنّة تعجيل الإفطار، ولو لم يؤدّن المؤدّن، أو لم يفطر الناس جميعاً، وهذا في رأيي بعثٌ للفتنة — والتي حدثت فعلاً — وبُعْدٌ عن روح الشرع ومقاصده؛ إذ كيف يسمح المسلم لنفسه مخالفة جماعة المسلمين، والخروج عن الأمر المعتاد بينهم، والذي جرى به العمل منذ عهد الإسلام الأول بحجّة اتّباع السنّة؟ أوليس في هذا الفعل إعراضاً عن السنّة نفسها، وإيغالاً في الأخذ بظواهر النصوص، وتجاوزاً لاعتبار مقاصدها الشرعية والاحتكام إليها؟ وأين هو الاقتداء والتأسّي بفهوم الصحابة رضي الله عنهم، وهم من هم؟ سبقاً وفضلاً وصحبةً وفهماً عن النبي صلى الله عليه وآله؟

ثم إنّ الشرع متشوّفٌ إلى تحقيق وحدة الجماعة، وتوثيق أواصرها، وحرصٌ صفوفها، والجرى على خلاف ذلك الرأي منافٍ لمقاصد الشارع، والله أعلم بالصواب.

### الفرع الثالث: تعذيب الميت ببكاء أهله عليه

تتعلّق هذه المسألة بما رواه عبد الله بن عمر<sup>1</sup> — رضي الله عنهما — أن رسول الله صلى الله عليه وآله

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب، أسلم صغيراً مع أبيه قبل البلوغ، وكانت أوّل مشاهدته الخندق. وكان من أهل الورع والعلم، كثير الاتّباع لآثار النبي صلى الله عليه وآله، وشديد التحرّي والاحتياط في الفتوى، وما يأخذ به في خاصّة نفسه.

ابن عبد البر: الاستيعاب (3/950) — ابن حجر: الإصابة (4/155).

قال: ﴿ إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ ﴾<sup>1</sup>.

هذا النص يفيد بظاهره أنّ الميت يؤاخذ بعد موته بجريرة غيره من الأحياء، فهل هذا من أحكام الشرع في شيء؟ ألا يتعارض هذا مع دلالات القرآن القاضية بأنّ كلّ نفس تؤاخذ بفعلها لا بفعل غيرها؟ أليس في القول بظاهر هذا النص النبوي ظلماً يتنزّه الله تعالى عنه؟

إنّ هذه الإشكالات التي أثارها هذا النص النبوي جعلت عائشة تُنكر على ابن عمر رضي الله عنهما قوله بتعذيب الميت ببكاء أهله عليه؛ فعندما ذكّر لها أنّ ابن عمر يقول: « إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ » قالت: يَغْفِرُ اللهُ لِأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَكْذِبْ، وَلَكِنَّهُ نَسِيَ أَوْ أَخْطَأَ، إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى يَهُودِيَّةٍ يُنْكِي عَلَيْهَا فَقَالَ: ﴿ إِنَّهُمْ يَبْكُونَ عَلَيْهَا، وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا ﴾<sup>2</sup>. وقالت: حسبيكم القرآن، ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ [الأنعام:164].

### وجه النقد المقاصدي

إنّ عائشة حاكمت رواية ابن عمر رضي الله عنهما إلى دلالات القرآن، فعارضت روايته بناءً على ذلك، ولهذا قال الشافعي: « وما رَوَتْ عائشة عن رسول الله ﷺ أشبه أن يكون محفوظاً عنه بدلالات الكتاب ثم السنة »<sup>3</sup>، وقد مثل بقوله تعالى: ﴿ أَلَا نُنزِرُ الْوَازِرَةَ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ (38) وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿ (39) [النجم:38-39]، وقوله أيضاً: ﴿ لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى ﴾

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: " يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ النُّوحُ مِنْ سِنْتِهِ "، رقم: 1286، (396/1). ومسلم: كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: 928، (640/2).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: " يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ النُّوحُ مِنْ سِنْتِهِ "، رقم: 1289، (397/1). ومسلم: كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: 931، (643/2).

<sup>3</sup> محمد بن إدريس الشافعي: اختلاف الحديث — مطبوع مع كتاب: الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة — مصر، ط1422هـ/2001م، (218/10).

[طه:15]، وقوله أيضاً: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (8) [الزلزلة:07-08].

وسياتي في الفصل الثاني بيان هذا، والتأكيد على أن من أهمّ ضوابط النقد المقاصدي: نقد النص النبوي في ضوء القرآن.

كما أن هناك نصوصاً أخرى ثبتَ فيها بكاء النبي ﷺ على جماعةٍ من الموتى — وهذه سنة فعلية —، وأقرّ البكاء عليهم — وهذه سنة تقريرية —. وقد كان عليه الصلاة والسلام رحمةً للعالمين، فمحالٌ أن يفعل ما يكون سبباً لعذابهم، أو يُقرّهم عليه، وهذا أحد المرجّحات لرأي عائشة، والتي جَزَمَتْ بوهم ابن عمر ومن قال برأيه مثل عمر والمغيرة بن شعبة<sup>1</sup> وغيرهم ﷺ جميعاً.<sup>2</sup>

وقد ذكر الشاطبي أن ردّها لهذا الحديث يندرج ضمن قاعدة: "مخالفة الظنّي لأصلٍ قطعيّ تُسقط اعتبار الظنّي".<sup>3</sup> فالنص النبوي ظنّي، ولا يقوى على مخالفة الآية، وهي قطعية، ولا مخالفة القاعدة العامة والقطعية المستفادة من جملة نصوص قرآنية ونبوية، والقاضية بأنّ كلّ نفسٍ إنما تؤاخذ بما كسبت، لا بما كسب غيرها.

بينما اعتبر ابن عاشور أن ردّها لهذا الحديث له ملمحٌ مقاصديّ، حيث يقول: «فالفقيه محتاجٌ إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصارييف الاستدلال. وقد أبى عمر من قبول خبر

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أسلم عام الخندق، وقدم مهاجراً، وشهد عمرة الحديبية وبيعة الرضوان. تولّى إمارة البصرة والكوفة، وكانت وفاته سنة: 50هـ بالكوفة.

ابن عبد البر: الاستيعاب (4/1445) — ابن حجر: الإصابة (6/156).

<sup>2</sup> بدر الدين الزركشي: الإجابة لإيراد ما استدرّكته عائشة على الصحابة، تحقيق وتخرّيج: رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة — مصر، ط1، 1421هـ/2001م، (90-91).

<sup>3</sup> الشاطبي: مصدر سابق (3/14).

فاطمة ابنة قيس<sup>1</sup> في نفقة المعتدة، وأبت عائشة من قبول خير ابن عمر في أن الميت يُعذب  
ببكاء أهله عليه.<sup>2</sup>

فعائشة — رضي الله عنها — اهتدت إلى مقاصد الشريعة، وبها حكمت على النص  
النبوي الذي رواه ابن عمر — رضي الله عنهما — بالرد، فلا يُؤخذ أحدٌ بجريرة ارتكبتها  
غيره. وقد كان مستندها في ذلك: الاحتكام إلى دلالات القرآن، وتقديم القطعي على  
الظني، والله أعلم.

### الفرع الرابع: حكم التقاط ضوال الإبل

عن زيد بن خالد الجهني<sup>3</sup> رضي الله عنه أن أعرابياً سأل النبي ﷺ عن ضالة الإبل،  
فتمعر<sup>4</sup> وجه النبي ﷺ وقال: ﴿مَالِكٌ وَلَهَا؟ مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا<sup>5</sup>، تَرْدُ الْمَاءِ، وَتَأْكُلُ  
الشَّجَرَ، حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا﴾<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> هي الصحابية فاطمة ابنة قيس بن خالد بن وهب، الفهرية القرشية، من المهاجرات الأول، وهي التي أشار عليها  
النبي ﷺ بالزواج من أسامة بن زيد بن حارثة، فتزوجته، وهي التي اجتمع في بيتها أصحاب الشورى بعد مقتل  
عمر بن الخطاب.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1900/4) — ابن حجر: الإصابة (276/8).

<sup>2</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة (49-50).

<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل زيد بن خالد الجهني، كان ممن شهد الحديبية، وهو الذي كان صاحب لواء جهينة يوم الفتح،  
اختلف في وفاته، فقيل سنة: 68هـ، وقيل سنة: 78هـ، وقيل غيرهما.

ابن عبد البر: الاستيعاب (549/2) — ابن حجر: الإصابة (499/2).

<sup>4</sup> تمعر: بمعنى تغير وجهه من شدة الغيظ. انظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق:  
محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط8، 1426هـ/ 2005م، (477).

<sup>5</sup> أي تقوى على المشي وقطع الطريق، وعلى قصد المياه وورودها، ورعي الشجر، والامتناع عن السباع المفترسة.  
ابن الأثير: مصدر سابق (357/1).

<sup>6</sup> حرجه البخاري: كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، رقم: 2427، (184/2). ومسلم: كتاب اللقطة، رقم:  
1722، (1346/3).

إنّ هذا النصّ النبوي يقضي ظاهره بالنهاي عن التقاط ضوال الإبل، فهل هذا النهي مطلقٌ يشمل كل زمانٍ ومكانٍ؟ أم أنه نهي نسبيٌّ ومحدودٌ زماناً ومكاناً؟ وخاضعٌ لتغيير الظروف والأحوال؟

كانت ضوال الإبل تُترك ولا تُؤخذ في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر وعمر — رضي الله عنهما —، غير أن عثمان رضي الله عنه لما ولي الخلافة أمر بتعريفها ثم ثباع، فإذا جاء صاحبها أُعطي له ثمنها.<sup>1</sup>

وعن سعيد بن المسيب<sup>2</sup> قال: «رَأَيْتُ عَلِيًّا بَنَى لِلضَّوَالِّ مِرْبَدًا<sup>3</sup>، فَكَانَ يَغْلِفُهَا عِلْفًا لَا يُسَمِّنُهَا، وَلَا يُهْزِلُهَا، مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، فَكَانَتْ تُشْرِفُ بِأَعْنَاقِهَا، فَمَنْ أَقَامَ بَيْنَهُ عَلَى شَيْءٍ أَخَذَهُ، وَإِلَّا أَقْرَهَا عَلَى حَالِهَا، لَا يَبِيعُهَا. فَقَالَ سَعِيدٌ: لَوْ وُلِّيتُ أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ صَنَعْتُ هَكَذَا.»<sup>4</sup>

#### وجه النقد المقاصدي

«فما فعله عثمان وعلي — رضي الله عنهما — لم يكن مخالفةً منهما للنصّ النبويّ، بل نظرًا إلى مقصوده، فحيث تغيّرت أخلاق الناس، ودبّ إليهم فساد الذمّ، وامتدّت أيديهم أو بعضهم إلى الحرام، كان ترك الضوال من الإبل والبقر إضاعةً لها، وتفويتاً لها على صاحبها، وهو ما لم يقصده النبي ﷺ قطعاً حين نهي عن التقاطها، فكان درء هذه المفسدة متعيّناً.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> موطأ مالك: كتاب الأفضية، باب القضاء في الضوال، رقم: 1514، (320).

<sup>2</sup> هو التابعي أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي، أحد فقهاء المدينة السبعة، لقي خلقاً كثيراً من الصحابة، وروى عن أزواج النبي ﷺ، وأكثر روايته عن أبي هريرة، وقد كان واسع العلم، وافر الحرمة، متين الديانة، قوِّلاً بالحق. توفي بالمدينة سنة: 94هـ. الذهبي: مصدر سابق (54/1).

<sup>3</sup> المِرْبَد هو الموضع الذي تُحبس فيه الإبل والغنم. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (182/2).

<sup>4</sup> المصنف لابن أبي شيبة: كتاب البيوع والأفضية، باب في الرجل يأخذ البعير الضالّ، فينفق عليه، رقم: 21551، (103/11).

<sup>5</sup> يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية؟، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط2، 1423هـ/2002م، (151-152).

اتفق عثمان وعلي — رضي الله عنهما — على أخذ ضوال الإبل حفظاً لأموال الناس، واختلفا في كيفية المحافظة عليها، فعثمان رضي الله عنه رأى أن يبيعها ويحتفظ لصاحبها بئمنها، بينما رأى علي رضي الله عنه أن يحتفظ بها ويعلفها من بيت مال المسلمين؛ لاحتمال أن يكون لصاحبها منفعة في ذاتها، « فكلُّ فعل ما رآه مصلحةً، وإن كان مخالفاً في ظاهره للنص الذي كان معللاً بعله، وقد جدَّ ما يدعو إلى تغييرها. »<sup>1</sup>

فالحرص على حفظ المال — وهو مصلحة معتبرة شرعاً — دفع بعثمان وعلي — رضي الله عنهما — إلى ذلك الاجتهاد المبني على مراعاة مقاصد الشرع، وأخذاً بعين الاعتبار اختلاف زمانهما عن زمان النبوة، ظرفاً وحالاً وأشخاصاً. هذا الاختلاف هو الذي حمل عثمان على بيع ضوال الإبل والاحتفاظ بئمنها لأصحابها، وحمل علياً على الاحتفاظ بها وعلفها من بيت مال المسلمين، حفاظاً على أموال أصحاب الإبل من الضياع؛ لأنَّ هذا هو المقصود الشرعي من النص النبوي، وهو: " مقصد حفظ المال "، والله أعلم.

وهناك ملمحٌ مقاصديّ آخر، وهو أنَّ فعل عثمان وعلي كان فقهماً منهما بأنَّ النص النبوي صادرٌ عن النبي بحكم الإمامة أو السياسة الشرعية، حسب مقتضيات المصالح الجزئية، فهو حكمٌ مؤقت، وليس حكماً شرعياً عاماً ومؤبداً، وبالتالي لمَّا تغيّرت المصالح تغيّرت الأحكام المرتبطة بها، إذ جدّت في عهد الخلفاء الراشدين الحوادث، وتغيّرت الظروف والأحوال الاجتماعية.<sup>2</sup>

إنَّ النص النبوي الخاص بضوال الإبل لا يُفهم على ظاهره، بل هو خاضعٌ لاعتباراتٍ مقاصدية حاكمة على فهمه وتنزيله، سواء أكانت إعمالاً لمقامات التصرفات النبوية واحتكاماً إليها، أم إعمالاً للمصالح المعتبرة شرعاً، أم اعتداداً بتغيّر الزمان والمكان.

<sup>1</sup> شلبي: مرجع سابق (41).

<sup>2</sup> سعد الدين العثماني: تصرفات الرسول بالإمامة — الدلالات المنهجية والتشريعية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، العدد: 24، (15-16).

فكلّ هذا الاعتبار ينبنى عليها النقد المقاصدي، ليخلص إلى تمييز الفهم الصحيح من غيره، وتحرّي المقصود حقيقة من النص النبوي، سواء أكان ظاهره، أم مقصوده ومعناه.

### المطلب الثاني: النقد المقاصدي عند التابعين

انتقل علم الصحابة رضي الله عنهم إلى التابعين، الذين حفظوه ووعوه، وأدّوه إلى من بعدهم، ومما أخذوه عن الصحابة رضي الله عنهم من العلم: إعمال مقاصد الشرع في التعامل مع النص النبوي فهماً واستنباطاً وتنزيلاً وجمعاً وترجيحاً، ولهذا فإنّ النقد المقاصدي عند التابعين لا يختلف كثيراً عما وُجد عليه في عهد الصحابة رضي الله عنهم، إلا ما كان من اختلافٍ أملاه تغيّر الزمان والمكان والظروف والأشخاص، مما جعلهم يتكيّفون مع طبيعة الزمن الذي عاشوا فيه.

وقد بيّن ابن عاشور أنّ الفقهاء جميعهم — ولا سيما في عهد التابعين وتابعيهم — اهتمّوا باستقصاء تصرفات النبي صلى الله عليه وآله، وما عساه يفيدهم في فهمها وتنزيلها، ودليل ذلك أنّهم كانوا «يشدّون الرحال إلى المدينة ليتبصّروا من آثار الرسول صلى الله عليه وآله وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين، هنالك يتبيّن لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتّضح لهم ما يستنبط من العِلل تبعاً لمعرفة الحكم والمقاصد، وفي هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين في التفقّه على الأخبار.»<sup>1</sup>

وفيما يلي بعض المسائل التي يظهر من خلالها أثر النقد المقاصدي في التعامل مع النص النبوي عند التابعين، أتناولها في فروع على النحو الآتي:

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (80-81).

## الفرع الأول: اكتحال المرأة الحادة بسبب الرمد ونحوه

عن أم سلمة — رضي الله عنها —: أن امرأةً توفي زوجها، فخشوا على عينيها، فأتوا رسول الله ﷺ، فاستأذنوه في التَّكْحُل، فقال: ﴿لَا تَكْتَحِلْ، قَدْ كَانَ إِحْدَاكُنَّ تَمُكِّثُ فِي شَرِّ أَحْلَاسِهَا<sup>1</sup> — أَوْ شَرِّ بَيْتِهَا —، فَإِذَا كَانَ حَوْلُ فَمْرٍ كَلْبٌ رَمَتْ بِيَعْرَةَ. فَلَا، حَتَّى تَمْضِيَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرٍ<sup>2</sup>﴾.

هذا النص النبوي يقضي ظاهره بجرمة اكتحال المرأة الحادة، ولو خشيت على عينيها الضرر، فهل مقصود النص النبوي النهي عن ذلك مطلقاً، خاصة وأنه كرر النهي وأكدته؟ أم أن حالات الضرورة أو التداوي مستثناة من الحكم؟

على الرغم من ورود النهي عن اكتحال المرأة الحادة، إلا أن مالكاً بلغه عن سالم بن عبد الله<sup>3</sup> وسليمان بن يسار<sup>4</sup> أنهما كانا يقولان في المرأة يُتوفى عنها زوجها: أنها إذا خشيت على بصرها من رمدٍ أو شكوى أصابها، إنها تكتحل وتداوى بدواءٍ أو كحلٍ، وإن كان فيه طيبٌ.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> الأحلاس : جمع حِلْس، وهو الكساء الذي يلي ظهر البعير. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (423/1).

<sup>2</sup> خرجه البخاري: كتاب النكاح، باب الكحل للحادة، رقم: 5338، (421/3). ومسلم: كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك، إلا ثلاثة أيام، رقم: 1488، (1124/2).

<sup>3</sup> هو التابعي سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، أشبه أولاد ابن عمر به، وهو أحد فقهاء المدينة السبعة، الفقيه المتخشع، عُرف بالزهد والقصد في العيش، وكان واسع العلم، وهو ممن جمع بين العلم والعمل، والزهد والشرف. وكانت وفاته سنة: 106هـ. الذهبي: مصدر سابق (88/1).

<sup>4</sup> هو التابعي أبو أيوب سليمان بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث زوج النبي ﷺ، كان من أئمة الاجتهاد، وقال عنه محمد بن الحنفية: هو أفهم عندنا من سعيد بن المسيّب. توفي سنة: 104هـ، وقيل: 107هـ. الذهبي: مصدر سابق (91/1).

<sup>5</sup> المانعون من الاكتحال إن كان فيه الطيب، أخذوا بالأحوط، لأن الطيب من دواعي التشوّف إلى الرجال، كما أن الاكتحال علاجٌ، وليس العلاج بيقين برء. ولهذا منعه، وخاصة في حال الاختيار.

ابن عبد البر: الاستذكار (234/18) — موفق الدين بن قدامة المقدسي: المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلوي، دار عالم الكتب، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط3، 1417هـ/1997م، (288-286/11).

وقال مالك: «وإذا كانت الضرورة، فإنّ دين الله يُسرّ.»<sup>1</sup>

## وجه النقد المقاصدي

النص النبوي يدلّ بظاهره صراحةً أنّ اكتحال المرأة الحادّة غير جائز، ولو خَشِيَتْ الضرر على عينيها، إلّا أنّ ما ورد عن سالم وسليمان يفيد أنّهما لم يقفّا عند ظاهر النص، بل فهّما من كلام رسول الله ﷺ «أنه لا يقصد ذلك، أو قصده وإن كان فيه ضررٌ لتلك المرأة لدفع مفسدةٍ أعظم من هذا، وهي التّجمل المؤدّي إلى رغبة الخطّاب فيها، أو إلى شيءٍ آخر، وعملوا بالمصلحة وخصّصوا النص بها مستندين إلى أدلة نفي الحرج.»<sup>2</sup>

إنّ الذي ذهب إليه التابعيان الجليلان سالم بن عبد الله، وسليمان بن يسار نقدٌ مقاصديٌّ مستندٌ إلى: "اعتبار الضرورة"، وكذا: "اعتبار رفع الحرج"، فلم يقفّا عند ظاهر النص النبوي الوارد بخصوص هذه المسألة، بل نظرًا إلى مقصوده، وهو أنّ النهي عن الاكتحال إنّما كان سدًّا لذريعة التّجمل، التي يكون مآلها رغبة الخطّاب فيها، أو غير ذلك مما يتنافى مع الإحداذ على الزوج.

أمّا المرأة التي تكتحل لأجل دفع مرضٍ ألمّ بعينيها فلا تُنهى عن ذلك، وهذا هو الأُلصق بمقاصد الشرع، والمحقق لمصلحة العبد، ومحالٌ أن يكون في إجابة النبي ﷺ تضييقاً أو حرجاً على أمته، وهو المبعوث رحمةً للعالمين، ولعلّ حال المسؤول عنها هو الذي جعله ينهاهم عن اكتحالها، والله أعلم.

<sup>1</sup> موطأ مالك: كتاب الطلاق، باب ما جاء في الإحداذ، رقم: 1308، (250).

<sup>2</sup> شلبي: مرجع سابق (77).

## الفرع الثاني: حكم التسعير

عن أنس بن مالك<sup>1</sup> قال: غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ النَّاسُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا تُسَعِّرُ لَنَا؟ فَقَالَ ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ﴾.<sup>2</sup>

هذا النص النبوي واضح الدلالة في امتناع النبي ﷺ عن التسعير، ولكن: هل هذا الامتناع سارٍ حكمه على كل الأزمنة والأمكنة؟ أم أنه منسحبٌ على عهده ﷺ فحسب؟ أليس القول بالتسعير محققاً لمصلحة الجماعة مقابل مصلحة الفرد؟ ألا يمكن اعتبار امتناع النبي ﷺ عن التسعير تصرفاً منه بالإمامة، وليس بالتشريع؟

إنَّ هذه الإشكالات المطروحة قد تكون أحد الأسباب التي جعلت بعض العلماء ودفعتهم إلى إعادة النظر في الحكم الذي يفيدُه ظاهر النص النبوي؛ إذ إنَّ من التابعين مَنْ رَخَّصَ في التسعير ولم يمنعه، كسعيد بن المسيَّب، وربيعة بن عبد الرحمن<sup>3</sup>، ويحيى بن سعيد الأنصاري<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الأنصاري الخزرجي، خادم النبي ﷺ لعشر سنوات، ومن الصحابة الكثيرين لرواية الحديث، شهد بدرًا وهو صغير، أقام بالمدينة بعد وفاة النبي ﷺ، وشهد الفتوحات، ثم استقرَّ بالبصرة، وهو آخر من مات من الصحابة بها، وقد عمَّرَ طويلاً، وكانت وفاته سنة: 93هـ، وقيل غيرها. ابن عبد البر: الاستيعاب (109/1). ابن حجر: الإصابة (275/1).

<sup>2</sup> خرَّجه أبو داود: أول كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم: 3450، (320/5)، وقد صحَّحه محقق الكتاب والترمذي: أبواب البيوع، باب: ما جاء في التسعير، رقم 1314، (582/2). وقال عنه: حسن صحيح. وابن ماجه: كتاب التجارات، باب: من كره أن يسعّر، رقم 2200، (548/3)، وقد صحَّحه محقق الكتاب.

<sup>3</sup> هو التابعي أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن التيمي، الفقيه المدني، كان إماماً حافظاً وفقياً مجتهداً، بصيراً بالرأي ولهذا يُقال له: ربيعة الرأي. توفي سنة: 136هـ. الذهبي: مصدر سابق (157/1).

<sup>4</sup> هو التابعي أبو سعيد يحيى بن سعيد ابن قيس التَّجَارِي الأنصاري المدني، أحد الحفاظ الثقات، والفقهاء، وأهل الصلاح، قاضي المدينة، ثم قاضي القضاة زمن المنصور العباسي. توفي سنة: 143هـ. الذهبي: مصدر سابق (137/1).

<sup>5</sup> أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1420هـ/1999م، (351/6).

## وجه النقد المقاصدي

رأي هؤلاء التابعين ليس تركاً للعمل بالنص النبوي مطلقاً، بل هو باقٍ على حكمه، غير أن الاستمرار على القول بظاهره لَمَّا كان مفوّتاً لتحقيق المصلحة العامة تُرك العمل به، فإذا جاء وقتٌ لا حاجة فيه إلى التسعير عُمل بظاهره مرّة أخرى.

ثم إن المتأمل في لفظ النص النبوي لا يجد فيه تحريم التسعير لا تصريحاً ولا تلويحاً، ولو كان الذي حدث في عهد النبي ﷺ هو تحكّم التجار في السوق، وجشعهم في تحقيق الأرباح قصد الإضرار بالناس، لما تركهم النبي ﷺ من غير تسعير، رفعاً للظلم، ولكن الغلاء كان نتيجة طبيعية لقانون العرض والطلب، بدليل أن بعض الرواة قال: " غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ النَّاسُ: سَعَّرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ".<sup>1</sup>

والنقد المقاصدي هنا مستنده هو: الاعتداد بتغير الزمان والمكان وفساد الذمم، فاقترضت " المصلحة العامة " القول بجواز التسعير، ضماناً لرواج السلع، وقضاء حوائج الناس، ولا يخفى ما في هذا من مصلحة عامة، وهو ما يتشوّف الشرع إلى تحقيقه.

يقول ابن العربي<sup>2</sup> — مرجحاً جواز التسعير، مع مراعاة مصلحة البائع والمشتري —: "والحقّ التسعير، وضبط الأمر على قانونٍ لا تكون فيه مَظْلَمَةٌ على أحدٍ من الطائفتين، وذلك قانونٌ لا يُعرَفُ إلا بالضبط للأوقات، ومقادير الأحوال وحال الرجال، والله الموفق للصواب، وما قاله النبي ﷺ حقّ، وما فعله حكمٌ، ولكن على قومٍ صحّ ثباتهم

<sup>1</sup> شلبي: مرجع سابق (78-79).

<sup>2</sup> هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي، المعافري الإشبيلي الأندلسي المالكي، عالم محقق، وحافظ مدقق، ذو فطنة ونباهة، وقرينة متقدمة، جامع بين النقل والعقل، له تصانيف جلييلة في فنون شتى، تدل على تبحره في العلم، ومنها: أحكام القرآن، المسالك شرح موطأ مالك، المحصول في أصول الفقه، قانون التأويل، عارضة الأحوزي شرح سنن الترمذي. وكانت وفاته سنة: 543هـ وهو منصرفٌ م مراكش، وحُمل ميتاً إلى مدينة فاس ودُفن بها. أبو إسحاق إبراهيم بن علي ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدى، دار التراث، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت، (252/2).

واستسلموا إلى ربهم، وأما قومٌ قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم، فبابُ الله أوسعُ،  
وحُكْمُه أَمْضَى. <sup>1</sup>

ويظهر لي أن هناك ضابطاً مقاصدياً لا ينبغي إغفاله، وهو الاحتكام إلى المقام؛ فالنص كما يظهر من رواياته وألفاظه المختلفة له سبب ورودٍ، وهو غلاء الأسعار، فامتنع النبي ﷺ عن التسعير، تاركاً ذلك لقانون العرض والطلب، أفلا يمكن حمل امتناعه على أنه تصرفٌ بالإمامة؟ وليس بالتشريع أو الفتوى، فلا يكون الامتناع عن التسعير عندها تشريعاً عاماً ودائماً، وإنما يكون تشريعاً مؤقتاً، وخاضعاً لاعتبار الزمان والمكان، وتحقيق المصلحة العامة، لأن قضية التسعير ليست قضية شرعية، وإنما هي مسألة اقتصادية، لها أبعادها وآثارها الاجتماعية، وعليه يمكن الاجتهاد فيها منعاً وإجازةً، حسب الزمان والمكان، والموازنة بين المصالح العامة والمصالح الخاصة، والله أعلم.

### الفرع الثالث: إعطاء الرشوة مُصانعةً

عن عبد الله بن عمرو <sup>2</sup> — رضي الله عنهما — قال: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرَّاشِيَّ  
وَالْمُرْتَشِيَّ.» <sup>3</sup>

<sup>1</sup> أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي: عارضة الأحمدي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت، (54/6).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل، السهمي القرشي، أسلم قبل أبيه، كان فاضلاً حافظاً عالماً، وكان يكتب حديث رسول الله ﷺ بإذنٍ منه، شهد صفين، واعتذر عن ذلك، وأقسم أنه لم يرم فيها برمح ولا سهم، وإنما شهدها طاعة لأبيه. اختُلف في سنة وفاته، فقيل سنة: 65هـ، وقيل: 68هـ، وقيل غيرهما. ابن عبد البر: الاستيعاب (956/3) — ابن حجر: الإصابة (165/4).

<sup>3</sup> خرجه الترمذي: أبواب الأحكام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم، رقم: 1337 (15/3)، وقال عنه: حسن صحيح. وأبو داود: كتاب الأفضية، باب في كراهية الرشوة، رقم: 3580، (433/5)، وقال محقق الكتاب: إسناده قوي. وابن ماجه: كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة، رقم: 2313، (09/4)، وقال محقق الكتاب: إسناده صحيح.

هذا النص واضح الدلالة في أنّ المتعامل بالرشوة ملعونٌ ومطروودٌ من رحمة الله تعالى، أخذاً وإعطاءً، ولكن: هل هذا اللعن مقصودٌ به أيضاً من كان مضطراً؟ أو كان في حاجةٍ إلى ذلك لدفع باطلٍ، أو للحصول على حقٍّ؟ أم أنّ تلك الحالات ليست مستثناة من الوعيد؟ ألا يمكن أن يكون للنص مقاصد أراد النبي ﷺ تحقيقها من وراء النصّ على لعن الراشي والمرتشي؟ وبالتالي يكون لحكم النص تنزيراً مختلفاً، زماناً ومكاناً، وحالاً وأشخاصاً؟

هذه الإشكالات حول ما يفيد فهم الظاهر للنص، جعلت بعض التابعين ينزلون حكمه على غير ما ورد به ظاهره، فقد جاء عن جابر بن زيد<sup>1</sup> قوله: «لَمْ نَجِدْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ لَنَا شَيْئاً أَنْفَعَنَا مِنَ الرَّشَا.»  
وعن مجاهد<sup>2</sup> قال: «اجْعَلْ مَالِكَ جُنَّةً دُونَ دِينِكَ، وَلَا تَجْعَلْ دِينَكَ جُنَّةً دُونَ مَالِكَ.»  
وعن جابر بن زيدٍ والشعبي<sup>3</sup> والحسن<sup>4</sup> أنهم قالوا: «لَا بَأْسَ أَنْ يُصَانِعَ الرَّجُلُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَالِهِ إِذَا خَافَ الظُّلْمَ.»  
وكان الحسن لا يرى بأساً أن يعطي الرجل من ماله ما يصون به عرضه.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> هو التابعي أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي البصري، فقيه البصرة ومفتيها، العالم العابد الزاهد، صاحب ابن عباس وروى عنه وعن ابن عمر. توفي سنة: 93هـ، وقيل: 103هـ. الذهبي: مصدر سابق (72/1).

<sup>2</sup> هو التابعي أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي، المقرئ المفسر الحافظ، كان وعاء من أوعية العلم، روى عن عائشة وأبي هريرة وابن عمر، ولازم ابن عباس مدةً وقرأ عليه القرآن. توفي سنة: 103هـ. الذهبي: مصدر سابق (92/1).

<sup>3</sup> هو التابعي أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي الهمداني الكوفي، كان إماماً ثبناً متقناً، وفقهياً حافظاً متفتناً، روى عن أبي هريرة وعائشة وابن عباس وغيرهم، وقد تولّى قضاء الكوفة. توفي سنة: 104هـ، وقيل: 105هـ. الذهبي: مصدر سابق (77/1).

<sup>4</sup> هو التابعي أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، أحد أئمة الهدى، العالم العامل، العابد الزاهد، بحر من بحور العلم، بليغ الموعظة، ورأس في أنواع الخير. توفي سنة: 110هـ. الذهبي: مصدر سابق (71/1).

<sup>5</sup> انظر في هذه الآراء والأقوال: مصنف ابن أبي شيبة: كتاب البيوع والأفضية، باب الرجل يصانع عن نفسه، (315-314/11).

## وجه النقد المقاصدي

هؤلاء التابعون لم يقفوا عند ظاهر النص، بل صرّفوه إلى معنى آخر؛ ذلك أن اللّعن — الذي هو طردٌ من رحمة الله تعالى — لا يمكن أن ينال الراشي والمرتشي بإطلاق، وفي كل الظروف والأحوال، وإلا وقع المكلف في الضيق والعنت، وهما مرفوعان شرعاً، وهذا الذي أدركه التابعون الأعلام، بدليل أنهم علّلوا اجتهاداتهم في جواز دفع الرشوة بالمقاصد الشرعية، فإذا اضطرّ المسلم إلى دفع الرشوة "حفاظاً على الدين"، أو "حفاظاً على النفس"، أو "حفاظاً على المال"، أو "حفاظاً على العِرض"، فلا حرج عليه أن يدفع الرشوة حينها، ويكون صنيعه هذا من باب: "دفع مفسدةٍ أعظم بمفسدةٍ أخفٍ"؛ إذ ما من شكٍّ في فساد الرشوة وضررها — بدليل الوعيد على ارتكابها أخذاً وإعطاءً —، ولكن الفساد الذي يلحق الدين أو النفس أو العِرض يربو على الفساد المترتب على التعامل بالرشوة، أخذاً أو إعطاءً.

فالنقد المقاصدي في فهم النص النبوي هو الذي جعل التابعين يُفتون بجواز دفع الرشوة حفاظاً على: الدين والنفس والعِرض والمال.

ومستند النقد المقاصدي في هذه المسألة أمران في غاية الأهمية، وهما: "إعمال المقاصد الضرورية" من جهة، و"الموازنة بين المفاصد" من جهة أخرى، والله أعلم.

هذا وقد علّق الخطّابي هذه المسألة بضابطٍ مقاصديٍّ مهمٍّ، وهو: "الاعتداد بمقاصد المكلف"، حيث قال: «وإنما تلحقهما العقوبة معاً إذا استويا في القصد والإرادة، فرشاً المعطي لينال به باطلاً ويتوصّل به إلى ظلم، فأما إذا أعطى ليتوصّل به إلى حق أو يدفع عن نفسه ظلماً فإنه غير داخلٍ في هذا الوعيد.

وكذلك الآخذ إنما يستحق الوعيد إذا كان ما أخذه على حقّ يلزمه أداؤه، فلا يفعل ذلك حتى يرتشي، أو عمل باطلٍ يجب عليه تركه، فلا يتركه حتى يُصانَع ويرتشي.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> الخطّابي: مصدر سابق (351/3).

فهذا الاجتهاد من الخطابي مستنده هو إعمال " مقاصد المكلف " ؛ ذلك أن مدار لُحُوق اللعنة من عدمها مرتبطٌ بالبائع على دفع الرشوة أو أخذها.

#### الفرع الرابع: حكم كراء الأرض للزراعة بالذهب والفضة

عن رافع بن خديج<sup>1</sup> عن عمه ظهير<sup>2</sup> قال: « لَقَدْ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَمْرٍ كَانَ بِنَا رَافِقًا. قُلْتُ: مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَهُوَ حَقٌّ. قَالَ: دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ﴿ مَا تَصْنَعُونَ بِمَحَاقِلِكُمْ؟ ﴾ قُلْتُ: نُؤَاجِرُهَا عَلَى الرَّبِيعِ وَعَلَى الْأَوْسُقِ<sup>3</sup> مِنَ التَّمْرِ وَالشَّعِيرِ. قَالَ: ﴿ لَا تَفْعَلُوا، ازْرَعُوهَا، أَوْ ازْرَعُوهَا، أَوْ اْمْسِكُوهَا ﴾. قَالَ رَافِعٌ: قُلْتُ سَمِعًا وَطَاعَةً. »<sup>4</sup>

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا، أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَحَاهُ، فَإِنْ أَبَى فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ ﴾.<sup>5</sup>

فعلى الرغم من ورود النص النبوي، القاضي بظاهره النهي عن كراء الأرض، إلا أن ابن شهاب لما سأل سعيد بن المسيب عن كراء الأرض بالذهب والورق، قال: لا بأس به.

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل رافع بن خديج بن رافع بن عدي، النجاري الخزرجي الأنصاري، شهد أحداً والخندق وأكثر المشاهد، وكانت وفاته سنة: 74هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (479/2) — ابن حجر: الإصابة (362/2).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل ظهير بن رافع بن عدي الحارثي الأوسي الأنصاري، شهد بيعة العقبة الثانية وباع بها النبي ﷺ، ولم يشهد بدرأ، وشهد أحداً وما بعدها من المشاهد.

ابن عبد البر: الاستيعاب (778/2) — ابن حجر: الإصابة (454/3).

<sup>3</sup> جمع: وَسُقٌ، وهو سِتُونٌ صاعاً، ويُعادل ثلاثمائة وعشرون رطلاً عند أهل الحجاز، وأربعمائة وثمانون رطلاً عند أهل العراق، على اختلافهم في مقدار الصاع والمد. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (185/5).

<sup>4</sup> خرجه البخاري: كتاب الحرث والمزارعة، باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والتمر، رقم: 2339، (158/2). ومسلم: كتاب البيوع، باب كراء الأرض، رقم: 1547، (1181/3).

<sup>5</sup> خرجه البخاري: كتاب الحرث والمزارعة، باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والتمر، رقم: 2341، (158/2). ومسلم: كتاب البيوع، باب كراء الأرض، رقم: 1536، (1175/3).

وسأل ابن شهاب<sup>1</sup> أيضاً سالم بن عبد الله بن عمر عن كراء المزارع فقال: «لا بأس بها بالذهب والورق»، قال ابن شهاب: فقلت له: رأيت الحديث الذي يُذكر عن رافع بن خديج؟ فقال: «أكثرَ رافع، ولو كان لي مزرعةٌ أكريتها». <sup>2</sup>

### وجه النقد المقاصدي

لم يكن لسعيد بن المسيّب وسالم بن عبد الله، لِيَقِفَا على ظاهر النص النبوي الوارد بشأن النهي عن كراء الأرض، بل لم يَرَيَا في ذلك بأساً، وتمنى سالم لو كانت له أرض، فيكرها بالذهب أو الفضة.

ولم يعمل العلماء بالنص الذي رواه رافع نظراً لمعارضته لما هو مقرّر شرعاً، ومن الرّفق والتيسير ورفع الحرج، وهذه مقاصد كَلِيَّة قطعية، بل إنّ نصّ رافع نفسه ورد فيه ما يدلّ على ما سبق ذكره، من معارضته التيسير ورفع الحرج، وهو قوله: «لَقَدْ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَمْرِ كَانَ بِنَا رَافِعًا.»

ولهذا جَنَح العلماء إلى تأويل النص الذي رواه رافع، وإن كانوا قد اختلفوا في التأويل، إلاّ أنّهم اتفقوا في صرف النص عن ظاهره، وأنّ النهي عن كراء الأرض محمولٌ على الوجه الذي يؤول فيه الكراء إلى الغرر والجهالة، كأن يكون كراؤها على شيء مجهولٍ مثلاً، أو أنّ النهي كان في أوّل الأمر لحاجة الناس، ومواساة المهاجرين الذين لم تكن لهم أراضٍ، فأمر الأنصار بمواساتهم في ذلك.

<sup>1</sup> هو التابعي أبو بكر محمد بن مسلم ابن شهاب الزهري المدني، الفقيه المحدث، أحد أوعية العلم حفظاً وفقهاً، ومن أهل السخاء والجود، روى عن ابن عمر وأنس بن مالك وسهل الساعدي. توفي سنة: 124هـ. الذهبي: مصدر سابق (108/1).

<sup>2</sup> موطأ مالك: كتاب كراء الأرض، باب ما جاء في كراء الأرض، رقم: 1454، (300).

ثم إنَّ أهل المدينة أهل زرع، فُيُسْتَبَعَدُ غفلة الصحابة رضي الله عنهم عن النهي عن الكراء، وعدم شيوع ذلك بينهم، وهو في شأنٍ مما تعمُّ به البلوى، وقد نُقِلَ عن ابن عمر أنه ممن كان يكري أرضه بالمدينة.<sup>1</sup>

وقد أوردَ ابن عاشور هذا النص النبوي، ممثلاً به لطريقة السلف في تمحيص ما يصلح لأن يكون من مقاصد الشريعة مما ليس كذلك.<sup>2</sup>

ومن خلال ما سبق ذكره، فإنَّ النهي عن كراء الأرض للزراعة ليس على إطلاقه، بل إنه مصروفٌ عن ظاهره إلى الجواز، استناداً إلى ضوابط مقاصدية محدّدة، وهي: مقصد التيسير ورفع الحرج، تعليل النهي بالحاجة، عمل السلف بخلاف ظاهر النص. فهذه الضوابط مجتمعة، جعل بعض فقهاء التابعين، وغيرهم من العلماء، يميّزون بين ظاهر النص النبوي ومقصوده، ليفضي بهم ذلك إلى القول بجواز كراء الأرض، ما اجْتَنَبَتِ الجهالة والغرر، وارتفع الضرر، والله أعلم.

### المطلب الثالث: النقد المقاصدي عند الأئمة المجتهدين

الأئمة المجتهدون كان لهم إسهامٌ كبيرٌ في النقد المقاصدي من خلال تعاملهم مع النصوص النبوية، وخاصة نصوص الأحكام، وإن كان هناك تفاوتٌ بينهم في مدى الأخذ به، ولا سيما عند الترجيح بين النصوص.

والنظرة المتأنية والفاحصة في كتب الفروع، وشروح الحديث، والفتاوى، تؤكّد مدى عناية الأئمة المجتهدين بإعمال المقاصد الشرعية عند التعامل مع النصوص النبوية؛ ذلك أنّه

<sup>1</sup> ابن حجر: فتح الباري (26/5) — محمد بن اسماعيل الصنعاني: سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، تحقيق: حازم علي بمجت القاضي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت — لبنان، د.ط، 1423هـ/2003م (114/3) — عمار أحمد الحريري: النظر المقاصدي في فهم الحديث النبوي ونقده: تأصيل وتطبيق، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية — ماليزيا، العدد: 31، 1432هـ/2012م، (215-217).

<sup>2</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (66-71).

صار بيننا في زمنهم ما اصطُح عليه: منهج الحديث والأثر، ومنهج الرأي والنظر، وما صاحبَ ظهور هذين المنهجين وبروزهما من تأصيلٍ وتفريعٍ واختلافٍ، انعكس على تعاملهم مع النص النبوي.

ثم إنَّ اختلاف الزمان والمكان، وتغيّر الظروف والأحوال عن سابق عهدها زمن النبوة والصحابة والتابعين، أملى على الأئمة المجتهدين التكيف والاجتهاد وفق الواقع الذي يحدون فيه، ومن مظاهر ذلك الاجتهاد التعامل مع النص النبوي فهماً وتنزيلاً وجمعاً وترجيحاً.

وفيما يلي بعض الأمثلة التي يتّضح من خلالها أخذ الأئمة المجتهدين بالنقد المقاصدي عند التعامل مع النص النبوي:

### الفرع الأول: زكاة الخضر والفواكه

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: ﴿فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ أَوْ كَانَ عَثْرِيًّا<sup>1</sup> الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَ بِالنُّضْحِ<sup>2</sup> نِصْفُ الْعُشْرِ﴾.<sup>3</sup>

ذهب أبو حنيفة إلى إيجاب الزكاة في كل ما أخرجته الأرض، قليلاً كان أو كثيراً، ولم يستثن من ذلك الخضر والفواكه، أخذاً منه بعموم النصوص، ومنها هذا النص الذي لم يفصل بين الحبوب والخضراوات، ولأنَّ سبب الوجوب هو الأرض النامية بالخارج.<sup>4</sup>

والعموم هنا مستفاد من قوله ﷺ: ﴿فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ﴾، فإنَّ "ما" هنا بمعنى: "الذي"، و"الذي" من ألفاظ العموم.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> العَثْرِيُّ: هو الذي يشرب بعُروقه من ماء المطر، يجتمع في حفيرة. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (182/3).

<sup>2</sup> أي ما سقي بالدوالي والاستقاء. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (69/5).

<sup>3</sup> خرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، رقم: 1483، (1/460).

<sup>4</sup> علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط2، 1424هـ/2003م، (2/505-506).

<sup>5</sup> أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت — لبنان، ط1، 1409هـ/1989م، (1/428).

## وجه النقد المقاصدي

النص النبوي يفيد بعمومه وجوب إخراج الزكاة من كل ما تخرجه الأرض، بما في ذلك الخضر والفواكه، وهذا الذي فهمه أبو حنيفة من النص، حيث أخذ بعموم نصوص القرآن والسنة الموجبة للزكاة في كل خارجٍ من الأرض، وهو الملائم لمقاصد الزكاة، فليس من الحكمة أن يوجب الشارع الزكاة على زارع القمح والشعير، ويعفي في المقابل أصحاب الخضر والفواكه.<sup>1</sup>

ويظهر لي أن أبا حنيفة تعامل مع هذا النص النبوي فهماً وتنزيلاً، بناء على مراعاة مقاصد الشريعة، وذلك من جانبين:

**الجانب الأول:** حكمة الشرع تقتضي التسوية بين أصحاب الأموال في إيجاب الزكاة على جميعهم؛ ولهذا لا تجد الشرع أوجب الزكاة على صنفٍ واحدٍ من الأموال فقط، بل وسَّع من وعاء الزكاة، وجعل مصادرها متعدّدة تَعُدُّ مصادر الأموال نفسها؛ فما من فقيرٍ أو مسكينٍ إلا وينال حقه من الزكاة، مهما كان المجتمع الذي يعيش فيه، أكان مجتمعاً فلاحياً، أم تجارياً، أم صناعياً، أم غير ذلك .

**الجانب الثاني:** من المقاصد الشرعية للزكاة رعاية حقوق الفقراء والمساكين ومواساتهم، والقول بإيجاب الزكاة في الخضر والفواكه محقق لهذا المقصد.

ولهذا فإن رأي أبي حنيفة أبعدُ نظراً، وأجرى على مقصود الشرع في إيجاب زكاة الخضر والفواكه، والله أعلم.

وأختم هذا الفرع بقول ابن العربي المالكي، مرجحاً مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة: «وأقوى المذاهب في المسألة مذهب أبي حنيفة دليلاً، وأخوطها للمساكين، وأولاًها قياماً بشكر النعمة، وعليه يدلّ عموم الآية والحديث.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط7، 1422هـ/2001م، (1/403).

<sup>2</sup> ابن العربي: مصدر سابق (3/135).

فقد وجه ابن العربي إيجاب الزكاة في الخضر والفواكه توجيهاً مقاصدياً؛ إذ إن هذا الرأي فيه احتياطٌ لحقّ المساكين في الزكاة من جهة، وفيه تعبيرٌ عن شكر المنعم من جهةٍ أخرى، أي أنه تضمّن مصلحتين اثنتين، والله أعلم.

### الفرع الثاني: بيع الخيار

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: ﴿الْبَيْعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ، مَا لَمْ يَتَّفِقَا، إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ﴾.<sup>1</sup>

هذا النص النبوي يفيد بظاهره إثبات خيار المجلس، غير أنّ مالكاً رواه في موطئه ولم يعمل به، بل قال بعد إيراده له: «وليس لهذا عندنا حدّ معروف، ولا أمرٌ معمولٌ به فيه».<sup>2</sup> فلماذا لم يأخذ مالك بهذا النص النبوي الذي رواه في موطئه؟ وما هو مستنده في ردّه وعدم العمل به؟ هل هو وجود نصٍّ معارضٍ له؟ أم أنه مخالف للقواعد الشرعية المحكمة والقطعية؟

### وجه النقد المقاصدي

بيّن ابن عاشور أنّ مالكاً وجد هذا النص وارداً في أمرٍ تعمُّ به البلوى، ووجد محمله غير بيّن، بسبب عدم انضباط المجلس، وشأن التشريع في الحقوق هو الانضباط حتى تُمكن المتعاملين من المطالبة بالحقوق، ويتيسر للقضاة فصل النزاع، فلما جاء هذا النص عن غير ضبطٍ كان ذلك عائقاً عن التوصل إلى المراد منه فكان مجملاً، ولم يصحبه عمل بيّنه، ولهذا قال مالك: "ولا أمرٌ معمولٌ به". والأدلة الإجمالية لا تكون أدلةً تفقّه فيجب التوقّف، فوجب الرجوع فيه إلى القواعد الشرعية، وهي أنّ الأصل في البيوع الانضباط وطرح الغرر.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، رقم: 2107، (91/2). ومسلم: كتاب البيوع، باب

ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم: 1531، (1163/3).

<sup>2</sup> موطأ مالك: كتاب البيوع، باب بيع الخيار، رقم: 1411، (280-281).

<sup>3</sup> ابن عاشور: كشف المغطى (284).

كما أنّ مَحْمَل الافتراق عند مالك هو الافتراق بالقول، وهو صدور صيغة البيع من إيجابٍ وقبولٍ، وعلّلوا ذلك بمنافاته لمقصد الشرع من بَتّ العقود.<sup>1</sup>

فابن عاشور أرجع ترك مالك العمل بحديث الخيار — على الرّغم من روايته له — إلى كونه يتنافى مع مقصد التشريع من البيوع، وهو بَتّ العقود والانضباط وطرح الغرر، ضماناً لحقوق المتعاملين، وتيسيراً على القضاة فصل النزاع عند التخاصم والتشاحن، فهذه المقاصد حَكَمٌ في ترك مالك العمل بحديث الخيار، وهذا فضلاً عن كونه ورد في قضية مما تعمّ به البلوى، ولكن لم يروّه عن النبي ﷺ إلاّ ابن عمر وحكيم بن حزام<sup>2</sup>، وهذا إشارة إلى أنه خبر آحادٍ عارض قواعد الشرع العامة، ممثلةً في قاعدة الغرر والجهالة.

وقد بيّن الشاطبي ذلك؛ حيث إنّ مالكا لم يعمل بهذا النص بناءً على قاعدة معتبرة، وهي: أنّ " مخالفة الظني لأصلٍ قطعيّ تُسقط اعتبار الظنيّ. " وقول مالك: " وليس لهذا عندنا حدٌ معروفٌ، ولا أمرٌ معمولٌ به فيه "، إشارةً منه إلى جهالة مدّة المجلس، ولو اشترط أحدُ الخيار مدةً مجهولة لبطل بالإجماع، " فكيف يثبت بالشرع حكمٌ لا يجوز شرطاً بالشرع؟ فقد رجّع إلى أصلٍ إجماعيّ. وأيضاً فإنّ قاعدة الغرر والجهالة قطعيّة، وهي تعارض هذا الحديث الظنيّ. "<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (72).

<sup>2</sup> هو الصحابي حكيم بن حزام بن خويلد، الأسدي القرشي، ابن أخي خديجة بنت خويلد زوج النبي ﷺ، أسلم عام الفتح، وكان من المؤلفة قلوبهم، ومن حسن إسلامه، شهد غزوة حُنين. توفي بالمدينة سنة: 54هـ في خلافة معاوية، وهو من الصحابة الذين عمّروا طويلاً، حيث عاش مائة وعشرين سنة.

ابن عبد البر: الاستيعاب (362/1) — ابن حجر: الإصابة (97/2).

<sup>3</sup> الشاطبي: مصدر سابق (15/3).

## الفرع الثالث: الإبراد بالصلاة في شدة الحر<sup>1</sup>

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿أَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ<sup>2</sup>﴾.<sup>3</sup>

إنّ هذا النص النبوي ظاهره الأمر بالإبراد بالصلاة عند اشتداد الحرّ مطلقاً، فهل هذا الأمر عامٌّ لكلّ المكلفين، فرادى وجماعاتٍ؟ أمّ أنه خاصٌّ بمن يصلي جماعةً في المسجد فقط؟ وهل يخضع تنزيل حكمه لاعتباراتٍ محدّدة؛ كالزمان والمكان والأشخاص، أم لا؟

يقول الشافعي — وهو يتحدّث عن أداء صلاة الظهر عند اشتداد الحرّ —: «فأما من صلاّها في بيته، أو في جماعةٍ بفناء بيته لا يحضرها إلا من بحضرته، فليصلّها في أوّل وقتها؛ لأنه لا أذى عليهم في حرّها، ولا تؤخّر في الشتاء بحال، وكلّما قدّمت كان ألين على من صلاّها في الشتاء، ولا يؤخّرها إمام جماعةٍ يتتاب إلا ببلادٍ لها حرٌّ مؤذٍ كالحجاز، فإذا كانت بلادٌ لا أذى لحرّها لم يؤخّرها؛ لأنه لا شدة لحرّها يرفق على أحدٍ بتنجية الأذى عنه في شهودها.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> اختلف العلماء في الأمر بالإبراد: هل هو للاستحباب، أم للإرشاد، أم للوجوب؟ وهل هو خاص بالجماعة فحسب أم يشمل الفرد أيضاً؟ ثم إنّ الخلاف بينهم قائم في الأفضلية: أهي الصلاة أول الوقت مطلقاً، ويكون الإبراد رخصة وتخفيفاً؟ أم أنّ الإبراد أفضل للنصوص الواردة بخصوصه؟

انظر تفصيل ذلك عند: النووي: مصدر سابق (163/5) — ابن حجر: فتح الباري (16/2-17).

<sup>2</sup> الفَيْحُ: هو سُطوع الحرِّ وفورانه. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (484/3).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم: 533، (186/1). ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر لمن يمضي إلى جماعة ويناله الحرّ في طريقه، رقم: 615، (430/1).

<sup>4</sup> الشافعي: مصدر سابق (159/2-160).

## وجه النقد المقاصدي

على الرغم من وجود نصٍّ صحيحٍ صريحٍ في المسألة، إلا أن الشافعي لم يفهمه على ظاهره، ويجريه مجرىً واحداً، وإنما أخضع تنزيل الحكم الشرعي المستفاد من النص إلى اعتباراتٍ معيّنة، تحقيقاً لمقصود النص الذي سبق من أجله؛ ذلك أن المقصد الشرعي من الإبراد بصلاة الظهر عند شدة الحرّ هو تحقيق مصلحةٍ للمكّلف، وهي: "التيسير ورفع الحرج"، ولكن هذا المقصد ليس على إطلاقه في كل الأزمنة والأمكنة، بل هو مقيدٌ بمن يؤدّي الصلاة جماعةً في المسجد فقط، وليس في كل البلدان، بل في البلاد التي يؤدّي الحرّ الشديداً أهلها كبلاد الحجاز وما شابهها، وهذا الحكم هو الأجرى على مقاصد الشريعة التي تتطلّع للرفق بالعبد والتيسير عليه.

وهذا الرأي من الشافعي فيه بيانٌ لأسببَيّة وأفضليّة المحافظة على الصلاة أوّل وقتها؛ لأنّ الذي يصلي في بيته جماعةً أو منفرداً لا أذى عليه من شدة الحرّ حتى يؤخّر الصلاة بحجة الإبراد، وكذلك الحال بالنسبة للصلاة في المناطق التي لا يشتدّ الحرّ فيها. وأما الذي يرتاد المسجد لأدائها جماعةً فهو الذي يُرخص له ولأمثاله الإبراد بصلاة الظهر، وهذا في رأيي منهجٌ وسطيٌّ معتدلٌ يجمع بين ظاهر النص ومعناه؛ فهو من جهة يراعي مصلحة المكّلف في التيسير عليه ورفع الحرج عنه، ومن جهة أخرى يراعي مقصد الشارع في المحافظة على أداء الصلاة أوّل وقتها.

فهذا النصّ النبوي إذاً لم يفهم منه الشافعي الإبراد بصلاة الظهر عند شدة الحرّ مطلقاً، كما يُنبئ به ظاهره، بل أجراه في نطاقٍ زمنيٍّ ومكانيٍّ محدّدٍ، معتمداً على اعتبار المقصد الشرعي من إباحة تأخير صلاة الظهر عن أوّل وقتها كما سبقت الإشارة إليه، والله أعلم.

## الفرع الرابع: التفضيل بين الأولاد في الهبة<sup>1</sup>

عن النعمان بن بشير<sup>2</sup> رضي الله عنهما قال: «أعطاني أبي عطيةً فقالت عمرة بنتُ

رواحة<sup>3</sup> لا أرضى حتى تُشهد رسولَ الله ﷺ، فأتى رسولَ الله ﷺ فقال: إني أعطيتُ ابني من عمرة بنتِ رواحة عطيةً فأمرتني أن أشهدك يا رسولَ الله. قال: ﴿أعطيت سائر ولدك مثلَ هذا؟﴾ قال: لا، قال: ﴿فأتقوا الله وأعدلوا بين أولادكم﴾، قال: فرجع فردَّ عطيتَهُ. <sup>4</sup>

النص النبوي الوارد بخصوص هذه المسألة فيه امتناع النبي ﷺ عن الشهادة على الهدية، والتي أراد بشيرٌ تخصيص النعمان بها دون بقية إخوته، فهل يعني هذا أن التفضيل بين الأبناء في الهدية محرّم مطلقاً، كما يدلّ عليه ظاهر النص؟ أم أن الحكم يخضع عند تنزيله لاعتباراتٍ أخرى، تنقله إلى الإباحة أو الندب بدّل التحريم؟

وردَ عن أحمد القول بجواز تخصيص بعض الأولاد بالهبة لمعنى يقتضي التخصيص؛ مثل: اختصاصه بحاجةٍ، أو زمانةٍ، أو عمى، أو كثرة عائلةٍ، أو اشتغالٍ بعلمٍ، أو نحوه من الفضائل، أو صرف الهبة عن بعض الأولاد بسبب فسقه، أو بدعته، أو تسخير الهبة في معصية الله تعالى

<sup>1</sup> اختلف العلماء في هذه المسألة، بين من يوجب التسوية بين الأولاد في الهبة، كما يرى الثوري وأحمد وابن راهويه وداود الظاهري، وبين من يستحبها، كما يرى أبو حنيفة ومالك والشافعي، وبين من يُجيز التفاضل لسببٍ، كما يرى ذلك أحمد.

انظر في تفصيل هذه الآراء: النووي: مصدر سابق (96/11-97) — ابن حجر: فتح الباري (216/5).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل النعمان بن بشير بن سعد الخزرجي الأنصاري، أول مولود للأنصار بعد الهجرة بأربعة عشر شهراً، كان كريماً جواداً شاعراً، تولّى إمارة الكوفة زمن معاوية، ثم ولّاه إمارة حمص، واستمرّ بها إلى زمن يزيد، إلى أن ثار عليه أهلها وقتلوه بعد تأييده لعبد الله بن الزبير، وكان ذلك سنة: 65هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1496/4) — ابن حجر: الإصابة (346/6).

<sup>3</sup> هي عمرة بنت رواحة الأنصارية، أخت عبد الله بن رواحة الصحابي الجليل المعروف.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1887/4) — ابن حجر: الإصابة (244/8).

<sup>4</sup> خرّجه البخاري: كتاب الهبة، باب الإشهاد في الهبة، رقم: 2587، (233/2). ومسلم: كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم: 1623، (1241/3).

وهو ما رجّحه ابن قدامة<sup>1</sup>، والذي ذكر قول أحمد في تخصيص بعض الأولاد بالوقف: " لا بأس به إذا كان لحاجة، وأكرهه إذا كان على سبيل الأثرة "، قال ابن قدامة: والعطية في معناه، وقال المرادوي<sup>2</sup>: وهو قوي جداً.<sup>3</sup>

## وجه النقد المقاصدي

هذا الاجتهاد من أحمد ليس عملاً مخالفاً لما دلّ عليه النص النبوي، بل هو الألقب والأليق بمقاصد الشريعة المتشوّفة إلى رعاية مصالح العباد وحفظها؛ ومستنده في هذا النقد المقاصدي هو: " إعمال الحاجة "، سواء أكانت مرضاً مزمناً، أم اشتغالاً بالعلم، أم كثرة في العائلة، أم غيرها من مسوّغات التخصيص بالهبة لأحد الأبناء دون البقية.

وهو بهذا الرأي لم يقف عند ظاهر النص النبوي ويلتزم به، بل أعمل مقاصد الشرع في تنزيل الحكم المستفاد من النص النبوي، وأدرك أن امتناع النبي ﷺ عن الشهادة على الهبة — التي أوثر بها النعمان دون بقية إخوته — إنما سببه غياب العدل بين الأبناء.

وأما الذي ابتليّ منهم بالمرض أو الفقر أو الاشتغال بالعلم، دون باقي إخوته، ليس ظلماً أن يختصّ بمزيد عناية ورعاية، مادياً ومعنوياً، بل إن هذا يُشعره بأهميته لدى العائلة،

<sup>1</sup> هو موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، الفقيه الحنبلي المحقق والمدقق، العابد الزاهد الورع، المتفتن في علوم شتى، الجامع بين النقل والعقل. له تصانيف جليّة القدر وعظيمة الأثر، ومنها: المغني، روضة الناظر وجنة المناظر، مختصر العجل للخلال، التواوين، فُنة الأريب في الغريب، القدر. توفي بدمشق سنة: 620هـ. ابن رجب: مصدر سابق (281/3).

<sup>2</sup> هو أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد العلاء الصالحي، الحنبلي الدمشقي المعروف بالمرادوي، عالم متفتن، محقق لكثير من الفنون، منصف منقاداً إلى الحق، متعفف ورع، له تصانيف جليّة، منها: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجلّ أحمد بن حنبل، تحرير المنقول في تمهيد علم الأصول. توفي سنة: 885هـ. الشوكاني: البدر الطالع (446/1).

<sup>3</sup> موفق الدين بن قدامة المقدسي: المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلوي، دار عالم الكتب، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط3، 1417هـ/1997م، (258/8) — علاء الدين علي بن سليمان المرادوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجلّ أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة — مصر، ط1، 1374هـ/1955م، (139/7).

ومن شأن هذه المعاملة أن تؤول إلى توثيق صلة الرحم، وتدعيم أواصر المحبة داخل العائلة الواحدة، والله أعلم.

### المطلب الرابع: النقد المقاصدي عند شراح الحديث

النقد المقاصدي عند شراح الحديث أخذ بعداً آخر عمّا كان عليه في عهد الصحابة، والتابعين، والأئمة المجتهدين، ومردّد ذلك إلى عوامل عديدة، منها:

أ — العلماء الذين انبروا لشرح الحديث تعاملوا مع النص النبوي مباشرة، وذلك من حيث شرح الألفاظ وغريبها، وبيان المعاني وتوضيحها، وإن كانوا قد اختلفوا في قدر بيان معاني النص النبوي، والعناية بكشف مقاصده، والتمييز بينها، تبعاً لاختلاف القدرات والملكات والاستعداد الفطري، واختلاف المناهج وأصول المذاهب التي ينتمون إليها، وغير هذا من الأسباب الموضوعية.

ب — وجود رصيدٍ من الآراء والأدلة يجعلهم يتفاعلون مع قضايا عصرهم.

ج — تغيير الزمان والمكان، وتبدّل الظروف والأحوال، واختلاف العوائد والأعراف.

د — وجود قضايا ونوازل جديدة تتطلب الاجتهاد في بيان أحكامها.

ويمكن رصد بعض ملامح التطوّر عند شراح الحديث، ومن ذلك مثلاً:

أ — ذكر قواعد مقاصدية يتأسّس عليها النقد المقاصدي، وتكون من المرجّحات عند التعارض بين النصوص.

ب — الموازنة بين المصالح من جهة، وبين المفاصد من جهة ثانية، والموازنة بين المصالح والمفاصد من جهة ثالثة.

ج — الاحتكام إلى بعض الأصول والقواعد العامة، والتأكيد عليها، مثل: التيسير ورفع الحرج، وسدّ الذرائع، واعتبار المآل، وغيرها.

وفيما يلي بعض المسائل التي اخترتها للدلالة على اصطلاح شراح الحديث بالنقد المقاصدي وتوظيفه في التعامل مع النص النبوي فهماً واستنباطاً وتنزيلاً وترجيحاً.

## الفرع الأول: فضل الجهاد في سبيل الله من فضل مقصده

عن عبد الله بن مسعود<sup>1</sup> قال: «سألتُ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ عَلَيَّ وَقِيَّتُهَا». قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «بِرُّ الْوَالِدَيْنِ». قُلْتُ؟ ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ». قَالَ: حَدَّثَنِي بِهِنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَلَوْ اسْتَزَدْتُهُ لَزَادَنِي.»<sup>2</sup>

هذا النص النبوي ورد فيه ذكر بعضٍ من أفضل الأعمال، وهي: الصلاة، وبر الوالدين، والجهاد في سبيل الله. لكن، هل النص النبوي محمولٌ على ظاهره؟ وهل يمكن أن تكون الصلاة على وقتها أو برّ الوالدين — ونفعهما قاصراً على من قام بهما فحسب —، أعظم وأفضل من الجهاد في سبيل الله، والذي منفعته عامة ومتعدّية؟

يتناول ابن دقيق العيد<sup>3</sup> الإجابة عن هذه الإشكالية بقوله: «وأما الجهاد في سبيل الله تعالى فمرتبة في الدين عظيمة. والقياس يقتضي أنه أفضل من سائر الأعمال التي هي وسائل. فإنّ العبادات على قسمين: منها ما هو مقصودٌ لنفسه، ومنها ما هو وسيلة إلى غيره. وفضيلة الوسيلة بحسب فضيلة المتوسّل إليه؛ فحيث تعظم فضيلة المتوسّل إليه تعظم فضيلة الوسيلة. ولما كان الجهاد في سبيل الله وسيلة إلى إعلان الإيمان ونشره، وإخمال الكفر

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، من السابقين الأوّلين في الإسلام، فهو سادس من أسلم، ومن الصحابة الملازمين للنبي ﷺ، هاجر الهجرتين، وشهد بدرًا والحديبية. بعثه عمر إلى الكوفة معلماً ووزيراً مع عمار بن ياسر. توفي بالمدينة سنة: 32هـ ودُفن بالبقيع.

ابن عبد البر: الاستيعاب (987/3) — ابن حجر: الإصابة (198/4).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الأدب، باب البر والصلة، رقم: 5970. (86/4)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم: 85، (88/1).

<sup>3</sup> هو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب، القشيري الصعيدي المالكي الشافعي، الفقيه المجتهد، والمحدّث الحافظ، والعلامة الفطن، والوقور الورع، له يد طولى في الأصول والمعقول، وخبرة بعِلل المنقول. اشتغل قاضياً بمصر لسنوات إلى أن توفي. من تصانيفه: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، الإمام في الأحكام. توفي سنة: 702هـ. الذهبي: مصدر سابق (1481/4).

وَدَخَّضَهُ كَانَتْ فَضِيلَةُ الْجِهَادِ بِحَسَبِ فَضِيلَةِ ذَلِكَ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.<sup>1</sup>

## وجه النقد المقاصدي

يجيب ابن دقيق عن الإشكالية المذكورة سابقاً استناداً إلى مقاصد الشرع، واحتكاماً إليها؛ وذلك من خلال تمييزه بين الوسائل والمقاصد، ليخلص إلى أن القاعدة العامة ترجح الجهاد على سائر الأعمال التي تتقاطع معه في كونها وسائل؛ ذلك أن وسيلة الجهاد مُفضَّية إلى مقصدٍ عظيمٍ، وهو: " حفظ الدين "، وما يتبع ذلك من نشر الإسلام، ومحاربة الكفر، وغيرها من المقاصد المرعية شرعاً.

وفضلاً عن هذا، فإن مصلحة الجهاد في سبيل الله مصلحة عامة، يشمل نفعها عموم العباد، بينما مصلحة الصلاة على وقتها، وبر الوالدين مصلحة خاصة، يعود نفعها على فاعلها فقط، ولهذا كان الجهاد في سبيل الله تعالى أعظم الأعمال وأفضلها، والله أعلم.

## الفرع الثاني: ستر ذوي الهيئات دون أهل المعاصي

عن عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — أن رسول الله ﷺ قال: ﴿ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾.<sup>2</sup>

النص النبوي رغب في ستر المسلم وعدم فضحه أو التشهير به، وربط ذلك بستر الله تعالى لعبده في الآخرة. ولكن، هل الستر الوارد في النص النبوي يشمل كل من تلبس من

<sup>1</sup> تقي الدين ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة — مصر، ط1، 1414هـ/1994م، (166). وكان ذكر قبل ذلك اختلاف الأحاديث التي تناولت أفضل الأعمال، ووجه ذلك الاختلاف بأن المسألة تتعلق بأحوال المخاطبين، فما يكون أفضل لبعضهم لا يكون للبعض الآخر، حسب المصلحة التي تليق بكل أحد.

انظر: المصدر نفسه (165).

<sup>2</sup> خرجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم: 2580، (4/1996).

المسلمين بالمعاصي؟ أم أنه خاصّ بمن تحدث منه المعصية فلتةً أو قليلاً، لا أن يكون من أهل المعاصي المداومين عليها، أو المجاهرين بارتكابها؟

يجيب النووي عن هذه الإشكالية بقوله: « في هذا فضل إعانة المسلم وتفريج الكرب عنه وستر زلاته، ويدخل في كشف الكربة وتفريجها من أزالها بماله أو جاهه أو مساعدته، والظاهر أنه يدخل فيه من أزالها بإشارته ورأيه ودلالته، وأما السُّرّ المندوب إليه هنا فالمراد به السُّرّ على ذوي الهيئات ونحوهم ممن هو ليس معروفاً بالأذى والفساد. فأما المعروف بذلك فيُستحب أن لا يستر عليه بل تُرفع قضيته إلى وليّ الأمر، إن لم يخف من ذلك مفسدة؛ لأن السُّرّ على هذا يُطمعُه في الإيذاء والفساد وانتهاك الحرمات، وجسارة غيره على مثل فعله. هذا كله في ستر معصية وقعت وانقضت، أما معصية رآه عليها وهو بعد متلبسٌ بها فتجب المبادرة بإنكارها عليه ومنعه منها على من قدرَ على ذلك، ولا يحل تأخيرها، فإن عجز لزمه رفعها إلى وليّ الأمر إذا لم تترتب على ذلك مفسدة. »<sup>1</sup>

### وجه النقد المقاصدي

ميّز النووي بين أنواع السُّرّ على المسلم ومراتب ذلك، ليهتدي إلى أن مقصود النص النبوي هو إقالة عثرات ذوي الهيئات، ومن ماثلهم، ممن لم يُعرف عنه الأذى والفساد، وأما المتعوّد على المعاصي والمفاسد فلا يتوجّه إليه مقصود الحديث، مستنداً في ذلك إلى: " اعتبار المال "؛ ذلك أن السُّرّ على أمثال هؤلاء تترتب عليه مفسد كثيرة، ومنها: زيادة فسادهم وأذاهم، والتعدّي على الحرمات، وتجعل منهم قدوةً سيئةً لغيرهم، فقطعاً لدابر الفساد وجب رفع أمرهم إلى السلطة المختصة بالنظر في ذلك، إلا إذا خيف حدوث مفسدة أعظم من مصلحة فضحهم والتشهير بهم. وهذا كله في المعاصي المنقضية أو الفائتة.

<sup>1</sup> النووي: مصدر سابق (203/16-204).

أما المعاصي التي يُرى تلُبس أصحابها بها فيجب السعي إلى إنكارها حسب الاستطاعة، وإلا رُفِعَت هي الأخرى إلى السلطة المختصة بالنظر في ذلك ما لم يُفَضِ الأمر إلى مفسدةٍ أعظم من مصلحة رفع الأمر إلى السلطة.

ويُلاحَظ من شرح النووي لهذا النص النبوي أنه انتقل بحكمه الشرعي إلى نقيضه؛ ذلك أنه انتقل من استحباب السُّرِّ إلى استحباب التشهير والفضح، رعايةً للمصلحة، وهذا الانتقال مثالٌ على الاحتكام إلى المقاصد في التعامل مع النص النبوي وتنزيل حكمه على الواقع.

فضابط السُّرِّ على المسلم إذاً هو: " الموازنة بين المصالح والمفاسد " من جهة، و " مراعاة المال " من جهة أخرى، وليس معنى النص النبوي أن السُّرِّ مستحبٌ مطلقاً لكل الأشخاص، وإنما ذلك منوطٌ بما يحقق المصلحة من السُّرِّ، والله أعلم.

### الفرع الثالث: مصلحة النهي عن بيع الركبان، وبيع الحاضر للبادي

عن عبد الله بن عباس — رضي الله عنهما — قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ<sup>1</sup>، وَلَا يَبِعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ ﴾<sup>2</sup>.

القصد من النهي عن تلقي الركبان هو عدم غبن البادي، بينما القصد من النهي عن بيع الحاضر للبادي هو الرفق بأهل البلد، ولو كان في ذلك غبناً للبادي، أفليس هذا تناقضاً في الأحكام.

<sup>1</sup> تلقي الركبان هو استقبال الحضري البدوي قبل وصوله إلى البلد، فيخبره بكساد ما معه كذباً، ليشتري منه سلعته بأقل من ثمن المثل. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (4/266).

<sup>2</sup> خرجه البخاري: كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لبادٍ بغير أجرٍ؟ وهل يعينه أو ينصحه؟، رقم: 2158، (104/2). ومسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم: 1521، (3/1157).

يجيب الصنعاني<sup>1</sup> عن هذه الإشكالية، مبيناً: «أنَّ الشارع يلاحظ مصلحة الناس، ويقدم مصلحة الجماعة على الواحد، لا الواحد على الجماعة، ولما كان البادي إذا باع لنفسه انتفع جميع أهل السوق، واشتروا رخيصةً، فانتفع به جميع سكان البلد — لاحظ الشارع نفع أهل البلد على نفع البادي، ولما كان في التلقّي إنما ينتفع خاصة، وهو واحدٌ، لم يكن في إباحة التلقّي مصلحة، لا سيما وقد تنضاف إلى ذلك علة ثانية، وهي لُحُوقُ الضرر بأهل السوق في انفراد المتلقّي عنهم في الرخص، وقطع الموارد عليهم، وهم أكثر من المتلقّي — نظراً الشارع لهم. فلا تناقض بين المسألتين، بل هما صحيحتان في الحكمة والمصلحة.»<sup>2</sup>

### وجه النقد المقاصدي

خُصَّ الصنعاني إلى التوفيق بين الحكمين المتعلقين ببيع الحاضر للبادي، وبيع تلقّي الركبان، مبيناً أنهما غير متناقضين، مستنداً في ذلك إلى مقاصد الشرع، ومميّزاً بين المصالح العامة والمصالح الخاصة، وبيان ذلك أن الشرع متشوّفٌ من وراء تشريع الأحكام إلى تحقيق مصالح العباد ودفع الضرر عنهم؛ ولهذا فهو يراعي مصلحة الجماعة ويقدمها على مصلحة الفرد.

فلما كان في بيع البادي سلعته بنفسه تحقيق منفعة لأهل السوق ولعموم الناس، برخص ثمن السلعة، قدّم الشرع مصلحة الجماعة على مصلحة البادي وحده، لعموم المنفعة. ولما كان في تلقّي الركبان تحقيق منفعة للمتلقّي وحده، أهملها الشرع، لأنها مصلحة خاصة، ولا سيما أن استئثار المتلقّي وحده بالسلعة، وبيعها رخيصةً، قد يلحق ضرراً بتجار السوق،

<sup>1</sup> هو محمد بن إسماعيل بن صلاح الكحلاني الصنعاني، المعروف بالأمر، الإمام الكبير المجتهد، وأحد المجدّدين لمعالم الدين، وقد تعرّض في سبيل ذلك لحنٍ عديدةٍ، وأُدخل السجن، وكاد العوام يقتلونه في أكثر من مرة، لولا حفظ الله تعالى له. صاحب تصانيف جليّة، منها: سبل السلام شرح بلوغ المرام، منحة الغفار، العُدّة (حاشية على شرح ابن دقيق للعمدة)، شرح الجامع الصغير للسيوطي. توفي سنة: 1182هـ.

الشوكاني: البدر الطالع (133/2).

<sup>2</sup> الصنعاني: مصدر سابق (779/3).

ويقطع الموارد عنهم، وهم أكثر من المتلقي، نُهي بسبب ذلك عن تلقي الركبان تقديمًا للمصلحة العامة كذلك.

إنّ هذا البيان الذي ذكره الصنعاني يكشف عن أهمية التمييز بين الفهم الصحيح من غيره للنص النبوي، وما يتضمّنه من أحكامٍ شرعية، وما تمثله مقاصد الشرع من أهمية في ذلك التمييز، وما استحضار الصنعاني للمصالح العامة والخاصة، وتحكيمها في فهم هذا النص وبيان مقصوده، إلّا دليل على ذلك. كما أنّ هذه المسألة مثالٌ عن دور النقد المقاصدي — إلى جانب ما سبق ذكره — في الجمع والتوفيق بين الأحكام، والله أعلم.

### الفرع الرابع: هل سقط سهم المؤلفه قلوبهم بانتشار الإسلام وغلّيته؟

عن عمرو بن تغلب<sup>1</sup> قال: أعطى رسولُ الله ﷺ قوماً ومنع آخرين، فكأنهم عتّبوا عليه، فقال: ﴿إِنِّي أُعْطِي قَوْمًا أَخَافُ ظَلَعَهُمْ<sup>2</sup> وَجَزَعَهُمْ، وَأَكِلُ أَقْوَامًا إِلَيَّ مَا جَعَلَ اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْخَيْرِ وَالْغِنَى﴾.<sup>3</sup>

هذا النص النبوي يتعلّق بمسألةٍ اختلف فيها العلماء، بين قائلٍ بجواز إعطاء المؤلفه قلوبهم من الزكاة، وقائلٍ بمنع ذلك وسقوطه نتيجة انتشار الإسلام. فأيّ القولين أرجح؟ وهل يمكن اعتبار تصرف النبي ﷺ في تأليف قلوب البعض داخلًا في تصرفاته بمقتضى الإمامة؟

يتولّى الشوكاني<sup>4</sup> الإجابة عن هذه الإشكالية، وبعد إيراده لاختلاف العلماء في المسألة،

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل عمرو بن تغلب العبدي، وقيل التّمري، صحابي معروف، نزل البصرة، وعاش إلى زمن معاوية. ابن عبد البر: الاستيعاب (3/1166) — ابن حجر: الإصابة (4/500).

<sup>2</sup> أي مبلّهم عن الحق وضعف إيمانهم، وقيل: ذنبهم. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (3/159).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفه قلوبهم، رقم: 3145، (2/402).

<sup>4</sup> هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعاني، متفنّن في علوم شتى، وقد حارب التقليد والجمود، ودعا إلى الاجتهاد. له تصانيف جليلة وكثيرة، منها: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، فتح القدير الجامع بين فتي الرواية والدراية من علم التفسير، البدر الطالع. محاسن من بعد القرن السابع. توفي سنة: 1250هـ.

الشوكاني: البدر الطالع (2/214).

قال ما نصّه: « والظاهر جواز التأليف عند الحاجة إليه، فإذا كان في زمن الإمام قوم لا يطيعونه إلاّ للدنيا، ولا يقدر على إدخالهم تحت طاعته بالقسر والغلب، فله أن يتألفهم، ولا يكون لفشو الإسلام تأثير؛ لأنه لم ينفع في خصوص هذه الواقعة. »<sup>1</sup>

### وجه النقد المقاصدي

رَجَّحَ الشوكاني جواز إعطاء المؤلف قلوبهم من الزكاة، ولكن ذلك ليس مطلقاً، بل هو مقيد بـ " الحاجة "، بمعنى إذا دعت الحاجة المسلمين إلى تأليف بعض القلوب، ممن لا تنقاد إلاّ بذلك، جاز دفع الزكاة لهم، وفي السنة العملية ما يدلّ على جواز ذلك. أما إذا كان المسلمون في قوة ومنعة، ولم يكونوا في حاجة إلى تأليف القلوب نظراً لقوتهم، فلا يجوز عندها دفع الزكاة لهم.

ثم إنّ تقدير الحاجة من عدمها يعود إلى اجتهاد الإمام، فإن رأى الحاجة أو المصلحة في دفع الزكاة لهم، بحيث لا يتقوى الإسلام والمسلمون إلاّ بذلك، جاز دفع الزكاة لهم، وإن رأى أنه لا حاجة إليهم لانتشار الإسلام واعتزازهم بدونه، فلا تُدفع الزكاة لهم.

وهذا الاجتهاد من الشوكاني أساسه أعمال المقاصد الشرعية عند التعامل مع النص النبوي، الأمر الذي جعله يجتهد في هذه المسألة فهماً للنص وتنزيلاً لحكمه في ضوء مقاصد الشرع، وما يحقق مصلحة الإسلام والمسلمين، والله أعلم.

<sup>1</sup> الشوكاني: نيل الأوطار (8/163).

## المطلب الخامس: النقد المقاصدي عند المعاصرين

تهيئاً للمعاصرين من المباحث النظرية، والمسائل التطبيقية المتعلقة بمقاصد الشريعة ما شكّل عاملاً مساعداً لهم في التعامل مع النص النبوي، فهماً واستنباطاً، وتنزيلاً، وترجيحاً، ويمكن رصد أهمّ عوامل ذلك من خلال الآتي:

- أ — وجود رصيدٍ نظري وتطبيقي كبير لمباحث المقاصد الشرعية، وخاصة بعد الاهتمام بموافقات الشاطبي، وبروز مؤلفات جديدة في المقاصد، مثل: مقاصد الشريعة لابن عاشور وعلال الفاسي، وغيرهم مما أنتجته الدراسات والبحوث العلمية بهذا الصدد.
- ب — طبيعة العصر الذي كثرت فيه التيارات الفكرية عند المسلمين وغيرهم.
- ج — الحركة الإصلاحية التي شهدتها العالم الإسلامي وأثرها في الفكر المقاصدي عموماً.
- د — اختلاف الزمان والمكان، وتبدّل الظروف والأحوال، وتغيّر العوائد والأعراف.
- هـ — التيارات الفكرية المختلفة مشرباً ومنهجاً، وما أفرزته من نتاج وآراء اختلفت في الطعن في السنّة، بين رادّ لها أو لبعضها، وبين طاعنٍ في بعض كتبها، ومشككٍ فيما صحّ منها.

وأما فيما يتعلق بتطور النقد المقاصدي عند المعاصرين، فإنه يتعلق بالقضايا الآتية:

- أ — الجمع بين النصوص والأحكام المتعارضة توسّلاً بالمقاصد الشرعية.
- ب — الترجيح بالمقاصد عند التعارض بين النصوص والأحكام.
- ج — التكيّف مع الواقع المعيش من خلال النوازل والقضايا المستجدة (الاجتهاد).
- د — تقديم منهج وسطي في أعمال مقاصد الشريعة عند التعامل مع النص النبوي.
- هـ — تقديم شروحاتٍ وقراءاتٍ جديدةٍ لبعض النصوص النبوية.

ويبقى التأكيد على أنّ ما قدّمه المعاصرون من إسهامٍ في النقد المقاصدي يندرج ضمن الإضافات التي يضيفها المتأخّر للمتقدّم.

ف:» السابق وإن كان له حقُّ الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حقُّ التتميم والتكميل، وكلُّ موضوعٍ على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التَّبَيُّح، ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخر أحقُّ أن يُتَّبَعَ، لجمعه المذاهب إلى ما حصل السابق تأصيله، وهذا واضحٌ في الحِرْف والصناعات، فضلاً عن العلوم ومسالك الظنون، وهذه الطريقة يقبلها كل منصفٍ، وليس فيها تعرضٌ لنقض مرتبة إمام.<sup>1</sup>

وفيما يلي عرضٌ لبعض المسائل المتعلقة بالنقد المقاصدي عند المعاصرين:

### الفرع الأول: حكم صلاة الجماعة

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِحَطَبٍ فَيُحَطَّبَ، ثُمَّ أَمُرَّ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا، ثُمَّ أَمُرَّ رَجُلًا فَيُؤَمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالَفُ إِلَى رَجَالٍ فَأُحَرِّقُ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ. وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عِرْقًا سَمِينًا<sup>2</sup> أَوْ مَرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ<sup>3</sup> لَشَهِدَ الْعِشَاءَ<sup>4</sup>.﴾

هذا النص النبوي من النصوص التي أثارت إشكالاً كبيراً بين العلماء في فهمه واستنباط الأحكام منه، بين قائلٍ بوجوب صلاة الجماعة، وقائلٍ بأنها سنة مؤكدة، وكلٌّ يستند إلى هذا النص.

فهل يحتمل النص النبوي هذين الحكمين المختلفين؟ وأين يوضع همُّ النبي صلى الله عليه وسلم بإحراق بيوت المتخلفين عن صلاة الجماعة؟ هل هو تصرفٌ بالتشريع أم بالإمامة؟ ألا يمكن أن يكون المقصود بهذا النص فئة المنافقين دون غيرهم؟

<sup>1</sup> أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، حقوق الطبع للمؤلف، قطر، ط1، 1399هـ، (2/1147).

<sup>2</sup> هو العظمُ إذا أُجِدَ عنه معظم اللحم. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (3/220).

<sup>3</sup> المِرْمَاة: قيل هي ظلف الشاة، أو ما بين ظلفيها، وقيل هي السهم الصغير الذي يُتَعَلَّم به الرمي، وهو أحقر السهام؛ أي لو دُعِيَ إلى أن يعطَى سهمين من هذه السهام لأُسْرِع للإجابة. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (2/269).

<sup>4</sup> خرجه البخاري: كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، رقم: 644، (1/215). ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، وبيان التشديد في التخلف عنها، رقم: 651، (1/451).

ينبري ابن عاشور للإجابة عن هذه الأسئلة بعين الناقد، المعتمد على مقاصد الشرع عند التعامل مع النصوص النبوية، حيث يقول: «وقد عرّضت للناظرين في هذا الحديث إشكالات وأجوبة أرى التطويل بها مُفِيَّتاً للمقصود من فهم الحديث.

والجواب الفصل عندي: أن هؤلاء قومٌ من المنافقين لا محالة، لتنزّه المسلمين أصحاب رسول الله ﷺ عن التهاون بحضور الجماعة، بله التهاون بصلاة العشاء؛ ولأن عظم العقوبة مؤذِنٌ بذلك، وقد علم رسول الله ﷺ نفاقهم بما علم به نفاق جميع المنافقين؛ وإذ قد كان همّ رسول الله عليه الصلاة والسلام مؤذِناً بإمكان حصول ما همّ به، فدلّ على أنه لم يُقرّر على همّه ذلك، أو أنه شرّع وقتاً للزجر، ثم نُسخ قبل العمل به.

وإعراض رسول الله ﷺ عن ذلك يدلّ على أنه أبطله، فإنه لم يعاقب أحداً من المنافقين (...). وبهذا تندفع جميع الاحتمالات التي وردت على هذا الحديث. وبقي مدلول الحديث دالاً على أهمية صلاة الجماعة. وهذه نكتة إخراج مالك إياه تحت ترجمة: "فضل صلاة الجماعة"؛ لأنه لما كان همّاً مُعْطَلاً أو منسوخاً، لم يكن دليلاً على حكم شرعيّ، ولكنه دليلٌ على أهمية ما غضب لأجله رسول الله ﷺ. <sup>1</sup>

وقد مثل بهذا النص النبوي عند حديثه عن أحوال الرسول ﷺ التي يصدر عنها قولٌ منه أو فعلٌ، وتحديدًا: "حال التأديب"، والذي ينبغي إجادة النظر فيه، نتيجة ما قد يحتفّ به من مبالغةٍ لقصد التهديد، ولهذا كان على الفقيه «أن يميّز ما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التشريعيّ، وما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التوييح والتهديد، ولكنه تشريعٌ بالنوع، أي بنوع أصل التأديب (...).

فلا يُشتبه أن رسول الله ﷺ ما كان ليُحرّق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكنّ الكلام سيق مساق التهويل في التأديب، أو أن الله أطلعه على أن أولئك من المنافقين، وأذن له بإتلافهم إن شاء. <sup>2</sup>

<sup>1</sup> ابن عاشور: كشف المغطى (110-111).

<sup>2</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (126-127).

## وجه النقد المقاصدي

رَجَّحَ ابن عاشور أنَّ هذا النص النبوي لا يفيد وجوب صلاة الجماعة، وإنما يفيد أهميتها وفضلها، بدليل غضب النبي ﷺ على من تخلفوا عنها وهمَّه بإحراق بيوتهم، ثم إنَّ الذين عناهم النبي ﷺ بذلك هم المنافقون، الذين كان يعلم نفاقهم، لأنَّ المسلمين من أصحابه ﷺ منزَّهون عن التهاون بحضور الجماعة، فضلاً عن صلاة العشاء، والتي كانت مع صلاة الفجر من الصلوات التي يتناقل المنافقون ويتكاسلون عن حضورها، كما ورد في نصوصٍ أخرى، وهذا دليلٌ آخر على أنَّه قصد المنافقين بالهَمِّ بإحراق بيوتهم، لا جميع المسلمين.

ثم إنَّ الهَمَّ بالفعل ليس فعلاً، حتى يؤخَّذ منه الحكم بوجوب صلاة الجماعة، فما دام أنَّ النبي ﷺ لم يَقم بما عزم على القيام به، فإنَّ ذلك مُؤذِنٌ بوجود صارفٍ له عن فعله، إمَّا وحيًا، أو اجتهداً مُسدِّداً بالوحي.

وأمرٌ آخر لا يقلُّ دلالةً على مرجوحية القول بوجوب صلاة الجماعة استنباطاً من هذا النص، وهو الاحتكام إلى: " **مقام التصرف النبوي** "؛ ذلك أنَّ المقام مقام تأديبٍ اقترن به التهديد والتوبيخ، ولو كان المقام مقام تشريعٍ لفعل النبي ﷺ ما همَّ بفعله.

وهكذا يُلاحَظ أنَّ ابن عاشور ميِّز بين الفهم الصحيح من غيره للنص النبوي، اعتماداً منه على مقاصد الشرع واحتكاماً إليها، سواء أكان ذلك على مستوى الفهم والاستنباط، أم على مستوى التنزيل والتطبيق. وهو بهذا الصنيع يبيِّن مدى أهمية النقد المقاصدي في فهم النصوص النبوية وتنزيلها، ودورها في الترجيح بين النصوص أو الأحكام عند تعارضها، ومدى أهمية الاستفادة من تحكيم مقامات تصرفات النبي ﷺ في بيان مقاصد النصوص ومعانيها، والله أعلم.

## الفرع الثاني: أفضل الأعمال عند الله تعالى

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: ﴿إِيمَانٌ بِاللَّهِ﴾.  
قال: ثم ماذا؟ قال: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. قال: ثم ماذا؟ قال: حَجٌّ مَبْرُورٌ.<sup>1</sup>

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ: أي العمل أحبّ إلى الله؟ قال:  
﴿الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا﴾. قال: ثم أي؟ قال: بِرُّ الْوَالِدَيْنِ. قال: ثم أي؟ قال: الْجِهَادُ فِي  
سَبِيلِ اللَّهِ.<sup>2</sup>

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه<sup>3</sup> قال: قالوا يا رسول الله: أيّ الإسلام أفضل؟ قال:  
﴿مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ﴾.<sup>4</sup>

وعن عبد الله بن عمرو — رضي الله عنهما — أن رجلاً سأل النبي ﷺ: أيّ الإسلام خير؟  
قال: ﴿تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ﴾.<sup>5</sup>

هذه بعض النصوص النبوية الواردة في أفضل الأعمال، والتي اختلفت فيها إجابات  
النبي ﷺ من نصّ إلى آخر، فلماذا هذا الاختلاف في الإجابة؟ وهل يمكن أن يكون لتلك

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب الإيمان، باب من قال أن الإيمان هو العمل، رقم: 26، (25/1). ومسلم: كتاب الإيمان،  
باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم: 83، (88/1).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، رقم: 527، (184/1). ومسلم: كتاب  
الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم: 85، (89/1).

<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل أبو موسى عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، بعثه النبي ﷺ إلى اليمن رفقة معاذ بن جبل،  
ولّى البصرة في عهد عمر، ثم استعمله عثمان على الكوفة، ثم عُزل. وقد كان أحد الحكمين بصفين، ثم اعتزل  
الفريقين، وكان حسن الصوت في تلاوة القرآن الكريم. توفي سنة 44هـ، وقيل: 42هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1762/4) — ابن حجر: الإصابة (181/4).

<sup>4</sup> خرّجه البخاري: كتاب الإيمان، باب أي الإسلام أفضل؟، رقم: 11، (21/1). ومسلم: كتاب الإيمان، باب بيان  
تفاضل الإسلام، وأي أموره أفضل، رقم: 42، (66/1).

<sup>5</sup> خرّجه البخاري: كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام من الإسلام، رقم: 12، (21/1). ومسلم: كتاب الإيمان،  
باب بيان تفاضل الإسلام، وأي أموره أفضل، رقم: 39، (65/1).

النصوص أسباب ورودٍ أدت إلى الاختلاف في إجابات النبي ﷺ عما سُئِلَ عنه؟ وهل معنى ذلك أيضاً الاختلاف في تنزيل ما دلّت عليه تلك الإجابات؟

يتناول الغزالي هذه الإشكالية، ويجب عنها بقوله: «والذي يُستفاد من هذه الإجابات أنه لا يجوز أخذ حديثٍ ما على أنه الإيمان كله، كما أنه لا يجوز الغفلة عن الملابس التي سيقَ فيها الحديث، فإنها تلقي ضوءاً كاشفاً على المراد منه. وكما راعت السنن أحوال المخاطبين، وقد تراعي الأحوال العامة للجماعة، فعند كَلْبِ الكفّار وضراوتهم على بلادنا، يكون الجهاد أفضل من الحج، وعند اشتداد الأزمات وكثرة البائسين، تكون الصدقة أفضل من الصلاة، وعندما يظهر قُصور أمتنا في ميدان الاحتراف والتصنيع، يكون الاشتغال بالكيمياء والحديد أحبّ إلى الله من حراثة الأرض ورعاية الغنم. إنّ فهم القرآن لا يتمّ إلا بمعرفة السنة، وفهم السنة لا يصحّ إلا بمعرفة المناسبات الحكيمة التي سيقَ من أجلها التوجيه النبوي. وإذا لم تكن لدينا إحاطةٌ شاملةٌ بالأزمة والامكنة والوقائع التي أُرسِلت فيها هذه الأحاديث، فقد تكون في الإحاطة بجملةٍ من السنن عوضٌ يسدّ هذا النقص، فإنك أمام كثرة المرويات وتعدّد معانيها لا ترى بُدّاً من تنسيقها وترتيبها، ووضع كل حديثٍ بإزاء ما يوافق من أحوال.»<sup>1</sup>

### وجه النقد المقاصدي

فضيلة عملٍ على آخر تتحكّم فيها الظروف والملابسات المحيطة ومراعاة الأحوال العامة والخاصة؛ ومن هنا فإنّ الجهاد أو الصلاة، أو طلب العلم، أو الإطعام أو الإنفاق، أعمالٌ يتقيّد فضل بعضها على بعض بحسب احتياجات الأمة ومتطلّباتها، وهذا بلا شكّ يخضع لتغيّر الظروف والمناسبة، والحال، والزمان والمكان، وعلى هذا المحمل تُفهم النصوص النبوية الواردة في أفضلية الأعمال.

<sup>1</sup> محمد الغزالي: ليس من الإسلام، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط6، د.ت، (29-30).

كما نبّه الغزالي إلى أهمية معرفة السنة من أجل فهم القرآن، وفهم السنة لا بدّ من الانتباه إلى السياق والظرف الذي قيلت فيه، فذلك أدعى إلى الفهم الصحيح والسليم لها، والله أعلم.

ويجدر التنبيه هنا إلى ما ذكره الغزالي حول التمييز بين فقه الفرد وفقه الجماعة؛ ذلك أنّ الشرع كما يتشوّف إلى مراعاة حال المخاطب ومصالحته الخاصة، فإنه كذلك مُتَشَوِّفٌ إلى مراعاة أحوال الجماعة ومصالحهم العامّة. وهذا ملمحٌ مقاصديّ آخر مُحكَّمٌ في التمييز بين الأعمال؛ فما كان منها محققاً للمصلحة العامّة مقدّمٌ على ما كان محققاً للمصلحة الخاصّة.

إنّ النصوص النبوية الواردة بشأن أفضل الأعمال لا ينبغي فهمها على ظاهرها، بل هي خاضعة لاعتبار الزمان والمكان، والأشخاص، والظروف والأحوال، والمقصد من كل ذلك تحقيق مصالح العباد عاجلاً وآجلاً.

ويبدو لي أنّ النبي ﷺ بإجاباته المختلفة تلك يعطي للأمة الإسلامية حلولاً لما قد يعرض لها، من مشاكل ونوازل في مسارها ومستقبلها، وأنّها مطالبة بالإقدام على اختيار ما يتلاءم مع طبيعة الظرف الذي تعيشه وتحياه، فتقدّم ما يُصلح حالها حسب ما دلّت عليه النصوص النبوية، والله أعلم.

### الفرع الثالث: حكم سفر المرأة دون محرم<sup>1</sup>

عن عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — أنّ النبي ﷺ قال: ﴿لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ﴾.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> انظر آراء العلماء واختلافهم في حكم سفر المرأة: النووي: مصدر سابق (147/9-149) — ابن حجر: فتح الباري (75/4-77).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب تقصير الصلاة، باب في كم يقصّر الصلاة؟، رقم: 1086، (341/1). ومسلم: كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره، رقم: 1338، (975/2).

هذا النص النبوي وردَ فيه نهيٌ صريحٌ للمرأة أن تسافر ثلاثة أيام إلا إذا كان برفقتها محرماً لها، فهل هذا النهي المستفاد من الحديث على ظاهره؟ أم أنه مُعلَّل بعلَّةٍ ينتفي بها النهي عند زوالها؟ أليس للنص مناطٌ خاصٌ يُعمل فيه؟ ألا يمكن اعتبار هذا النهي مقيداً بالزمان والمكان والظروف، وبالتالي فهو نسبيٌّ، وليس نهياً مطلقاً؟

يتطرق القرضاوي إلى هذه المسألة، ويوجب عن بعض هذه الأسئلة، مبيِّناً أن العلة في النهي عن سفر المرأة دون محرّم هي الخوف عليها مما قد يصيبها يومئذٍ في الصحاري والمفاوز، الخالية من العمران والأحياء، حتى إنها إذا لم تُصَب في نفسها، أُصِبت في سمعتها. أما وقد تغيّر الحال، وتغيّرت وسائل التنقل والسفر — أين صار الناس يسافرون جماعةً، في الطائرات والحافلات والقطارات، ولم يعد هنالك مجالٌ للخوف على المرأة إن هي سافرت وحدها —، فلا مانع شرعاً من سفر المرأة وحدها، ولا حرج عليها في ذلك، وليس في هذا القول مخالفةٌ للنص النبوي.

ويتأيد هذا القول بما نصّ عليه بعض العلماء من جواز حجّ المرأة بلا محرّم، إذا كان معها نسوةٌ ثقاتٌ، أو رفقةٌ مأمونةٌ. وهذا ثابتٌ من عمل الصحابة رضي الله عنهم، فقد وردَ في الصحاح والسنن أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أذن لأزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالسفر لأداء مناسك الحج، وكان ذلك في آخر حجّة حجّها، وبعثَ معهنّ كلاً من عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف — رضي الله عنهما —<sup>1</sup>، ولم يكن معهنّ أحدٌ من المحارم.<sup>2</sup>

## وجه النقد المقاصدي

ميّز القرضاوي في مسألة سفر المرأة دون محرّم بين ظاهر النص النبوي ومعناه؛ مبستنداً إلى "التعليل"، وأنّ نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان لعلّة الخوف على المرأة، أمّا وقد زالت تلك العلة فإنّ الحكم يزول بزوالها، ويكون سفر المرأة جائزاً، كما سبق بيانه.

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب: جزاء الصيد، باب: حج النساء، رقم: 1860، (19/2).

<sup>2</sup> القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية؟ (149).

ثم إنَّ هنا ضابطاً محكِّماً، وهو "تغيُّر الزمان والمكان"؛ فليس حال الناس اليوم في تنقلاتهم وأسفارهم مثل حالهم في زمنِ مَضَى، كزمن النبوة أو الخلفاء الراشدين مثلاً، وهذا يستدعي لفت الانتباه إلى أنَّ تنزيل الحكم على مناطه يخضع لإعمال ذلك التغيُّر والاحتكام إليه، وهو ما جعل القرضاوي يرجِّح جواز سفر المرأة دون محرم.

ويظهر لي أنَّ هناك مقصداً آخر لا ينبغي إغفاله، وهو: "مقصد التيسير ورفع الحرج"؛ ذلك أنَّ القول بجريمة سفر المرأة دون محرمٍ مطلقاً؛ ودون اعتبارٍ لظروفها، أو اعتدادٍ بعسر تحقيق ذلك دائماً، أو إغفالٍ لما صارت عليه الحياة العامة في المجتمعات من معطياتٍ متجدِّدة، وما أفرزه ذلك بالنسبة للمرأة خصوصاً، من دراستها في الجامعات وحاجتها إلى التنقل والسفر دائماً، وغشيانها مجال العمل، وغير هذا من إملاءات الحياة المعاصرة، يجعل ذلك القول في غاية العنت والتضييق، على المسلمين، وليس على المرأة وحدها، وهو ما يتنافى مع مقاصد الشرع المتشوّفة إلى تحقيق مصالح العباد، ورفع الحرج عنهم، لأنَّ هذا القول فيه جمودٌ ووقوفٌ على ظاهر النص النبوي، وتمسُّكٌ بحرفيته، ونفيٌ لعلته، وتغييبٌ لمقاصد الشرع في فهمه وتنزيله، والله أعلم.

وأختم الكلام عن هذه المسألة بما ذكره ابن العربي، الذي استغرب من أبي حنيفة اعتباره عين المحرم شرطاً في السفر، إذ يقول: «وأعجبُ له يُعلَّلُ العبادة، ويقول إنَّ معنى المحرمية التعظيمُ، والغرض من عبادة الزكاة سدُّ خُلَّة الفقراء، فتُجزئ فيها القيمة. ثم يأتي إلى هذه المسألة ولا يُعلِّلها، ويدَّعي أنَّ المحرم عينٌ معيّنة فيها، إنَّ هذا لشيءٌ عجاب، معرض لكلِّ عباب.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ابن العربي: مصدر سابق (5/118).

## الفرع الرابع: حكم الاغتسال يوم الجمعة

عن أبي سعيد الخدري <sup>1</sup> رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ﴿الغُسلُ يَوْمَ الجُمُعَةِ واجبٌ على كلِّ مُحْتَلِمٍ﴾.<sup>2</sup>

وعن عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — أن رسول الله ﷺ قال: ﴿إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ﴾.<sup>3</sup>

هذان النصان من النصوص النبوية الواردة بشأن الاغتسال يوم الجمعة، وقد اختلف العلماء في حكمه، بين قائلٍ بوجوب الاغتسال، وقائلٍ باستحباب ذلك<sup>4</sup>، فما العمل في دفع التعارض بين النصوص النبوية الواردة بشأن الاغتسال يوم الجمعة؟ وهل لسبب ورود بعض النصوص أثرٌ في الجمع بين النصوص أو الترجيح بينها؟

يتطرق الريسوي لهذه المسألة، ويجب عن الإشكالات الواردة على النصوص النبوية بقوله: «<sup>5</sup> والحقيقة أن الأمر ميسورٌ ولا يَحتمل كل هذه الخلافات والنزاعات، إذا عرفنا مقصود الحديث من خلال سبب وُروده. ففي الصحيحين عن عائشة — رضي الله عنها — قالت: كَانَ النَّاسُ يَنْتَابُونَ يَوْمَ الجُمُعَةِ مِنْ مَنَازِلِهِمْ وَالْعَوَالِي فَيَأْتُونَ فِي العُبَارِ، يُصِيبُهُم العُبَارُ وَالْعَرَقُ، فَيَخْرُجُ مِنْهُم العَرَقُ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنْسَانٌ مِنْهُمْ — وَهُوَ عِنْدِي — فَقَالَ

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري الخزرجي الأنصاري، شهد الخندق وما بعدها، وغزاً مع النبي ﷺ اثنتي عشرة غزوة، كان من نجباء الأنصار وعلمائهم وفضلائهم، وهو ثمن أكثر رواية الحديث. توفي سنة: 74هـ. ابن عبد البر: الاستيعاب (602/2) — ابن حجر: الإصابة (65/3).

<sup>2</sup> خرجه البخاري: كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، وهل على الصبي شهود يوم الجمعة أو على النساء؟، رقم: 879، (281/1). ومسلم: كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال، وبيان ما أمروا به، رقم: 846، (580/2).

<sup>3</sup> خرجه البخاري: كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، وهل على الصبي شهود يوم الجمعة أو على النساء؟، رقم: 877، (280/1).

<sup>4</sup> انظر آراءهم وأدلتهم في المسألة عند: ابن رشد: مصدر سابق (288/1).

النَّبِيُّ ﷺ: ﴿لَوْ أَنَّكُمْ تَطَهَّرْتُمْ لَيَوْمِكُمْ هَذَا﴾<sup>1</sup> (...)، فإذا علمنا هذا السبب وأخذناه في الاعتبار، أمكن القول: إنَّ الغسل يتوجَّب في حقِّ من اتَّسخ جسمه أو لباسه بالعرق والغبار ونحوهما؛ مما يسبِّب أذية المصلين، ثم يبقى الأمر في حدود الاستحباب والفضيلة لمن ليسوا كذلك. وأمَّا القول بالاغتسال للجمعة عقب الاغتسال من الجنابة، وكذلك إعادة الغسل لمن انتقض وضوؤه بعد الغسل وقبل الصلاة، وكذلك القول بالغسل ثانية — قُبِّل الصلاة — لمن اغتسل في أوَّل الصباح ولم يتعرَّض لأيِّ وسخٍ أو عرق، فهذا كَلِّه إنما هو إسرافٌ وتنطعٌ، وهو أقرب إلى الكراهة منه إلى الوجوب أو الندب.<sup>2</sup>

### وجه النقد المقاصدي

بين الريسوني أن فصل الخطاب في هذه المسألة منوطٌ بفقهِه سبب وُرُود الحديث والاحتكام إليه، وعليه فإنَّ الغسل واجبٌ في حقِّ المتَّسخ بدناً وثوباً، والذي يُؤذِّي المصلين برائحتهم، وأما من لم يكن كذلك فالغسل في حقه مستحبٌ؛ لأن المقصود الشرعي من الأمر بالاغتسال هو الحرص على نظافة المصلِّي ثوباً وبدناً، وعدم إذاية المصلِّين، وهنا تظهر أهمية أعمال سبب ورود النص النبوي، والدور الكبير له في فهم المعنى المقصود من سَوِّفِهِ أصالةً وابتداءً، وهذا أحد أهمِّ ضوابط النقد المقاصدي، كما سيأتي تفصيله وإيضاحه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

والملاحظ هنا انتهاج مسلك الجمع بين النصوص النبوية وإعمالها في مناطها الخاص بها، وهذا بناء على الاعتداد بالمقاصد الشرعية والاحتكام إليها، ولا شك أن هذا المنهج مهمٌّ جدًّا لكون الأعمال أولى من الإهمال، ولا سيما إذا كان الجري وراء ظواهر النصوص والالتزام بحرفيتها فيه إقصاءً لبعض تلك النصوص نفسها، وهو ما لا يصحَّ مع إمكانية الجمع والإعمال، والله أعلم.

<sup>1</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الجمعة، باب من أين تؤتى الجمعة، وعلى من تجب؟ رقم: 902، (1/286-287).  
ومسلم: كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كلِّ بالغ من الرجال، وبيان ما أمروا به، رقم: 847، (2/581).

<sup>2</sup> أحمد الريسوني: مقاصد المقاصد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت — لبنان، ط2، 2014م، (79-81).

## المبحث الثالث: الحاجة إلى النقد المقاصدي

بعد تَتُّبِعُ نشأة النقد المقاصدي وتطوره، وبعد الوقوف على جهود العلماء في ذلك، على اختلاف مدارسهم ومناهجهم في الاستنباط، آثرت أن أخصِّصَ هذا المبحث لبيان الحاجة التي تدعو إلى الأخذ بالنقد المقاصدي، وإعماله في التعامل مع النص النبوي فهماً واستنباطاً وتنزيلاً، محاولاً التدليل على أهميته لما يترتب عليه من آثارٍ تتعلق بمصلحة المكلف معاشاً ومعاداً، وقد ارتأيت أن أتناول هذا المبحث من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: بيان معنى النص والمقصود منه

المطلب الثاني: الجمع بين النصوص عند التعارض

المطلب الثالث: الترجيح بين النصوص عند التعارض

المطلب الرابع: الدعوة إلى الله تعالى

المطلب الخامس: الدفاع عن السنة وصورتها عند المسلمين وغيرهم

## المطلب الأول: بيان معنى النص والمقصود منه

إنَّ الغاية من تفسير النص وشرحه هو معرفة معناه والمقصود منه تمهيداً للعمل به، والنقد المقاصدي — باعتباره تمييزاً للفهم الصحيح للنص من غيره — يقوم بتحقيق هذه الغاية، سواء تعلّق ذلك بنصوص القرآن أم بنصوص السنة؛ لأنَّ الهدف واحد، وهو إدراك المقصود الشرعي من النص.

ولهذا كانت العناية بفهم معنى النص لازمةً، لأنَّه هو المقصود والمراد، وعليه يبنّي خطاب الشرع ابتداءً، وإغفال هذا النظر بالنسبة لنصوص الكتاب والسنة يجعل صاحبه على غير هُدًى.<sup>1</sup>

وقد كان لغياب العناية بمعنى النص، وتلمُّس مقصوده، أحد الأسباب التي وُجِّه من خلالها النقد إلى المحدثين، يقول ابن تيمية — وهو يتكلّم عن الذي يعيبُ أهل الحديث —: «والأمر راجعٌ إلى شيئين: إمّا زيادة أقوالٍ غير مفيدة، كالأحاديث الموضوعية، وإمّا أقوالٌ مفيدةٌ لكنهم لا يفهمونها؛ إذ كان اتِّباع الحديث يحتاج أولاً إلى صحة الحديث، وثانياً إلى فهم معناه، كاتِّباع القرآن، فالخلل يدخل عليهم من ترك إحدى المقدمتين، ومن عبَّه من الناس فإنما يعيبُهُم بهذا.»<sup>2</sup>

وفي إغفال العناية اللازمة ببيان معنى النصوص ومقاصدها خللٌ كبيرٌ ومنزلقٌ خطير، وهو في رأيي أحد أهم أسباب سوء الفهم عن الشرع، وبالتالي سوء التنزيل لأحكامه، فمن دون معرفة مقاصد النص النبوي، وفهمه في ضوء مقاصد القرآن، قد يُساء استعماله ويُوضَع في غير موضعه، بل قد يصبح ذلك النص — إنَّ أُهْمِلت مقاصده — أحد أسباب العنت والفساد والضرر، على الرّغم من أنَّ الأصل فيه أنه سببٌ للرحمة والنفع والصلاح.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (66/2-67). وانظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة (40).

<sup>2</sup> تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد — المملكة العربية السعودية، د.ط، 1425هـ/2004م، (4/24).

<sup>3</sup> الريسوني: مقاصد المقاصد (62).

ولهذا كان صواب الاجتهاد متعلقاً بمقدار تعمق المجتهد في إدراك المعاني، وغوصه في طلب مقاصد الشريعة.<sup>1</sup>

ولهذا وَجِبَ « الحذر من زَلَّة العالم، وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها، وهو وإن كان على غير قصدٍ ولا تعمّدٍ، وصاحبه معذورٌ ومأجورٌ، لكن مما ينبي عليه في الاتّباع لقوله فيه خطرٌ عظيمٌ. »<sup>2</sup>

فالمسألة ليست هيّنةً، بل هي على درجةٍ بالغةٍ من الخطورة، مما يتطلّب جهداً كبيراً في إدراك أسرار الشرع وحكّمه، فهو عمل المجتهد بن وحدهم، ذلك أنّ « العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلّ العلوم، وإنما يُعرَف ذلك مَنْ كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمّنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة والعدل التام. »<sup>3</sup>

والنقد المقاصدي بما يضطلع به من تمييزٍ للفهم الصحيح من غيره للنص النبوي، بناء على المقاصد، يُسَنِّه بدرجةٍ كبيرةٍ في إدراك مقاصد النصوص ومعانيها، وبالتالي فهو يعطي للاجتهاد فسحةً أكبر، تُمكنه من التعامل مع ما يَجِدُ للناس من نوازل ووقائع، تستدعي أحكاماً شرعيةً، تحقيقاً لمصالح الناس معاشاً ومعاداً.

وفيما يلي أمثلة توضيحية:

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة (66). وانظر: إسماعيل الحسني: مرجع سابق (122).

<sup>2</sup> الشاطبي: مصدر سابق (4/122-123).

<sup>3</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (583/20).

## الفرع الأول: طاعة ولي الأمر

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: ﴿مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ يُطِيعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِرِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي﴾.<sup>1</sup>

هذا النص النبوي من أكثر النصوص تداولاً في السياسة الشرعية، وهو من النصوص التي أثارت إشكالات في الفهم والتنزيل معاً؛ فهل كلام النبي ﷺ في طاعة ولي الأمر مُنْسَحَبٌ على كلِّ ولاةِ الأمور؟ وفي كلِّ زمانٍ ومكانٍ؟ أم أنه خاص بمن ولاهم هو ﷺ فقط؟

يعالج ابن عاشور هذه الإشكالية، فيقول: «ووجه ذلك أن رسول الله ﷺ لا يُؤمَّر إلا من يعلم أنه صالح بالمسلمين، فعصيانُه عصيانٌ للرسول ﷺ فيما توخَّى من مصالح المسلمين، وليست معصية الأُمراء غير الذين أقامهم الرسول بمعصية للرسول ﷺ؛ لأنَّ الناس لا يثقون بأنَّ ما يأمر به صلاحٌ، ولذلك وَرَدَ في حديثٍ آخر: ﴿وَأِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ﴾.<sup>2</sup> فالواجب عرض ما يأمر به على المعروف من الشريعة؛ فإنَّ كان موافقاً له وجبت الطاعة وحُرِّمَت المعصية، وإنَّ كان خلاف ذلك لم تجب الطاعة، ووجب العصيان بقدر الإمكان، إذا لم يُفْضِ إلى فتنةٍ أو مفسدةٍ أعظم.»<sup>3</sup>

## وجه النقد المقاصدي

يعترض ابن عاشور على الفهم الظاهري لهذا النص، والذي يفيد طاعة كل أمير، وفي كل زمانٍ ومكانٍ، والحال خلاف ذلك، إذ إنَّ المقصود بـ: "الأمير" الذي تجب طاعته وتُحرَّم معصيته هو من ولاه النبي ﷺ فقط، وليس النص شاملاً لكلِّ أميرٍ؛ إذ إنَّ النبي ﷺ

<sup>1</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل وراء الإمام ويقتى به، رقم: 2957، (347/2). ومسلم:

كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأُمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم: 1835، (1466/3).

<sup>2</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: 7145، (329/4). ومسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأُمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم: 1840، (1469/3).

<sup>3</sup> محمد الطاهر ابن عاشور: النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، دار السلام — القاهرة بالاشتراك مع دار سحنون — تونس، ط1، 1428هـ/2007م، (94).

لا يُؤمّر إلا الصالح والمؤهل لرعاية مصالح المسلمين، لذلك قرّن طاعته بطاعته ومعصيته بمعصيته، وأمّا من لم يُؤمّر النبي ﷺ فالواجب عرض أمره على الشرع، فإن وافقه وجبت طاعته، وإن خالفه لم تجب، بل يُعصى قدر الإمكان، لكن هذا المعصية ليست مطلقة، بل تتقيّد بالنظر إلى مآلها، فإذا أفضت إلى فتنّة أو مفسدةٍ أعظم من المعصية نفسها، امتنعت حينها.

فلم يكتف ابن عاشور بظاهر النصّ النبوي، بل بيّن أنّ الطاعة الواردة في النصّ مقيدةٌ بأمرين:

**أولهما:** أنّ الطاعة تجب لمن يرضى مصالح المسلمين، ويحوظهم بالصلاح، ويسوسهم به.

**وثانيهما:** أنّ المعصية ليست متاحةً للرعيةً مطلقاً، بحجّة فساد الراعي أو فعله للفساد، بل ذلك مقيدٌ بقاعدة: "مراعاة المآل" والاحتكام إليها، فلا يجوز العصيان إذا أدى إلى فتنّة أو مفسدةٍ أعظم من فساده وفساد سياسته.

وهذا هو النقد المقاصدي الذي يميّز بين الفهم الصحيح من غيره، بناءً على المقاصد، وليس مجرد الوقوف على ظواهر النصوص، والتمسك بحرفيتها، وإقصاء معانيها ومقاصدها.

### الفرع الثاني: مخالطة غير التقيّ

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ﴿لَا تُصَاحِبْ إِلَّا مُؤْمِنًا، وَلَا يَأْكُلْ طَعَامَكَ إِلَّا تَقِيٌّ﴾.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> خرّجه أبو داود: كتاب الأدب، باب من يؤمّر أن يجالس، رقم: 4832، (203/7)، وقد حسن محقق الكتاب إسناده. والترمذي: أبواب الزهد، باب ما جاء في صحبة المؤمن، رقم: 2395، (201/4)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، إنما نعرفه من هذا الوجه. وأحمد: رقم: 11276، (123/10)، وقال محقق الكتاب: إسناده صحيح. والحاكم: كتاب الأئمة، رقم: 7169، (143/4)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وابن حبان: كتاب البر والإحسان، باب الصحبة والمجالسة، رقم: 554، (314/2).

يفيد ظاهر هذا النص النبوي نهي المسلم عن مجالسة غير المسلم، وإطعام غير التقي، فهل هذا الظاهر هو المفهوم والمقصود من النبي ﷺ؟ ألا يتعارض ظاهر هذا النص مع عمومات القرآن الآمرة بالإحسان إلى الإنسان، ولو كان كافراً، بله المسلم، ولو كان عاصياً؟

يتناول الخطابي هذه الإشكالية عند شرحه لهذا النص النبوي، فيقول: « هذا إنما جاء في طعام الدعوة دون طعام الحاجة؛ وذلك أن الله سبحانه قال: ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ [الإنسان:08] ، ومعلوم أن أسراهم كانوا كفاراً غير مؤمنين ولا أتقياء، وإنما حذر من صحبة من ليس بتقيٍّ وزجر عن مخالطته ومؤاكلته، فإن المطاعمة تُوقع الألفة والمودة في القلوب. يقول: لا تُؤالَف من ليس من أهل التقوى والورع ولا تتخذة جليساً تطاعمه وتنادمه. »<sup>1</sup>

### وجه النقد المقاصدي

الخطابي بيّن أن مقصود النص النبوي هو التحذير من صحبة غير التقيِّ، والزجر عن مخالطته؛ لما قد يؤول إليه ذلك من المودة والألفة، تبعاً لطبيعة المصاحبة والمخالطة والمنادمة، فيكون رفيق سوءٍ، وهو ما حذر النبي ﷺ من مصاحبته. ليستنبط — عند تناوله لبيان معنى الشق الثاني من النص — أن النهي عن الإطعام ليس على ظاهره، ولا ينصرف إلى طعام الحاجة، وإنما ينسحب فقط على طعام الدعوة، مدعماً فهمه هذا بدلالات القرآن الكريم. وكأني بالخطابي في تعامله مع هذا النص النبوي يستند إلى: " سد الذرائع " للتأكيد على أن مقصود النص هو النهي عن مصاحبة غير التقي، والله أعلم.

وهناك معنى آخر يُحمّل عليه مقصود النص النبوي، وهو التنفير من كسب الحرّمات؛ إذ إنّ الأتقياء يتجنّبون صاحبها وضيافته لهم، وكذا التنفير من صحبة الأشرار واتخاذهم

<sup>1</sup> الخطابي: مصدر سابق (290/3).

أخلاء، وإلاّ فإنّ حمل النص النبوي على ظاهره يُفضي إلى القطيعة بين المسلم الملتزم ومن سواه، وتذهب بعد ذلك النصيحة والإحسان وحسن الخلق، وهذه كلها مناقضة لمقصود الشرع المتشوّف إلى البر والإحسان ودعوة الناس إلى صراط الله المستقيم.<sup>1</sup>

فمن خلال التمييز بين الفهم الظاهري للنص من مقصوده الأصلي، اهتدى الخطابي إلى أنّ مقصود النبي ﷺ هو النهي عن طعام الدعوة، أو الوليمة وما مثلها، أمّا طعام الحاجة الذي تندفع به المخمصة فليس مقصوداً بالنهي، وخاصة إذا أُخذَ بعين الاعتبار المآل الذي يُفضي إليه القول بظاهر النص النبوي.

وهنا يظهر لي أنّ المسألة مرتبطة من جهةٍ أخرى بـ: " المقاصد التحسينية "، التي تبرز عناية الإسلام بتنظيم العلاقات الاجتماعية، وتَشوُّفه إلى إقامتها على أُسسٍ ودعائم من الأخوة والألفة، المفضية إلى تدعيم الأواصر واستمرارها، سواء على مستوى علاقة المسلمين ببعضهم، أم على مستوى علاقتهم بغيرهم، وهذا أمرٌ تدلّ عليه دلالات القرآن الكريم، ويؤكّده هدي النبي ﷺ، والله أعلم.

## المطلب الثاني: الجمع بين النصوص عند التعارض

سلك العلماء في دفع التعارض بين النصوص مسالك متعدّدة، ومنها مسلك الجمع بينها، عملاً بقاعدة: " إعمال الدليلين أولى من إهمالهما ".

والنقد المقاصدي في نظري يمثّل مسلكاً مهماً في الجمع بين النصوص التي يبدو تعارضها، ولعلّ هذا الدور الذي يضطلع به النقد المقاصدي يمثّل أحد الأهداف التي أراد ابن عاشور تحقيقها من " مقاصد الشريعة الإسلامية "، والتي رجّح في أنّ تكون « نبراساً للمتفقيين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأعصار، وتوسّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودُرْبَةً لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض

<sup>1</sup> الريسوني: مقاصد المقاصد (101-102).

الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتبّ بذلك ما أردناه غير مرّة من نَبذ التعصّب، والفيئة إلى الحق. <sup>1</sup>

وأحسب أنه كان دقيقاً بقوله: « وتوسّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار »؛ ذلك أن رفع الخلاف كلياً لا سبيل إليه؛ لاعتباراتٍ عديدةٍ ذاتيةٍ وموضوعيةٍ — كما هو مقررٌ في أسباب الاختلاف —، وإنما المقدور عليه هو التقليل منه.

والنقد المقاصدي بما يقوم به من تمييزٍ بين الفهم الصحيح من غيره للنص النبوي، بناءً على المقاصد، يمكن أن يُسهم في تقليل الخلاف بين المجتهدين؛ والتضييق من دائرة التعصّب المذهبي، والتوفيق بين الآراء قدر الإمكان بما يخدم الغاية من النص، فهماً وتنزيلاً.

وهذه أمثلة للتوضيح:

## الفرع الأول: جرّ الثوب خيلاء <sup>2</sup>

عن عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خَيْلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾، فقال أبو بكر: إِنَّ أَحَدَ شِقْيَى ثَوْبِي يَسْتَرْحِي إِلَّا أَنْ أَتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ، فقال رسول الله ﷺ: ﴿ إِنَّكَ لَسْتَ تَصْنَعُ ذَلِكَ خَيْلَاءَ ﴾. <sup>3</sup>

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ﴿ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فِي النَّارِ ﴾. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة (5-6) — نور الدين الخادمي: الاجتهاد المقاصدي — حجته.. ضوابطه.. مجالاته، سلسلة كتاب الأمة العدد: 65، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية — قطر، ط1419هـ/1998م، (59/1) الحسيني: مرجع سابق (122).

<sup>2</sup> انظر آراء العلماء واختلافهم في المسألة: الشوكاني: نيل الأوطار (3/433-435).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر بعد النبي ﷺ، رقم: 3665، (10/3). ومسلم: كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جرّ الثوب خيلاء، وبيان حدّ ما يجوز إرخاؤه إليه وما يستحب، رقم: 2085، (1651/3).

<sup>4</sup> خرّجه البخاري: كتاب اللباس، باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار، رقم: 5787، (54/4).

النص النبوي يتضمّن وعيداً شديداً على من يجرّ ثوبه خيلاء، فهل هذا الوعيد الشديد مطلق، أم أنه مقيد بمن قصد الاختيال بجرّ ثوبه؟ وكيف يمكن الجمع بين هذا الوعيد وبين فعل أبي بكر رضي الله عنه، وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم له؟

يتناول الشوكاني الإجابة عن هذه الإشكالية، فبعد ذكره لآراء العلماء في مسألة جرّ الثوب خيلاء، قال: « وقد عرفت ما في حديث الباب من قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر: ﴿ إِنَّكَ لَسْتَ مِمَّنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ خِيَلَاءً ﴾، وهو تصريحٌ بأنّ مناط التحريم الخيلاء، وأنّ الإسبال قد يكون للخيلاء، وقد يكون لغيره، فلا بُدّ من حمل قوله: ﴿ فَإِنَّهَا مِنَ الْمَخِيلَةِ <sup>1</sup> ﴾

في حديث <sup>2</sup> جابر بن سليم <sup>3</sup> على أنه خرج مخرج الغالب، فيكون الوعيد المذكور في حديث الباب متوجّهاً إلى مَنْ فعل ذلك اختيلاً، والقول بأنّ كلَّ إسبالٍ مِنَ المَخِيلَةِ أخذاً بظاهر حديث جابر تردّه الضرورة، فإنّ كلَّ أحدٍ يعلم أن من الناس مَنْ يُسْبَلُ إزاره مع عدم خطورة الخيلاء بباله، ويردّه ما تقدّم من قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر لما عرفت، وبهذا يحصل الجمع بين الأحاديث، وعدم إهدار قيد الخيلاء المصرّح به في الصحيحين. <sup>4</sup>

## وجه النقد المقاصدي

الشوكاني في شرحه للنصوص النبوية الواردة بشأن جرّ الثوب خيلاء، سلك منهج الجمع بينها، مستحضراً في ذلك مقصود الشرع؛ إذ من خلال التمييز بين ظاهر النص ومعناه اهتدى إلى القول بأنّ الوعيد المذكور في نصّ ابن عمر — رضي الله عنهما —

<sup>1</sup> بمعنى الكِبَر والعُجْب. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (93/2).

<sup>2</sup> وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ وَارْفَعْ إِزَارَكَ إِلَى نِصْفِ السَّاقِ ، فَإِنْ أَيْتَ فِإِلَى الْكَعْبَيْنِ ، وَإِيَّاكَ وَإِسْبَالَ الْإِزَارِ فَإِنَّهَا مِنَ الْمَخِيلَةِ ، وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُجِبُّ الْمَخِيلَةَ ﴾. خرّجه أبو داود: كتاب اللباس، باب ما جاء في إسبال الإزار، رقم: 4084، (181-182/6)، وقد صحّحه محقق الكتاب إسناده. وابن حبان: باب الجار، فصل من البر والإحسان، رقم: 522، (281/2)، وقال المحقق: إسناده صحيح ورجاله ثقات.

<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل أبو جرّي جابر بن سليم التميمي الهجومي، روي حديثه في البصريين، وممن روى عنه: محمد بن سيرين. وقد كان يقول — عملاً بوصية النبي صلى الله عليه وسلم له بعد سبّ أحدٍ —: "فما سببتُ أحداً؛ بغيراً، ولا شاةً، ولا إنساناً." ابن عبد البر: الاستيعاب (1/225) — ابن حجر: الإصابة (1/542).

<sup>4</sup> الشوكاني: نيل الأوطار (3/436-437).

خاصّ بمن كان هديه الاختيال والتكبر؛ لأنّ الجري وراء ظاهر النص تردّه الضرورة (تعليلاً بالضرورة)، فليس كلُّ من يُسبِلُ إزاره محتالٌ ومتكبرٌ.

وأما ما رواه جابر رضي الله عنه فمحمّله على أنّ الغالب فيمن فعل ذلك أنه يفعله اختيلاً وتكبراً، وعليه يكون من جرّ ثوبه قاصداً التكبر والاختيال داخلاً في الوعيد.

ثم إنّ تقصير الثوب أو الإزار يدخل ضمن: " المقاصد التحسينية "؛ المتعلقة بالآداب والمكملات، التي تُجمل الحياة، وتعمّق مكارم الأخلاق.

وهناك أمرٌ آخر لا ينبغي إغفاله في النظر، وهو أنّ مسألة اللباس خاضعة إلى أعراف الناس وعاداتهم، وهي مما يخضع لمؤثرات تغيّر الزمان والمكان. بمعنى أنّ المسألة من العادات، التي ينبغي إعمالها واستحضارها عند التعامل مع النصوص، ولا يُسوّى بينها وبين العبادات أو المعاملات.<sup>1</sup>

إنّ جمع النصوص الواردة في هذه المسألة، وفهمها في ضوء نظرةٍ شاملةٍ لمقاصد الإسلام من المكلفين، في شؤون الحياة العادية، تُسلّم إلى إدراك مقصود الشرع من هذه النصوص.

ويبدو لي أنّ اعتبار نصّ جابرٍ خارجاً مخرج الغالب، مردّه ربما إلى أنّ جرّ الثوب خيلاء كان من عادات الجاهلية التي حاربها الإسلام؛ ذلك أنّ من مقاصد البعثة المحمدية إتمام مكارم الأخلاق بدليل قوله ﷺ: ﴿ إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ ﴾<sup>2</sup>، والوعيد الشديد الوارد بخصوص المسألة لا بدّ أن يكون له سببٌ كبيرٌ، ولعلّ التكبر والاختيال في جرّ الثوب كان سمةً كبرياء أهل الجاهلية، ولهذا رتب النبي ﷺ ذاك الوعيد على من احتال بجرّ ثوبه، والله أعلم بالصواب.

<sup>1</sup> القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة (123-128) — الكيلاني: مرجع سابق (105-108).

<sup>2</sup> خرّجه مالك: كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم: 1723، (389). وأحمد: رقم: 8932، (56/9)، وقال محقق الكتاب: إسناده صحيح. والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليتها، رقم: 20819، (38/21). والحاكم: كتاب آيات رسول الله ﷺ التي هي دلائل النبوة، رقم: 4221، (670/2)، وقال عنه: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه.

الفرع الثاني: أيهما يُقدّم عند اشتداد الحرّ: الإبراد بالصلاة أم الصلاة أوّل الوقت؟

عن حَبَاب بن الأرت<sup>1</sup> قال: ﴿شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الصَّلَاةَ فِي الرَّمْضَاءِ<sup>2</sup>

فَلَمْ يُشْكِنَا﴾.<sup>3</sup>

وعن أبي هريرة<sup>4</sup> أن رسول الله ﷺ قال: ﴿أَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ﴾.<sup>4</sup>

إنّ هذين النّصين يبدو أنّهما متعارضان؛ فالنص الذي رواه حَبَاب<sup>1</sup> فيه امتناع النبي ﷺ عن تأخير الصلاة عن أوّل وقتها، بينما النص الذي رواه أبو هريرة<sup>4</sup> فيه أمرٌ بالإبراد عند اشتداد الحرّ، فكيف السبيل إلى الجمع بينهما؟

ذكر ابن قتيبة<sup>5</sup> هذين النّصين النبويين مبيناً أنه لا تعارض بينهما؛ (( لأن أوّل الأوقات رضوان الله، وآخر الأوقات عفو الله، والعفو لا يكون إلا عن تقصير. فأوّل الأوقات أوكدُ أمراً، وآخرها رخصةٌ، وليس يجوز لرسول الله ﷺ أن يأخذ في نفسه إلاّ بأعلى الأمور، وأقربها إلى الله تعالى. وإنما يعمل في نفسه بالرخصة مرّةً أو مرّتين، ليدلّ بذلك الناس على جوازها. فأما أن يدوم على الأمر الأحسن، ويترك الأوكد والأفضل، فذلك ما لا يجوز.

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل حَبَاب بن الأرت بن جندلة بن سعد التميمي، من السابقين الأولين، وممن عُذّب في الله وصبر على دينه، ومن المهاجرين الأولين، شهد بدرًا وما بعدها من المشاهد مع النبي ﷺ. توفي بالكوفة سنة: 37هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (437/2) — ابن حجر: الإصابة (221/2).

<sup>2</sup> الرّمضاء: هي شدة الحرّ. انظر: ابن منظور: مصدر سابق (224/6).

<sup>3</sup> خرّجه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب تقديم الظهر في أوّل الوقت في غير شدة الحرّ، رقم: 619، (433/1).

<sup>4</sup> سبق تخريجه، انظر: ص: 57 من البحث.

<sup>5</sup> هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ذو الفنون الجمّة والعلوم المهمّة، كان ثقةً ديناً فاضلاً، ورأساً في علم اللسان العربي والأخبار وأيام الناس، وقد تولّى قضاء دُبُور. له تصانيف جليّة، منها: غريب القرآن، أعلام النبوة، تأويل مختلف الحديث، أدب القاضي، غريب الحديث. توفي سنة: 276هـ. شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1403هـ/1983م، (296/13).

فلما شكّا إليه أصحابه ﷺ الذين يُصلُّون معه الرَّمَضاء، وأرادوا منه التأخير إلى أن يسكن الحرّ لم يُجِبْهم إلى ذلك، إذ كانوا معه، ثم أمرَ بالإبراد مَنْ لم يحضره توسعةً على أمّته وتسهيلاً عليهم، وكذلك تغليسه<sup>1</sup> بالفجر، وقوله: ﴿أَسْفِرُوا<sup>2</sup> بِالْفَجْرِ﴾.<sup>3</sup>

## وجه النقد المقاصدي

أبرز ابن قتيبة دور النقد المقاصدي وأهميته في الجمع بين النصوص التي قد يظهر أنها متعارضة؛ إذ بين أن الإذن بالإبراد بالصلاة في الحرّ مبناه: "التيسير والتوسعة على الأمة"، فهو رخصة لعموم الأمة. أمّا مداومة النبي ﷺ على الصلاة في أوّل وقتها، فذلك أخذ منه ﷺ بالأوكد والأفضل؛ لأنّ أفعاله قُدوةٌ، وعلى هذا يُحمَل امتناعه عن الاستماع لشكوى الصحابة ﷺ من الرَّمَضاء. ثم إنّ الحالات التي أخذ فيها النبي ﷺ لنفسه بالرخصة تدخل ضمن بيانه للجواز، لا أن تكون له دَيْدناً ومسلماً دائماً، لأنه رسول الله ﷺ.

وهذا تمييزٌ للفهم الصحيح من غيره عند تعارض النصوص، بناءً على إعمال مقاصدها ومعانيها، وهو مسلكٌ هامٌ في الجمع بين النصوص التي قد يبدو تعارضها، والله أعلم.

<sup>1</sup> من الغلَس، وهو ظلُّمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصباح. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (377/3).

<sup>2</sup> أسْفَرَ الصبح إذا انكشف وأضاء. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (272/2).

<sup>3</sup> خرّجه الترمذي: أبواب الصلاة، باب ما جاء في الإسفار بالفجر، رقم: 154، (201/1)، وقال: حديث حسن صحيح. والنسائي: كتاب المواقيت، باب الإسفار، رقم: 547، (294/1). وأبو داود: كتاب الصلاة، باب في وقت الصبح، رقم: 424، (316/1)، قال المحقق حديث صحيح وإسناده قوي. وابن ماجه: كتاب الصلاة — أبواب مواقيت الصلاة، باب وقت صلاة الفجر، رقم: 672، (09/2)، وقال المحقق: إسناده صحيح.

<sup>4</sup> أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري: تأويل مختلف الحديث، تحقيق: رضا فرج الهمامي، ط1، 1424هـ/2003م، (104).

## المطلب الثالث: الترجيح بين النصوص عند التعارض

إذا كان الجمع بين النصوص عند تعارضها متعذراً أحياناً، وتحتّم المصير إلى الترجيح بينها، فإنّ الاعتماد بمقصد النص والالتفات إليه بالنسبة للمجتهد يُعتبر أحد المرجّحات المعتمدة لرفع ذلك التعارض.<sup>1</sup>

ومن أهمّ مسالك الترجيح في رأيي إعمال النقد المقاصدي؛ ذلك أنّ الترجيح المنبني على اعتماد المقاصد يُعتبر وسيلةً لتقليل الاختلاف بين الفقهاء «وَدُرْبَةً لِأَتْبَاعِهِمْ عَلَى الْإِنصَافِ فِي تَرْجِيحِ بَعْضِ الْأَقْوَالِ عَلَى بَعْضٍ، عِنْدَ تَطَايُرِ شَرَرِ الْخِلَافِ، حَتَّى يَسْتَتَبَّ بِذَلِكَ مَا أَرَدْنَاهُ غَيْرَ مَرَّةٍ مِنْ نَبْذِ التَّعَصُّبِ، وَالْفَيْئَةِ إِلَى الْحَقِّ.»<sup>2</sup> والترجيح بين الأدلة من المجالات التي يحتاج فيها الفقيه إلى المقاصد الشرعية، حتى يقوى عنده إعمال أحد الدليلين المتعارضين، بناءً على مراعاة المقاصد والاعتماد بها.<sup>3</sup>

وهذه أمثلة للتوضيح والبيان:

### الفرع الأول: تعارض الجهاد مع القيام بحقوق الوالدين

عن ابن عمر — رضي الله عنهما — قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَسْتَأْذِنُ فِي الْجِهَادِ، فَقَالَ: ﴿أَخِي وَالِدَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ﴾.<sup>4</sup>

إذا تعارض الجهاد مع القيام بحقوق الوالدين، فأيهما أولى بالتقديم؟ أهو الجهاد في سبيل الله، أم القيام بشؤون الوالدين؟ أم أنّ المسألة فيها تفصيل؟

<sup>1</sup> الخادمي: مرجع سابق (77/1).

<sup>2</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة (5).

<sup>3</sup> المرجع نفسه (47/44/40).

<sup>4</sup> خرّجه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد بإذن الأبوين، رقم: 3004، (359/2). ومسلم: كتاب البر

والصلة، باب ير الوالدين وأههما أحق به، رقم: 2549، (1975/4).

يتناول الصنعاني هذه المسألة عند شرحه لهذا النص النبوي، فيقول: «والجهاد فرض كفاية، فإذا تعيّن الجهاد فلا، فإن قيل: برّ الوالدين فرض عيّن أيضاً، والجهاد عند تعيّنه فرض عيّن، فهما مستويان، فما وجه تقديم الجهاد؟

قلت: لأنّ مصلحته أعمّ؛ إذ هي لحفظ الدين والدفاع عن المسلمين، فمصلحته عامة مقدّمة على غيرها، وهو يُقدّم على مصلحة حفظ البدن، وفيه دلالة على عِظَم برّ الوالدين فإنه أفضل من الجهاد، وأنّ المستشار يشير بالنصيحة المحضّة، وأنه ينبغي له أن يستفصل من مُستشيره ليدلّه على ما هو الأفضل.<sup>1</sup>

### وجه النقد المقاصدي

لم يقف الصنعاني على ظاهر النص النبوي، ويلتزم بما دلّ عليه من أنّ برّ الوالدين مُقدّم على الجهاد، بل يبيّن أنّ الجهاد حين يكون فرض عيّن يُقدّم على برّ الوالدين، ومستنده هنا هو الاحتكام إلى "المصلحة الشرعية"؛ من خلال الموازنة بين مصلحة الجهاد ومصلحة برّ الوالدين؛ إذ إنّ الجهاد مصلحة عامّة، متعلّقة بحفظ الدين والدفاع عن المسلمين، بينما برّ الوالدين مصلحة خاصة، وما كان عاماً مقدّم على ما كان خاصاً، والله أعلم.

وهذه موازنةٌ أساسها التمييز بين الفهم الصحيح لهذا النص النبوي من غيره، بناء على إعمال مقاصد الشرع، والتمييز بين ما كان منها عاماً، وما كان خاصاً، والترجيح بينهما عند التعارض، هذا من جهة، والتمييز بين ما كان فيه حفظ الدين، وما كان فيه حفظ البدن — وهو تعارض المصالح الضرورية فيما بينها — من جهة أخرى، وهذا هو النقد المقاصدي الذي أعنيه.

ثم إنّ هذه المسألة مثالٌ عن أثر التقدّم المقاصدي في دفع التعارض بين النصوص وأهميته بهذا الخصوص.

<sup>1</sup> الصنعاني: مصدر سابق (1271/4).

ويؤكد ابن دقيق العيد هذا النقد المقاصدي من جهةٍ أخرى، فيقول: «وأما الجهاد في سبيل الله تعالى فمرتبه في الدين عظيمة، والقياس يقتضي أنه أفضل من سائر الأعمال التي هي وسائل، فإن العبادات على قسمين: منها ما هو مقصودٌ لنفسه، ومنها ما هو وسيلةٌ إلى غيره، وفضيلة الوسيلة بحسب فضيلة المتوسّل إليه؛ فحيث تعظم فضيلة المتوسّل إليه تعظم فضيلة الوسيلة. ولما كان الجهاد في سبيل الله وسيلةً إلى إعلان الإيمان ونشره، وإخمال الكفر ودحضه كانت فضيلة الجهاد بحسب فضيلة ذلك، والله أعلم.»<sup>1</sup>

فلما كان مقصد الجهاد هو حفظ الدين، وإعلان الإيمان، ونشر الإسلام، ومحاربة الكفر، كان الجهاد أفضل، فكلّما عظم المقصد عظمت وسيلة تحقيقه.

## الفرع الثاني: حكم الصيام في السفر<sup>2</sup>

عن جابر بن عبد الله<sup>3</sup> — رضي الله عنهما —: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ عَامَ الْفَتْحِ إِلَى مَكَّةَ فِي رَمَضَانَ، فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ كُرَاعَ الْعَمِيمِ، فَصَامَ النَّاسُ، ثُمَّ دَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ فَرَفَعَهُ حَتَّى نَظَرَ النَّاسُ إِلَيْهِ، ثُمَّ شَرِبَ. فَقِيلَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ: إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَدْ صَامَ، فَقَالَ: ﴿أُولَئِكَ الْعَصَاةُ، أُولَئِكَ الْعَصَاةُ﴾.<sup>4</sup>

وعن جابر رضي الله عنه أيضاً قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَرَأَى رَجُلًا قَدِ اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ، وَقَدْ ظَلَلَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: ﴿مَا لَهُ؟﴾ قَالُوا: رَجُلٌ صَائِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿لَيْسَ مِنْ

<sup>1</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (166).

<sup>2</sup> انظر اختلاف الجمهور مع الظاهرية في هذه المسألة، وسبب اختلافهم فيها: ابن رشد: مصدر سابق (497/1).

<sup>3</sup> هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام السلمى الأنصاري، شهد بيعة العقبة الثانية مع أبيه، وشهد مع النبي ﷺ ثماني عشرة غزوةً باستثناء غزوتي بدرٍ وأحد، وهو أحد الكثيرين من رواية الحديث. توفي سنة: 74هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (219/1) — ابن حجر: الإصابة (546/1).

<sup>4</sup> خرجه مسلم: كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر، وأنّ الأفضل لمن أطاقه بلا ضرر أن يصوم، ولمن يشق عليه أن يفطر، رقم: 1114، (785/2).

الْبِرِّ أَنْ تَصُومُوا فِي السَّفَرِ». وفي لفظٍ لمسلم: ﴿عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّذِي رَخَّصَ لَكُمْ﴾.<sup>1</sup>

هذان التّصان عارضهما ما رَوته عائشة — رضي الله عنها — قالت: سَأَلَ حَمْرَةَ  
بْنُ عَمْرٍو الْأَسْلَمِيُّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الصِّيَامِ فِي السَّفَرِ، فَقَالَ: ﴿إِنْ شِئْتَ فَصُمْ،  
وَإِنْ شِئْتَ فَأُفِطِرْ﴾.<sup>2</sup>

وَسُئِلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ﷺ عَنْ صَوْمِ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ، فَقَالَ: «سَافِرْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ  
فِي رَمَضَانَ، فَلَمْ يَعِْبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ، وَلَا الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ.»<sup>3</sup>

هاهنا نصوص نبوية تتعلق بالصيام في السفر، وهي في ظاهرها تبدو متعارضة، فما حكم  
الصيام في السفر؟ وكيف السبيل إلى دفع التعارض بين تلك النصوص؟ أم أنّ المصير إلى  
الترجيح بينها متعيّن لا محالة؟ وبناء على ماذا يكون الترجيح؟

يقول ابن العربي بخصوص هذه المسألة: «وهاهنا تترجّح أحاديث الجواز على أحاديث  
المنع؛ لأنّ هذا الذي قال النبي ﷺ: ﴿أُولَئِكَ الْعُصَاةُ﴾، و ﴿لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ  
فِي السَّفَرِ﴾ إنّما كان في سَفَرَةٍ واحدة، وهذا الذي لأنس بن مالك الأنصاري، ولحمزة بن

---

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلّ عليه واشتدّ الحر: " ليس من البر الصوم في السفر "،  
رقم: 1946، (44/2). ومسلم: كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية  
إذا كان سفره مرحلتين فأكثر، وأن الأفضل لمن أطاقه بلا ضرر أن يصوم، ولمن يشق عليه أن يفطر، رقم: 1115،  
(786/2).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصوم، باب الصوم في السفر والإفطار، رقم: 1943، (43/2). ومسلم: كتاب الصيام،  
باب التخيير في الصوم والفطر في السفر، رقم: 1121، (789/2).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصوم، باب لم يعب أصحاب النبي ﷺ بعضهم بعضاً في الصوم والإفطار، رقم: 1947،  
(44/2). ومسلم: كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره  
مرحلتين فأكثر، وأن الأفضل لمن أطاقه بلا ضرر أن يصوم، ولمن يشق عليه أن يفطر، رقم: 1118، (787/2).

عمرو الأسلمي<sup>1</sup>، ولأنس بن مالك الكعبي<sup>2</sup>، وقد قيل له: «إِذْنُ فَكُلْ»، قال: إني صائم، قال له رسول الله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلَاةِ﴾<sup>3</sup>، كان في أوقاتٍ مختلفةٍ.

وأيضاً فإن النبي ﷺ إنما قال: ﴿لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ﴾، حين رأى رجلاً قد ظلل عليه من شدة الحرِّ، فسأل عنه، فقيل: إنه صائم، فقال: ﴿لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ﴾. وقول النبي ﷺ: ﴿أُولَئِكَ الْعُصَاةُ﴾، قالها في قومٍ صاموا بعد فطر النبي ﷺ وأمره بالفطر (...)، والحجة القاطعة والقاضي على ذلك كله الآية المحكمة بإجماعٍ، وهي قوله تعالى:

﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة:184].

فإن فيه تمام الأجر وحفظ الزمان المعين والمبادرة بالعبادة، ولأن الذمة تبرأ به، والدليل على ذلك فعل النبي ﷺ أنه أفطر لعذرٍ.

وقال بعض الناس: إنما أفطر من أجل الناس.

وقال آخرون: بل أفطر للمشقة مما لحقه من العطش والحرِّ، والجمع بين الحديثين أنه أفطر من كليهما.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> هو الصحابي حمز بن عمرو الأسلمي، يُعدّ في أهل الحجاز، وقد كان ممن يسرد الصوم سرداً. توفي سنة: 61هـ. ابن عبد البر: الاستيعاب (375/1).

<sup>2</sup> هو الصحابي أنس بن مالك الكعبي، له حديث في وضع الصيام على المسافر، وهو من الصحابة الذين استقرّوا بالبصرة وسكنوا بها.

ابن عبد البر: الاستيعاب (111/1) — ابن حجر: الإصابة (278/1).

<sup>3</sup> خرّجه الترمذي: أبواب الصوم، باب ما جاء في الرخصة في الإفطار للحبلى والمرضع، رقم: 715، (85/2-86)، وقال عنه: حديث حسن. وأبو داود: كتاب الصيام، باب اختيار الفطر، رقم: 2408، (80/4)، وقال المحقق: حديث حسن. والنسائي: كتاب الصيام، باب وضع الصيام عن الحبلى والمرضع، رقم: 2314، (503/4). وابن ماجه: كتاب الصيام، باب ما جاء في الإفطار للحامل والمرضع، رقم: 1667، (164/3-165)، وقال المحقق: إسناده حسن.

<sup>4</sup> أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد السليمان وعائشة السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1428هـ/2007م، (188/4-189).

## وجه النقد المقاصدي

من خلال النظر في النصوص المتعارضة الواردة بخصوص الصيام في السفر،  
ترجح نصوص الجواز على نصوص المنع، خلافاً للظاهرية الذين أوجبوا الإفطار على المسافر  
وأبطلوا صيامه.<sup>1</sup>

والمرجّحات لنصوص الجواز تتمثل في الآتي:

أ — النصوص الناهية عن الصيام في السفر مُعَارَضَةٌ بقطعِي القرآن، والظنّي لا يقوى على  
معارضة القطعيّ.

ب — قول النبي ﷺ: ﴿لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ﴾ له سبب ورود، وهو الرجل  
الذي ظلّ عليه من شدة الحرّ، فكأنّه عاتبه بسبب تحمّله المشقة والشدة، وإعراضه عن الأخذ  
برخصة الله تعالى وتيسيره.

ج — قول النبي ﷺ: ﴿أُولَئِكَ الْعَصَاةُ﴾ له أيضاً سبب ورود، وهو امتناع بعض الصائمين  
عن الإفطار، وإصرارهم على الصيام، بعد أن أفطر هو عليه الصلاة والسلام، وأمر من كان  
معه بالإفطار.

د — قول النبي ﷺ: ﴿عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّذِي رَخَّصَ لَكُمْ﴾، «دليلٌ على أنه  
يُستحبُّ التمسكُ بالرخصة إذا دَعَتِ الحاجة إليها، ولا تُترك على وجه التشديد على النفس  
والتنطع والتعمق.»<sup>2</sup>

ومن خلال ما سبق توضيحه، يظهر مدى أهمية النقد المقاصدي في الترجيح بين  
النصوص عند التعارض، وما ذُكِرَ من مرجّحاتٍ ممثّلةً في: قطعِي القرآن، أو سبب الورود،

<sup>1</sup> ابن حزم: مصدر سابق (243/6 وما بعدها).

<sup>2</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (405). وانظر كذلك: ابن قتيبة: مصدر سابق (219).

أو التعليل بالحاجة، كلّها من ضوابط النقد المقاصدي في فهم النص النبوي، كما سيأتي بيانه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

### المطلب الرابع: الدعوة إلى الله تعالى

النقد المقاصدي بما يضطلع به من تمييزٍ للمعنى الصحيح للنص، بناءً على إعمال المقاصد، ومراعاة مصلحة المكلف، من شأنه الإسهام في عرضٍ أمثلٍ لتعاليم الإسلام السّميحة، وأحكامه الفاضلة، وهو ما يدفع المسلم إلى الاعتزاز بدينه وزيادة التمسك به، والإقبال على الامتثال لأحكامه وتعاليمه بانسراحٍ واطمئنانٍ، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى، فإن غير المسلم الذي يُلحظ ما في الإسلام من أحكامٍ وتعاليمٍ سَمَّحَةٍ، يرغبه ذلك في الدخول فيه، ويبحث لديه الفضول في التعرف عليه، وكلها مصالحٌ مطلوبٌ تحصيلها، وهو ما من شأنه تقديم خدمة كبيرة وجليلة في مجال الدعوة إلى الله تعالى.

ولعلّ المسلمين اليوم أحوج ما يكونوا أكثر من أيّ وقتٍ مضى إلى النقد المقاصدي، الذي يُسهم — في نظري — في تصحيح كثيرٍ من التصرّفات التي طبعت مسار المسلمين في الوقت الراهن، وأساءت كثيراً إلى الإسلام، بسبب سوء الفهم للنص، أو سوء التنزيل له في الواقع، وخاصّة في مجال الدعوة إلى الله تعالى.

ولهذا أعطى ابن عاشور بعداً دَعَوِيّاً لمفهوم المصالح التحسينية، فقال: «والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها، حتى تعيش آمنةً مطمئنةً، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقيّة الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإنّ لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك، سواء أكانت عادات عامّة، كستر العورة، أم خاصّة ببعض الأمم كخصال الفطرة، وإعفاء اللحية، والحاصل أنّها مما تُراعَى فيها المدارك الراقية البشرية.»<sup>1</sup>

وهذه أمثلة للتوضيح والبيان:

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة (243).

## الفرع الأول: التيسير في الدعوة

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث أحداً من أصحابه في بعض أمره قال: ﴿بَشِّرُوا وَلَا تُنْفَرُوا، وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا﴾.<sup>1</sup>

هذا النص النبوي من النصوص المرجعية في تبيين منهج الدعوة إلى الله تعالى، والتأسيس لها على هدىً وسدادٍ، فهل الدعاة على هذا المنهج؟ وما مآل امتثاله أو الإعراض عنه على الدعوة إلى الله تعالى؟

يتطرق النووي إلى هذه المسألة، مبيناً لها بقوله: «وفي هذا الحديث الأمر بالتبشير بفضل الله وعظيم ثوابه، وجزيل عطائه وسعة رحمته، والنهي عن التنفير بذكر التخويف، وأنواع الوعيد محضّة، من غير ضمّها إلى التبشير، وفيه تأليف من قَرُبَ إسلامه وتَرَكُ التشديد عليهم، وكذلك من قارب البلوغ من الصبيان، ومن بلغ، ومن تاب من المعاصي، كلّهم يتلطف بهم، ويدرجون في أنواع الطاعة قليلاً قليلاً، وقد كانت أمور الإسلام في التكليف على التدرّج، فمتى يسر على الداخل في الطاعة أو المرید للدخول فيها، وسهلت عليه، وكانت عاقبته غالباً التزايد منها، ومتى عسرت عليه أو شك أن لا يدخل فيها، وإن دخل أو شك أن لا يدوم أو لا يستحلّيها.»<sup>2</sup>

### وجه النقد المقاصدي

النووي اعتمد على المقاصد مسلكاً لبيان معنى النص النبوي ومقصوده، وذلك من خلال كشفه عن: "مقاصد التيسير والتبشير ومآلهما" من جهة، وهي: التدرّج في الدخول في الطاعة، وتيسير الدخول في الطاعة وتسهيلها، والتزوّد في الغالب منها.

<sup>1</sup> خرّجه مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، رقم: 1732، (3/1358).

<sup>2</sup> النووي: مصدر سابق (60/12-61).

وتعدّاه لـ: " مفاصد التعسير والتنفير ومآلهما " من جهة أخرى، وهي: عدم الرغبة في الدخول في الطاعة، وعدم المداومة عليها، وعدم تذوّق حلاوة الطاعة.

كما أكّد على انتهاج أسلوب الترغيب بدّل الترهيب، بالنسبة لمن قُرب إسلامه، أو قارب البلوغ من الصبيان، أو بلغ، أو من تاب من المعاصي، فهؤلاء جميعاً ومن ماثلهم يُسلّك معهم مسلك التدرّج قليلاً قليلاً، جرياً على سنة التدرّج التي سلّكها الإسلام في التكليف؛ فيذكر لهم التبشير ببيان سعة رحمة الله تعالى وفضله، فتحةً لباب الرجاء، وإذا ذُكر لهم التخويف أو أنواع الوعيد ضُمّ إليه التبشير قطعاً لدابر اليأس والقنوط.

وفيما قرّره النووي التفاتاً إلى قاعدتين معتبرتين في مقاصد التشريع، وهما: " التيسير ورفع الحرج "، وكذا: " مراعاة المآل "، وعندني أنّ مثل هذا الفقه يُعتبر منهجاً لمن يتبوأ منابر الدعوة إلى الله تعالى، حتى يكون لدعوته قبولاً وامتنالاً، فيُسمع لقوله، ويُقتدى بفعله، بشرط أن يسلك هذا المنهج الدعوي المستنبط من الهدى النبوي.

هذا وإن لم يكن ما ذكره النووي نقداً مقاصدياً بالمعنى الدقيق الذي درّج عليه البحث، إلاّ أنه توجيهٌ مقاصديّ للنص النبوي، بناءً على استحضار المقاصد في فهم النص، وبيان كيفية تنزيل معانيه، والاهتداء بها، والمآل الذي قد يحدث نتيجة غياب البعد المقاصدي في كل ذلك.

ولذا كان ما ذكره النووي حريّاً بأهل الدعوة التنبّه إليه، والتحليّ بما جاء فيه، في سبيل تحقيق المنهج الأمثل في الدعوة إلى الله تعالى، على هدىً ورشاد، والله أعلم.

## الفرع الثاني: صفات الداعية

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ هَلَكَ النَّاسُ فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ ﴾<sup>1</sup>، وقد رُوِيَتْ كلمة: "أهلكهم" بضم الكاف وبفتحها (أَهْلَكُهُمْ وَأَهْلَكَهُمْ).

يقول ابن باديس عند شرحه لهذا النص النبوي: « على الوجه الأول — يقصد: أَهْلَكُهُمْ — على من يريد أن يرشد المسلمين، ويعمل لإصلاح حالهم، أن ينظر إليهم بعين الشفقة والحنانة، لا بعين الزرّاية والاحتقار، فإنَّ الشَّفُوقَ تدفعه شفقتَه إلى المبالغة في العناية بتبّيع الأدوية، واستقصاء أنواع العلاج، بخلاف الزاري المحتقر، فإنه يترفع بنفسه عن الناس، ويتركهم فيما هم عليه، وإنْ باشرَ شيئاً من معالجتهم فإنه يباشره عن استئصالٍ واثمترانٍ، لا يصل معهما إلى داء الأمة شيءٌ من علاجه، ولن يستطيع هو معهما صبراً على الاستمرار في عمله أو على إتقان القليل منه، على أن الشَّفُوقَ تشعر نفوس الأمة منه بتلك الشفقة فتقابلة بمثلها، وبالامثال لما يأتيها منه لمعالجتها، واثقة منه بنصحه، منقادة لإرشاده، راجية نيل الخير على يده، والزّاري المحتقر تشعر منه الأمة بذلك فتقابلة بمثله، وتنقبض نفوسها عنه، وتقوى ريبتها في قوله وفعله، وقد تصارحه ببعضه، فتؤدّي الحال بينهما إلى العداوة والمقاطعة، ويكون خيراً لو تركهم من أوّل الأمر وشأنهم.

وعلى الوجه الثاني — يقصد: أَهْلَكَهُمْ —، على مرشدي المسلمين أن يعانون أدواءهم بالعلاجات النافعة، ويشخصوها عند الحاجة بالعبارات الرقيقة المؤثرة، في رفقٍ وهوادةٍ، مجتنبين كل ما فيه تقنيطٌ أو تثبيطٌ، وأن يعرفوهم بأنهم — وإن ساءت نواحٍ من أحوالهم —، فهنالك نواحٍ ما تزال صالحةً، وهنالك علاجات من الإسلام قريبةٌ ناجعةٌ، وأن يعرفوا ما فيهم من فضائل، وما لهم من مجدٍ، وما لهم بهذا الإسلام من قدرٍ وعزٍّ، ليُثيروا فيهم النخوة، ويبعثوهم على العمل والخير، وإذا ذكروا لهم سيئاتهم ذكروا لهم قرب السبيل إلى النجاة منها بالإقلاع عنها، فيسرعون بالتوبة والإنابة. <sup>2</sup>»

<sup>1</sup> خرّجه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي من قول: هلك الناس، رقم: 2623، (4/2024).

<sup>2</sup> عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1403هـ/1983م، (80-81).

وينبّه ابن باديس في ختام شرحه على أهمية الأصل التربوي الذي تضمّنه هذا النص النبوي، ويربط ذلك بالتربية للأفراد والجماعات، فيقول: «فجاء هذا الحديث الشريف يحذّر من تحقير الناس وتقنيطهم، وذلك يقتضي أنّ المطلوب هو احترامهم وتنشيطهم. وهذا الأصل العظيم الذي عليه هذا الحديث الشريف يحتاج إليه كل مُرَبٍّ، سواءً أكان مربياً للصغار أم للكبار، وللأفراد أم للأمم، إذ التحقير والتقنيط وقطع جبل الرجاء قتلٌ للنفوس، نفوس الأفراد والجماعات، وذلك ضد التربية، والاحترام والتنشيط وبعث الرجاء إحياءٌ لها، وذلك هو غرض كل مُرَبٍّ ناصحٍ في تربيته.»<sup>1</sup>

### وجه النقد المقاصدي

يعتني ابن باديس ببيان مقاصد النص النبوي على كلاً الوجهين اللذين رُوِيَتَ بهما كلمة "أهلكهم"، ضمّاً وفتحاً لحرف الكاف — أي: أهلكهم أو أهلكتهم —.

وحين التّمعن في شرحه تبدو النزعة الإصلاحية — التي سلّكها طول حياته — غالبيةً عليه، فهو يعدّد ما ينبغي أن يتّصف به المتصدّر للدعوة إلى الله تعالى نحو من يدعوهم ويرشدهم، ومن ذلك مثلاً:

- النظر إلى من يدعوهم بعين الشفقة والحنانة وليس بعين الزّراية والاحتقار.
- المبالغة في العناية بتتبع أدوائهم، واستقصاء أنواع العلاج النافع لها.
- استعمال العبارات الرقيقة المؤثّرة، مع الرّفق واللّين، لما فيه من إحياءٍ للنفوس، فردياً وجماعياً.
- التذكير بفضائل الإسلام وأمجاده، بما يبعث فيهم الاعتزاز، ويدفعهم إلى العمل والخير.
- فتح باب الرجاء، والحثّ على الإسراع إلى التوبة والإنابة عند مقارفة السيئات.
- اجتناب التّشبيط والتقنيط والتحقير، لما فيه من قتل النفوس، فردياً وجماعياً.

<sup>1</sup> ابن باديس: المرجع السابق (82).

فإذا اتَّصف الدَّاعي إلى الله تعالى بهذه الصفات وحقَّقها، كان مآل دعوته هو الامتثال لقوله، والثقة بنصحه، والانقياد لإرشاده، وهذه كلها مصالح يصبُّو أيِّ داعٍ إلى الله تعالى من أجل تحقيقها.

وإذا لم يتَّصف الداعي إلى الله تعالى بتلك الصفات، كان مآل دعوته عدم الامتثال لأمره، وانقباض الأنفس عنه، وعدم الثقة بقوله وفعله، وقد يؤول الأمر إلى المقاطعة والعداوة بينه وبين من يدعوهم. وهذه كلها مفسد لا يقصدها الشرع ولا يتشوّف إليها، فيكون أولى بهذا الداعي لو تركهم من الأول وشأنهم.

فابن باديس من خلال التوجيه المقاصدي بيّن ما يجب على الداعي الاتّصاف به، وما يجب عليه الابتعاد عنه، نظراً إلى مآل كل تصرفٍ. وبيانه هذا شبيهٌ بما قرّره النووي آنفاً في الفرع الأول، من حيث إنّ الداعي إلى الله تعالى يجب عليه امتثال هدي النبي ﷺ في الدعوة، قولاً وفعلاً، وأن يُحسّن الفهم عن القرآن والسنة، ويُحسّن بعده تنزيل ما فهمه، بما يلائم مقاصد الشرع، ويحقّق مصالح العبد، آخذاً بالاعتبار الإملاءات التي يفرضها تغيّر الزمان والمكان، وتبدّل الظروف والأحوال، وما يجدُّ في واقع الناس بين لحظةٍ وأخرى، وأثر كلّ ذلك على دعوته، والله أعلم.

### المطلب الخامس: الدفاع عن السنّة وصورتها عند المسلمين وغيرهم

إنّ من أهمّ ما يسيء إلى السنة النبوية سوء فهمها، وعدم إدراك المقصود من نصوصها، وهذا من شأنه أن يؤول إلى تشويه صورتها، أو إغراء البعض على القدح فيها، وفي صاحبها ﷺ. والمتأمل في مسار المسلمين اليوم يدرك فداحة ما تعرّضت وتعرّض له السنة النبوية من المسلمين أنفسهم، نتيجة سوء الفهم عن رسول الله ﷺ، فمما يجب على المتصدّي لشرح السنة « أن يفهم عن رسول الله ﷺ مراده، من غير غلو ولا تقصير، فلا يُحمّل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان. وقد حصل بإهمال ذلك والعدول عنه من الضلال والعدول عن الصواب ما لا يعلمه إلا الله،

بل سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع ، ولا سيما إن أضيف إليه سوء القصد، فيتفق سوء الفهم في بعض الأشياء من المتبوع مع حسن قصده وسوء القصد من التابع، فيا محنة الدين وأهله، والله المستعان. وهل أوقع القدريّة، والمرجئة، والخوارج، والمعتزلة، والجهمية، والرافضة، وسائر الطوائف أهل البدع، إلاّ سوء الفهم عن الله ورسوله؟ حتى صار الدين بأيدي أكثر الناس هو موجب هذه الأفهام، والذي فهمه الصحابة ومن تبعهم عن الله ورسوله فمهجور، لا يلتفت إليه، ولا يرفع هؤلاء به رأساً، ولكثرة أمثلة هذه القاعدة تركناها، فإننا لو ذكرناها لزادت على عشرة ألوف، حتى أنك لتمرّ على الكتاب من أوله إلى آخره فلا تجد صاحبه فهم عن الله ورسوله مراده كما ينبغي في موضع واحد.<sup>1</sup>

فحُسن الفهم عن رسول الله ﷺ فيما ورد عنه من نصوص، وحُسن تنزيل ذلك، بناء على مراعاة مقاصد الشرع والاعتماد عليها، هو العاصم من الوقوع في الخطأ في الفهم عن الله ورسوله ﷺ.

وإلاّ فإنّ في تنكّب الصراط عن ذلك مآلات غير محمودة، ومنها مثلاً:

— الوقوع في الغلوّ والتّنطّع والتقصير.

— الوقوع في التنفير بدّل التبشير.

— الخطأ في الأصول والفروع.

— إعطاء مبرّر للحداثيين والعلمانيين كي يطعنوا في السنة، ثبوتاً ودلالةً.

فدفعاً لكلّ هذه المساوئ وغيرها، كانت العناية لازمةً وأكيدةً في تحريّ الفهم الصحيح، وتمييزه عن غيره، استناداً إلى مقاصد الشرع، وهذا ما يضطلع النقد المقاصدي للقيام به.

وفيما يلي أمثلة للتوضيح والبيان:

<sup>1</sup> شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم: الروح، تحقيق: محمد محمد تامر، دار التقوى، شبرا الخيمة — مصر، د.ط، 2003م، (71).

## الفرع الأول: تلقيح النخل

عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم مرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ، فَقَالَ: ﴿ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ ﴾، قال: فَخَرَجَ شَيْصًا<sup>1</sup>، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: ﴿ مَا لِنَخْلِكُمْ ؟ ﴾ قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: ﴿ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ ﴾.<sup>2</sup>

فهل يقصد النبي صلى الله عليه وسلم ما يفيد هذا النص؟ وهل يقصد بكلامه أن أمور الدنيا ليس لدين لإسلام دخل فيها، وأنها موكولة إلى العبد؟ وأين موضع سبب ورود النص من الفهم والتنزيل؟

يتناول القرضاوي هذه المسألة، مبيناً مقصود النص النبوي الوارد بشأنها، وموضحاً بأن هذا النص " يتخذ منه بعض الناس تُكَاةً للتهرّب من أحكام الشريعة في المجالات الاقتصادية، والمدنية، والسياسية، ونحوها؛ لأنها — كما زعموا — من شؤون دنيانا، ونحن أعلم بها، وقد وكلها الرسول صلى الله عليه وسلم إلينا. فهل هذا ما يعنيه هذا الحديث الشريف؟ كلا، فإنّ مما أرسل الله به رسله أن يضعوا للناس قواعد العدل، وموازن القسط، وضوابط الحقوق والواجبات في دنياهم، حتى لا تضطرب مقاييسهم، وتفرق بهم السبل، كما قال تعالى:

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ ﴾ [الحديد:25]، ومن هنا جاءت نصوص الكتاب والسنة التي تنظّم شؤون المعاملات: من بيع، وشراء، وشركة، ورهن، وإجارة، وقرض، وغيرها، حتى إن أطول آية في كتاب الله نزلت في تنظيم شأن يسير من شؤون الدنيا، وهو كتابة الديون، قال تعالى:

﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُكُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ

كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾ [البقرة:282].

<sup>1</sup> هو التمر الذي لا يشتد نواه ويقوى، وقد لا يكون له نوى أصلاً. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (518/2).

<sup>2</sup> خرّجه مسلم: كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم: 2363، (4/1836).

والحديث: ﴿ **أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ** ﴾ يفسره سبب وروده، وهو قصة تأبير النخل، وإشارته ﷺ عليهم برأي ظني يتعلق بالتأبير، وهو ليس من أهل الزراعة، وقد نشأ بوادٍ غير ذي زرع، فظنه الأنصار وحياً أو أمراً دينياً فتركوا التأبير، فكان تأثيره سيئاً على الثمرة، فقال: ﴿ **إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ** ﴾، إلى أن قال: ﴿ **أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ** ﴾، فهذه هي قصة الحديث. <sup>1</sup>

## وجه النقد المقاصدي

هذا النص النبوي مما يُساء فهمه، ومن ثمَّ يُساء تنزيله والعمل به، إذ يحاول البعض — من خلال هذا النص — إقصاء الإسلام من الحياة العامة للإنسان كلياً، على الرغم من المنظومة التشريعية التي يمتاز بها الإسلام في جميع ميادين الحياة: الاقتصادية، والمدنية، والسياسية، والاجتماعية، وغيرها. ويُراد قصر الإسلام على الجانب التعبدي فحسب، والحال أنه هو الدين الكامل، الذي يتشوّف إلى تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، سواء أكان ذلك في العبادات، أم المعاملات، أم العادات.

وقصّارى ما يعتمد عليه القوم سوء فهم لهذا النص النبوي وأمثاله، لأنَّ المنصف لا يمكنه إقصاء الظرف الذي سبق فيه هذا النص أو تعييبه، وفهمه فهماً مُنبئاً عن ذلك؛ إذ إنَّ سبب ورود هذا النص — وهو تأبير النخل — يتعلق بأمرٍ لم يكن للنبي ﷺ سابق معرفة به، وإنّما قاله على سبيل الظنِّ والتخمين، وفي أمرٍ يتعلق بقضية فلاحية، ولا يمكن تعميمها على كلّ ما يتصل بحياة الإنسان، وفي كلّ مجالاتها.

ولهذا لا ينبغي الغفلة عن مراعاة سبب الورد ، لأنَّ ذلك مُؤدِّنٌ بالوقوع في سوء الفهم، وهو مُفضٍ لا محالة إلى الوقوع في سوء العمل والتنزيل، والله أعلم.

<sup>1</sup> القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية؟ (146-147).

## الفرع الثاني: الترغيب في الفقر

عن عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ<sup>1</sup> — رضي الله عنهما — عن النبي ﷺ قال: ﴿ اطلَّعتُ في الجنَّةِ فرأيتُ أكثرَ أهلِها الفقراءُ، واطلَّعتُ في النَّارِ فرأيتُ أكثرَ أهلِها النِّساءُ ﴾.<sup>2</sup>

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ يدخلُ فقراءُ المُسلمينَ الجنَّةَ قبلَ الأغنياءِ بنصفِ يومٍ، وهو خمسمائة عامٍ ﴾.<sup>3</sup>

هذان النصان من بين نصوص نبوية كثيرة تؤكد فضل الفقر، وتعدد فضائل الفقراء، فهل ما يفيد هذه النصوص مقصودٌ شرعاً؟ أليس من المقاصد المعتبرة شرعاً: " مقصد حفظ المال "، والذي من وسائل تحقيقه إيجاب الزكاة في أموال الأغنياء؟ ألم يكن من الصحابة رضي الله عنهم من نال شرف دعوة النبي ﷺ بسبب غناهم؟ ألا يتعارض ذلك مع ما تقرره تلك النصوص؟ ألا تعطي هذه النصوص انطباعاً سيئاً عن الإسلام وأحكامه؟ ألا تتعارض تلك النصوص مع دلالات القرآن الكريم؟

يتناول الغزالي معالجة هذه المسألة، فيقول: «... فتحت عنوان — الترغيب في الفقر وقلة ذات اليد، وما جاء في فضل الفقراء والمساكين والمستضعفين وحبهم ومجالستهم —<sup>4</sup>

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ خَلْفِ بْنِ الْخُزَاعِيِّ الْكَعْبِيِّ، أسلم عام خيبر، من فضلاء الصحابة وفقهائهم، كان حامل راية خِزَاعَةَ يوم فتح مكة. نزل البصرة بعد أن بعثه عمر ليفقه أهلها، وتوفي بها سنة: 52هـ في خلافة معاوية. ابن عبد البر: الاستيعاب (3/1208) — ابن حجر: الإصابة (4/584).

<sup>2</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الرقاق، باب فضل الفقر، رقم: 6449، (4/182). ومسلم: كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، وأكثر أهل النار النساء، وبيان الفتنة بالنساء، (4/1836).

<sup>3</sup> خرَّجه الترمذي: أبواب الزهد عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم، رقم: 2354، (4/173)، وقال عنه: حسنٌ صحيح. وابن ماجه: كتاب الزهد، باب منزلة الفقراء، رقم: 4122، (552/5-553)، وقد حسن المحقق إسناده. وأحمد: رقم: 8502، (8/338).

<sup>4</sup> عبد العظيم بن عبد القوي المنذري: الترغيب والترهيب، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني وعناية: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ، (3/1152-1181).

ذَكَرَ الحافظ المنذري<sup>1</sup> — رحمه الله — أكثر من مائة حديثٍ، لا ينتهي المرء من قراءتها حتى يقرّر تطبيق الدنيا بينونةً كبرى. وماذا يكسب الإسلام عندما يطلق المسلمون الدنيا ويتزوجها غيرهم؟ وكيف تسير الأمة إذا كان غنى عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف<sup>2</sup> قيدا يتودهما، فلا يدخلان الجنة إلا زحفاً؟ على حين تطير الصعلكة بأصحابها فيسبقون إلى النعيم المقيم. إن هذه الآثار تحتاج إلى مراجعة أسانيدھا ومتونها، وعناوينها، والحشود التي أقبلت فيها. وأعلم أن جمهور الناس قد حرفتهم الطبيعة المادية للعصر الحديث، ولكن الشباب الذي يريد العودة إلى ربه، والاستقامة على طريقه، يقرأ هذه الرويات فتغلبه الحيرة، ويزيغ عن الصراط (...)

إنني أريد إفهام المؤمنين أن الحياة في سبيل الله كالموت في سبيل الله، جهادٌ مبرورٌ، وأنّ الفشل في كسب الدنيا يستتبع الفشل في نصره الدين، وأنّ الواحد الذي ينزل عمّا عنده خير من المفلس الذي لا ينزل عن شيء، لأنه لا يملك أي شيء. إن السلبية لا تخلق بطولة، لأنّ البطولة عطاءٌ واسعٌ، ومعاناةٌ أشدّ.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> هو أبو محمد عبد العظيم ابن عبد القوي بن عبد الله المنذري الشامي المصري، الحدّث الناقد، والفقير المؤرّخ، والورع الزاهد، تولّى مشيخة دار الحديث الكاملية بالقاهرة، وانقطع بها لنشر العلم عشرين سنة. له تصانيف جليّة، منها: الترغيب والترهيب، مختصر صحيح مسلم، مختصر سنن أبي داود، شرح التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي. توفي سنة: 656هـ داخل دار الحديث الكاملية بالقاهرة. الذهبي: تذكرة الحفاظ (4/1436).

<sup>2</sup> هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف القرشيّ الزهريّ، من السابقين الأولين، ومن هاجر الهجرتين، شهد بدرًا والمشاهد كلّها مع النبي ﷺ، وهو من العشرة المبشرين بالجنة، ومن السّنة الذين جعل عمر الشورى فيهم. كان تاجرًا مجدودًا في التجارة، وقد خلّف مالا كثيرا. توفي بالمدينة سنة: 32هـ على الأشهر من الأقوال، ودُفن بالبقيع، وصلّى عليه عثمان بن عفان، تنفيذًا لوصيته.

ابن عبد البر: الاستيعاب (2/844) — ابن حجر: الإصابة (4/290).

<sup>3</sup> محمد الغزالي: علل وأدوية، دار الشروق، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت، (181-183).

## وجه النقد المقاصدي

ينتقد الغزالي الترويج بأن الإسلام دينٌ يفضّل الفقر على الغنى، ويمتدّ ذلك التفضيل إلى الآخرة، ليكون للفقراء السّبق إلى دخول الجنة قبل الأغنياء، مستنداً في نقده ذلك إلى استحضار النظرة الشاملة للإسلام، حتى تُفهم النصوص الواردة في الفقر في ضوء ذلك، ومنبهاً إلى أنّ تلك النصوص ينبغي فهمها واستيعابها في سياق ما وردت فيه، فذلك أدعى إلى أن تتسق مع أحكام الإسلام الشاملة والكلّية، وإلاّ فإنها ستُفهم فهماً سيئاً، يرتدّ على النظرة إلى دين الإسلام نفسه، ويعطي تصوّراً وانطباعاتاً بأنّ الإنسان في الإسلام لا علاقة له بالدنيا، وهو ما يتنافى مع دعوة الإسلام الإنسان إلى تعمير الأرض والتمكين فيها.

كما ينتقد الغزالي الدعوة إلى تفضيل الفقر بالتنبيه إلى ما كان عليه الرعيل الأول، فهؤلاء خيار الصحابة رضي الله عنهم، أبو بكر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، كانوا من الأغنياء الذين استفادت دعوة الإسلام منهم استفادةً كبيرةً زمن النبوة، أفيكون هؤلاء ممن يؤخّرون يوم القيامة، فلا يدخلون الجنة إلاّ بعد الفقراء؟

وأرى أنّ تلك النصوص تتعارض من جهةٍ أخرى مع ما قرّره علماء الأمة، سلفاً وخلفاً، من أنّ الشريعة غايتها تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، فكيف تتحقق مصلحة المعاش بتلك النصوص؟

والنظرة المتأمّلة لنصوص القرآن ودلالاته تبين مدى معارضته لتلك النصوص، إنّ هي أخذت على ظاهرها، ولم تُفهم في سياق القرآن الكريم.

ومن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [77] [القصص: 77].

هذا هو منهج الإسلام: الموازنة بين أخذ الإنسان بنصيبٍ من الدنيا، وتسخير ما أوتي فيها للآخرة، وأن مهمته عمارة هذه الأرض والتمكين فيها.

وبعد، فإنّ مثل هذه النصوص النبوية قد تكون مضارّ فهمها الظاهري، وتنزيلها في الواقع ممّا لم تُرد له أصلاً، الأمر الذي يحتمّ على العلماء فهمها في إطار دلالات القرآن، القرية والبعيدة، والاهتداء بعمل السلف الماضين، والاهتمام بإدراك السياق الذي وردت فيه، وهذه كلّها من ضوابط النقد المقاصدي في فهم النص النبوي.

وبهذا أكون قد أتممت مباحث الفصل الأول، والذي خصّصته لبيان النقد المقاصدي وأهميته، وتطرّقت فيه إلى صنعة النقد عند المحدثين، واتّضح الفرق بينه وبين النقد المقاصدي، كما حاولت تتبّع نشأة وتطوّر النقد المقاصدي في التعامل مع النص النبوي، عند الصحابة، والتابعين، والأئمة المجتهدين، وشرّاح الحديث، والعلماء المعاصرين. ومدى الاعتماد على مقاصد الشرع في فهم النص النبوي، وتنزيله على الواقع.

ليبقى الكلام عن الضوابط التي تحكم النقد المقاصدي، حتى يتحقّق المرجو من إعماله عند التعامل مع النص النبوي، وبمنهجٍ متوازنٍ يتّسق فيه الظاهر مع المعنى، دون إفراطٍ أو تفريطٍ.

## الفصل الثاني

### مزايا النظم المقامية

## تمهيد:

هذا الفصل خصّصته للكلام عن ضوابط النقد المقاصدي، والتي يندفع بها الإفراط والتفريط في التعامل مع النص النبوي؛ بين من يعتبر أنّ النص النبوي قد تجاوزه الزمن والواقع، ولم يبق له من فعاليةٍ وتطبيقٍ، وبين من يرتقي به إلى الخلود والأبدية بجميع جزئياته، دون اعتبارٍ لتغيّر الزمان والمكان، وتبدّل الظروف والأحوال وغيرها.<sup>1</sup>

ثم إنّ هذه الضوابط مهمة للغاية باعتبار النظر إلى المآل؛ وذلك حتى لا يكون النقد المقاصدي ذريعةً إلى التحلّل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها، أو محاصرة النصوص باسم المقاصد والمصالح، مما يؤدي إلى إيقاف الأحكام الشرعية، تارةً باسم الضرورة، وتارةً أخرى باسم تحقيق المصلحة، وتارةً أخرى تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة، فيستباح الحرام، وتوهن القيم، وتُغيّر الأحكام وتُعطل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذه الضوابط فيها معالجةٌ للغلوّ في اتباع ظواهر النصوص والتمسك بحرفية ألفاظها، وما يؤول إليه ذلك من الإضرار بدعوة الإسلام، وأحكامه وتعاليمه، والإساءة إليها، من حيث أريد الإحسان والإصلاح.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> محمد أبو الليث الخير آبادي: منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، السنة التاسعة — العدد: 37-38، 1425هـ/2004م، (86) — محمد سعد البويبي: ضوابط أعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، مجلة الأصول والنوازل، المملكة العربية السعودية، العدد الرابع، 1431 هـ/2010م، (22) — عبد القادر بن حرز الله: ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، مكتبة الرشد — المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/2007م، (56-57).

<sup>2</sup> عمر عبيد حسنة: من تقديمه لكتاب الخادمي: مرجع سابق (1/33-34) — يوسف القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة — بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط2، 2007م، (45).

وعليه فإن هذه الضوابط تُبرز الدور المنوط بالنقد المقاصدي من حيث توسّطه في التعامل مع النص النبوي، ظاهراً ومعنى، فقهاً وتنزيلاً، لا اقتصاراً على أحدهما دون الآخر، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ينبغي التأكيد على أن النقد المقاصدي بما يضطلع به من تمييز بين الفهم الصحيح من غيره للنص النبوي وفق المقاصد، ليس أمراً هيناً، أو مرتقىً سهلاً. فالباحث في مقاصد الشريعة عليه أن « يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي. وإياه والتساهل في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي، كلي أو جزئي، أمرٌ تنفرع عنه أدلة أحكام كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ فيه خطرٌ عظيم. فعليه أن لا يعين مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط، يفهم بها مقصود الشارع.»<sup>1</sup>

ولذا وجب على المتصدّر للنقد المقاصدي أن يترتّب، ولا يستعجل في إثبات أو نفي معنى مقاصدي للنص النبوي، إلا بعد التمحيص وإدامة النظر، وحسن التمييز بين الفهم الصحيح من غيره، فإن هو فعل ذلك سلّم له النقد المقاصدي من الخطأ، وسوء الفهم والتنزيل معاً.

وقبل أن أتناول ضوابط النقد المقاصدي بالتفصيل أودّ التنبيه إلى أمرين اثنين:

**الأمر الأول:** أن شروط المجتهد — التي يذكرها الأصوليون في باب الاجتهاد — جارية هنا أصالةً وابتداءً؛ ذلك أن النقد المقاصدي لا يتأتى إلا لمن استكمل أهلية النظر والاجتهاد في نصوص الشرع وقواعده، بكل لوازمها وشروطها، وإلا صارت النصوص الشرعية مرتعاً يُلجّه كل أحد، ويقول فيه من شاء ما شاء.

وعليه فإن هذه الضوابط خطوة تالية بعد التحقق من أهلية الاجتهاد، نظراً لما يمثّله النقد المقاصدي في التعامل مع النص النبوي من خطورة وأهمية في ذات الوقت، كونه يميّز بين الفهم الصحيح من غيره للنص النبوي بناء على المقاصد، وما يتبع ذلك على

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (138).

مستوى التنزيل والتطبيق العملي. وهذا التمييز ليس مُتاحاً إلا لمن كان على دراية بأصول الشرع ومقاصده، وإلمام بعلوم اللغة العربية وقواعدها.

**الأمر الثاني:** أن هذه الضوابط تتعلّق بالنص النبوي الثابت سنداً إلى النبي ﷺ، سواء أكان صحيحاً أم حسناً، أمّا ما كان أقلّ درجةً منهما — وهو الضعيف بكل أنواعه — فلا تشمله هذه الضوابط؛ لأنّ النص النبوي الذي نزلت مرتبته عن الصحيح أو الحسن لا يصلح في نظري أن يُؤسّس عليه النقد المقاصدي، بما يشكّله من أهمية في التمييز بين الفهم الصحيح من غيره بناء على اعتبار المقاصد، ففي الصحيح والحسن غنيّة عن الضعيف.

وبعد هذا التنبيه، آن الوقت للكلام عن ضوابط النقد المقاصدي — حسب تصوّري للموضوع — بالتفصيل، وهذا من خلال تناول كل ضابطٍ في مبحثٍ مستقلٍّ على النحو الآتي:

المبحث الأول: نقد النص النبوي في ضوء نصوص القرآن وقواعده

المبحث الثاني: نقد النص النبوي جمعاً بين الظاهر والمعنى في اعتدال

المبحث الثالث: نقد النص النبوي في ضوء عمل السلف

المبحث الرابع: نقد النص النبوي في ضوء سياقه ومقامه وأسباب وروده

المبحث الخامس: نقد النص النبوي في ضوء اختلاف الزمان والمكان والعوائد والأعراف

المبحث السادس: نقد النص النبوي في ضوء مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية

## المبحث الأول: نقد النص النبوي في ضوء نصوص القرآن وقواعده

هذا الضابط أهمّ ضوابط النقد المقاصدي على الإطلاق في نظري؛ ذلك أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، وقد أودعه المولى سبحانه كل شيء، فهو كتاب عقيدة، وشريعة، ومنهج حياة، قال تعالى: ﴿ مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ [الأنعام: 38]. وقال أيضاً: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ

وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: 89].

ومما أودعه الله سبحانه وتعالى في كتابه: مقاصد الشريعة، فهي مُودعة فيه جملةً وتفصيلاً، ولما كان النقد المقاصدي موجّهاً للنص النبوي، فإنه لا غنى عن اعتبار القرآن الكريم عند فهم النص النبوي، والذي لا يتحرّك فقهاً وعملاً إلا في إطار مقاصد القرآن نفسه، سواء أكان ذلك من حيث تأخّر مرتبة النص النبوي عن القرآن، أم بيانه لما تضمّنه القرآن، أم غير ذلك.

لذا كان أهمّ ضابطٍ للنقد المقاصدي عندي هو أن يفهم النص النبوي في ضوء القرآن الكريم، وحتى يتّضح المقصود أكثر بهذا الضابط فقد فضّلت تناوله في مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول: تأخّر مرتبة النص النبوي عن القرآن

المطلب الثاني: بيان النص النبوي للقرآن

المطلب الثالث: هل النص النبوي قاضٍ على القرآن؟

المطلب الرابع: التكامل بين القرآن والنص النبوي

## المطلب الأول: تأخر مرتبة النص النبوي عن القرآن<sup>1</sup>

هذه المسألة مهمة جداً، وإغفالها يُعتبر في رأيي أحد أهم الأسباب المفضية إلى سوء الفهم عن الله ورسوله ﷺ، فالقرآن الكريم — كما هو مُقرَّر بإجماع المسلمين — هو المصدر الأول للتشريع في الإسلام، وقد توالى أقوال العلماء قديماً وحديثاً في التأكيد على هذه الأوليّة والأسبقيّة التشريعية، نظراً لما يترتب على إعمالها والاعتداد بها من أثر في الفهم عن الشرع، وفق نظرةٍ كليّةٍ وشموليّةٍ، تبعاً لما أودعه الله تعالى في كتابه الكريم من أصولٍ وأحكامٍ كليّةٍ، وعامةٍ، ومطرّدةٍ، زماناً ومكاناً.

وعليه فإنّ النصّ النبوي لا تعدّو علاقته مع القرآن أحد وجهين:  
«أحدهما: نصّ كتاب الله، فاتّبعه رسول الله كما أنزل الله.

والآخر: جملةٌ بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها: عاماً أو خاصاً، وكيف أراد أن يأتي به العباد. وكلاهما اتّبع فيه كتاب الله.»<sup>2</sup>

فالنصّ النبوي لا تتعدّى مرتبته أبداً مرتبة القرآن، ولا يخرج مدلوله عن الإطار الكليّ والشموليّ لمدلول القرآن الكريم. والغفلة عن هذه القضية، أو عدم الاعتداد بها في النظر إلى نصوص الشرع وأحكامه، أو التّهوين من أثرها ومآلها، كلّ هذا يشكّل في نظري خللاً منهجياً كبيراً على مستوى الفهم والتنزيل معاً.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (4/05-06).

<sup>2</sup> محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق: خالد العلمي وزهير الكبيّ، دار الكتاب العربي، بيروت — لبنان، د.ط، 1425هـ/2004م، (97-98).

ولهذا فإن أصالة العالم، وثروته العلميّة، معيارها الأساس هو مدى فقهه بالقرآن، وإلمامه بمعانيه ومَرَامِيه، وإدراكه لدلالاته القرية والبعيدة. لأنّ التّصوّر الصحيح لدين الإسلام مرتبطٌ أساساً بما دلّ عليه القرآن، ثمّ بما أوضحتها النصوص النبوية وفصلته من مجملاته.

وأما الانصراف إلى النص النبوي وحده، والاشتغال باستخراج ما دلّ عليه، مع قلة فقه القرآن، والتّبصّر بأحكامه، فإنه أمرٌ مرفوض؛ لأنه ينطوي على خللٍ كبيرٍ في تصوّر حقائق الدين، وتقديم ما حقّه التأخير، وتأخير ما حقّه التقديم، وهو مُفضٍ إلى الخطأ لا محالة.<sup>1</sup>

فلا يمكن إذاً فهم النص النبوي فهماً دقيقاً وصحيحاً إلا في إطار مقاصد القرآن الكريم؛ ذلك أنّ القرآن هو كَلِيّة الشريعة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة. فمن رام الاطلاع على كَلِيّات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، لزمه ضرورة أن يتّخذة أنيسه وجليسه، نظراً وعملاً، دون أن يقتصر على أحدهما.<sup>2</sup>

ذلك أنّ القرآن ترجع إليه كلّ الأدلة، وهذا من حيث تضمّنه على الكمال — لا النقص — لكَلِيّات الشريعة المعنوية، سواءً أكانت الضروريات أم الحاجيات أم التحسينيات. ولذا لا مناص أبداً من العودة إلى القرآن لمن أراد الفهم الصحيح عمّا يصدر عن رسول الله ﷺ.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد الغزالي: نظرات في القرآن، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة — مصر، ط6، 2005م، (141-142). وانظر كذلك كتابه: هموم داعية، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة — مصر، ط6، 2006م، (23) — عبد الجبار سعيد: منهجية التعامل مع السنة النبوية (65-66).

<sup>2</sup> الشاطبي: مصدر سابق (257/3).

<sup>3</sup> المصدر نفسه (275/3).

وفضلاً عن تقدّم القرآن وتأخّر النصّ النبوي من حيث المرتبة، فإنّ معنى النصّ النبوي مرتبطٌ أساساً بالقرآن؛ من حيث أنّه يُفصّل جملة، ويُبيّن مُشكّله، ويسطّ مختصره،

وأدلة هذا كثيرة جداً، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكُرُونَ﴾ [النحل:44]. فكلّ ما دلّت عليه النصوص النبوية من معانٍ تجد أنّ القرآن قد دلّ على معناه، دلالةً إجماليةً أو تفصيليةً، وما دام أنّ القرآن تضمّن تبيان كلّ شيءٍ، فإنّ ذلك يدلّ على أنّ النصوص النبوية — بما تدلّ عليه من معانٍ — حاصلةٌ هي الأخرى جملةً في القرآن نفسه.<sup>1</sup>

وإذا كان الشارع الحكيم متطلّعاً إلى تحقيق مصالح العباد، ودفع المفسد عنهم، معاشاً ومعاداً، فإنّ الذي أصلّ هذه المصالح وعرف بها هو القرآن، وأمّا النصوص النبوية فإنّها أقرّت ذلك وأكّده، وزادته تفصيلاً وبيانا؛ فالضروريات والحاجيات والتحسينيات مؤصّلةً في القرآن، إمّا إجمالاً وإمّا تفصيلاً، وإمّا على الوجهين، ثم قامت النصوص النبوية بشرح ذلك وبيانه، بما يُفضي إلى حُسن الفهم عن الشارع الحكيم.<sup>2</sup>

ولهذا يجب التأكيد على أنّ النصّ النبوي لا يعدو مرتبة القرآن بأيّ حالٍ من الأحوال؛ فالقرآن هو أصلّ الأصول كلّها، فلا يُقدّم في الاعتبار عليه أيّ أصلٍ آخر، وليس هذا التأكيد طعنًا في حجية النصّ النبوي أو دلالاته — معاذ الله — ولكن تنبيهًا إلى خطورة تأخير القرآن، وتقديم شرحه وبيانه عليه، وأنّ ذلك يُشكّل حلاًّ منهجياً كبيراً، لا يقتصر أثره وضرره على مستوى الفهم لنصوص الشرع، أو الاستنباط منها فحسب، بل يتعدّى لا محالة إلى التنزيل والتطبيق، والله أعلم بالصواب.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (09/4) — الشافعي: الرسالة (97-98).

<sup>2</sup> الشاطبي: مصدر سابق (22/4-24).

## المطلب الثاني: بيان النص النبوي للقرآن

إذا تقرّر أنّ مرتبة النص النبوي متأخرة في الاعتبار عن القرآن، فينبغي أن يُعلم بأنّ الأصل في النص النبوي والأمر العام فيه هو: البيان والتفسير لما ورد في القرآن، وهذا ما ذكره القرآن نفسه في غير ما آية، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ [44] [النحل:44]. وقوله أيضاً: ﴿يَأْتِيهَا الرِّسُولُ بِبَلَاغٍ مَّا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة:67]، وذلك التبليغ له وجهان:

الوجه الأول: تبليغ الرسالة، وهي القرآن.

الوجه الثاني: بيان معاني القرآن، وكذلك فعله ﷺ.

وكلاً الوجهين في حقيقة الأمر يرتدّ إلى القرآن؛ لأنه أصل الأصول.<sup>1</sup>

وحتى يُفهم النص النبوي فهماً صحيحاً، بعيداً عن التحريف، والانتحال، وسوء التأويل، وجب أن يُفهم في ضوء القرآن؛ لأنه هو الدستور الذي ترجع إليه كل القوانين في الإسلام، والنص النبوي هو الذي تكفل بشرحه وتفصيله، فهو البيان النظري، والتطبيق العملي لما ورد في القرآن، فما كان له أن يناقضه أو يعارضه، بل هو دائر دائماً في فلكه ولا يتخطّاه.<sup>2</sup>

وهذه الحقيقة في رأيي ينبغي التأكيد عليها وتقريرها دائماً، وإيلاؤها الأهمية اللازمة لها؛ نظراً لأثرها وما يتعلّق بها، سواء أكان ذلك في ترتيب الأدلة، أم في فهمها والاستنباط منها، أم في مواطن التعارض والترجيح، أم في التطبيق والتنزيل، والغفلة عن هذه الحقيقة العلمية — وهي أن النص النبوي في أصله العام بيان للقرآن — أحد أهم أسباب الاختلاف بين علماء الإسلام، قديماً وحديثاً، وفي علوم شتى.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر السابق (30/3-31) — الشافعي: الرسالة (164).

<sup>2</sup> القرضاوي: كيف تتعامل مع السنة النبوية (113). وانظر كذلك: الريسوني: مقاصد المقاصد (62).

هذا وقد بيّن الشاطبي أمراً مهماً للغاية — في نظري — يتعلّق ببيان النص النبوي للقرآن؛ وهو أنّ ذلك البيان متعلّق بالأوامر والنواهي وغيرهما، مما يتعلّق بأفعال المكلف من جهة التكليف، وأمّا غير ذلك من الأخبار، عمّا كان أو ما يكون، مما لا يتعلّق به أمرٌ ولا نهيٌ ولا إذنٌ، فهو على ضربين:

**الضرب الأول:** ما وقع من نصوصٍ نبويّةٍ موقع التفسير للقرآن، فهذا لا نظر في أنه بيانٌ له.

**الضرب الثاني:** ما لم يقع موقع التفسير، ولم يتضمّن أحد معاني التكليف الاعتقادية أو العملية، فهذا الضرب لا يلزم أن يكون له أصلٌ في القرآن، كونه زائداً على مواقع التكليف، فخروج النص النبوي عن ذلك جائزٌ ولا حرج فيه، مثل ما صحّ من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم الماضية قبل الإسلام، مما لا تكليف فيه، ولكن تُؤخَذ منه العبرة والعظة، كحال القصص القرآني عموماً، وربما رجع هذا الضرب إلى الترغيب والترهيب، فهو خادمٌ للأوامر والنواهي، ومعدودٌ في المكملات لضرورة التشريع، وعليه فإنّ هذا الضرب مآله إلى الضرب الأول، ولم يخرج عنه كليّةً ما دام أنّه خادمٌ للتكليف.<sup>1</sup>

فأتضح إذاً أنّ دلالة القرآن على النصوص النبوية، وبيانها لما جاء فيه، متعلّقٌ بأفعال المكلف من جهة التكليف فحسب، وأمّا ما جاء من نصوصٍ نبويّةٍ غير متضمّنةٍ للتكليف؛ مثل الأخبار والقصص، مما لا ذكر له في القرآن، فجائزٌ استقلال النص النبوي بإيراده وحده، وإن كان مآل النظر والاعتبار يُسلم إلى عدم خروجه كليّةً عن كونه واقعاً موقع تفسير القرآن نفسه؛ نظراً لكونه معدوداً في المكملات لضرورة التشريع، وكونه خادماً للأمر والنهي، فضلاً عمّا فيه من الاعتبار والترغيب والترهيب.

وهذا التفريق مهمٌ للغاية في نظري؛ لأنّ فيه مسلكاً مقاصدياً هاماً، وهو: "إعمال فقه الموازنات"، وضرورة التفريق بين أحكام القرآن؛ سواء أكانت اعتقاديّة،

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (41/4-43).

أم عمليّة، أم أخلاقيّة، أم متعلّقة بالقصص، وأنّ النصّ النبوي — إن جازَ استقلاله بذكر القصص والأخبار وغيرها — فليس له إلاّ التقيّد ببيان وتوضيح ما ذكره القرآن.

### المطلب الثالث: هل النصّ النبوي قاضٍ على القرآن؟

هذه المسألة على درجة كبيرة من الأهميّة والخطورة في آن الوقت؛ ومردّد ذلك إلى أنّ القول بمقتضاها فيه تأخيرٌ للقرآن على النصّ النبوي، وبالتالي يُقدّم الفرع على الأصل، والبيان على المبيّن، وهذا قصورٌ في تصوّر علاقة النصّ النبوي بالقرآن، مما يُفضي إلى خللٍ كبيرٍ من حيث المنهج، كما سبق ذكره في المطلب الأول. والذي دعاني إلى تناول هذه المسألة هو الأثر المترتب عنها، من حيث فهم النصوص الشرعية، وتحديد علاقتها ببعضها البعض، هذا من جهة، ومن جهة أخرى المآل الذي يُفضي إليه القول بها من الناحية التطبيقية والعملية.

وقد اشتهرت عبارة بهذا الخصوص: وهي أنّ: "السنة قاضيةٌ على الكتاب وليس الكتاب بقاضٍ على السنة"، ومفاد هذه العبارة: أنّ الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى الكتاب. وقد يكون ظاهر الكتاب أمراً فتخرجه السنة عن ظاهره، فهي إذاً تقيّد مطلقه، وتخصّ عمومه، وتحمله على غير ظاهره، وكل هذا دليلٌ على تقديم السنة.<sup>1</sup>

وحقيقة الأمر أنّ تلك العبارة لا تعني تقديم السنة على القرآن، وأنه مُطرّحٌ ومُؤخّرٌ عنها، بل تعني أنّ ذلك المعبر به في السنة هو المراد في الكتاب، فكأنّ السنة بمنزلة الشرح والتفسير لمعاني أحكام الكتاب، بدليل قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

يَتَفَكَّرُونَ ﴿44﴾ [النحل:44].

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (7/4).

ومثاله: بيان السنّة لكيفية قطع يد السارق، وحدود القطع، وأنّ المسروق نصابٌ فأكثر من حرز مثله. فذلك هو المعنى المراد من آية عقوبة السارق، لا أن نقول إنّ السنّة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب، «فمعنى كون السنّة قاضية على الكتاب أنّها مبينة له، فلا يوقف مع إجماله واحتماله وقد بيّنت المقصود منه، لا أنّها مقدّمة عليه.»<sup>1</sup>

والزعم بأنّ السنّة قاضية على الكتاب، وأنّ الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب، هي في النهاية وجهات نظر، رواها الأوزاعي<sup>2</sup> عن مكحول<sup>3</sup>، وعن يحيى بن أبي كثير<sup>4</sup>، ولمّا سئل أحمد عن حديث رُوِيَ أنّ السنّة قاضية على الكتاب قال: "ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكنّي أقول إنّ السنّة تفسّر الكتاب وتبيّنه."<sup>5</sup> فكيف لا يكون الكتاب قاضياً على السنّة ومُهيّماً عليها، وقد قضى وهيمَنَ على كل ما سواه من الكتب والعلوم والأقوال؟ وكيف يقضي المبين على المبين؟ وكيف يحتاج الأصل إلى الفرع أكثر من احتياج الفرع إلى الأصل؟ فهذا القول فيه تجرّئة للوحي، وقلبٌ لحقائق الأشياء.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (7/4-8). وانظر: ابن قتيبة: مصدر سابق (182).

<sup>2</sup> هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي الدمشقي، الإمام الحافظ، والعاقد الزاهد، فقيه الشام وعالمها الفذّ، كان مذهبه متبعاً عند أهل الشام، ثم أهل الأندلس، ولكنه اندثر، ولم يبقَ منه إلا ما هو مذكور في كتب الخلاف. سكن في آخر عمره بيروت مرابطاً، وتوفي بها سنة 157هـ. الذهبي: تذكرة الحفاظ (178/1).

<sup>3</sup> هو أبو عبد الله مكحول بن أبي مسلم الهذلي، عالم أهل الشام في وقته، وأحد أوعية العلم، فقيه حافظ، يرسل كثيراً، ويدلّس عن أبي بن كعب وعائشة وعبادة بن الصامت والكبار. اختلّف في تاريخ وفاته، فقيل: 112هـ، وقيل: 113هـ، وقيل غيرهما. الذهبي: تذكرة الحفاظ (107/1).

<sup>4</sup> هو أبو نصر يحيى بن أبي كثير اليمامي، أحد الأئمة الأعلام، والحفاظ الثقات، تعرّض في حياته للمحنة والامتحان بسبب انتقاصه لبني أمية. توفي سنة: 129هـ. الذهبي: تذكرة الحفاظ (128/1).

<sup>5</sup> أبو عمر يوسف بن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، د. ط، د. ت، (191/2-192).

<sup>6</sup> عبد الجبار سعيد: الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث (55).

وأختم الحديث عن هذه المسألة بكلامٍ للغزالي ينتقد فيه هذا الرأي، معتبراً إياه خللاً منهجياً كبيراً —: «قال بعضهم: حاجة الكتاب إلى السنة أشدّ من حاجة السنة إلى الكتاب، وهذه موازنة خاطئة. نحن نؤمن بالكتاب والسنة معاً، ونؤمن بأنّ السنة فرعٌ، والكتاب أصلٌ، ونؤمن بضرورة الاستيقان من أنّ الرسول ﷺ قال، وأنّ هذا الاستيقان لا يتم إلا بوزن السند والمتن جميعاً. وهذا منهج العلماء الراسخين، والرجال الثقات، ولا تعويل على من دونهم!! (...)

والخلاصة أنّ السنة لا تكون إلا بياناً للقرآن، بياناً يتسق مع دلالاته القرينية والبعيدة، ويستحيل أن تتضمن معنىً أو حكماً يخالف القرآن الكريم.»<sup>1</sup>

#### المطلب الرابع: التكامل بين القرآن والنص النبوي

أخلص إلى التأكيد بأنّ نصوص الوحي — قرآناً وسنةً — بينهما علاقة وثيقة الصلّة، ولا غنى لأحدهما عن الآخر؛ سواء تعلق الأمر بالفهم، أو الاستنباط، أو التفسير والبيان، أو غيرها، فلا بدّ من التأكيد على أنّ «فقه القرآن يتوقف على فقه حياة النبي ﷺ وسنته، وفقه حياته ﷺ يتوقف على فقه القرآن، وفقه الإسلام يتوقف على فقههما.»<sup>2</sup>

هذا هو الفقه السليم، والفهم الصحيح، والتصوّر الكامل والشامل لنصوص الوحي، قرآناً وسنةً، وعلاقتها ببعضها.

ولا يمكن أن يكون هناك تفاوتٌ بين القرآن والنص النبوي، إذ لا مكان في السنة لنصّ نبويٍّ يخالف روح القرآن العامة، أو أحكامه المحدّدة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد الغزالي: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط5، 1424هـ/2003م، (181-182).

<sup>2</sup> عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عناية وتخريج: أبو عبد الرحمن محمود، مكتبة دار الرشيد، الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م، (111/1).

<sup>3</sup> محمد الغزالي: الإسلام والطاقت المعطلة، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة — مصر، د.ط، 2005م، (58).

فلا يوجد نصّ نبويّ صحيح وثابت، سنداً وامتناً، فيه مخالفة ومعارضة لما دلّت عليه محكمات القرآن، وبيّناته الواضحة، والظنّ من البعض بوجود ذلك لا يخرج في حقيقة الأمر عن احتمالاتٍ ثلاثٍ:

الأول: إمّا أن يكون النصّ النبوي غير صحيح ولا ثابت سنداً.

الثاني: وإمّا أن يُفهم النصّ النبوي فهماً غير صحيح.

الثالث: وإمّا أن يكون التعارض بين القرآن والنصّ النبوي تعارضاً ظاهرياً ووهيمياً وليس تعارضاً حقيقياً.<sup>1</sup>

بل إنّ عرض النصّ النبوي على القرآن — حتى يُفهم فهماً صحيحاً — يُعتبر أمراً واجباً؛ إذ لا غنى للنصّ النبوي عن القرآن، كما أنّ القرآن لا غنى له عن النصّ النبوي. ونظرة متأمّلة في صنيع المحدثين، وتراجهم في أبواب السنن والجوامع تجعلك تدرك يقيناً فقه هؤلاء الأعلام، ومدى عنايتهم بفهم النصّ النبوي على ضوء القرآن.<sup>2</sup>

والتأكيد على أن النصّ النبوي لا يمكنه التقدّم بحالٍ على القرآن، إجراءً منهجيّاً وضروريّاً في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية وتنزيلها؛ ذلك أنّ الحكم الشرعي لا تقتصر مصدريته على نصّ نبويّ واحدٍ، وبمعزلٍ عن باقي النصوص الأخرى، إذ يجب ضمّ النصوص النبوية — الواردة في الموضوع الواحد — إلى بعضها البعض، ثم تُقارَن بعد ذلك بدلالات القرآن، والذي يعتبر الأصل والإطار الذي تعمل النصوص النبوية في حدوده، ولا يمكنها أن تتعدّاه أو تتجاوزته.<sup>3</sup>

وتطبيقاً لهذا وغيره مما سبق ذكره، أسوقُ مثلاً توضيحياً، للدلالة على ما سبق تناوله، من حيث ضرورة فهم النصّ النبوي في ضوء القرآن الكريم، وما يُسلم إليه ذلك من تأخّر

<sup>1</sup> القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية (113).

<sup>2</sup> أبو بكر كافي: مدى اعتماد المحدثين على القرآن الكريم في تقديم السنة، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — قسنطينة، العدد: 12، 1423هـ/2002م، (30).

<sup>3</sup> الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (142-143).

النص النبوي عن القرآن، وأنه بيانٌ وتفصيلٌ له، وليس بقاضٍ عليه، وأن العلاقة بينهما تقوم على التكامل، لا التناقض أو التعارض.

فقد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ. قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِفَضْلِ وَرَحْمَةٍ﴾<sup>1</sup>.

فهذا النص النبوي في ظاهره يثير إشكالاً في الفهم والتنزيل؛ لأنه ينفي صراحةً أن يكون عمل العبد في الدنيا كافياً لدخول الجنة، ولو كان الأمر متعلقاً برسول الله ﷺ نفسه، وما يقرره هذا النص فيه معارضةٌ ومخالفةٌ لما ثبت في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، بأن عمل العبد في الدنيا سببٌ لدخول الجنة والفوز بنعيمها، ومن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ نُوْقِفُهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلِّمْ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [32: النحل].

وقوله أيضاً: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [97: النحل].

وقوله أيضاً: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [72: الزخرف].

وقوله أيضاً: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا نُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾ [11: الطلاق]. وغيرها من الآيات الكثيرة، الدالة على قيمة العمل الصالح الذي يقدمه العبد في الدنيا، وأثره في الآخرة.

أفلا يكون ما دلّ عليه القرآن الكريم صراحةً عن العمل كافٍ لنيل الجنة والفوز بنعيمها؟ وما هو مال القول بأن الجنة لا تُنال بالعمل؟ أيكون ذلك مُحفزاً للعبد على العمل،

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، رقم: 6463، (4/184). ومسلم: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، رقم: 2816، (4/2169).

أم مُنفراً له؟ وهل من مقصود الشرع الحكيم هجر العبد للعمل، والاتكال على رحمة الله تعالى لنيل الجنة؟ ألا يمكن أن يكون لهذا النص النبوي سببٌ وروِدٌ يُزيل الإشكال في فهمه، أو حَمَله على ظاهره؟

لقد سَلَكَ العلماء مسالك عديدة لإزالة تعارض هذا النص مع محكمات القرآن، ومن ذلك ما ذهب إليه النووي من القول بأن هذه الآيات تعني أن دخول الجنة سببه الأعمال، وأن التوفيق لتلك الأعمال، والهداية للإخلاص فيها وقبولها، إنما يكون برحمة الله تعالى وفضله. « فيصح أنه يدخل بمجرد العمل، وهو مراد الأحاديث، ويصح أنه دخل بالأعمال أي بسببها، وهي من الرحمة. والله أعلم. »<sup>1</sup>

أما ابن حجر فيرى أن الجمع بين دلالة النص النبوي والآيات القرآنية يكون بمحملٍ معنى العمل الذي يُدخل الجنة — كما ورد في النص النبوي — على أنه العمل المقبول، وأمر القبول إلى الله تعالى، وذلك إنما يحصل برحمة الله تعالى لمن يقبل منه، وعليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النحل:32]؛ أي تعملونه من العمل المقبول.<sup>2</sup>

بينما ذهب الغزالي إلى توجيهٍ آخر لمعنى النص النبوي حتى يتسق مع دلالات القرآن الكريم؛ فقد نفى بدايةً أن يكون هناك تعارضٌ بين النص النبوي والقرآن، وما قد يبدو من تعارضٍ بينهما فمردهً سوء الفهم، لا طبيعة الواقع. والفهم الصحيح لهذا الموضوع يقتضي أن العبد لا يمكنه نيل رضى الله تعالى واستحقاق رحمته إلا من خلال العمل، وليست الجنة للكسالى والأراذل، غير أن أمانة العمل المقبول هو الذي يقترن بالتواضع لله تعالى، والبعد عن الذاتية وإنكارها، والتخلص من الكبر ونحوه. فالعبد إنما يخشى من أن تُرْفَضَ أعماله التي تُقَرَّبُ بها إلى خالقه سبحانه ولا تُقَبَّلُ؛

<sup>1</sup> النووي: مصدر سابق (233/17).

<sup>2</sup> ابن حجر: فتح الباري (296/11).

إمّا بسبب عيوبٍ تلبّست بالعمل وأحاطت به، ولا يمكن أن يعزب عن الله تعالى العلم بها، وإمّا بسبب أن العمل لم يُؤدَّ على الوجه الأكمل، أو لأيّ سببٍ آخر.

والعبد الذي يتقدّم بالعمل ظانّاً أنه قدّم المطلوب منه للفوز بنعيم الجنة، وكلّه كبرياءً نفسٍ وشموخ أنفٍ، وأنّ الله تعالى سيدخله الجنة بما قدّم من عملٍ، فهذا يُعتبر غروراً من العبد، وهذا الصنف من الناس لا يُقبل مما قدّمه شيئاً، وليس لهم في الجنة موضع قدمٍ. بينما العبد الذي يعمل، والخشوع يتملّكه، وهو خفيض الجناح، وظانٌّ بأنّه مع عمله مُقصرٌ في جنب الله تعالى، وأنه لم يقدّم لربه ما يليق بجلاله، فهذا هو الصنف الذي يدخل الجنة بعمله، وهذا المعنى مقررٌ قرآناً وسنةً، ودلائله كثيرة.

« إنَّ السنة بحرٌ متلاطم الأمواج، وما يستطيع فهمها على وجهها إلا فقيهٌ يدرك ملابسات كل قول، والمراد الحقّ منه، فإنّ النبي عليه الصلاة والسلام ظلّ يكلم الناس ثلاثاً وعشرين سنةً، اختلفت فيها الأحوال، وتباين الأفراد، وتشعبت القضايا. ووضع كل حديثٍ بإزاء المقصود منه، أو معرفة النطاق الذي يصحّ فيه هو عمل الفقهاء، وهو عملٌ لا مناص منه، وإلاّ حرّفنا الكلم عن مواضعه.»<sup>1</sup>

ثم إنَّ الشرع لا يتشوّف إلى ترك التّحريض على العمل، والحثّ عليه، بل على العكس من ذلك؛ فهو يتطلّع إلى تحقيق مصالح العباد، ودفع المضار عنهم، في المعاش والمعاد. لذا يجب فهم النص النبوي في ضوء دلالات القرآن، لا أن يكون مُبتنئاً عنه، ومُنقطعاً عن مقاصده وقواعده.

<sup>1</sup> محمد الغزالي: مائة سؤال عن الإسلام، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة — مصر، ط4، 2005م، (177).

وما يُقَوِّي في نظري ما ذكره الغزالي هو ما ورد في القرآن نفسه، وفي مواضع مختلفة، ومنها:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾<sup>(57)</sup> وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ<sup>(58)</sup> وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ<sup>(59)</sup> وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَاءً آتَاً وَقُلُوبِهِمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ<sup>(60)</sup> أُولَٰئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ<sup>(61)</sup> ﴿[المؤمنون: 57-61].

وعن عائشة رضي الله عنها: أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُومُ مِنَ اللَّيْلِ حَتَّى تَنْفَطِرَ قَدَمَاهُ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لِمَ تَصْنَعُ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؟ قَالَ: ﴿أَفَلَا أُحِبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا﴾<sup>1</sup>.

فهذه النصوص الشرعية تدلّ على أنّ الخشية تجعل العبد يتوجّس خيفةً من رفض عمله، وعدم قبوله، على الرغم من أنّه قدّم بين يدي الله تعالى عملاً صالحاً، غير أنّه لا يُوقن بقبوله، بل هو في خوفٍ من رفضه، وهذه منزلة المحبّتين الخاشعين، فلعلّ هذا هو مقصود النص النبوي الذي سبق ذكره، والله أعلم.

فلا بدّ إذاً من التأكيد على أنّ أهمّ ضابطٍ للنقد المقاصدي هو: نقد النص في ضوء نصوص القرآن وقواعده، فينبغي فهمه وتنزيله بناءً على ذلك، وما يقتضيه هذا من ضرورة تقديم القرآن (المبيّن) على النص النبوي (المبيّن)، وأنّ النص النبوي ما هو إلّا تطبيقٌ عمليّ، وشرحٌ تفصيليٌّ لما تضمّنه القرآن، إضافةً إلى ضرورة التيقّن من أنّ القرآن والنص النبوي يكمل أحدهما الآخر، لأنهما وحيٌّ من الله تعالى، والله أعلم.

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾، رقم: 4837، (293/3). ومسلم: كتاب

صفات المنافقين وأحكامهم، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة، رقم: 2820، (2172/4).

## المبحث الثاني: نقد النص النبوي جمعا بين الظاهر والمعنى في اعتدال

المقصود بالظاهر هو ما « يتعلّق بالمعرفة اللغوية للنص. »<sup>1</sup>  
وفهم الظاهر قدرٌ مشتركٌ بين كل عارفٍ باللغة العربية وقواعدها، وما يتعلّق بمعرفة موضوع  
اللفظ من عمومٍ وخصوصٍ، وإطلاقٍ وتقييدٍ وغيرها.

أمّا المعنى فالمقصود به ما « يتعلّق بالمعرفة المقصدية من النص باستجلاء علته،  
وسببه، والحكمة المقصودة منه. »<sup>2</sup>

وفهم المعنى قدرٌ زائدٌ على معرفة موضوع اللفظ؛ وذلك بفهم لوازم المعنى ونظائره، ومعرفة  
مراد المتكلم وحدود كلامه، بأن لا يُدخل فيه غير المراد، ولا يخرج منه شيئاً من المراد.<sup>3</sup>

ونظراً لتفاوت درجة الوضوح والخفاء في ألفاظ النصوص، فقد ظهر — تبعاً لذلك —  
اختلاف في فهمها وتفسير مدلولات ألفاظها.

وكان من نتائج هذا الاختلاف بروز نزعات أو اتجاهات في فهم النص، بين من غالى  
في الفهم إفراطاً وتفريطاً، وبين من سلك المنهج الوسطي في فهم النصوص.

ولمّا كان النقد المقاصدي متعلّقاً بالتمييز بين الفهم الصحيح للنص النبوي من غيره  
وفق المقاصد، كان لا بدّ من بيان الاتجاه الأمثل في التعامل مع النص النبوي فهماً وتنزيلاً،  
ولتحقيق ذلك سأتناول الحديث عن الاتجاهات السابق ذكرها، مبتدئاً بالاتجاهات المغالية  
في فهم النص النبوي والعمل به، إفراطاً وتفريطاً، وخاتماً بالاتجاه الوسطي، المطلوب اعتماده  
في التعامل مع النص النبوي، سواء أكان ذلك على مستوى الفهم والاستنباط، أم على  
مستوى التطبيق والتنزيل، وذلك من خلال المطالب الآتية:

<sup>1</sup> عبد الكريم حامدي: ضوابط في فهم النص، سلسلة كتاب الأمة العدد: 108، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية  
— قطر، ط1، 1426هـ/2005م، (92).

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

<sup>3</sup> المرجع نفسه (93-94) — ابن القيم: إعلام الموقعين (397/2).

- المطلب الأول: الاتجاه الظاهري في فهم النص  
المطلب الثاني: الاتجاه الباطني في فهم النص  
المطلب الثالث: الاتجاه العقلي في فهم النص  
المطلب الرابع: الاتجاه الوسطي في فهم النص  
المطلب الخامس: النص النبوي بين التعمد والتعليل

## المطلب الأول: الاتجاه الظاهري في فهم النص

وهو الذي يلتزم التمسك بالظاهر، دون التفاتٍ إلى معاني النصوص ومقاصدها، إلا ما كان منصوباً عليه، ويعتبر أن مظان العلم بمقاصد الشارع في ظواهر النصوص، بناءً على أصلهم في عدم القول بالتعليل، إلا ما كان ظاهراً منه فقط. وأصحاب هذا الاتجاه لا يتعدون في استدلالهم لآرائهم الاحتجاج بألفاظ الآثار وأفعال الرسول ﷺ، وما نُقِلَ عن صحابته رضي الله عنهم. وهذا على الرغم من أن «الألفاظ لم تُردِّ لذاتها ولا تعبدنا بها، وإنما هي وسائل إلى المعاني.»<sup>1</sup>

ومآل هذا الاتجاه يكاد بعلوه في التمسك بالظاهر أن ينفي الحكمة عن الشريعة الغراء؛ لأنه لا يعتدّ بالقياس واعتبار المعاني، وكذلك يتوسّع في الظاهر والاستصحاب فوق الحاجة، وهو منافعٍ لكمال الدين؛ لأنّ الانسياق وراءه يؤدي إلى التوقف عن إثبات أحكام النوازل التي لا نصّ فيها، أو الحكم على تلك النوازل بأصل الحلّ العام.

ومن هنا فإنّ هذا الاتجاه ينفي عن شريعة الإسلام صلاحها لكل زمانٍ ومكانٍ، وهذا مناقضٌ لمقاصد الشارع، وإهدارٌ للمصالح.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ابن القيم: إعلام الموقعين (395/2).

<sup>2</sup> الشاطبي: مصدر سابق (297/2) — حامدي: ضوابط في فهم النص (52-60) — القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (59-64) — ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (152-153) — الدريني: مرجع سابق (111/1-113) — عبد الرزاق وورقية: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت — لبنان، ط1، 2003م، (220-222).

ومن الأمثلة التي تبرز مآل الإفراط في الأخذ بالظاهر والجمود عليه وعاقبة ذلك ما ذكره ابن حزم الظاهري في مسألة الوضوء بالماء الراكد الذي لا يجري؛ فقد قال بجرمة وضوء من بال فيه وغسله لفرضٍ ولغيره، وهذا أخذاً بظاهر قول النبي ﷺ: **﴿ لَا يُؤَلَّنُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ ﴾**.<sup>1</sup>

حيث اعتبر ابن حزم أن البائل في الماء الراكد الذي لا يجري، حرامٌ عليه أن يتوضأً بذلك الماء، أو يغتسل به، سواءً أكان ذلك لفرضٍ أم لغيره، وإذا لم يجد ماءً غيره فإنه ينتقل إلى التيمم. وإذا لم يغيّر البول شيئاً من أوصاف الماء، فإن ذلك الماء يُعتبر طاهراً، يجلّ شره لمن بال فيه ولغيره، كما يجوز لغيره أيضاً الوضوء منه، والاعتسال به. ولو أن الإنسان أحدث أو بال خارج الماء الراكد، ثم جرى البول فيه، فإن ذلك الماء يُعتبر طاهراً، وبالتالي يجوز به الوضوء والغسل، له ولغيره، إلا إذا غيّر الحدث أو البول أحد أوصاف الماء، فإنه لا يُجزئ استعماله عندها أصلاً، لا له ولا لغيره.<sup>2</sup>

وقد انتقد ابن دقيق العيد هذه النزعة الظاهرية المفرطة في النظر إلى النص النبوي، قائلاً: «مما يُعلم بطلانه قطعاً ما ذهب إليه الظاهرية الجامدة من أن الحكم مخصوصٌ بالبول في الماء، حتى لو بال في كوزٍ وصّبّه في الماء لم يضرّ عندهم. أو لو بال خارج الماء فجرى البول إلى الماء، لم يضرّ عندهم أيضاً. والعلم القطعيّ حاصلٌ ببطلان قولهم لاستواء الأمرين في الحصول في الماء، وأن المقصود: اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء، وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوعٌ به.»<sup>3</sup>

وهذا الجمود العجيب من ابن حزم أنكره العلماء وعدّوه من شواذّ الظاهرية.<sup>4</sup> نظراً لما يؤول إليه هذا القول من تناقضٍ؛ فكيف يكون الماء الذي تنجّس بالبول محرماً

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، رقم: 239، (96/1). ومسلم: كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، رقم: 282، (235/1).

<sup>2</sup> ابن حزم: مصدر سابق (135/1-136).

<sup>3</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (75).

<sup>4</sup> القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (48).

الوضوء به، والاعتسال منه على من بال فيه دون غيره؟ وكيف يُعقل أن يكون الحدث خارج الماء الراكد ثم جريانه في الماء بعد ذلك لا يغيّر طهارة الماء؟ وكيف جاز الشرب من الماء المتنجّس بالبول وامتنع الوضوء به؟  
إنّ هذا التناقض مردّه هو الجمود على الظاهر والتمسك به، بما آل في النهاية إلى هذا القول الشاذّ والغريب، والسبب هو إغفال المقاصد وعدم الاعتداد بها عند النظر إلى النصوص الشرعية — ومنها النصوص النبوية — من حيث الفقه والاستنباط والتنزيل.

### المطلب الثاني: الاتجاه الباطني في فهم النص

وهو الذي يرى أن مقاصد الشارع ليس في ظواهر النصوص، ولا ما يفهم منها، أو من سياقها، وقرائن أحوالها، وإنما المقصود أمرٌ آخر وراء الظواهر من المعاني الباطنية، وهذا مطرّدٌ عندهم، حتى لا يبقى في ظاهر الشريعة متمسكٌ يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع.<sup>1</sup>

وهذا الاتجاه انحرف عن المسلك المعتدل في فهم النصوص نتيجة أسبابٍ عديدة؛ كالجهل بأدوات فهم النصوص الشرعية ( العلم بقواعد اللغة العربية، العلم بأصول التفسير والاستنباط وغيرها)، والادّعاء بنقصان الشريعة إلا إذا أوّلت نصوصها تأويلاً باطنياً، فضلاً عن تحسين الظن بالعقل، وإطلاق العنان له في تأويل النصوص، بما يؤدي إلى تعطيلها، وترك العمل بالفرائض، وإباحة المحرمات، وغيرها من أسباب انحراف هذا الاتجاه المغالي في إعمال باطن النص وإهمال ظاهره.

فهو على الطرف الآخر، وعلى النقيض من الاتجاه الظاهري.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (297/2) — حامدي: ضوابط في فهم النص (44-50).

## المطلب الثالث: الاتجاه العقلي في فهم النص

وهو الذي يرى أن الأصل هو الالتفات إلى المعاني، أما ظواهر النصوص فلا عبرة بها على الإطلاق إلا بتلك المعاني، ويُقدّم عندهم المعنى النظريّ (أي المصلحة المعقولة) على النصّ إذا خالفه، إمّا بناء على القول بوجوب مراعاة المصلحة مطلقاً، أو بناءً على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جدّاً، حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعةً للمعاني النظرية. وقد أطلق الشاطبي على أصحاب هذا الاتجاه اسم: "المتعمّقين في القياس" المقدمين له على النصوص.<sup>1</sup>

ومن الأسس التي يقوم عليها هذا الاتجاه: القول بأن مقصد الشارع في المصلحة المعقولة عادةً ولو خالفت النص، إضافة إلى إعلاء منطق العقل على منطق الوحي، وأنّ العقل يستقلّ بإدراك المصالح في مجال العادات.

ومآل هذا الاتجاه المغالي في الاعتداد بالمصلحة هو تعطيل العمل بالنص؛ لأن المصلحة إذا كانت معقولة المعنى، ومحقّقة لمنافع العباد فإنها تُقدّم على النص إذا خالفها، فالنصوص قد تكون مبهمّةً وغير قادرةٍ على الإحاطة بمصالح الناس.<sup>2</sup> إضافة إلى أن هذا الاتجاه يؤول القول به إلى الهروب من النصوص القطعية، والتشبّث بالمتشابهات، ومعارضة أركان الإسلام، والتحلّل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها، أو محاصرة النصوص باسم المقاصد والمصالح، مما يؤدي إلى إيقاف الأحكام الشرعية، تارةً باسم الضرورة، وتارةً ثانيةً باسم تحقيق المصلحة، وتارةً ثالثةً تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة، فيستباح الحرام، وتوهن القيم، وتُغيّر الأحكام وتُعطل.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (297/2-298) — حامدي: ضوابط في فهم النص (68-83) — القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (93-102).

<sup>2</sup> حامدي: المرجع السابق (67).

<sup>3</sup> القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (119 وما بعدها) — عمر عبيد حسنة: من تقديمه لكتاب الخادمي: مرجع سابق (33/1-34) — وورقية: مرجع سابق (222-223).

ومن الأمثلة التي يُكثر أصحاب هذا الاتجاه تكرارها: ما يتعلق بحجاب المرأة المسلمة، وقضية تطبيق العقوبات في الإسلام وخاصة الحدود، وإثارة مسائل الربا بين لحظةٍ وأخرى، وغيرها من المسائل القطعية في الإسلام، ثبوتاً ودلالةً، والتي يذكرونها بناءً على أصلهم السابق ذكره، وهو تقديم العقل على النص ودلالاته، اعتداداً — في نظرهم — بالمصلحة، وعنايةً بمقصود النص لا بملفوظه، والحال أن النص هو أصل المقاصد والمصالح.

### المطلب الرابع: الاتجاه الوسطي في فهم النص

بين إفراط هذه الاتجاهات وتفريطها في النظر إلى ظاهر النص، والاعتداد بالمعنى على حدّ السواء، تبرز أهمية النقد المقاصدي، وما يمثله من وسطيةٍ في النظر إلى النصّ النبوي، بين الإيغال في العناية بالظاهر، والإيغال في الاعتداد بالمعنى.

وقد انتقد الشاطبي الطريقتين المغاليتين في الاعتداد بالظاهر أو المعنى بإطلاق فقال: **« فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبّع وتغالٍ بعيدٍ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسرافٌ أيضاً.»**<sup>1</sup>

أي أن كلا الاتجاهين مُجَافٍ للمنهج الوسط في التعامل مع النصوص ظاهراً ومقصداً.

وقد اعتبر ابن القيم أن الاعتداد بظاهر النص ومعناه معاً أمرٌ واجب، مؤكّداً ومبيناً أن **« الواجب فيما علّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوزَ بألفاظها ومعانيها، ولا يُقصرَ بها، ويعطي اللفظ حقّه، والمعنى حقّه، وقد مدحَ الله تعالى أهل الاستنباط في كتابه وأخبرهم أنهم أهل العلم، ومعلومٌ أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل، ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصحّ منها بصحة مثله ومثبه ونظيره، ويلغي ما لا يصحّ، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط.»**<sup>2</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (3/116).

<sup>2</sup> ابن القيم: إعلام الموقعين (2/397).

فالنقد المقاصدي يعتدّ باللفظ والمعنى معاً في النظر إلى النصّ النبويّ؛ فهو لا ينساق وراء حرفيّة النصّ وظاهره، وفي آن الوقت لا يعطلّ النصّ ويُحرّف الكلم عن مواضعه، اعتداداً بالمصلحة أو المعنى.

بل سبيله «اعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنصّ، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظامٍ واحدٍ، لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين.»<sup>1</sup>

وما أحوّجنا اليوم إلى هذا المنهج الوسطي، الذي يعيد الاعتبار للنصّ الشرعيّ، دون إخلالٍ بمقصده المراد منه، ويعيد الاعتبار للمصلحة الإنسانية المتجدّدة في التقدّم والرقى، دون إهدارٍ للنصّ الشرعيّ، تحقيقاً للتكامل بين الوحي والعقل، وبين النصّ والمعنى.<sup>2</sup>

والنقد المقاصدي بما يمثّله من أهمية في التمييز بين الفهم الصحيح من غيره للنصّ النبوي بناء على المقاصد، يتسق وينسجم في حقيقة الأمر مع الدلالة المقاصدية للنصّ نفسه؛ ذلك أنّ التوجّه المقاصدي الحق لا يكون إلّا بناءً على النصوص أكثر من أيّ توجّهٍ آخر؛ فهو التوجّه الذي يدرس النصوص دراسةً تامةً ومجمّعةً؛ تجمع بين الظاهر والباطن، واللفظ والقصد، والكلّ والجزء، خلافاً للتوجّه "اللفظي الظاهري"، والذي يقف عند ظواهر النصوص وألفاظها ودلالاتها الحرفية والانفرادية، بما يؤول إلى ضعفٍ في التعامل مع تلك النصوص.

فالمقاصد لا مصدر لها إلّا نصوص الشرع قرآناً وسنةً، ومن لم يكن آخذاً هذا بعين النظر فليس معدوداً من أهل المقاصد، ولا هو سائرٌ في طريقها الحق.

ومن لا يعتمد على نصوص الشرع، منفردةً ومجمّعةً، ولا يُمعن النظر في معاني النصوص ومراميها، ويُنبّه عنها، ولا يستنبط من خلالها مقاصد الشرع، من كان هذا منهجه في

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (298/2).

<sup>2</sup> حامدي: ضوابط في فهم النص (87-88).

التعامل مع النصوص لا يمكن عدّه من أهل المقاصد، أو من أصحاب التوجّه المقاصدي في فقه الشريعة.<sup>1</sup>

ومن الأمثلة التي توضّح أهمية نقد النص النبوي جمعاً بين الظاهر والمعنى في اعتدال ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعاً مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعاً مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.»<sup>2</sup>

فقد اختلف العلماء في إخراج زكاة الفطر قيمةً بدل الطعام إلى مذاهب<sup>3</sup>؛ فأصحاب الاتجاه الظاهري ينعون إخراجها قيمةً عملاً بظاهر النص النبوي، بينما ذهب أصحاب الاتجاه الوسطي إلى القول بجواز إخراجها قيمةً اعتداداً بمقصد النص النبوي ومعناه، وهو إغناء المساكين يوم العيد.

مع التنبيه على أنّ القول بجواز إخراج زكاة الفطر قيمةً لا يعني أنّ القائلين بمنعه لم يراعوا مقاصد الشرع، وإنما مراعاتهم لها كانت ضيقة؛ لأنهم راعوا تحقيق مقصد: " مطلق التبعّد " في زكاة الفطر دون التفاتٍ إلى التعليل.

<sup>1</sup> الريسوي : مقاصد المقاصد (16).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، رقم: 1503، (466/1). ومسلم: كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، رقم: 984، (677/2).

<sup>3</sup> انظر مذاهب العلماء في المسألة: ابن قدامة: مصدر سابق (295/4) — الكاساني: مصدر سابق (543/2) — محي الدين بن شرف النووي: المجموع شرح المذهب، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة — المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت، (112/6) — عبد الوهاب بن علي البغدادي: الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت — لبنان، ط1، 1420هـ/1999م، (417/1) — ابن حزم: مصدر سابق (118/6).

بينما القول بجواز إخراج زكاة الفطر قيمةً وسَّع في اعتبار مقاصدها؛ إذ إنَّ دفع القيمة يرفع الحرج عن المزكِّي، وفيه تحقيقٌ لمصلحة الفقير، وإغناءً له عن ذلِّ المسألة يوم العيد، ومساعدةً له على قضاء حوائجه بأوسع الخيارات، حسب متطلَّباته، سواء أكانت إنفاقاً على التداوي، أم التعليم، أم السكن، أم غيرها من أوجه الإنفاق، وهذه الأمور كلها لا يمكن للأطعمة العينية أن تُفِيَّ بها.<sup>1</sup>

فالمقصود إغناء المساكين يوم العيد، وهذا الإغناء كما يتحقَّق بالطعام يتحقَّق أيضاً بالقيمة، بل إنَّ دفع القيمة قد يكون أوفىً بتحقيق مقصد الإغناء أكثر من الطعام، ولا سيما في هذا العصر. وهذا القول فيه رعايةٌ وتحقيقٌ لمقصود النص النبوي وتطبيقٌ لروحه.

ذلك أنَّ النص النبوي الذي ذكر أصنافاً من الطعام، وأوجب إخراج زكاة الفطر منها، راعى ظروف البيئة والزمن، وكان ذلك أنفعَ للآخذ، وأيسرَ على المعطي. فإذا كانت النقود متوافرةً، والطعام قليلاً، أو كان الفقير محتاجاً إلى النقود لقضاء حوائجه يوم العيد، لنفسه، أو لأهله وعياله، ولم يكن في حاجةٍ إلى الطعام، كان إخراج القيمة عندها هو الأولى، عملاً بروح التوجيه النبوي ومقصوده.

وأما دفع الطعام فإنه يجب في حالةٍ واحدةٍ فقط، وهي حالة المجاعة التي يكون الفقير فيها محتاجاً إلى الطعام أكثر من احتياجه إلى النقود، فقد توجد النقود عند الإنسان ولكنه لا يجد الطعام.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> بوهدة: مرجع سابق (36-37) — عبد الجبار سعيد: منهجية التعامل مع السنة النبوية (67-68).

<sup>2</sup> القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة (155-157) — مصطفى أحمد الزرقا: العقل والفقهاء في فهم الحديث النبوي، دار القلم — دمشق، والدار الشامية — بيروت، ط2، 1423هـ/2002م، (65 وما بعدها).

فلا بدّ من التفريق بين الحالة الاجتماعية للمسلمين في عصر النبوّة وحالتهم الآن؛ فالبيئة والزمن والظروف ليست متماثلةً، وهذا يقتضي الالتفات إلى ضرورة الفهم الصحيح للنص النبوي — الوارد بشأن زكاة الفطر — من خلال التنبّه إلى مقصوده الشرعي، وهو: الإغناء، ووسيلة تحقيقه في عصرنا هي إخراج زكاة الفطر نقداً، فهي أكثر تحقيقاً لمقصد الإغناء. وهذا الرأي مبنيّ على مراعاة المصلحة للطرفين؛ لأنّ دفع زكاة الفطر نقداً أيسر على المزكّي، وأنفع للمستفيد منها.

حتى إذا أتى على الناس حينٌ من الدهر أصابتهم فيه المخمصة والحاجة، كان الواجب وقتها إخراج زكاة الفطر طعاماً، تحقيقاً للمصلحة العامة وجرياً على مقصود الشرع دائماً، وهو الإغناء.

وهذا نقدٌ مقاصديٌّ في غاية الأهمية والاعتبار؛ لأنه اعتنى بالتمييز بين الفهم الصحيح من غيره للنص النبوي بناءً على المقاصد، فليس المقصود شرعاً هو الطعام نفسه، بل هو: "الإغناء" الذي يتحقّق بالطعام وبالقيمة، وضابط الفصل بينهما هو مراعاة حاجة المستفيد من زكاة الفطر، تبعاً لاختلاف الظرف والحال، والزمان والمكان. وهذه الأمور ينبغي أن تكون هي الحَكَم الفصل في الخلاف الفقهي في هذه المسألة، والتي لا زالت ممتدّة من حيث الأثر، وتوسّع رقعة الخلاف إلى اليوم.

ولعلّ ما يرجّح جواز إخراج زكاة الفطر قيمةً، هو إجازة الفقهاء تقديم إخراجها قبل وقتها بيومٍ أو يومين، أو من نصف الشهر، أو من أوّله، على اختلافٍ بينهم في تحديد وقت إخراجها. فهذا يدلّ على غلبة صفة المعقولية والتعليل فيها على التعبد، والله أعلم. وخاصةً إذا كانت هناك هيئات تابعة للدولة، هي التي تشرف على جمع زكاة الفطر، وتوزيعها على من تُخصّصهم من الفقراء والمحتاجين. فالأيسر لكلّ ذلك هي القيمة.

وهذه المسألة مثالٌ عن دور النقد المقاصدي في الترجيح بين النصوص والأحكام عند التعارض، فضلاً عن أنّه أزال إشكالاً في فهم النص النبوي وتنزيله على حدّ السواء، والله أعلم.

## المطلب الخامس: النص النبوي بين التبعّد والتعليل

بعد أن تبيّن فيما سبق أن الاتجاه الوسطي، الآخذ باعتبار ظواهر النصوص ومعانيها معاً، هو المنهج الأمثل في التعامل مع النص النبوي، رأيت أن أختتم هذا المبحث بتناول مسألة التبعّد والتعليل، لما لها من أهمية بالنسبة للنقد المقاصدي، وصلة وثقى في التعامل مع النص النبوي وفق ذاك المنهج، وهذا من خلال الفرعين الآتيين:

### الفرع الأول: أصل العبادات هو التبعّد

وإذا كان الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف هو التبعّد دون الالتفات إلى المعاني، فإن الأصل في العادات هو الالتفات إلى المعاني. ذلك أن الحكمة العامة من التبعّد هي الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله، والتوجّه إليه، وحده لا شريك له. ولهذا كان الركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه هو الوقوف عند حدود الله تعالى في العبادات، دون التعدي إلى غيرها؛ لأن استقراء الشريعة دلّ على أنها تدور على التبعّد في باب العبادات، فكان ذلك أصلاً فيها.

فإذا ثبت هذا وجب الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حدّه الشارع، وهو معنى التبعّد. ولذلك كان أولى الناس بالصواب وأجراهم على طريقة السلف الصالح هو الواقف مع مجرد الاتّباع فيه، وهذا رأي مالك رحمه الله؛ والذي لم يلتفت في رفع الأحداث مثلاً إلى مجرد النظافة، بل اشترط النية والماء المطلق، وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه، والتسليم كذلك، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفّارات، إلى غير ذلك، من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه، أو ما ماثله. جرّياً على هذا الأصل، وطرداً له في باب العبادات. ولهذا وجب أن يتخذ في هذا الضرب: التبعّد أصلاً يُبنى عليه، وسنداً يُلجأ إليه.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (228/2-231) — ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (152-153).

هذا وقد بيّن الشاطبي أنّ الالتفات إلى المعاني في العادات أصلٌ تشهد له أمورٌ، منها:

— الاستقراء؛ لأنّ الشارع يقصد إلى تحقيق مصالح العباد، والأحكام تدور معه حيثما دار، مما يدل على أنّ العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.

— توسّع الشارع في بيان العِلل والحكّم في تشريع العادات، مما يدلّ على أنّ قصده فيها اتّباع المعاني، وليس الوقوف مع النصوص، خلافاً للعبادات.<sup>1</sup>

غير أنّ النقد وُجّه إلى الشاطبي بسبب جُنوحه إلى اعتبار أنّ الأصل في العبادات هو: التعبّد وعدم التعليل، على الرغم من أنّ الشاطبي نفسه ذكر تعليلاتٍ مفصّلةً لبعض العبادات، كالطهارة والصلاة مثلاً.

ولهذا فإنّ العبادات مُعلّلة في أصل شرعها وفرضيتها بتعليلاتٍ منصوصةٍ، وليست مستنبطة، ومثال ذلك: الصلاة والزكاة والصيام والحج، بل حتى الجهاد المحدود من العبادات معلّل ومعقول المعنى. ولهذا فإنّ مجال العبادات مفتوحٌ للتعليل المصلحي. مع التسليم بوجود أحكامٍ للعبادات غير معقولة المعنى، ولكنّ الأصل في العبادات عموماً هو التعليل لا التعبّد.<sup>2</sup>

وأرى — والله أعلم — أنّ الشاطبي لا يغيب عنه تضمّن العبادات لمصالح معقولة المعنى فوق اعتبار التعبّد، ولكنّ تأكّيده على أنّ الأصل في العبادات هو التعبّد يحتمل تفسيره عندي أحد أمرين:

**الأمر الأول:** الوقوف عند حدود المنصوص عليه في العبادات، كما هو مذهب مالك؛ أي أنه جرى على أصول مذهبه، كما سبق ذكر بعض الأمثلة لذلك، من الطهارة والصلاة والزكاة والكفارات.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (232/2-233) — القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (201-202).

<sup>2</sup> الريسوي: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (211-219).

وهذا غلقاً لباب القياس في العبادات، والابتداع في الدين، طرداً لمنهجه في الإصلاح، ومحاربة البدع، كما فصل ذلك في كتابه " الاعتصام " .

**الأمر الثاني:** الشاطبي لا ينكر وجود التعليل في العبادات، ولكنه تعليلٌ إجماليّ كليّ، وليس تعليلاً تفصيلاً جزئياً.

وأما القول بأنّ التعليل في العبادات هو الأصل، فيردّ عليه السؤال الآتي:  
هل التعليل في العبادات يستوي معه في المعاملات والعبادات؟ وإن كان الأصل في العبادات هو التعليل، فأين هو مقصد التعليل؟

أحسب أنّ تأصيل الشاطبي في المسألة أدقّ، لما سبق ذكره، والله أعلم بالصواب.

### الفرع الثاني: اعتبار التعليل في العبادات

سبق وأنّ تمّ التطرّق إلى كلام الشاطبي الذي قرّر فيه أنّ: " الغالب في العبادات هو الالتفات إلى المعاني ". فإذا وُجد فيها التعليل وجب التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدّرة في الموارث، وغير هذا، مما لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يُقاس غيرها عليها.

وهذه الأمور التعليلية علّتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان.

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم، وهو: ضبط وجوه المصالح؛ ولو تُرك ذلك للناس لم ينضبط، وتعدّر الرجوع إلى أصل شرعيّ، والضبط أقرب إلى الانقياد والخضوع ما وُجد سبيلٌ إليه.

وفد جعل الشارع للحدود مقادير وأسباباً معلومة لا تُتعدّى أو تُتجاوز، كجلد القاذف ثمانين جلدة، وجلد الزاني مائة جلدة وتغريبه مدة عام في الزنا على غير إحصان، وتخصيص قطع اليد بالكوع.

وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصلٍ معيّن ظاهر.

فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.<sup>1</sup>

إلا أن ابن عاشور أبى التسليم بوجود التعبد في المعاملات، بل إنه انتقد جُنوح الفقهاء إلى تقرير ذلك؛ لأن أحكام المعاملات التي قيل عنها إنها تعبدية، هي أحكام خَفِيَتْ عِلْمُهَا أو دَقَّتْ، وكثيرٌ منها — مما تلقاها بعض الأئمة تَلَقَّى الأحكام التعبدية — جَرَّتْ على الأمة متاعب في معاملاتهم، وأوقعتها في عَنَتٍ وَكَبَدٍ، على حين يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:78].

ولهذا كان « على الفقيه أن يُجيد النظر في الآثار التي يترأى منها أحكام خَفِيَتْ عِلْمُهَا ومقاصدها، ويُمَحِّص أمرها. فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي نَظَرَ في مختلف الروايات، لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة، فأبرز مرويه في صورة تُؤْذِن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد.

وعليه أيضاً أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة، التي وردت تلك الآثار عند وجودها.<sup>2</sup>

وفي باب التعارض والترجيح إذا وقع تعارض بين دليلين منقولين من جهة المدلول، بأن كان حُكْمُ أحدهما معقول المعنى، قُدِّمَ الحكم المعلل على غير المعلل، لأن « مقصود الشارع بشرع ما هو معقول أتم مما ليس بمعقول؛ نظراً إلى سهولة الانقياد وسرعة القبول، وما شرَّعهُ أفضى إلى تحصيل مقصود الشرع يكون أولى، ولهذا كان شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول، حتى أنه إذا قيل: أنه لا حكم إلا وهو معقول، حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظنُّ أنه غير معقول؛ ولأن ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر إلى محل النص بالتعدية والإلحاق أكثر منه في غير المعقول، فكان أولى .

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (234/2-235) — القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (203).

<sup>2</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (155-156) — الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (253-254).

وما كانت جهة تعقله أقوى — كما يأتي وجه التفصيل فيه في العِلل — فهو أولى.<sup>1</sup>

فلا ينبغي حَمْلُ النصوص النبوية الواردة في العبادات على التعبد مطلقاً، وغلق الباب أمام تعليلها، أو استصحاب التعبد في نصوص المعاملات أو العادات؛ لأن ذلك يدل على خلل في فهم مقصود الشارع من تشريع الأحكام، سواء أكان ذلك في العبادات، أم المعاملات، أم العادات، والله أعلم.

ومن الأمثلة المتعلقة باستحضار التعليل في العادات، ما يتعلق بالنص الذي رواه عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — أن النبي ﷺ قال: ﴿لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ﴾.<sup>2</sup>

فقد استغرب ابن العربي من جنوح أبي حنيفة إلى اعتباره عين المحرم شرطاً في السفر، إذ يقول منتقداً هذا المسلك: «وأعجب له يُعلل العبادات، ويقول إن معنى المحرمية التعظيم، والغرض من عبادة الزكاة سدّ خلة الفقراء، فتجزئ فيها القيمة. ثم يأتي إلى هذه المسألة ولا يُعللها، ويدّعي أن المحرم عين معيّنة فيها، إن هذا لشيء عجاب، معرض لكلّ عباب.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ/2003م، (321/4).

<sup>2</sup> حرّجه البخاري: كتاب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة؟، رقم: 1086، (341/1). ومسلم: كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره، رقم: 1338، (975/2).

<sup>3</sup> ابن العربي: عارضة الأحوذى (118/5).

## المبحث الثالث: نقد النص النبوي في ضوء عمل السلف

هذا الضابط على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للنقد المقاصدي وأثره في فهم النص النبوي؛ ذلك أنه يتعلق بالجانب التطبيقي والعملي للنصوص النبوية من قِبَل السلف المتقدمين، والذين همّياً لهم من الأسباب التي تدفع الإشكال في فهم النص النبوي وتنزيله ما لم يتهمياً لغيرهم، فعملهم بالنصوص النبوية، أو تركهم لها، يدلّ على وجود اعتبارات ومعايير محدّدة دفعتهم إلى ذلك.

وقد ذكر الشاطبي أنّ عمل السلف بالأدلة الشرعية يأخذ أحد مناحٍ ثلاثة، فقال: «كلّ دليلٍ شرعيّ لا يخلو أن يكون العمل به في السلف المتقدمين دائماً، أو أكثرياً، أو لا يكون العمل به إلا قليلاً، أو في وقتٍ ما، أو لا يثبت به عمل.»<sup>1</sup>

وهذا التقسيم لعمل السلف المتقدّم بالدليل الشرعي لم أجد — في حدود اطلاعي — من فصله بهذا التفصيل مثل الشاطبي، وعند إمعان النظر تجد أنّ هذا التقسيم شديد الصلّة بعمل أهل المدينة، وهو أحد الأصول المعتمدة في المذهب المالكي، الذي ينتمي إليه الشاطبي. وعليه فإنّي سأتناول تلك التقسيمات الهامة التي ذكرها بخصوص عمل السلف، مُفرداً كلّ قسمٍ منها بمطلبٍ خاص، مبيّناً قبل ذلك أهمية الاعتداد بعمل السلف بالنص النبوي، وهذا من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: اعتبار عمل السلف بالنص النبوي

المطلب الثاني: إعمال السلف للنص النبوي دائماً أو غالباً

المطلب الثالث: إعمال السلف للنص النبوي قليلاً

المطلب الرابع: ترك إعمال السلف للنص النبوي

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (40/3) — الأشقر: مرجع سابق (461/1).

## المطلب الأول: اعتبار عمل السلف بالنص النبوي

إنَّ عمل السلف بالنص النبوي فيه مزيد علمٍ بمدلوله، وكشفٌ عن مقاصده، وبالتالي حسن فهمه وتنزيله، ومن فوائد الاعتداد بعمل السلف بالدليل — ومنه النص النبوي — أنه مخلصٌ للأدلة مما قد يعترىها من احتمالاتٍ، تُوهن من العمل بظواهرها؛ ذلك أنَّ نظر المجتهد في المسائل الاجتهادية إلى الدليل يجعله محتاجاً إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل إلاَّ بها، ومما يُسدّد عمل المجتهد بهذا الصدد هو الاعتداد بعمل السلف المتقدمين، والنظر فيه؛ لأنه يقطع بصفةٍ حتميةٍ تلك الاحتمالات الواردة على الدليل الشرعي، كما أنه يساعد في تعيين الناسخ من المنسوخ، وبيان المحمل، وغيرها، وبالتالي فإنَّ الاعتداد بعمل السلف بالدليل الشرعي يمثّل مسلكاً عظيماً في سلوك سبُل الاجتهاد. وفضلاً عن هذا فإنَّ «ظواهر الأدلة إذا اعتُبرت من غير اعتمادٍ على الأوّلين فيها مؤدّية إلى التعارض والاختلاف.»<sup>1</sup>

والناظر في استدلالات الفرق الضالة، أو استدلالات المختلفين في الأصول أو الفروع الفقهية، يجدها غير عاجزة عن الأخذ بظواهر الأدلة والاستدلال بها، ولهذا «يجب على كل ناظرٍ في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأوّلون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل.»<sup>1</sup>

فالاعتداد بعمل السلف بالنص فيه فوائد كثيرة بالنسبة للمجتهد؛ إذ إنه يخلص النص من الاحتمالات الواردة عليه، ويعين على معرفة الناسخ من المنسوخ، ومعرفة بيان المحمل، وقطعاً للتعارض والاختلاف، الذي تُفضي إليه ظواهر النصوص، إن اعتُبرت لوحدها دون التفاتٍ إلى عمل الأوّلين، وفضلاً عن هذا كلّهُ فإنَّ الاعتداد بعمل السلف بالنص يجعل الاجتهاد أكثر صواباً، وأقوم علماً وعملاً.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (56/3-57). وانظر كذلك: الأشقر: مرجع سابق (461/1-463).

وليس الاعتداد بعمل السلف بالنص النبوي، أو تركه، بدعاً من القول، بل إنه منهجٌ سَلَكَه العلماء في تَبَصُّرٍ مقصود النبي ﷺ من النصوص الثابتة عنه؛ فالفقهاء جميعهم اهتموا باستقصاء تصرفات النبي ﷺ، ودليل ذلك أنهم « كانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله، وعمل الصحابة، ومن صحبهم من التابعين. هنالك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتضح لهم ما يستنبط من العِلل، تَبَعاً لمعرفة الحِكم والمقاصد. وفي هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية، وبعض المحدثين، المقتصرين في التفقه على الأخبار.»<sup>1</sup>

والعمل المتوارث أحد المسالك التي تُختبر بها صحة كثيرٍ من الأخبار والنصوص النبوية خصوصاً، وليس هذا بمختصٍّ بعمل أهل المدينة فحسب، بل إنَّ الأمصار والبلدان التي نزل بها الصحابة ﷺ وارتحلوا إليها، ولهم بها تلاميذ وأصحاب، سواءً في ذلك.<sup>2</sup> فلا يوجد عالمٌ من علماء الإسلام إلاّ وقد خالف من الكتاب والسنة أدلةً كثيرةً، نظراً لوجود معارضٍ راجحٍ عليها عند الاختلاف والتعارض.<sup>3</sup>

وقد تطرّق ابن قتيبة إلى عمل السلف بالنص النبوي، أو تركه، من حيث روايتهم له، مع عمَلِهِم بخلافه. فبعد إيرادِه لاعتراضٍ حول رواية الأحاديث النبوية من طرقٍ جيّدةٍ، ومع ذلك يُتْرَك العمل بها، دون أن يُروى عن النبي ﷺ نسخٌ لتلك الأحاديث قال: « ونحن نقول إنَّ الحق يثبت عندنا بالإجماع أكثر من ثبوته بالرواية، لأنَّ الحديث قد تعترض فيه عوارض من السهو والإغفال، وتدخل عليه الشُّبه والتأويلات والنسخ، ويأخذه الثقة عن غير الثقة. وقد يأتي بأمرين مختلفين وهما جميعاً جائزان، كالتسليمة الواحدة والتسليمتين.

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (80-81) — إسماعيل الحسني: مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث للرابطة المحمدية للعلماء، طبع وتوزيع: دار الأمان، الرباط — المغرب، ط1، 1434هـ/2013م، (89-90) — الشافعي: الرسالة (165-167).

<sup>2</sup> محمد زاهد الكوثري: فقه أهل العراق وحديثهم، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت، (35).

<sup>3</sup> شهاب الدين القرافي: الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1994م، (154/1).

وقد يحضر الأمر — يأمر به النبي ﷺ — رجلٌ ثم يأمر بخلافه، ولا يحضره هو، فينقل إلينا الأمر الأوّل، ولا ينقل إلينا الثاني لأنه لم يعلمه. والإجماع سليمٌ من هذه الأسباب كلّها، ولذلك كان مالك رحمه الله يروي عن رسول الله ﷺ الحديث ثم يقول: "والعمل ببلدنا على كذا"، لأمرٍ يخالف ذلك الحديث، لأن بلده بلد رسول الله ﷺ. وإذا كان العمل في عصره على أمرٍ من الأمور، صار العمل في العصر الثاني عليه، وكذلك في العصر الثالث، والرابع، وما بعده. ولا يجوز أن يكون الناس جميعاً ينتقلون عن شيء كانوا عليه في بلده وعصره إلى غيره. فقرنٌ عن قرنٍ أكثر من واحدٍ عن واحدٍ. وقد روى الناس أحاديث متّصلةً، وتركوا العمل بها.<sup>1</sup>

فتركُ السلفِ العملَ بالنصِ النبوي ليس سهواً أو عبثاً، بل له مبرراته؛ مثل السهو والغفلة من الرواة، وأخذ الثقة عن غير الثقة، ودخول الشبه والنسخ والتأويلات، وغيرها مما تترك الأمة العمل بالنص النبوي لأجله.

وعندي أن ترك السلفِ العملَ بالنصِ النبوي يدخل ضمن أعمال النقد المقاصدي واعتباره، في التعامل مع النصوص النبوية، وأنّ السلف فهموا المقصود شرعاً من تلك النصوص، فتركوها وعملوا بخلافها.

ومن الأمثلة التوضيحية لما سبق ذكره:<sup>2</sup>

أ — ما رواه ابن عباس — رضي الله عنهما —: أن رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة، آمناً لا يخاف.<sup>3</sup>

» والفقهاء جميعاً على ترك العمل بهذا، إما لأنه منسوخٌ، أو لأنه فعله في حال ضرورة، إما لمطرٍ أو شغلٍ.<sup>4</sup>

ولما سئل ابن عباس عن سبب الجمع قال: «أراد أن لا يخرج أحداً من أمته.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ابن قتيبة: مصدر سابق (236). وانظر كذلك: الجويني: مصدر سابق (1172/2).

<sup>2</sup> ابن قتيبة: مصدر سابق (236-237).

<sup>3</sup> خرّجه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، رقم: 705، (489/1).

<sup>4</sup> ابن قتيبة: مصدر سابق (237).

<sup>5</sup> خرّجه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، رقم: 705، (489/1).

ب — ما رواه البراء بن عازب رضي الله عنه<sup>1</sup>: أن رسول الله ﷺ كان يقنت في صلاة الصبح والمغرب.<sup>2</sup>

«والناس يتنازعون في القنوت في الصبح، ولا يختلفون في تركه في المغرب.»<sup>3</sup>

ج — نصوص المسح على العمامة والخمار<sup>4</sup>، والتي أجمع الفقهاء على تركها<sup>5</sup>، ولم يجمعوا على ذلك إلا بناءً على أنها منسوخة، أو أن النبي ﷺ شُوهِد وهو يمسح على العمامة، وعلى الرأس تحت العمامة.

«فَنَقَلَ النَّاقلُ أَغْرَبَ الخَيْرَيْنِ؛ لِأَنَّ المَسْحَ عَلى الرِّأسِ لا يُنكَرُ ولا يُسْتغْرَبُ، إِذْ كانَ النّاسُ جَمِيعاً عَليه، وَإِنما يُسْتغْرَبُ الخِمارُ.»<sup>6</sup>

فهذه أمثلة توضيحية تبين ترك السلف العمل ببعض النصوص النبوية بناءً على اعتباراتٍ محدّدة، متفقٌ عليها بينهم، أو تختلف من عالمٍ إلى آخر، ولكنّها مؤسّسةٌ على نظرٍ دقيقٍ.

---

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو عمارة البراء بن عازب بن حارث بن عدي، الخزرجي الأنصاري، شهد غزوة الخندق، وغزاً مع النبي ﷺ أربعة عشر غزوةً، وشهد مع علي الجمل وصفين، ثم نزل بالكوفة وتوفي بها سنة: 72هـ. ابن عبد البر: الاستيعاب (156/1) — ابن حجر: الإصابة (411/1).

<sup>2</sup> خرّجه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة، رقم: 678، (470/1).

<sup>3</sup> ابن قتيبة: مصدر سابق (237).

<sup>4</sup> خرّجه البخاري: كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين، رقم: 205، (86/1). ومسلم: كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة، رقم: 274، (230/1-231).

<sup>5</sup> نسبة الإجماع إلى الفقهاء على ترك المسح على العمامة فيه نظر؛ لأن الخلاف بينهم قائم حول أجزاء المسح عليها من عدمه. انظر في المسألة: النووي: المجموع (438/1) — ابن قدامة: مصدر سابق (379/1) — عبد الوهاب: مصدر سابق (120/1) — كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام: شرح فتح القدير، تعليق وتخرّيج: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1424هـ/2003م، (159/1) — ابن حزم: مصدر سابق (58/2).

<sup>6</sup> ابن قتيبة: مصدر سابق (237). وقد وردت رواية المسح على الخمار عن بلال رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ مسحَ عَلى الخُفَّينِ والخِمارِ.»

انظر: صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة، رقم: 275، (231/1).

## المطلب الثاني: إعمال السلف للنص النبوي دائماً أو غالباً

إذا تبين أهمية اعتبار عمل السلف بالنص النبوي والاعتداد به، فإن ذلك العمل ليس على نسقٍ واحدٍ، بل هو مختلفٌ إعمالاً وإهمالاً، كما قال الشاطبي: «كلّ دليلٍ شرعيٍّ لا يخلو أن يكون العمل به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً، أو لا يكون العمل به إلا قليلاً أو في وقتٍ ما، أو لا يثبت به عمل.»<sup>1</sup>

والقسم الأول من هذه الأدلة — وهو إعمال السلف للنص النبوي دائماً أو غالباً — لا إشكال في الاستدلال به والعمل على وفقه، وهي السنة المتبعة، والطريق المستقيم، مهما اقتضاه الدليل من الأحكام ( واجب، مندوب، مباح، ... ) ومثاله: فعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات، والصلوات على تنوعها، فرضاً ونفلاً، والزكاة بشروطها، والضحايا، والعقيقة، والنكاح، والطلاق، والبيوع، وغيرها من الأحكام، التي جاءت في الشريعة وبينها النبي ﷺ، بقوله أو فعله أو إقراره، ووقع فعله أو فعل صحابته معه، أو بعده، على وفق ذلك، بصورة دائمة أو أكثرية.

« وبالجملة ساوى القولُ الفعلَ ولم يخالفه بوجهٍ، فلا إشكال في صحة الاستدلال، وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق.»<sup>2</sup>

وهذا القسم واضحٌ ولا إشكال فيه، استدلالاً وعملاً؛ ذلك أنّ الأمة تواتأت عليه، وتواتت على العمل بمقتضاه، من لدن عهد النبي ﷺ، وصحابته ﷺ، ومن بعدهم، وهذا العمل شاملٌ للفرائض والنوافل، ولا يُستثنى منه قولٌ ولا فعلٌ ولا تقريرٌ.

فعمل السلف المتقدم بالدليل دائماً أو أكثرياً وغالباً لا إشكال في صحته، وهو أمانة على الفهم والتنزيل الصحيحين للنص النبوي.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (40/3) — الأشقر: مرجع سابق (461/1).

<sup>2</sup> الشاطبي: مصدر سابق (41/3) — الأشقر: مرجع سابق (180/2-183).

## المطلب الثالث: إعمال السلف للنص النبوي قليلاً

ومعناه أن لا يقع العمل بالنص النبوي إلا قليلاً، أو في وقتٍ من الأوقات، أو حالٍ من الأحوال، وقُدِّم غيره وأوثرَ عليه، وعُمِلَ به دائماً أو أكثرياً. «فذلك الغير هو السنة المتَّبعة والطريق السابِلة.»<sup>1</sup>

أيّ أنّ ما وقع عليه العمل قليلاً يجب التثبّت فيه، وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو أعمّ وأكثر؛ لأنّ إدامة الأوّلين للعمل على مخالفة هذا الأقلّ لا بدّ وأن يكون لمعنى شرعيّ تحرّوا العمل به. وبالتالي يكون العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي تحرّوا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضاً في الحقيقة، ولهذا ينبغي تحريهم فيما تحرّوا وموافقة ما داوموا عليه. وعلى فرض اقتضاء التخيير بين هذا المنقول الذي قلّ العمل به مع ما كثر العمل به، فالتحقيق عند النظر لا يقتضي مطلق التخيير، وإنما يقتضي أنّ العمل الذي داوم عليه السلف هو الأوّل، والمقدّم في الجملة، وأنّ العمل الذي يقع على وفق الآخر لا حرج فيه.<sup>2</sup>

فالنص النبوي الذي يكون عمل السلف به قليلاً يجب التثبّت في العمل بمقتضاه؛ ذلك أنّ عملهم القليل به لا يخلو من معنى، ومقصدٍ شرعيّ، دفعهم إلى ذلك، وإلاّ ما كان لهم أن يتركوه، ويداوموا على غيره. والقول بأرجحية الترك على العمل مبناه مداومة السلف على ذلك.

وقد بيّن الشاطبي أنّ هذا القسم له أمثلة كثيرة، وجعلها على ضربين:

الضرب الأول: «أنّ يتبيّن فيه للعمل القليل وجهٌ يصلح أن يكون سبباً للقلّة، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب، وله مواضع؛ كوقوعه بياناً لحدودٍ حدّت، أو أوقاتٍ عُيّنَت، أو نحو ذلك.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (41/3).

<sup>2</sup> المصدر نفسه (41/3-42).

<sup>3</sup> المصدر نفسه (42/3).

ومن أمثلة هذا الضرب: الإبراد بالظهر في شدة الحرّ، والجمع بين الصلاتين في السفر، وبيان النبي ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة قائلاً له: ﴿صَلِّ مَعَنَا هَذَيْنِ الْيَوْمَيْنِ﴾<sup>1</sup>، فصلاته في اليوم الثاني في آخر الوقت وقع موقع البيان لآخر الوقت الاختياري الذي لا يُتعدَّى. وقد لزم النبي ﷺ أوائل الأوقات وثابرَ عليها إلا عند عارض، كالحرّ والسفر. وكذا قوله ﷺ: ﴿مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ﴾<sup>2</sup>. فهذا بيانٌ لأوقات الأعدار، لا مطلقاً، ولهذا لم يقع العمل عليه في حال الاختيار.

وترك النبي ﷺ قيام رمضان في المسجد، مخافةً أن يعمل به الناس فيُفرض عليهم، ثم عمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بذلك لزوال علة الإيجاب. ونهي النبي ﷺ عن الوصال في الصيام رفقاُ بالخلق.

ومن عمل الصحابة رضي الله عنهم: إنكار أبي مسعود الأنصاري<sup>3</sup> على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها، وإنكار عروة بن الزبير<sup>4</sup> على عمر بن عبد العزيز<sup>5</sup> التأخير كذلك. وكان هذا الاحتجاج مبنياً على مخالفة ما داوم عليه النبي ﷺ.

<sup>1</sup> خرّجه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم: 613، (428/1).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، رقم: 579، (197/1). ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة، رقم: 608، (424/1).

<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل أبو مسعود عقبة بن عمرو بن ثعلبة الخزرجي الأنصاري، ويُعرف بالبديري لأنه سكن ماء بدر، شهد العقبة، ولم يشهد بدرأً على ما ذهب إليه جمهور علماء السير، وشهد أحداً وما بعدها، نزل الكوفة، وكان من أصحاب علي. توفي سنة: 41هـ، وقيل: 42هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1756/4) — ابن حجر: الإصابة (432/4).

<sup>4</sup> هو أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام، القرشي الأسدي المدني، أحد فقهاء المدينة السبعة، وكان عالماً بالسيرة، حافظاً ثبتاً، كثير الصيام والقيام والعبادة. مات صائماً سنة: 94هـ.

الذهبي: تذكرة الحفاظ (62/1).

<sup>5</sup> هو أبو حفص عمر بن عبد العزيز بن مروان ابن الحكم، الإمام الأموي القرشي، كان إماماً فقيهاً مجتهداً، عارفاً بالسنن وحافظاً لها، عابداً منيباً، نشر العدل حين استُخلف أميراً للمؤمنين، حتى قيل إنه خامس الخلفاء الراشدين. توفي سنة: 101هـ، ولم يتجاوز الأربعين سنةً.

الذهبي: تذكرة الحفاظ (118/1).

وحكم هذا الضرب الموافقة للعمل الغالب، وترك العمل القليل أو تقليله، حسبما فعله السلف المتقدمون. «أما فيما كان تعريفه مجرداً وما أشبهه، فقد استمرّ العمل الأوّل على ما هو الأوّل، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعد موافقته لهم على ذلك، وأما غيره فكذلك أيضاً.»<sup>1</sup>

**الضرب الثاني:** ما كان على خلاف الضرب الأول؛ أي أنه لم يتبيّن فيه للعمل القليل وجهٌ يصلح أن يكون سبباً للقلّة. وهذا يأتي على وجوه:

**الوجه الأول:** «أن يكون محتملاً في نفسه فيختلفوا فيه، بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله.

والذي هو أربأ للعهد، وأبلغ في الاحتياط، تركه، والعمل على وفق الأعم الأغلب.»<sup>2</sup>

ومثاله: قيام الرجل للرجل إكراماً له، فإن العمل المتصل تركه، فلم يكن الصحابة يقومون للنبي ﷺ، وقيامه ﷺ لجعفر رضي الله عنه<sup>3</sup> يُحتمل أن يكون على وجه الاحترام والتعظيم، أو على وجه آخر، من المبادرة إلى اللقاء لشوقٍ يجده القائم للمقوم له، أو ليُتيح له موضعاً للجلوس، أو غيرها من الاحتمالات. «وإذا احتمل الموضع طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير معارض له. فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة، وبراءة ذمّة باتفاق، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارضة الأقوى وجهاً للمتمسك، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر، وذلك لا يقوى قوة معارضة.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (44/3).

<sup>2</sup> المصدر نفسه (47/3).

<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل أبو عبد الله جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب، ابن عم النبي ﷺ، وأشبهه الناس به خلقاً وخلقاً، من السابقين الأولين في الإسلام، وممن هاجر المهجرتين، وقد توفي مستشهداً في معركة مؤتة سنة: 08هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (242/1) — ابن حجر: الإصابة (592/1).

<sup>4</sup> الشاطبي: مصدر سابق (47/3).

فالعمدة على كل حال إنما هو: العمل العام، مهما كان وقوعه، في أي محل، وعلى أي وجه كان. وأما نوادر الأفعال، أو قلائل ما نُقِلَ إلينا، فلا عبرة به، ولا يُلتفت إليها عند معارضتها للأمر العام والكثير.<sup>1</sup>

وقد ذكر ابن تيمية تحقيقاً قريباً من هذا عند تناوله لاختلاف العلماء في حكم القنوت في الفجر، مبيناً أن فعل النبي ﷺ لا ينبغي حمله على الإطلاق والعموم دائماً، «فكثيراً ما يفعل النبي ﷺ لسبب، فيجعله بعض الناس سنة، ولا يميّز بين السنة الدائمة، والعارضة. وبعض الناس يرى أنه لم يكن يفعله في أغلب الأوقات، فيراه بدعة، ويجعل فعله في بعض الأوقات مخصوصاً، أو منسوخاً، إن كان قد بلغه ذلك.»<sup>2</sup>

ومن أمثلة هذا الوجه عندي ما وردَ من خلافٍ بين العلماء في حكم جلسة الاستراحة، فقد تناول ابن دقيق العيد هذه المسألة، مبيناً أن «الأفعال إذا كانت للجبلة أو ضرورة الخلقة لا تدخل في أنواع القرب المطلوبة. فإن تأيد هذا التأويل<sup>3</sup> بقريضة تدل عليه، مثل أن يتبين أن أفعاله السابقة على حالة الكبر والضعف لم يكن فيها هذه الجلسة، أو يقترن فعلها بحالة الكبر من غير أن يدل دليل على قصد القربة، فلا بأس بهذا التأويل. وقد ترجح في علم الأصول أن ما لم يكن من الأفعال مخصوصاً بالرسول ﷺ، ولا جارياً مجرى أفعال الجبلة، ولا ظهر أنه بيانٌ لمجمل، ولا عُلمَ صفته، من وجوب أو ندب أو غيره، فإما أن يظهر فيه قصد القربة أو لا؛ فإن ظهر فمندوب، وإلا فمباح.»

لكن لقائل أن يقول: ما وقع في الصلاة فالظاهر أنه من هيئتها، لا سيما الفعل الزائد، الذي تقتضي الصلاة منعه، وهذا قوي. إلا أن تقوم القرينة على أن ذلك الفعل كان بسبب الكبر أو الضعف، فحينئذٍ يظهر بتلك القرينة أن ذلك أمرٌ جبلي، فإن قَوِيَ ذلك باستمرار عمل السلف على ترك ذلك الجلوس فهو زيادةٌ في الرجحان.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (49/3) — الأشقر: مرجع سابق (180/2-182).

<sup>2</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (111/23).

<sup>3</sup> أي أن تُحمَل جلسة الاستراحة على أن النبي عليه الصلاة والسلام فعلها بسبب الضعف والكبر.

<sup>4</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (251) — الأشقر: مرجع سابق (232/1).

فأنت ترى كيف جعل ابن دقيقٍ استمرار عمل السلف بترك جلسة الاستراحة في الصلاة أحد مسالك ترجيح القول بأنها فعلٌ جبليٌّ، وليس من أفعال الصلاة، وبالتالي فإنَّ فعلها لا يدخل في سنن الصلاة. وهذا تأكيداً على ما سبق بيانه، حول أهمية الاعتداد بعمل السلف المتقدمين بالدليل الشرعي، والله أعلم.

الوجه الثاني: « ومنها أن يكون هذا القليل خاصاً بزمانه، أو بصاحبه الذي عمل به، أو خاصاً بحالٍ من الأحوال، فلا يكون فيه حجة على العمل به، في غير ما تقيّد به. »<sup>1</sup>

ومن أمثلة هذا الوجه مَسْحُهُ عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء، فقد حُمِلَ على أنه كان به مرض، وكذلك نهيهِ عليه الصلاة والسلام عن ادّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثٍ، بناءً على إذنه بعد ذلك لم يكن نسخاً، وهو قوله: ﴿ إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ لِأَجْلِ الدَّافَةِ <sup>2</sup> ﴾.<sup>3</sup>

الوجه الثالث: « ومنها أن يكون مما فعل فلتةً، فسكت عنه النبي ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي ﷺ ولا يأذن فيه ابتداءً لأحدٍ، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره. »<sup>4</sup>

ومثاله: قصة الرجل الذي بعثه النبي ﷺ في أمرٍ فعمل فيه، ثم رأى أنه قد خان الله ورسوله، فربط نفسه بسارية من سواري المسجد، وحلف ألا يُحِلَّهُ إلا رسول الله ﷺ.<sup>5</sup> فهذا الصنيع لا دليل فيه على أصل المشروعية، لا على الابتداء، ولا على الدوام والاستمرار، أمّا على سبيل الابتداء فلم يكن ذلك الفعل بإذنٍ من النبي ﷺ، وأمّا على سبيل الدوام والاستمرار فقد تركه حتى يحكم الله فيه، وهذا أمرٌ خاصٌّ بزمانه عليه الصلاة والسلام؛

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (49/3).

<sup>2</sup> هم قومٌ من الأعراب يرُدُّون المصّر. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (124/2).

<sup>3</sup> حرّجه مسلم: كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثٍ في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، رقم: 1971، (1561/3).

<sup>4</sup> الشاطبي: المصدر السابق.

<sup>5</sup> انظر تحقيق القصة في: سنن أبي داود (208/5-209).

لأنه ما من سبيلٍ مُوصِلٍ إلى معرفة حكم الله فيه إلاّ سبيل الوحي، والذي انقطع بعد وفاة النبي ﷺ، فلا يصحّ الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه. كما أنه لم يُنقل عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه صنّع مثل صنيعه، لا في زمن النبوة ولا بعده.

ولهذا كان العمل بمثل ما صنعه ذلك الرجل أشدّ غرراً إذا لم يكن له تشريعٌ قبله يشهد له، بل لو وُجد تشريعٌ قبله لكان في استمرار العمل بخلافه، والمداومة على ذلك، دليلاً كافياً على أنه مرجوحٌ في النظر والاعتبار.<sup>1</sup>

الوجه الرابع: «ومنها أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يُتأبع عليه، إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيحيزه، أو يمنعه، لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد.»<sup>2</sup>

ومثاله: أكل أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه<sup>3</sup> للبرد وهو صائم، وكذلك قصة عمر بن الخطاب مع زيد بن ثابت<sup>4</sup> رضي الله عنهما في مسألة ترك الغسل عند الجماع دون إنزال. فأمثال هذه المسائل لم يُنقل عمل السلف بها، ولا استمرار الناس عليها بأيّ حال، وهذا وحده كافٍ في تركها، وعدم العمل بأمثالها.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (50/3).

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل أبو طلحة زيد بن سهل بن الأسود بن حرام، النجاري الخزرجي الأنصاري، كان من فضلاء الصحابة، شهد العقبة، وشهد بدرًا وما بعدها من المشاهد، وكان ذا بأسٍ شديدٍ في ساحات الجهاد، وقصصه في ذلك مشهورة. اختُلف في تاريخ وفاته، فقيّل توفي سنة: 31هـ، وقيل: 34هـ، وقيل غيرهما. ابن عبد البر: الاستيعاب (1697/4) — ابن حجر: الإصابة (502/2).

<sup>4</sup> هو الصحابي الجليل زيد بن ثابت بن الضحّاك بن زيد، النجاري الخزرجي الأنصاري، شهد أحدًا وما بعدها من المشاهد، كان من أئمة الصحابة وأعلمهم بالفرائض، وكان يكتب للنبي ﷺ الوحي وغيره، وهو الذي جمع القرآن في عهد أبي بكر. اختُلف في تاريخ وفاته، والأكثر على أنه توفي سنة: 45هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (537/2) — ابن حجر: الإصابة (490/2).

<sup>5</sup> الشاطبي: المصدر السابق.

الوجه الخامس: «ومنها أن يكون عمل به قليلاً ثم يُنسخ، فترك العمل به جملةً، فلا يكون حجّةً بإطلاقٍ، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام.»<sup>1</sup>

ومثاله: حديث الصيام عن الميت، إذ لم يُنقل استمرار عمل به ولا كثرة، فغالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس رضي الله عنهما، وهما أوّل من خالفاه.

وقد ذكر الشاطبي أنّ هناك أقساماً أخرى يُستدلّ على الحكم فيها بما تقدّم ذكره من أقسام وأمثلة، ليختتم حديثه بعد تناوله لتلك الأقسام كلّها بقوله: «وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرّى العمل على وفق الأوّلين، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل إلا قليلاً، وعند الحاجة، ومسّ الضرورة، إن اقتضى معنى التخيير، ولم يخف نسخ العمل، أو عدم صحّة في الدليل، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجّةً، أو ما أشبه ذلك. أمّا لو عمل بالقليل دائماً لزمه أمور:

أحدها: المخالفة للأوّلين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأوّلين ما فيها.

والثاني: استلزام ترك ما دأبوا عليه، إذ الفرض أنهم دأبوا على خلاف هذه الآثار، فإدّامة العمل على موافقة ما لم يُدأبوا عليه، مخالفة لما دأبوا عليه.

والثالث: أنّ ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما دأبوا عليه، واشتهار ما خالفه، إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال، فإذا وقع ذلك ممّن يُقتدى به كان أشدّ.

الحذر الحذر من مخالفة الأوّلين، فلو كان ثمّ فضلٌ ما لكان الأوّلون أحقّ به. والله المستعان.»<sup>2</sup>

وهذه الخاتمة أراد الشاطبي من خلالها التأكيد على أهمية الاعتداد بعمل السلف، ومآل مخالفة ذلك من حيث فهم الدليل الشرعي، وتنزيله، وما ذكره هنا منسحبٌ لا محالة على النص النبوي — باعتباره أحد أدلة الشرع —، سواء أكان التعامل مع النص النبوي على مستوى الفهم والاستنباط، أم على مستوى العمل به، وتنزيله على الواقع، والله أعلم.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (50/3).

<sup>2</sup> المصدر نفسه (52/51/3).

## المطلب الرابع: ترك أعمال السلف للنص النبوي

هذا القسم يتعلّق بالترك وليس بالفعل في حقيقة الأمر؛ فإذا ثبت أنّ الأوّلين لم يعملوا بالدليل الشرعي على أيّ حال، كان ذلك أكثر دلالةً على الترك، من العمل القليل، الذي مرّ تناوله في المطلب السابق، وما تقدّم ذكره هناك من أدلةٍ — تُسقط اعتبار الدليل إذا عمِلَ به قليلاً — سارّ جريانه على هذا القسم من باب أولى. وما توهمه المتأخرون من أنّه دليلٌ على ما زعموا ليس بدليلٍ عليه إطلاقاً، إذ لو كان كذلك لم يكن ليغيب فهمه عن الصحابة والتابعين ويخفى عنهم، ثم يفهمه هؤلاء.

فعمل المتأخّرين بما تركه السلف المتقدّمون ولم يعملوا به يُعتبر مخالفةً لما أجمع عليه الأوّلون؛ لأنّ ما كانوا عليه من فعلٍ، أو تركٍ، هو السنة والأمر المعتر، والهدى المستقيم، وبالتالي يكون من خالفهم مخطئاً وعلى غير صواب. وإلى هذا الأصل يرجع ترك العلماء العمل بالحديث الضعيف، فهو جارٍ هذا المجرى.<sup>1</sup>

وأمثلة هذا القسم كثيرة؛ كاستدلالات الباطنية، وكثير من فرق الاعتقادات، مما لم يقع ببال أحدٍ من السلف الأوّلين، واستدلال المجيزين لقراءة القرآن بالإدارة، واستدلال البعض على الرقص في المسجد بحديث لعب الحبشة في المسجد النبوي<sup>2</sup>، واستدلال كل من اخترع بدعةً لم تكن في السلف الصالح بأنّ السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمن النبوة؛ ككتّاب المصحف، وتدوين الدواوين، وتضمين الصنّاع، وغيرها، مما مجاله المصالح المرسلّة.<sup>3</sup>

أي أنّ هناك فرقاً بين الاستدلال المبنيّ على المصلحة المرسلّة — فهذا ليس مقصوداً بهذا القسم —، والاستدلال الذي ليس كذلك.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (52/3).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصلاة، باب أصحاب الحراب في المسجد، رقم: 455، (163/1). ومسلم: كتاب صلاة

العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، رقم: 892، (608/2).

<sup>3</sup> الشاطبي: المصدر السابق.

وأحسب أن الشاطبي بتقريره لهذا القسم يُشير إلى مسألة: " المسكوت عنه شرعاً "،  
والتي أصّل لها كثيراً محاربة البدع والإحداث في الدين، وقد بيّن أنها على وجهين:

**الوجه الأول:** أن تكون مظنة العمل بما سكّت عنه الشرع موجودة في عهد النبوة، غير أنه لم يُشرع له أمرٌ زائدٌ على ما مضى فيه، فهذا الوجه لا سبيل إلى مخالفته؛ إذ إن ترك ما عمل به هؤلاء مضادٌ له، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة.<sup>1</sup>

**الوجه الثاني:** أن لا توجد مظنة العمل بما سكّت عنه الشرع ثم توجد، فيُشرع له أمرٌ زائدٌ يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهذا الذي يُسمّى: المصالح المرسلّة، وهي أحد أصول الشريعة المبنيّ عليها، وبالتالي فإنها راجعةٌ إلى أدلة الشرع، وإدخال ذلك تحت جنس البدع لا يصحّ، كما أن المصالح المرسلّة ترجع إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية، ولا دخل لها في مجال العبادات إطلاقاً.

وخلاصة المسألة أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمرٍ له دليل مطلقٌ، واعتنى به الأولون على وجهٍ ما، واستمرّ عملهم عليه، فإنه لا حجّة فيه على العمل على وجهٍ آخر غير ما مضى به عمل الأولين، بل إنه مفتقرٌ إلى دليلٍ يتبعه في أعمال ذلك الوجه. وليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، أو ما كان أصله المصالح المرسلّة، وإنما هو من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين والأوليين. وكفى بذلك مزلةً قدم.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (310/2-313). وقد ذكر في آخر كتاب المقاصد قاعدة تتعلق بالمسكوت عنه فقال:

«وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليلٌ على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل؛ فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالفٌ لقصد الشارع، فبطل.»

<sup>2</sup> المصدر نفسه (54/3-55). وانظر أدلة الشاطبي في اعتبار عمل الأولين التي ذُكرت في المطلب الأول من هذا المبحث، فقد استند إليها لتقرير رأيه في هذه المسألة.

وتقرير هذه المسألة والتأكيد عليها في غاية الأهمية والفائدة، وعلى أكثر من مستوى؛  
فإلى جانب كَوْنِ نقد النص النبوي في ضوء عمل السلف، مهمًّا في الاجتهاد في فهم  
النصوص وتنزيلها، فإنه من شأنه أيضاً الإسهام في رفع كثيرٍ من الاختلاف، وتوطيد أدبه بين  
المخالفين، واتساع صدر المخالف، وقبوله لآراء الآخرين، والتماس الأعذار للعلماء في  
تركهم العمل ببعض النصوص النبوية، على الرغم من ثبوتها وصحتها سنداً، بل وروايتهم  
لبعضها، كما فعل مالك مع نصوص نبوية عديدة.  
وغير هذا من الفوائد التي تتحقق من وراء تقرير هذه المسألة، وإيلائها حقّها من النظر  
والاعتبار، والله أعلم بالصواب.

## المبحث الرابع: نقد النص النبوي في ضوء سياقه ومقامه وأسباب وروده

هذا الضابط تظهر أهميته من خلال بحثه في الظروف والملابسات، والمقامات، والأسباب، التي سيق فيها النص النبوي، والتي ياغفها أو عدم الاعتداد بها قد يؤول العمل بالنص النبوي إلى ما لم يُسَق له أصالةً وابتداءً، ومن هنا فإنَّ العناية بهذا الضابط ضرورية، حتى يُفهم النص النبوي فهماً صحيحاً، في إطار المقصد الشرعي الذي جاء لأجله، ومن ثمَّ يَحسُن تنزيله والعمل به.

ولأهمية هذا الضابط وما يتعلَّق به من مسائل، تأصيلاً وتفريعاً، فإني آثرت تقسيمه إلى مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول: معنى سياق النص النبوي

المطلب الثاني: اعتبار مقام النص النبوي

المطلب الثالث: مراعاة أسباب ورود النص النبوي

## المطلب الأول: معنى سياق النص النبوي

السياق هو « ما انتظم القرائن الدالة على المقصود من الخطاب، سواء كانت القرائن مقالية أم حالية. »<sup>1</sup>

أي أنه مجموعة القرائن المقالية والحالية، التي تحفُّ بالنص وتُحيط به، مما يُسَنِّم في تجلّية المقصود شرعاً منه، وصرف النص عما يفيد ظاهره ولفظه.

ومحاولة فهم النص النبوي منقطعاً عن سياقه الزماني، أو الواقعي، الذي ورد فيه، خطأً كبيراً؛ ذلك أن التأمل في السياق الذي ورد فيه النص النبوي، والاعتداد بالقرائن المحتفة به، يُسَنِّم كثيراً في التوجيه الدقيق نحو الفهم السليم لذلك النص، ويُعين على تحديد مقصوده، وفهم مراد الشارع منه، ويُزيل الغموض والإبهام الذي يعترض فهمه من جهة دلالاته.<sup>2</sup>

وإذا كان العلماء يشتركون في تتبّع السياق، وما يحتفُّ بالنص عموماً من قرائن، فإنّ هناك قسماً من السياق يختصّ بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، وهذا القسم هو الذي سَمَّاه الشاطبي: " المساق الحكمي " <sup>3</sup>، ومعناه الحكم على النص من خلال السياق الذي ورد فيه، وهل المقصود به ظاهره أو معنى آخر وراء الظاهر؟، ويكون هذا بتوسيع دلالاته، والجزم بها، أو صرف عموماته أو إطلاقاته أو ظواهره، أو إلغاء ما يخصّصه ويقيدّه، وهذا كله بناءً على النظر في عادات الشرع ومقاصده، وبعد استكمال النظر اللغوي، وما يتعلّق به بالنسبة للنص، وهذا ما يوضّح دور النقد المقاصدي في فهم النص النبوي، ثم في تنزيله والعمل به.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> نجم الدين قادر كريم الزنكي: السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 48، 1428هـ/ 2007م، (40).

<sup>2</sup> حامدي: ضوابط في فهم النص (137-138) — عبد الجبار سعيد: منهجية التعامل مع السنة النبوية (83).

<sup>3</sup> الشاطبي: مصدر سابق (205/3).

<sup>4</sup> الزنكي: المرجع السابق (74).

وقد ذكر ابن دقيق العيد قاعدة مهمة — في نظري — تتعلق بالسياق، فقال: «ويجب أن تتنبه للفرق بين دلالة السياق، والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحداً. فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كقوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا﴾ [المائدة:38] بسبب سرقة رداء صفوان، وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع. أمّا السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان الجملات، وتعيين الاحتمالات. فاضبط هذه القاعدة، فإنها مفيدة في مواضع لا تُحصَى.»<sup>1</sup>

وهذا الذي يعينني من السياق؛ وهو أهمية الاعتداد بالقرائن المحتفة بالنص النبوي، والالتفات إليها عند التعامل معه، والتي تُرشد المجتهد إلى بيان الجمل، وتعيين المحتمل، وهذا من شأنه الإسهام بقدر كبير ومؤثر في تمييز الفهم الصحيح للنص النبوي من غيره، بناءً على إعمال المقصد الذي سيق لأجله. وحين لفت الانتباه إلى ضرورة العناية بسياق النص النبوي، والاهتمام بالقرائن المحتفة به، فإن ذلك ينسحب على معرفة حال المخاطب والمخاطب، ومعرفة الزمان والمكان، ومعرفة الواقع، وما يتعلّق به من عادات وأعراف، وغيرها مما يرشد إلى حسن فهم النص النبوي وتنزيله، بناءً على المقصد الذي سيق النص لأجل تحقيقه.

<sup>1</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (405).

## المطلب الثاني: اعتبار مقام النص النبوي

قبل أن أبيّن أهمية اعتبار مقام النص النبوي في الفهم والتنزيل معاً، أرى أنه من الواجب أولاً تعريف المقام وبيان أنواعه أولاً، ثم بيان أهميته عند التعامل مع النص النبوي، وفي مستويات مختلفة.

**تعريف المقام:** « هو جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع، والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب، التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود منه شرعاً. »<sup>1</sup>

**أنواع المقام:** المقام مُكوّن من جزئين لا يستغني الفقيه — الذي ينشد المعنى المقصود شرعاً — عن أحدهما دون الآخر، وهما:<sup>2</sup>

أ — **مقام المقال:** « هو السياق المقالي الذي جاء فيه الخطاب الشرعي. »  
ويضمّ جملة العناصر اللفظية التي تفسّر العلاقات البيانية بين نصوص الشرع.

ب — **مقام الحال:** « هو السياق الحالي الذي نزل فيه الخطاب الشرعي أو ورد فيه. »

ولقد كان لعلماء الإسلام عناية كبيرة بمقام الحال خصوصاً؛ وذلك من خلال الرحلات التي قادتهم إلى مكة والمدينة، وغيرهما من المدن، التي استوطنها الصحابة رضي الله عنهم، وأهداف ذلك كثيرة، منها:

أ — زيادة التبصّر لواقع آثار الرسول صلى الله عليه وسلم وأعماله.

ب — زيادة التبصّر لواقع أعمال الصحابة رضي الله عنهم والتابعين.

ج — معرفة المقصد الحقيقي لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهل هو مسوّق في أحواله النفسية الإنسانية؟ أم في سياق خصوصياته هو؛ كصيام الوصال، والزواج بأكثر من أربع نساء؟ أم في سياق أحواله الجبليّة؛ كالقيام، والقعود، والمشي؟

<sup>1</sup> الحسيني: نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور (338).

<sup>2</sup> الحسيني: مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي (89-90).

د — معرفة إن كان القصد النبوي وارداً في سياق وظائفه التبليغية والإفتائية؟ أم في سياق مهامه القضائية والتنفيذية؟<sup>1</sup>

وغيرها من الأهداف الكثيرة، والتي يُرجى من ورائها حُسن الفهم عن رسول الله ﷺ، وبالتالي حُسن التنزيل والتطبيق، وإصابة أجر الاهتداء والاقتداء.

وللعلماء اهتمامٌ بارزٌ ببيان أنواع التصرفات التشريعية للنبي ﷺ والتمييز بينها، وهل هي تصرفات. عمقتضى الفتوى، أم الإمامة، أم القضاء؟<sup>2</sup>

ويُعتبر القرافي<sup>3</sup> من العلماء الذين بينوا هذه المسألة، واعتنوا بها كثيراً، وأسهموا بتوضيحها وتفصيلها، ومن ذلك قوله: «اعلم أنّ رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلّم، فهو ﷺ إمام الأئمة، وقاضي القضاة، وعالم العلماء، فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى إليه في رسالته، وهو أعظم من كل من تولّى منصباً منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة، فما من منصبٍ دينيٍّ إلاّ وهو متّصفٌ به في أعلى رتبة، غير أنّ غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ؛ لأنّ وصف الرسالة غالبٌ عليه، ثم تقع تصرفاته ﷺ: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يُجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يُجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه، لتردده بين رتبتين فصاعداً، فمنهم من يُعلّب عليه رتبة، ومنهم من يُعلّب عليه أخرى .

ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> الحسني: مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي (89-90).

<sup>2</sup> وورقية: مرجع سابق (57).

<sup>3</sup> هو أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الصنهاجي القرافي المصري المالكي، الإمام الحافظ، والفقهاء الأصولي، والمحقّق المدقّق، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي في وقته، صاحب التصانيف الجليلة الدالة على التبحّر في العلم، ومنها: الذخيرة، نفائس الأصول شرح الحصول للرازي، الفروق، شرح التهذيب، تنقيح القصول. توفي سنة 684هـ، ودُفن بالقرافة.

ابن فرحون: مصدر سابق (236/1).

<sup>4</sup> شهاب الدين القرافي: أنوار البروق في أنواع الفروق، ضبط وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1418هـ/1998م، (357/1).

فتصرفات النبي ﷺ ليست على نسقٍ واحدٍ، بل هناك تصرفات مجمعٌ على أنها تشريعٌ، أو قضاءٌ، أو إمامةٌ، وهناك تصرفاتٌ مختلفٌ في حَمْلِها على أحد الأحوال السابقة، ولذلك الاختلاف أثرٌ لا محالة في الفروع الفقهية، نظراً للاحتمال الذي يكتنف التصرفات النبوية.

ولهذا وجب التأكيد على أهمية التمييز بين مقامات الأقوال والأفعال النبوية، والتفرقة بين أنواع تصرفاته عليه الصلاة والسلام بالنسبة للناظر في مقاصد الشريعة على وجه الخصوص، ذلك أن النبي ﷺ له صفاتٌ كثيرةٌ صالحةٌ لأن تكون مصادر أقوالٍ وأفعالٍ منه، ولهذا فإن الناظر في مقاصد الشريعة يحتاج ولا بد إلى تعيين وتمييز الصفة التي صدر عنها قولٌ أو فعلٌ من النبي ﷺ.<sup>1</sup>

فالناظر في مقاصد الشريعة يسدّد نظره واجتهاده بالتفاته إلى العناية بالمقام، الذي سيقَ في إطاره النص النبوي، وهذا من شأنه أن يعصمه من الوقوع في كثير من المحامل الخاطئة، التي لم يقصدها النص النبوي، ولم يُسَق لأجلها أصلاً، وهذا ما وقع فيه أصحاب الظاهر، والمتمسكون بحرفية النصوص النبوية، دونما اعتبارٍ لمقاماتها التي جاءت فيها؛ إذ ظهرَ تقصيرهم وغلطهم، من خلال سعيهم إلى الاقتصار في استنباط الأحكام الشرعية على الظواهر والألفاظ، والجمود عليها، مع إهمالهم للسياق، والقرائن التي تحفّ النصوص وتحيط بها، وخاصة إذا تعلق الأمر بمقام التشريع؛ لأنه أدقّ مقام، وأحوجّه إلى الاستعانة بما يحفّ النصوص من القرائن، والاصطلاحات، والسياق.

والعناية بما يحفّ النصوص من حافّات القرائن والسياق، عملٌ تتفاوت فيه مراتب الفقهاء، ودرجة أخذهم به، وإن كانوا جميعاً لم يستغنوا عن تتبّع واستقصاء تصرفات النبي ﷺ، ولا على استنباط العِلل، بل كانوا — في عصر التابعين وتابعيهم خصوصاً — « يشدون الرِّحال إلى المدينة ليتبصَّروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين. هنالك يتبيّن لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ،

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (87).

وليتضح لهم ما يُستنبط من العَلَل، تَبَعاً لمعرفة الحِكم والمقاصد. وفي هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين في التفقه على الأخبار.<sup>1</sup>

وأحوال النبي ﷺ وتصرفاته التي يصدر عنها قولٌ منه أو فعلٌ كثيرةٌ، منها ما تقدّم ذكره عند القرافي، وهي: التشريع والقضاء والإمامة، ومنها غير ذلك مما أضافه العلماء وفصلوا فيه، وهي لا تخرج عن التصرفات التشريعية، أو الجبليّة والنفسية، أو الإنسانية، أو غيرها مما استقصاه العلماء وتتبعوه، وممن أسهم في ذلك ابن عاشور، والذي حصر أحوال التصرفات النبوية في اثنتي عشر حالاً، وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرّد عن الإرشاد.<sup>2</sup>

ولهذا فإنّ معرفة صفات التصرفات النبوية، والتمييز بين مقاماتها أمرٌ أكّد؛ لأنه يمكن من معرفة مقاصد القول والفعل النبوي في ذلك المقام، وإلا وُضِع ذلك التصرف في غير موضعه، وحُمِل على غير وجهه وقصده.<sup>3</sup>

ومن الأمثلة التوضيحية المتعلقة بأهمية الاعتداد بمعرفة مقام التصرف النبوي ما رواه البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنْ سَبْعٍ: نَهَى عَلَى خَاتِمِ الذَّهَبِ — أَوْ قَالَ: حَلَقَةَ الذَّهَبِ — وَعَنِ الْحَرِيرِ، وَالْإِسْتَبْرَقِ<sup>4</sup>، وَالذَّبِيحِ<sup>5</sup>، وَالْمَيْشِرَةِ الْحَمْرَاءِ<sup>6</sup>، وَالْقَسِيِّ<sup>7</sup>، وَأَنِيَةِ الْفِضَّةِ. وَأَمَرَنَا بِسَبْعٍ: بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ، وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ، وَرَدِّ السَّلَامِ، وَإِجَابَةِ الدَّاعِي، وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ، وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ.»<sup>8</sup>

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (80-81). وانظر كذلك: الريسوني: مقاصد المقاصد (66-67).

<sup>2</sup> ابن عاشور: المرجع السابق (80-81).

<sup>3</sup> الريسوني: المرجع السابق (75).

<sup>4</sup> هو ما غلظ من الحرير. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (47/1).

<sup>5</sup> هو الثياب المتخذة من أحسن أنواع الحرير. انظر: المصدر نفسه (97/2).

<sup>6</sup> الميثرّة: من الوثارة، وهي من مراكب العجم، وهي عبارة عن وطاء محشوٍّ من حريرٍ أو ديباجٍ، يُترك على رحل البعير تحت الراكب. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (150/5).

<sup>7</sup> هو الدرهم الرديء، والشيء المرذول. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (63/4).

<sup>8</sup> خرّجه البخاري: كتاب اللباس، باب خواتيم الذهب، رقم: 5863، (68/4).

هذا النص النبوي ساقه ابن عاشور للتمثيل به على أحد حالات تصرفات النبي ﷺ، وهو: حال طلب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال. إذ إن كثيراً من أوامر النبي ﷺ ونواهيه راجعة إلى تكميل نفوس أصحابه، وحملهم على اللائق بجلال مرتبتهم في الدين؛ فقد كان يحملهم على شدّ أوامر الأخوة الإسلامية، بأسمى مظاهرها، والإغضاء عن زخرف الحياة الدنيا، وعدم الإيغال في الإقبال على الدين وفهمه، فقد أُعِدُّوا لحمل هذا الدين ونشر لوائه.

وغفلة بعض العلماء عن هذا الحال — وهو تكميل النفوس — أحد أسباب الوقوع في أغلاطٍ فقهيةٍ كثيرةٍ، وحمل أدلةٍ كثيرةٍ من السنة على غير محاملها.<sup>1</sup>

وقد ذكر ابن عاشور أن الاهتداء إلى تحكيم هذا الحال دفع عنه حيرة عظيمة في تلك المسائل، ومنها هذا النص النبوي؛ والذي جمع فيه النبي ﷺ مأموراتٍ ومنهياتٍ مختلطة، بعضها معلومٌ وجوبه، كنعرة المظلوم مع القدرة، أو تحريمه، كالشرب في آنية الفضة، وبعضها معلومٌ عدم وجوبه في الأمر، مثل تشميت العاطس، وإبرار القسم، أو عدم تحريمه في النهي، مثل المياثر والقسيّة. فتحمّل تلك المنهيات على تنزيه النبي ﷺ أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ، والتّرفه، والتزيّن بالألوان الغريبة — لأنهم محلُّ اقتداءٍ وتأسٍّ، قولاً وفعلاً — وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثيرٍ مما ذكر في هذا الحديث، مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه.<sup>2</sup>

ومن الأمثلة كذلك ما ذكره الشوكاني، حين تطرّق إلى حجة النبي ﷺ، واختلاف العلماء في التسك الذي أهلّ به، وبعد إيراده لقول النبي ﷺ: ﴿لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ، مَا سَقْتُ الْهَدْيَ، وَكَلَلْتُ مَعَ النَّاسِ حِينَ حَلُّوا﴾.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (120).

<sup>2</sup> المرجع نفسه (122-123).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب التمني، باب قول النبي ﷺ: ﴿لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ﴾، رقم: 7229، (349/4). ومسلم: كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، رقم: 1211، (888/2).

قال الشوكاني ما نصّه: «... وأما ما قيل من أنه ﷺ إنما قال ذلك تطيباً لقلوب أصحابه، لحزهم على فوات موافقته ففاسد؛ لأنّ المقام مقام تشريع للعباد، وهو لا يجوز عليه ﷺ أن يُخبر بما يدلّ على أن ما فعلوه من التمتع، أفضل مما استمرّ عليه من القرآن، والأمر على خلاف ذلك، وهل هذا إلاّ تغريراً يتعالى عنه مقام النبوة؟!»<sup>1</sup>

اعترض الشوكاني على القول بأنّ تمنى النبي ﷺ التمتع بالعمرة، أنّ ذلك كان تطيباً لأصحابه، مستنداً في اعتراضه إلى تحكيم "مقام التشريع"؛ فهذه حجّة الإسلام، التي بيّن فيها النبي ﷺ للمسلمين كافة مناسك الحج، من أركان، وواجبات، وسنن، وآداب، ومقام النبوة لا يجوز له إلاّ فعل الأكمل والأتمّ في الحج، لأنه رسول الله، لا أن يفضّله الصحابة في تلك العبادة، ويكون ما فعلوه هم أفضل مما فعله هو ﷺ.

وأما أن يتمنى فعلاً أو نُسكاً، حتى يوافق هوى للصحابة، أو يُطيب به قلوبهم، فلا يصحّ ذلك؛ لأنّ الحج عبادة، وليست من قبيل المعاملة، أو العادة، حتى يُلتَمَس فيها تطيب القلوب والخواطر، والله أعلم بالصواب.

### المطلب الثالث: مراعاة أسباب ورود النص النبوي

إنّ مما يتّصل بمراعاة سياق النص النبوي اتّصلاً وثيقاً: العناية بأسباب وروده؛ نظراً لما يمثّله من أهمية بالغة في إدراك المقصود الشرعي للنص النبوي.

والمقصود بأسباب الورد هو: «معرفة ما جرى الحديث في سياق بيان حكمه، أيام وقوعه». أو هي: «الحال التي جرى فيها الحديث من جهة المشرّع، في سياق ما توافرت الدواعي إلى بيانه في محلّ وقوعه.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> الشوكاني: نيل الأوطار (117/9).

<sup>2</sup> طارق الأسعد: علم أسباب ورود الحديث، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، (24) - محمد رأفت سعيد: أسباب ورود الحديث - تحليل وتأسيس، سلسلة كتاب الأمة، العدد: 37، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، ط1، 1414هـ، (102-103).

ومعرفة أسباب الورود ينطوي على فوائد كثيرة، ومنها:<sup>1</sup>

- أ — معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.
- ب — تخصيص الحكم به إذا ورد النص بصيغة العموم.
- ج — تقييد الحكم به إذا ورد النص بصيغة الإطلاق.
- د — تعيين المجل في ما يقع به البيان في النصوص.
- هـ — تعليل المتن به إذا أُدِّيَ بألفاظٍ تُحيل الحديث عن معناه المراد منه.
- و — تحديد النسخ في الأخبار، ومعرفة المتقدم على المتأخر من الأحاديث.
- ز — تمكين الفقهاء والأصوليين من وضع الضوابط العلمية في فهم السنة النبوية.
- ح — صون الأفهام عن الزلل، وحيطة النصوص الشرعية من العبث والخلط.
- ط — إزالة الإشكال أمام معاني بعض الآيات والأحاديث.
- ي — إدراك حقيقة المعنى وأبعاده، ووجه الارتباط بين النص والحكم، وحكمة ذلك .

وأسباب الورود تعتبر من البيان النبوي، وهي وسيلة إيضاحٍ لتنزيل النص على الواقع، وإحدى الأدوات المعينة على ذلك التنزيل في كل زمانٍ ومكانٍ. وليست هذه الأسباب تقييداً للنص النبوي، ولا تجميداً له في نطاق المناسبة، بل هي نوعٌ من فقه المحل، ووسيلة تعين المجتهد على إدراك وأهمية توفر الشروط والظروف نفسها للتنزيل.

والغفلة عن الاعتداد بأسباب الورود، والعناية بها، وإدراك أبعادها، أفضى إلى مآلاتٍ غير محمودة؛ ومنها:

- أ — أصاب عملية الاجتهاد والتجديد، أو فقه التنزيل، في مقاتل.
- ب — جعل كثيراً من الاجتهادات أقرب إلى التجريدات النظرية منها إلى الفقه العملي الميداني.

---

<sup>1</sup> الأسعد: المرجع السابق (32-87) — وانظر فاروق حمادة: مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط — المغرب، العدد: 26، 1428هـ/2007م، (69-77).

ج — تنزيل النص أو الحكم الشرعي على غير محلّه.

د — التوهّم بصلاحيّة كلّ حكمٍ لكلّ الأحوال، وأنه يُنزل بإطلاقٍ، دون مراعاة الشروط، والظروف، وملابسات الحال.

ه — تنزيل أحكام الحرب والجهاد على حالات السّلم والدعوة والتبليغ.

و — عدم الإدراك بأنّ خلود القرآن والسنة لا يعني خلود المشكلات التي عرّضاً لها، والحلول التي قدّماها، وأنّ الأمة سوف تعرض لها حالاتٌ كثيرةٌ ومختلفةٌ، ولكلٍّ منها حكمها وفقهها، ولا يمكن أبداً الاكتفاء بحفظ النصوص وفهمها، بعيداً عن أسباب نزولها وورودها، المعينة على فهم الحال التي تنزل عليه.<sup>1</sup>

فأسباب ورود أهميتها متعدّية؛ تشمل حُسن فهم النص النبوي من جهة، وتشمل أيضاً العمل به، وحُسن تنزيله على الواقع، بناءً على الاعتداد بالظروف والمناسبة التي ورد النص النبوي في سياقها.

وفي سياق التأكيد على أهمية العناية بأسباب الورود، بيّن الشاطبي أنّ أسباب ورود النص النبوي متعلّقةٌ بأسباب نزول القرآن؛ ولا سيما ما تعلّق بالمكّي والمدني، ذلك أنّ « المدني من السور ينبغي أن يكون مُنزلاً في الفهم على المكّي، بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلاّ لم يصحّ (...) »<sup>2</sup> وللسنة هنا مدخل، لأنها مبيّنة للكتاب، فلا تقع في التفسير إلا على وفقه، وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير، يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث، كما يتبيّن ذلك في القرآن أيضاً، ويقع في الأحاديث أشياء تقرّرت قبل تقرير كثير من المشروعات، فيأتي فيها إطلاقات، أو عمومات، ربما أوهمت، ففهم منها ما يفهم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات (...) وإلى أشياء من هذا القبيل، فيها بيان لما نحن فيه، وتصريح بأنّ اعتبار الترتيب في النزول مفيدٌ في فهم الكتاب والسنة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عمر عبيد حسنة: من تقديمه لكتاب: محمد رأفت: مرجع سابق (17-24).

<sup>2</sup> الشاطبي: مصدر سابق (3/304-306).

وهذا النص في غاية الأهمية؛ إذ نبّه الشاطبي من خلاله إلى ضرورة الالتفات إلى الأسباب التي ورد النص النبوي في سياقها، زماناً ومكاناً؛ لأنّ ذلك مفيدٌ في حمل النص على ما سبق لأجله أصالةً وابتداءً، ويزداد الأمر أهميةً حين يُحمَل على مراعاة الترتيب بين المكّي والمدني من القرآن، وأثر ذلك في الفهم عن الشرع، واستنباط الأحكام، و تنزيلها على الواقع.

والجهل بأسباب النزول والورود معاً من شأنه أن يُوقِع في الشُّبه والإشكالات، وأن يُورِدَ النصوص الظاهرة مَوْرَدَ الإجمال، بما يُفضي إلى وقوع الاختلاف، ويكون مظنةً لوقوع النزاعات.<sup>1</sup>

ومن أمثلة النصوص النبوية التي لها سبب ورودٍ: نصوص النهي عن ادّخار لحوم الأضاحي ثم الإذن بذلك بعدها، وكذا مسألة همّ النبي ﷺ بإحراق بيوت المتخلفين عن صلاة الجماعة الذين تبين أنهم منافقون، وكحديث الأعمال بالنيات الذي وقع على سببٍ، وهو مهاجر أم قيس، وغير هذا كثير.<sup>2</sup>

وما يزيد الأمر تأكيداً فيما يخصّ ضرورة الاعتناء بأسباب ورود النص النبوي هو كثرة النصوص التي لها أسباب ورود؛ إذ إنّ عدد النصوص النبوية المرتبطة بأسباب ورودها، هو أضعاف عدد الآيات المرتبطة بأسباب نزولها. خاصةً وأنّ الحاجة إلى معرفة أسباب الورود، ومراعاتها في فهم ما له سببٌ ورودٍ من النصوص، هي أشدّ وأكث وأنفع بكثير من الحاجة إلى معرفة أسباب النزول، ومراعاتها في فهم ما له سبب نزول من الآيات؛ ذلك أنّ النصوص النبوية شديدة الارتباط والاندماج مع سياقاتها الظرفية، وأسباب ورودها.

غير أنّ هناك مفارقةً غريبةً، وهي العناية القليلة جداً بأسباب الورود، ومراعاتها في فهم النصوص، واستنباط أحكامها، مقارنةً بعناية العلماء بأسباب النزول، وتحكيمها في التفسير.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (258/3-259).

<sup>2</sup> المصدر نفسه (262/3-263).

<sup>3</sup> الريسوي: مقاصد المقاصد (76-77).

ونظراً لأهمية أسباب ورود النص النبوي وأثرها، فإنّ الرازي<sup>1</sup> اعتبرها أحد مسالك الترجيح بين الأخبار، فقال: «أما التراجيح الحاصلة بالعلم فهي على وجوه: أحدها: أن رواية الفقيه راجحةً على رواية غير الفقيه. وقال قوم: هذا الترجيح إنما يُعتبر في خبرين مروّين بالمعنى، أما المرويُّ باللفظ فلا. والحق أنه يقع به الترجيح مطلقاً؛ لأنّ الفقيه يميّز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، فإنّ حضرَ المجلس وسمعَ كلاماً لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحثَ عنه، وسأل عن مقدمته وسبب وُروده، فحيثُ يطلع على الأمر الذي يزول به الإشكال. أمّا من لم يكن عالماً فإنه لا يميّز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، فينقل القدر الذي سمعه وربما يكون ذلك القدر وحده سبباً للضلال.»<sup>2</sup>

فقد عدّ أسباب الورد من المرجّحات، وما قد يفيدته المجتهد منها من إزالة إشكال فهم النصوص النبوية، وحملها على ظاهرها.

ومن الأمثلة التي توضّح أهمية العناية بأسباب الورد ما جاء عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه<sup>3</sup> أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعثَ سرّيةً إلى حثعم، فاعتصم ناسٌ بالسجود فأسرّع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فأمرهم بنصف العقل<sup>4</sup>، وقال: ﴿أنا بريءٌ من كلِّ مسلمٍ يُقيم بين أظهرٍ

<sup>1</sup> هو أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي، القرشي البكري التيمي، أصوليّ ومفسّر ومتكلم، كان غزير العلم، واسع الاطلاع، متبحّر في فنون مختلفة، له تصانيف جليّة، ومنها: مفاتيح الغيب، الأربعون في علم الكلام، المحصول في علم أصول الفقه، نهاية العقول، تأسيس التقديس. توفي سنة: 606هـ. ابن كثير: مصدر سابق (716/2).

<sup>2</sup> فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت، (416-415/5).

<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل أبو عمرو جرير بن عبد الله بن جابر بن مالك البجلي، صحابي مشهور، كان حسن الصورة، حتى قال عنه عمر: هو يوسف هذه الأمة، سكن الكوفة، وانتقل بعدها إلى قريسياء التي توفي بها سنة: 54هـ، وقيل سنة: 51هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (336/1) — ابن حجر: الإصابة (581/1).

<sup>4</sup> العقل: هو الدية، وأصله: أن القتال كان إذا قتل قتيلاً جمَعَ الدية من الإبل فعقلها بقاء أولياء المقتول، أي شدّها في عقلها ليسلمها إليهم ويقبضونها منه. فسُمّيت الدية عقلاً بالمصدر. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (278/3).

ولم يأمر لهم النبي صلى الله عليه وآله بالدية كاملةً لأنهم أعانوا على أنفسهم بإقامتهم وسط المشركين، فكانوا كالذي هلك بجنابة نفسه وجناية غيره، فسقط حصة جنائته من الدية. انظر: الخطابي: مصدر سابق (221/2).

## المُشْرِكِينَ<sup>1</sup>.

هذا النص النبوي كما هو ظاهرٌ، له سبب ورودٍ سيقَ في إطاره، غير أنه كثيراً ما يُساء فهمه، نتيجة الغفلة عن مقصوده، وعدم الاعتبار بأسباب وروده؛ فُيْفَتِي البعض من خلاله بجرمة إقامة المسلم في البلدان غير المسلمة، وهذا فيه تضيقٌ على المسلمين الذين يعيشون في تلك البلدان، على الرغم من وجود دواعٍ لإقامتهم فيها ( كالتعلم، والتداوي، والعمل، والقيام بأعمال السفارة، ونشر الدعوة، وغيرها )<sup>2</sup>.

ولذا فإنَّ العمل بالنص النبوي ليس عاماً لكل الأزمنة والأمكنة، بل إنه يتناول فئةً مخصوصةً من الرجال زمن النبوة، فالذي دفع بالنبي ﷺ إلى التبرُّء ممن يقيم بين المشركين من المسلمين، أنه كان وقتها في حاجةٍ إلى النَّصرة، والعدد الكبير من الجنود، فإذا تغيَّر الحال عمَّا مضى فلا مجال لتطبيق الحكم الوارد في هذا النص النبوي.<sup>3</sup>

ويحتمل مقصود النص النبوي معنىً آخر، وهو أن يكون متعلِّقاً بمن يقيم من المسلمين في ديار العدو، ولا يأمن على دينه ونفسه وأهله، حتى يأخذ الحذر، ويتحمَّل المسؤولية فيما قد يلحقه من أذى في دار العدو، كما في حالات الحرب، أو حالات بعض المسلمين المضطَّهدين في بعض البلدان.

أما إذا كانت الإقامة للمسلم في بلدانٍ غير مسلمةٍ إقامةً آمنةً وسالمةً، ولا أذى فيها، أو دَعَت الحاجة إليها، فلا حرج حينئذٍ في تلك الإقامة.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> خرَّجه الترمذي: أبواب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، رقم: 1604، (252/3). وأبو داود: كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، رقم: 2645، (280/4-281). والنسائي: كتاب القسامة، باب القود بغير حديدة، رقم: 4794، (404/8-405).

<sup>2</sup> الريسوي: مقاصد المقاصد (78).

<sup>3</sup> الخير آبادي: منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني للسنة (121-122).

<sup>4</sup> القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (168-170) — الريسوي: مقاصد المقاصد (79).

وهكذا يظهر أنّ الاحتكام إلى أسباب الورود يُزيل إشكالاتٍ عديدةً في التعامل مع النصوص النبوية، سواء أكان ذلك على مستوى فهمها والاستنباط منها، أم على مستوى العمل بها وتنزيلها على أرض الواقع.

وأما إجراء النصوص على ظواهرها، وعدم الالتفات إلى الأسباب التي وردت في سياقها، أو عدم الاعتداد بتلك الأسباب مع وجودها والعلم بها، فإنّ ذلك يُفضي إلى إشكالاتٍ في فهم تلك النصوص، وتنزيلها، وفتح بابٍ كبيرٍ للاختلاف والتنازع، ما كان ليقع أو ليستفحل أثره لو احتُكِمَ إلى أسباب الورود، واعتُدَّ بها في النظر إلى النصوص النبوية، والاجتهاد في ضوئها وبيان أحكامها، والله أعلم.

## المبحث الخامس: نقد النص النبوي في ضوء اختلاف الزمان والمكان

### والعوائد والأعراف

الاعتداد بتغيير الأزمنة والأمكنة، والعوائد والأعراف في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، استنباطاً من النصوص النبوية، من أهم ما يجب إعماله في النقد المقاصدي؛ ذلك أنّ مدلولات النصوص النبوية تختلف من نصٍّ إلى آخر، فمنها ما يتعالى على الزمان والمكان، والعوائد والأعراف، ويستمرّ حكمه، وتمتدّ صلاحيته، لتشمل جميع المكلفين (مثل النصوص المطابقة لما في القرآن من الثوابت والقطعيّات، والنصوص المتضمّنة للأحكام الكلية، وقواعد الشريعة ومقاصدها، والنصوص الصريحة في بيان كيفية العبادات، وتفصيل التشريع، والنصوص التي تقرّر مبادئ الأخلاق، وغيرها).

فهذه النصوص من الثوابت، ولا تتغيّر أحكامها بتغيّر الزمان والمكان، والعوائد والأعراف، إلاّ عند الاضطرار.

وهناك نصوص أخرى محدودة من حيث حكمها، بالزمان والمكان، والعوائد والأعراف، تبعاً لمحدودية مدلولاتها؛ فلا تشمل إلاّ حالاتٍ معيّنة (مثل النصوص المتعلقة بالخصائص النبوية، والنصوص المتعلقة بقضايا الأعيان، وحكايات الأحوال، وغيرها).

فهذه النصوص مما تتغيّر أحكامها، وهذا ما يمثّل مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحها، لكل زمانٍ ومكانٍ. ومعنى ذلك أنّ تلك الأحكام نسبيّة، وليست مطلقة<sup>1</sup>؛ سواءً تعلّقت نسبيّتها بالزمان، أو المكان، أو العادات والأعراف.

ولبيان هذا الضابط قسّمته إلى مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول: اعتبار اختلاف الزمان

المطلب الثاني: اعتبار اختلاف المكان

المطلب الثالث: اعتبار اختلاف العوائد والأعراف

<sup>1</sup> عبد الرحمن حلي: المطلق والنسبي في السنة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 1431، 61هـ/2010م، (86-98).

## المطلب الأول: اعتبار اختلاف الزمان

النصوص النبوية تختلف مدلولاتها الزمانية، وليست على وِزَانٍ واحدٍ؛ فمنها ما يكون مطلقاً ويتعالى عن الزمان، ويُعمَلُ به في كل وقت، ومنها ما يكون نسبياً، وهو « ما تقتصر دلالته على الزمان الذي حصل فيه القول أو الفعل، ولا تتعداه، وقد يكون هذا الزمان محدوداً وصریحاً، وقد يكون مطلقاً، ويضبطه السياق، أو العلة، أو سبب الورد. »<sup>1</sup>

ولهذا كان من أهمّ المشكلات التي ما يزال المسلمون — عموماً — يعانون منها هي عدم القدرة على الجمع بين فقه النص وفقه الواقع؛ ذلك أنّ فهم العصر — الذي يمثّل محلّ تنزيل الحكم — داخلٌ ضمن فقه الحكم الشرعي نفسه، وليس مُنفكاً عنه، وسبيل ذلك الفهم هو إدراك السنن، والقوانين الاجتماعية، ومعرفة ما هو كائنٌ، وما يناسب المرحلة من أحكامٍ، وليس الاقتصار على ما يجب أن يكون، وإلاّ فإنّ في إغفال هذا الفقه تحنيطاً للأحكام الشرعية، وبعُداً بها عن مواقع التنزيل.<sup>2</sup>

فلا يُقبَلُ من العالم — في نظري — التّسوية بين جميع النصوص النبوية، وحمّلها على مدلولٍ واحدٍ، وثابتٍ، ودائمٍ، إذ لا يمكن على الإطلاق أن يُسوَّى بين الثابت والمتغيّر، وبين القطعيّ والظنّيّ، وبين قضايا العموم وقضايا الأعيان، أو حكايات الأحوال، وتُجرى جميعاً على نسقٍ واحدٍ، دون اعتدادٍ بتغيّر الزمان، وأثره في تغيّر الأحكام، أو تكييفها على الأقل مع الواقع المعيش.

فيظُلُّ العمل أو الفتوى حبيسة فترةٍ زمانيةٍ محدّدةٍ، وثابتةٍ وغير متغيّرةٍ، وهذا من شأنه أن يؤوّل إلى نفي الخلود عن الشريعة، وصلاحيّتها لكلّ زمانٍ ومكانٍ، فضلاً عن كون هذا المنهج مُفضّ إلى تَقْوِيصِ الاجتهاد، وغلق بابهِ، ولا يخفى ما يحمله هذا من مفسدٍ وأضرارٍ، تتعلّق بالجانب التشريعي للإسلام فهماً وتنزيلاً.

<sup>1</sup> حللي: مرجع سابق (95-96).

<sup>2</sup> عمر عبيد حسنة: من تقديمه لكتاب: محمد رأفت: مرجع سابق (24-25).

والتقد المقاصدي بما يضطلع به من تمييز الفهم الصحيح من غيره بناءً على أعمال المقاصد، يُسهم في تبين مدلولات النصوص النبوية، من حيث الزمان الذي تُعمل فيه أحكامها، فإذا كان قصد الشرع مقيداً بالزمان وجب اعتبار ذلك، لا أن تكون كل الأحكام على وزانٍ واحدٍ، مهما اختلفت الأزمنة. وأمثلة هذا كثيرة، ومنها: صدقة الفطر، وسفر المرأة دون محرمٍ، وغيرها من المسائل الفقهية، التي لا زال البعض حبيس مدلول نصوصها من حيث الزمان، ويُصرُّ على أن تدور الاجتهادات المعاصرة في فلكٍ ميقاتٍ زمنيٍّ لا تتخطاه.

والتأمل في السنة النبوية، وعمل الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم، واجتهادات العلماء على اختلاف مناهجهم في الاستنباط، يلحظ كثيراً من المسائل المنبئية على هذا الاعتبار، وهو اختلاف الزمان.

ومن الأمثلة المتعلقة بأهمية اعتبار اختلاف الزمان، وأثره في فهم النص النبوي وتنزيله، مسألة: ادخار لحوم الأضاحي، والتي وردت بشأنها نصوصٌ نبويةٌ محدّدة، ومنها ما رواه سلمة بن الأكوع رضي الله عنه<sup>1</sup> قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةِ وَبَقِي فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ ﴾. فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعنا كما فعلنا العام الماضي؟ قال: ﴿ كُلُّوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا، فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ<sup>2</sup>، فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا ﴾.<sup>3</sup>

وفي رواية أخرى قال صلى الله عليه وسلم — حين أخبروه بأنه نهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثٍ —: ﴿ إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُّوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا ﴾.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل سلمة بن عمرو الأكوع سنان بن عبد الله الأسلمي، كان ممن بايع تحت الشجرة، وهو من أشجع الصحابة، كان رامياً ماهراً، سخيّاً خيراً فاضلاً، شهد الحديبية، وغزاً مع النبي صلى الله عليه وسلم سبع غزوات. وقد عمّر طويلاً، ومات بالمدينة سنة: 74هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (639/2) — ابن حجر: الإصابة (127/3).

<sup>2</sup> أي كان بالناس مشقة، وأصاهم الجذب. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (320/1).

<sup>3</sup> خرجه البخاري: كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يُتزوّد منها، رقم: 5569، (09/4).

<sup>4</sup> خرجه مسلم: كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخته وإباحته إلى ما شاء، رقم: 1971، (1561/3).

فالنهي عن ادّخار لحوم الأضاحي يتعلق بعلّة زمنية، وعلاج ظرفٍ طارئٍ، ذلك أنّ الناس كان بهم جهد ومشقة، واحتياجٌ إلى الأكل، وخصوصاً بعد أن وفّدت إلى المدينة وافدون محتاجون، ولذلك نهاهم النبي ﷺ عن الادّخار.<sup>1</sup>

فهذا النهي نسبي وليس بمطلق، إذ إنه محدودٌ بالعام الذي ورد فيه، نتيجة ظرفٍ خاصٍ، فهو حكمٌ محدودٌ بزمان النهي، أو بعلته.

وفي نظري أنّ التأمل في ألفاظ النص النبوي، وعباراته نفسها، يوضّح بأنّ النهي محدودٌ زماناً وظرفاً؛ بدليل قوله ﷺ: ﴿كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا، فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ، فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا﴾.

فبيّن النبي ﷺ أنّ الذي حمّله على النهي عن ادّخار لحوم الأضاحي هو الظرف الخاص الذي حدث في ذلك العام، وليس النهي بمستمرّ مطلقاً، والله أعلم.

والأمثلة المندرجة هنا كثيرة ومتنوّعة، ومنها مسألة ضوال الإبل، ومسألة التسعير، ومسألة إخراج زكاة الفطر، ومسألة سفر المرأة دون محرم، وغيرها مما وردت به النصوص النبوية، وكان له نطاقٌ زمنيٌّ محدودٌ، من حيث العمل بمدلوله.

## المطلب الثاني: اعتبار اختلاف المكان

النصوص النبوية مختلفة من حيث مدلولاتها المكانية، وليست على نسقٍ واحد؛ فمنها ما هو مطلق، ويُعمل به في كل مكانٍ، ومنها ما هو نسبيّ يصلح لمكانٍ دون آخر، والنسبيّ من المكان هو «قَصْرُ الحكم على مكانٍ معيّنٍ أو حالةٍ معيّنَةٍ»<sup>2</sup>.

وما سبق ذكره في المطلب الأول حول أهمية اعتبار اختلاف الزمان جارٍ هنا أيضاً؛ فلا يمكن تسوية جميع النصوص النبوية، وحملها على مدلولٍ واحدٍ وثابتٍ في كل الأمكنة،

<sup>1</sup> الخير آبادي: منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني للسنة (113).

<sup>2</sup> حللي: مرجع سابق (97) — الخير آبادي: المرجع السابق (84-85) و (109-110).

مهما تغيّرت، لأنّ ذلك يؤوّل إلى مفاصد لا تُحصَى كثرةً، ومنها نفي خلود الشريعة،  
وصلاحيّتها للعمل في كل مكانٍ، وتضييق مجال الاجتهاد، وغيرها من المفاصد.

ولهذا وجب التأكيد على ضرورة اعتبار اختلاف المكان عند التعامل مع النصوص  
النبوية، فهما وتنزيلاً، لما يشكّله ذلك من أثرٍ في العملية الاجتهادية.

ومن الأمثلة المتعلّقة بأهمية اعتبار اختلاف المكان، وأثره في فهم النص النبوي وتنزيله،  
مسألة: الإبراد بصلاة الظهر عند اشتداد الحرّ، والتي وردت بشأنها نصوصٌ نبويةٌ كثيرةٌ،  
ومنها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ﴿أَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ  
فِيحِ جَهَنَّمَ﴾<sup>1</sup>.

فهذا النص النبوي يتعلّق بالنسبيّ من المكان، ولا يعني جواز الإبراد بصلاة الظهر عند  
شدة الحرّ مطلقاً، في كل الأمكنة أو البلدان، كما يُنبئ به ظاهره، بل إنه يُعمل في نطاق  
مكانيٍّ محدّدٍ، إذ إنّ متعلّق بالأماكن التي يُؤذي الحرّ الشديد أهلها، بما يتعدّر عليهم حينها  
أداء صلاة الظهر في وقتها، وهذا الحكم هو الأجرى على مقاصد الشريعة التي تتطلّع  
إلى الرّفق بالعباد واليسير عليهم.

فإذا كانت المساجد اليوم في المناطق التي ترتفع فيها درجة الحرارة مُزوّدةً بوسائل  
التبريد، والمكيّفات الهوائية، والتي تعمل على تطيف الجوّ، والتقليل من شدة الحرّ بنسبةٍ  
كبيرةٍ، وكان أغلب المصلّين، أو بعضهم، ينتقل إلى المسجد ركباً في وسيلة نقلٍ خاصةٍ  
أو عامةٍ، وكانت هي الأخرى مُكيّفةً، أو كانت الطريق المؤدّية إلى المسجد قريبةً، أو تحوي  
مسالكها الظلّ، بما لا يتأذّى من خلاله المسلم بحرّ الشمس، فهل يبقى الحكم على حاله؟

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم: 533، (1/186). ومسلم:  
كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر لمن يمضي إلى جماعة ويناله الحرّ في  
طريقه، رقم: 615، (1/430).

في تقديره أن الإبراد بصلاة الظهر ليس معتبراً في هذه الحالة؛ نظراً لانتفاء علة الإبراد هنا، وهي شدة الحر، ولهذا يجب أداء صلاة الظهر في أول وقتها، وعدم تأخيرها، كسباً لفضيلة الصلاة أول الوقت، ويبقى الإبراد بصلاة الظهر متعلقاً فقط بالمناطق شديدة الحرارة، والتي تنعدم في مساجدها وسائل التبريد، أو تقل كثيراً، بحيث لا تغني عن شدة الحر، أو كانت المساجد بعيدة عن السكان مثلاً.

وهذا الرأي مبني على اعتبار اختلاف المكان، ومدى أثره في فهم النص النبوي، وتنزيله على الواقع، والله أعلم.

وأحسب أن هذا الاعتبار يدخل فيه أيضاً ما يسمّى بفقهِ الأقليات المسلمة في الغرب؛ فالمسلمون الذين يستوطنون البلدان الغربية يكتنف عيشتهم ظروف وملاسات كثيرة، يحكم المكان، تتطلب أحكاماً شرعية استثنائية، تبعاً لاختلاف البيئة والمكان، عن البلدان الإسلامية؛ مثل بعض قضايا العمل والطب، وبعض أحكام الصلاة والصيام، وبعض أحكام المعاملات، وغيرها، والله أعلم.

إنه لا بدّ من التأكيد على ضرورة اعتبار اختلاف الزمان والمكان، عند التعامل مع النص النبوي، فهماً وتنزيلاً، « فكثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيّر عُرف أهلها، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، لَلَزِمَ منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة، المبنيّة على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتمّ نظام، وأحسن أحكامٍ.»<sup>1</sup>

فتغيّر الأحكام مراعاةً لتغيّر الزمان والمكان، له مبرراته المصلحية والمقاصدية؛ سواء أكانت الضرورة، أم فساد الذمم، أم غيرهما، وهذا التغير مُعلّل بأنه ألصق بقواعد الشريعة وأسسها، وأنه يتماشى مع قصد الشارع الحكيم إلى رفع الحرج، ورعاية مصالح العباد، عاجلاً وآجلاً. وتغييب هذين الاعتبارين في النظر والاجتهاد، وعدم العناية بهما، من شأنه أن يجرّ مفساد عظيمة وشديدة على الناس، والله أعلم.

<sup>1</sup> محمد أمين ابن عابدين: مجموعة الرسائل، د.ط، د.ت، (125/2).

## المطلب الثالث: اعتبار اختلاف العوائد والأعراف

إنّ اعتبار العوائد والأعراف لا يقل أهمية عن اعتبار الزمان والمكان، في فهم النص النبوي وتنزيله؛ ذلك أنّ العادات الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، سواء أكانت شرعية في أصلها، ومُقرّرةً بالدليل الشرعي، أمراً، أو نهياً، أو إذناً، أم لا، لأن التكاليف لا يستقيم إلاّ بذلك.

وإذا كان قد تقرّر بأنّ التشريع جاء باعتبار المصالح ورعايتها، فإنه يلزم من ذلك القطع بأنه لا بدّ من اعتبار العوائد ورعايتها كذلك، فأصل التشريع هو سبب مصالح العبد، معاشاً ومعاداً، وهي مصالح دائمة دوام التشريع نفسه، واعتبار الشرع للعوائد هذا هو معناها، وهو تحقيق مصلحة المكلف.<sup>1</sup>

وإذا تبين أهمية اعتبار العوائد والأعراف، فإنه ينبغي أن يُعلم بأنّ العوائد — بالنسبة إلى وقوعها في الوجود — قسمان:

**أحدهما: العوائد العامة التي لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال؛** كالأكل والشرب، والفرح والحزن، وتناول الطيبات، واجتناب الخبائث، وغيرها. وهذا القسم لا يخضع للتغيير، بل يكون ما جرى منه في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي، والمستقبل، مطلقاً، سواء أكانت العادة وجودية، أم شرعية.<sup>2</sup>

**والثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال؛** مثل هيئات اللباس والمسكن، واللّين في الشدة، والشدة فيه، والأناة، والاستعجال، ونحوها.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (218/2-219).

<sup>2</sup> العادة الشرعية: هي التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها؛ أي أن يكون الشرع أمرَ بها، إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها، كراهةً أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً. مثل: الأمر بإزالة النجاسة، وستر العورة، والنهي عن الطواف بالبيت على العري، وغيرها. وهذه العوائد ثابتةٌ أبداً، ولا تتبدّل. والعادة الجارية: هي الجارية بين الخلق، بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعيّ. مثل: الأكل والشرب واللباس، وغيرها. وقد تكون هذه العوائد ثابتة أو متبدّلة. انظر: الشاطبي: مصدر سابق (215/2).

ولا يصحّ أن يُقضى بهذا القسم على من تقدّم إطلاقاً، إلا إذا قام دليلٌ خارجيٌّ على الموافقة، فعندها يُقضى بهذا القسم على من تقدّم بالدليل، وليس بمجرى العادة، وكذلك الحال لما يُستقبل من الزمان، وهذا الأمر يستوي فيه أيضاً العادة الوجودية والعادة الشرعية.

وسبب هذا التفريق أنّ «الضرب الأول راجعٌ إلى عادة كُليّةً أبديّةً، وُضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيّن ذلك الاستقراء، وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً. فذلك الحكم الكليّ باقٍ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهي العادة التي تقدّم الدليل على أنّها معلومة لا مظنونة.

وأما الضرب الثاني فراجعٌ إلى عادةٍ جزئيةٍ، داخلة تحت القاعدة الكلية، وهي التي يتعلق بها الظنّ، لا العلم. فإذا كان كذلك لم يصحّ أن يحكم بالثانية على من مضى؛ لاحتمال التبدّل والتخلّف، بخلاف الأولى.

وهذه قاعدةٌ محتاجٌ إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون، لتكون حجةً في الآخرين، ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها، وردّ القضاء بالعامّة إليها. وليس هذا الاستعمال بصحيحٍ بإطلاقٍ، ولا فاسدٍ بإطلاقٍ، بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدّم.<sup>1</sup>

وأحسب أنّ الغفلة عن مثل هذا التقسيم والتأصيل، وإهماله عند النظر والاجتهاد، من أهمّ المشكلات التي يعاني منها المسلمون اليوم، في تعاملهم مع النصوص الشرعية عموماً — ومنها النصوص النبوية — فهماً وتنزيلاً، إذ لا زال بعض المشتغلين بالتصدّر للفتوى، أو التدريس والتعليم، يُصِرّ على طرد أحكام الشرع، دون اعتدادٍ بتبدّل العادات والأعراف، وتغيّرها، ودون تفريقٍ بين ما كان صالحاً للزمان الأوّل، ولا يصلح لهذا الزمان، أو ما كان صالحاً لبيئةٍ، ولا يصلح لأخرى، في الزمان نفسه.

<sup>1</sup> الشاطبي: مصدر سابق (226/2-227).

فـ « العادة أصلٌ في المطعومات، والمعاملات، والملبوسات، يستمرُّ المرء عليه في أرضه، وإذا خرج عنها، ما لم يكن في ذلك ضرراً.»<sup>1</sup>

ولهذا لم يتعرَّض الشرع لتعيين الأزياء، والمساكين، والمراكب، ونحوها. فلا يحقَّ حَمْلُ مجتمعٍ على سلوك عادات مجتمِعٍ آخر، ما دام أنَّها عادات.<sup>2</sup>

وأحسب أنَّ هذا التأمُّيل والضبط والتحديد، حين الاحتكام إليه، فإنَّ كثيراً من الخلافات الفقهية — وخصوصاً اليوم — ستؤول إلى وفاقٍ، لأنَّها أغفلت النظر إلى العوائد والأعراف، والاعتداد بها.

ثم إنَّ هنا تنبيهاً في غاية الأهمية في نظري، وهو أنَّ اختلاف الأحكام تبعاً لاختلاف العوائد، ليس في الحقيقة اختلافاً في أصل الخطاب الشرعي؛ «لأنَّ الشرع موضوعٌ على أنه دائمٌ أبديٌّ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيدٍ. وإنما معنى الاختلاف أنَّ العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادةٍ إلى أصلٍ شرعيٍّ يحكم به عليها. (...) فالأحكام ثابتةٌ، تتبَع أسبابها حيث كانت بإطلاقٍ، والله أعلم.»<sup>3</sup>

وهذه المسألة تكتسي في تقديري أهمية كبيرة؛ إذ إنَّها تغلق الباب أمام الحدائثين — ومن شابههم منهجاً ومقصداً — ودعوتهم إلى تغيير الأحكام أو تعطيلها وتجاوزها بدعوى الاعتداد بالأعراف والعوائد، وأنَّ ما تضمَّنته النصوص الشرعية — ومنها النصوص النبوية — من أحكامٍ كان مرتبطاً بعادات وأعرافٍ تغيَّرت وتبدَّلت مما يتحتَّم معه تجاوز تلك الأحكام إلى أحكامٍ أخرى تتلاءم مع طبيعة العصر والإنسان الآن؛ مثل قضايا الحجاب والميراث والحدود والتعامل بالربا وغيرها من المسائل القطعية شرعاً في أحكامها ويُراد إخضاعها للتغيير تحت ذريعة العرف والعادة، مما يؤوِّل بتلك الأحكام إلى التعطيل والإلغاء، ومن ثمَّ تعطيل العمل بالنصوص النبوية نفسها.

<sup>1</sup> ابن العربي: عارضة الأحوذي (290/7).

<sup>2</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة (267-268). وانظر كذلك: ابن القيم: إعلام الموقعين (470/4).

<sup>3</sup> الشاطبي: مصدر سابق (217/2-218).

وبالتالي فإنّ القول بضرورة اعتبار العوائد والأعراف والاحتكام إليها عند التعامل مع النص النبوي فهما وتنزيلاً، لا يُفهم منه القفز على تلك النصوص وتجاوزها استناداً إلى هذا الضابط، بل ينبغي أن يكون التعامل مع تلك النصوص منضوياً تحت أصل شرعي، بحيث لا يُفضي إعماله بإطلاقٍ إلى أقوالٍ تخالف الشرع جملةً وتفصيلاً، أو تناقض ما ثبت قطعاً وبقيناً.

ومن الأمثلة التي توضّح أهمية اعتبار اختلاف العوائد والأعراف، والاعتداد بها في فهم النص النبوي، وحسن تنزيله، ما ورد من نصوصٍ نبويةٍ بشأن نعي الميت، ومنها ما رواه حذيفة بن اليمان رضي الله عنه<sup>1</sup> قال: «إِذَا مِتُّ فَلَا تُؤْذِنُوا بِي، إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ نَعِيًّا، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَنْهَى عَنِ النَّعْيِ.»<sup>2</sup>  
وعن أبي هريرة رضي الله عنه: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَعَى النَّجَاشِيَّ<sup>3</sup> فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، خَرَجَ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعًا.»<sup>4</sup>

فوصية حذيفة رضي الله عنه — وهي مستندة إلى نهي النبي صلى الله عليه وسلم — فيها معارضة لما فعله النبي صلى الله عليه وسلم حين مات النجاشي، وجعفر بن أبي طالب، وأصحابه رضي الله عنهم، فهل ما فعله حذيفة رضي الله عنه ووصى به — وقد كان فيه متبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم — هو الصحيح؟ أم أن ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم هو الأصح؟ أم أن المسألة فيها تفصيل؟

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو عبد الله حذيفة بن اليمان بن جابر، العبسي القطيعي، من كبار الصحابة، وقد شهد أحداً والخذق، وكان صاحب سرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو من قادة الفتوحات الإسلامية، استعمله عمر على المدائن، وبقي بها إلى أن توفي سنة: 36هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (334/1) — ابن حجر: الإصابة (40/2).

<sup>2</sup> خرّجه الترمذي: أبواب الجنائز، باب ما جاء في كراهية النعي، رقم: 986، (303/2)، وقال: حديث حسن. وابن ماجه: كتاب الجنائز، باب ما جاء في النهي عن النعي، رقم: 1476، (33/3). وأحمد: رقم: 23347، (631/16)، وقال المحقق: إسناده صحيح. والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب الجنائز، باب من كره النعي والإيدان والقدر الذي لا يُكره منه، رقم: 7259، (507/7).

<sup>3</sup> هو أصحمة بن أبحر النجاشي، ملك الحبشة، أسلم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يهاجر إليه، احتسب المسلمون به في صدر الإسلام، فكان ردءاً نافعاً لهم، وعند وفاته صلّى عليه النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الغائب.  
ابن حجر: الإصابة (347/1).

<sup>4</sup> خرّجه البخاري: كتاب الجنائز، باب الرجل ينعي إلى أهل الميت بنفسه، رقم: 1245، (386/1).

ذكر ابن العربي أنّ حكم النعي فيه تفصيلٌ؛ فإنّ كان النعي إعلماً للأهل والقراية وذوي الصلاح بالموت فإنه سنة، كما نعى النبي ﷺ النجاشي وجعفر بن أبي طالب وأصحابه رضي الله عنهم. وأمّا إن كان النعي طلباً للمفاخرة والمباهاة فهو المنهي عنه.<sup>1</sup>

فالنعي إذاً ليس ممنوعاً كلّهُ، وإنما المنهي عنه هو ما كان يصنعه أهل الجاهلية من إرسال من يُعلن ذلك على أبواب الدُور، والأسواق، من باب الرياء، واستعراض المفاخر والمآثر، وإحياء العصبية، وغيرها من المفاسد.

وأما الإخبار بالموت، والإعلام به، فإنه أمرٌ لا بدّ منه، نظراً لما تقتضيه الطبيعة البشرية من اجتماع الأقارب، قصد التجهيز والدفن، والمبادرة إلى شهود الجنائز، وتهيئة أمر الميت، والصلاة عليه، والدعاء والاستغفار له، وتنفيذ وصيته، وغيرها من الأحكام الكثيرة، المحققة لمصالح عديدة.<sup>2</sup>

والتأمل في صنيع البخاري يجد أنّ مجرد الإعلام والإخبار بالموت لا يعتبر نعيّاً؛ فقد عقّد لذلك باباً وترجم له بقوله: "باب الإذن بالجنائز"، وأورد فيه واقعة الرجل الذي كان يعودُ النبي ﷺ، فلما مات بالليل دفنوه حينها، ولم يُعلموا النبي ﷺ فقال لهم: ﴿ مَا مَعَكُمْ أَنْ تُعَلِّمُونِي؟ ﴾ قالوا: «كَانَ اللَّيْلُ فَكَّرْهَنَا — وَكَانَتْ ظُلْمَةٌ — أَنْ نَشُقَّ عَلَيْكَ. فَأَتَى قَبْرَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ.»<sup>3</sup>

أمّا أن يُقال بجرمة النعي مطلقاً، وبكلّ الصور والأشكال، ودون اعتبارٍ بالسياق الظرفي الذي وردت فيه نصوص النهي عن النعي، من حيث تعلّقها بعادات الجاهلية ومآثرها، واستصحاب تلك الحال إلى عصرٍ مغايرٍ تماماً، في أعرافه وعاداته، فإنّ هذا الفهم في نظري غير سليم؛ لأنه يقصي ضابطاً مهماً، يساعد في فهم النص وحسن تنزيله، وهو الاعتداد باختلاف الأعراف والعادات.

<sup>1</sup> ابن العربي: عارضة الأحوذى (206/4).

<sup>2</sup> ابن حجر: فتح الباري (116/3-117) — الخبير آبادي: منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني للسنة (107).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب الجنائز، باب الإذن بالجنائز، رقم: 1247، (386/1).

ولعلّي لا أكون مبالغاً إن قلت بأنّ النعي — الذي به يُعلم بالوفاة، ويُجهَّز به الميّت غسلًا، وتكفينًا، وصلاةً، ودفنًا، وقضاءً لديونه، وتنفيذًا لوصيته، وغيرها من المصالح — يُعتبر أمرًا واجبًا، أيًا كانت وسيلته، إمّا عن طريق الإعلانات، أو وسائل التواصل الاجتماعي، أو عن طريق الإذاعة والتلفزة، أو في المساجد، أو في الساحات العامة، أو غيرها، ما لم يكن في ذلك مدعاةً إلى التفاخر، أو الرياء، أو غيرها من مآثر الجاهلية، والله أعلم بالصواب.

وفي ختام هذا المبحث لا بدّ من التأكيد على أهمية إمام المجتهد وإحاطته بفقهاء العصر؛ لأنّ فقه العصر — وهو محل تنزيل الحكم — يُعتبر من فقه الحكم نفسه. ذلك أنّ خطاب التكليف، قرآنًا وسنةً، مُنزّلٌ من خالق الإنسان، العالم بكلّ أحواله، وحاجاته المفطور عليها، زمانًا ومكانًا، وبيئةً اجتماعيةً.

ولا بدّ أيضًا من لفت الانتباه إلى ضرورة الإمام بكلّ ما يتعلّق بفهم العصر؛ سواء أكان ذلك إدراكًا للسنن والقوانين الاجتماعية، أم كان تمكّنًا من آليات الفهم الاجتماعي بعلومها ومعارفها، أم كان معرفةً بوسائل وأوعية التحرك بالناس.<sup>1</sup>

ومن الأمور الخادمة لكلّ ما سبق، هو حسن الاستفادة من آراء المذاهب الفقهية المتنوّعة والمختلفة، سواء أكانت راجحةً، أم مرجوحةً، نظرًا لما تشكّله من ثروةٍ تشريعيةٍ قيّمة، يُحتّاج إليها عند تبدّل الأزمان والظروف،<sup>2</sup> وقد يظهر تطوّر المصالح الزمنية، وإعادة النظر، أنّ ما كان من الآراء الفقهية مرجوحًا، هو الذي يجب أن يكون الراجح، وما كان يُظنّ ضعيف المبني، هو في الحقيقة أقوى وأسدّ، ولكن مرّمى نظر صاحبه قد كان أمام قافلته بمسافاتٍ لا تدركها أبصارهم؛ فيبقى غير معتمدٍ عليه، حتى تصل العصور بالأجيال إلى مرّمى ذلك النظر، فإذا هو البصر الحديدي، والفهم الرشيد.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عمر عبيد حسنة: من تقديمه لكتاب: محمد رأفت: مرجع سابق (24-25).

<sup>2</sup> مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق — سوريا، ط1، 1418هـ/1998م، (568/1).

## المبحث السادس: نقد النص النبوي في ضوء مقاصد الشريعة

### وقواعدها الكلية

النص النبوي باعتباره وارداً في القضايا والمسائل المتعلقة بالمكلفين عموماً، فإنّ مجال إعماله لا يكون منصرفاً إلى عموم المكلفين، أو خصوصهم، إلاّ بحسب النظر إلى انسجامه مع القواعد الكلية للشريعة الإسلامية، وكذا كونه وارداً في قضايا عامة، أو خاصة، إضافةً إلى أهمية إعمال النص النبوي من خلال النظرة المتكاملة مع بقية النصوص النبوية ذات الموضوع الواحد.

فهذه كلها محدّدات للعمل بالنص النبوي، سواء تعلّق ذلك بالفهم والاستنباط، أم بالتطبيق والتنزيل له على الواقع، وعليه فإنّ نقد النص النبوي في ضوء مقاصد الشرع وقواعده الكلية، يُعدّ ضابطاً مهماً في التعامل مع النص النبوي، فهماً وتنزيلاً.

ولتوضيح هذا الضابط أكثر، ارتأيت تناوله من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: التوفيق بين النصوص الجزئية والقواعد الكلية

المطلب الثاني: قضايا الأعيان بين العموم والخصوص

المطلب الثالث: جمع النصوص النبوية في الموضوع الواحد

## المطلب الأول: التوفيق بين النصوص الجزئية والقواعد الكلية

هذه المسألة تكتسي أهمية بالغة في نظري؛ ذلك أن الغفلة عن اعتبار النصوص الجزئية وتوافقها مع القواعد الكلية — وهي الكليات العامة أكانت منصوبة أم مستنبطة — من شأنه أن يؤول إلى تحبط في الفهم والاستنباط، وما يتبع ذلك من مظنة الزلل في مجال التطبيق وتنزيل الحكم الشرعي للنص على الواقع.

ولذلك كان التوفيق بين النصوص الجزئية والقواعد الكلية أمراً لازماً، وهو دالٌّ على رفعة درجة صاحبه من المجتهدين، إذ إنَّ الشريعة يأخذ بعضها ببعض، ويخدم بعضها بعضاً، جزئياً وكلياً، وهذا المنهج هو الأكمل والأسلم في النظر إلى النصوص الجزئية في إطار القواعد الكلية، وهو شأن الراسخين في العلم الذين يتصورون الشريعة صورةً واحدةً، حسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامتها المرتب على خاصتها، ومطلقها المحمول على مقيدتها، ومحملها المفسر بيئتها.

فالشريعة إنما يُطلب الحكم منها بناءً على الاستنباط من جملتها، لا من أيّ دليلٍ كان.<sup>1</sup>

فالنظرة الكلية للشرع، من خلال إعمال نصوصه الجزئية ضمن القواعد الكلية، هو دأب العلماء الراسخين، الذين ينظرون إلى الشريعة ويتصورونها صورةً واحدةً، يفهم من خلالها الجزئيّ في إطار الكليّ.

بل إنَّ هذا المنهج — وهو فهم الجزئيّ في إطار الكليّ — يُعتبر واجباً عند إجراء الأدلة الخاصة من القرآن والسنة والإجماع والقياس؛ لأنه يستحيل استغناء الجزئيات عن كليّاتها، وعليه فإنَّ الآخذ بالنصوص الجزئية مع الإعراض عن الكليّ، يُعتبر مخطئاً، وكذلك الآخذ بالكليّ مع الإعراض عن النصوص الجزئية يُعتبر مخطئاً أيضاً.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: **الاعتصام**، تحقيق: محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، د.ت، (245-244/1).

<sup>2</sup> الشاطبي: **الموافقات** (3-5). وانظر كذلك: الجويني: **مصدر سابق** (1/617).

فاعتبار الجزئيات مع الكلّيات واجبٌ من جهة استحالة استغناء الجزئي عن الكلّي، فضلاً عن أنّ هذا الاعتبار والإعمال من شأنه البعد بالاجتهاد عن الوقوع في الخطأ، أما الاقتصار على مدلول النص الجزئيّ، دون اعتبار ضرورة فهمه في ضوء الكلّيّ، فإنه يُعتبر خطأً منهجياً يتعذر معه الوصول إلى معرفة مقصود النص.

وإذا كان من الواجب اعتبار النصوص الجزئية من خلال القواعد الكلّية، فإنّ المنهج السليم يقتضي أيضاً ضرورة إعمال النصوص الجزئية واعتبارها وعدم إغفالها، ذلك أنّ أخذ الأحكام الشرعية بناءً على مقاصد الشريعة، والقواعد الكلّية وحدها، وأنّ العبرة بالكلّيات التي تُردّ إليها الظنّيات والمتشابهات، ومن دون النظر إلى المصالح التي تتضمنها النصوص الجزئية، أمرٌ لا يستقيم، بل إنه يُعتبر قصوراً في الفهم، وخلاًلاً منهجياً في التعامل مع النص النبوي.<sup>1</sup>

فالإعراض عن الجزئيات مطلقاً فيه تفويتٌ للمصالح، ومناقضةٌ لمقاصد الشارع، والإعراض عن الكلّيات أيضاً فيه تفويتٌ للمصالح وإدخالٌ للمفاسد، ولهذا « لا بُدّ أن يكون مع الإنسان أصولٌ كلّيةٌ تُردّ إليها الجزئيات، ليتكلم بعلمٍ وعدلٍ، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلاّ فيبقى في كذبٍ وجهلٍ في الجزئيات، وجهلٍ وظلمٍ في الكلّيات، فيتولّد فسادٌ عظيمٌ.»<sup>2</sup>

وهذا الفساد العظيم إذا وقع في جزئيّ كان أخفّ أثراً، من وقوعه في كليّ؛ لأنّ الكلّي يتعلّق بأصول الشريعة العامة، سواء أكانت من أصول الاعتقادات، أم من أصول الأعمال. والذي يُعين على الوقوع في هذا الفساد هو الجهل بمقاصد الشريعة، وتوّهم الوصول إلى مرتبة الاجتهاد.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم رحمان: ضوابط الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي، بحث مقدم لمؤتمر: النص الشرعي — القضايا والمنهج / كلية الشريعة والدراسات الإسلامية — جامعة القصيم — السعودية (سجل بحوث المؤتمر، ط1، 1437/1438هـ)، (2/693) — الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (371) — اليوبي: مرجع سابق (45-46) — وورقية: مرجع سابق (242-243).

<sup>2</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (203/19) — الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (360).

<sup>3</sup> الشاطبي: الموافقات (4/126).

وعلى فرض وجود معارضة بين نص جزئي وقاعدة كلية، فإن المنهج المتبع هو الجمع بينهما، تبعاً لتشوّف الشرع إلى اعتبار الجزئيات مع كليّاتها؛ لأنّ الجزئيّ لم ينصّ عليه الشرع إلاّ بالمحافظة على القواعد الكلية، « فالحاصل أنه لا بدّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها، وبالعكس. وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد (...) فلا يصحّ إهمال النظر في هذه الأطراف، فإنّ فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، وحقيقته نظرٌ مطلقٌ في مقاصد الشارع، وأنّ تتبّع نصوصه مطلقةً ومقيّدةً أمرٌ واجبٌ، فبذلك يصحّ تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صورٌ صحيحة الاعتبار.»<sup>1</sup>

ويدخل ضمن هذا الضابط ما قرّره المالكية والحنفية — على وجه الخصوص — من ردّهم العمل بخبر الواحد المخالف للأصول والقواعد العامة، فمن « شروط قبول الأخبار عند الحنفية، مسندةٌ كانت أو مرسلّة: أن لا تشدّ عن الأصول المجتمعة عندهم، وذلك أنّ هؤلاء الفقهاء بالغوا في استقصاء موارد النصوص، من الكتاب والسنة، وأقضية الصحابة، إلى أن أرجعوا النظائر المنصوص عليها والمتلقاة بالقبول إلى أصلٍ تنفرّع هي منه، وقاعدةٌ تدرج تلك النظائر تحتها. وهكذا فعلوا في النظائر الأخرى، إلى أن أمّوا الفحص والاستقراء، فاجتمعت عندهم أصول — موضع بيانها كتب القواعد والفروق — يعرضون عليها أخبار الآحاد، فإذا نذت الأخبار عن تلك الأصول وشدّت، يعدونها مناهضةً لما هو أقوى ثبوتاً منها، وهو الأصل المؤصل من تتبّع موارد الشرع، الجاري مجرى خبر الكافة.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> الشاطبي: الموافقات (6/3-11).

<sup>2</sup> الكوثري: مرجع سابق (34) — وانظر في نفس السياق: أبو بكر بن العربي: القيس شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1992م، (812/2).

ومن الأمثلة التوضيحية المتعلقة بأهمية التوفيق بين النصوص الجزئية والقواعد الكلية ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لَا تُصْرُوا<sup>1</sup> الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ<sup>2</sup>﴾.

وقد ذكر الشاطبي أنّ الحنفية والمالكية ردّوا حديث المصراة ولم يعملوا بمحتواه، وهذا عند حديثه عن مراتب الأدلة الشرعية وتقسيمه لها، وتحديدًا عند تناوله للقاعدة الأصولية التي تنصّ على أنّ: "مخالفة الظني لأصل قطعي تُسقط اعتبار الظني"، حيث قال: "وقد ردّ أهل العراق مقتضى حديث المصراة، وهو قول مالك<sup>3</sup>، لما رآه مخالفًا للأصول، فإنه قد خالف أصل "الخراج بالضمان"، ولأنّ متلف الشيء إنما يُغرّم مثله أو قيمته، وأما غرّم جنسٍ آخر من الطعام أو العروض فلا."<sup>4</sup>

وبيان ذلك أنّ المعلوم من الأصول أنّ ضمان المثليات يكون بالمثل، وضمان المتقومات يكون بالقيمة من التّقديّن؛ فإنّ كان اللّبن مثليًا كان ينبغي ضمانه بمثله لبنًا، وإنّ كان متقومًا كان ينبغي ضمانه بمثله من التّقديّن. غير أنّ النصّ النبوي ورد فيه النصّ على الضمان بالتمر، فهو خارجٌ عن الأصلين جميعًا.

<sup>1</sup> أي لا تجمعوا وتحبسوا اللّبن في الضرع، وقد نُهيَ عنه لأنه غشّ وخذاع. والمُصراة هي الناقة أو البقرة أو الشاة التي لا تُحلب أيامًا حتى يجتمع اللّبن في ضرعها، فإذا حلبها المشتري استغزرها.  
انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (27/3).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب البيوع، باب النهي للبايع أن لا يُحفلّ الإبل والبقر والغنم وكل مُحفلة، رقم: 2148، (102/2). ومسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه، وتحريم النجش، وتحريم التصرية، رقم: 1515، (1154/3).

<sup>3</sup> مشهور مذهب مالك والمنقول عنه هو القول بما دلّ عليه النصّ النبوي، غير أنه قال بأنّ الصاع يكون من قوت أهل البلد، تمرًا أو بُرًّا أو غير ذلك. ولعل ما ذكره الشاطبي هنا مأخوذٌ من روايةٍ لأشهب عن مالك تفيد بموافقته لمذهب الحنفية، والله أعلم.

انظر: ابن عبد البر: الاستذكار (86/21-92).

<sup>4</sup> الشاطبي: الموافقات (17/3) — أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي: شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، بيروت — لبنان، ط1، 1414هـ/1994م، (21/4).

ثم إن القواعد الكلية تقتضي أن يكون المضمون مقدر الضمان بقدر التالف، وذلك مختلفٌ، فقدّر الضمان مختلفٌ، لكنّه قُدّر في الحديث بمقدارٍ واحدٍ، وهو الصاع مطلقاً. فخرج بهذا من القياس الكلّي في اختلاف ضمان المتلفات باختلاف قدرها وصفتها. إضافةً إلى أن هذا النص النبوي خبر آحاد، وأخبار الآحاد المخالفة لقياس الأصول المعلومة لا يجب العمل بها؛ لأنّ الأصول المعلومة مقطوعٌ بها من الشرع، وخبر الآحاد مظنونٌ، والمظنون لا يعارض المعلوم.<sup>1</sup>

فلما جاء هذا النص — وهو جزئي — معارضاً لقاعدة: " الخراج بالضمان " — وهي كلية —، ومخالفاً للأصول القطعية، ردّه الأحناف ولم يعملوا به، طرداً لهذه القاعدة، وهي: أن معارضة الجزئي للكلّي، تسقط اعتبار الجزئي، والله أعلم.

والأمثلة المتعلقة بأهمية التوفيق بين النصوص الجزئية والقواعد الكلية كثيرة؛ مثل ردّ عائشة رضي الله عنها لحديث تعذيب الميت بكاء أهله عليه، وردّ الحنفية والمالكية لحديث إثبات خيار المجلس، وردّ المالكية للحديث المثبت صحّة صوم المفطر في رمضان ناسياً، وردّ المالكية لحديث صوم الولي عن الميت.

فكل هذه الأمثلة تتعلّق بنصوص نبوية ردّت ولم يُعمل بها، بناءً على هذا الضابط، وهو إعمال النصوص الجزئية في ضوء القواعد الكلية، والله أعلم.

## المطلب الثاني: قضايا الأعيان بين العموم والخصوص

النصوص النبوية ليست على وزانٍ واحدٍ من حيث عمومها وخصوصها؛ وهذا ما يجتّم على الناظر فيها أن يأخذ بالاعتبار ما كان منها متعلقاً بقضايا عينية خاصّة، أو بأحكامٍ جزئية لأقضية معيّنة، وما كان منها منصرفاً إلى عموم الأمة دون تخصيص.

<sup>1</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (502-503).

ذلك أن قضايا الأعيان تشريعات جزئية، تحتمل أن يُراد تعميمها، وتحتمل أن يُراد تخصيصها. ولعلّ هذا أحد الأسباب التي دفعت النبي ﷺ إلى النهي عن كتابة حديثه، فقال: ﴿لَا تَكْتُبُوا عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ﴾<sup>1</sup>، مخافة اتّخاذ الجزئيات الخاصّة كليّاتٍ عامّة. ولهذا اختلف العلماء كثيراً في الاحتجاج بقضايا الأعيان، عند مخالفتها للكليّات اللفظية أو المعنويّة، أو مخالفتها للقياس، أو عمل أهل المدينة.<sup>2</sup>

والأصل في قضايا الأعيان أنها نسبيّة، ولا يُحكّم بإطلاق ما تفيد، إلاّ من خلال قرينة، أو أدلةٍ أخرى، وهذا لا يعني إلغاء دلالتها، وإنما يعني أنها تفيد الاحتمال، أي أنها مجمّلة، فيسقط الاستدلال بها حتى تُبيّن.<sup>3</sup>

وعليه وجب التّثبت في قضايا الأعيان، وحكايات الأحوال، وأن لا تُحمّل إلاّ على ما دلّت عليه، لا أن تُجرى مجرى العمومات أو المطلقات، إذا ما ثبتت قاعدة عامّة أو مطلقة، وعارضتها قضايا الأعيان، أو حكايات الأحوال، فإنّ تلك المعارضة لا تأثير لها في ثبوت القاعدة، والدليل على هذا ما يأتي:

**أولاً:** أنّ القاعدة قطعيّة؛ لأنّ الكلام في الأصول الكليّة القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهّمة، والمظنون لا يعارض القطعيّ.

**ثانياً:** أنّ القاعدة لا احتمال فيها؛ لأنها مستندة إلى أدلةٍ قطعيّة، وقضايا الأعيان محتملة؛ لأنها قد تكون على غير ظاهرها، أو على ظاهرها، ولكنّها مُستثناة من ذلك الأصل، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كليّة القاعدة بما هذا شأنه.

<sup>1</sup> رواه مسلم بلفظ: " لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمححه ". انظر: صحيح مسلم: كتاب الزهد والرفائق، باب التّثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم: 3004، (2298/4).

<sup>2</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (265-266).

<sup>3</sup> حللي: مرجع سابق (101-102).

ثالثاً: أنّ قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطّردة كليّات، والجزئيات لا تنقض الكليّات، ولذلك تبقى أحكام الكليّات جاريةً في الجزئيات، وإنّ خفيّ فيها معنى الكليّات على الخصوص.

رابعاً: أنّها لو عارضتها، فإنّما أنّ يُعملاً معاً، أو يُهملاً، أو يُعمل بأحدهما دون الآخر. فإعمالهما معاً باطلٌ، وكذلك إهمالهما؛ لأنه إعمالٌ للمعارضة فيما بين الظنيّ والقطعيّ، وإعمال الجزئيّ دون الكليّ ترجيحٌ له على الكليّ، وهو خلاف القاعدة. فلم يبقَ إلاّ أنّ يُعمل الكليّ دون الجزئيّ وهو المطلوب عند تعارضهما.<sup>1</sup>

« وهذا الموضوع كثير الفائدة، عظيم النفع، بالنسبة إلى المتمسك بالكليّات إذا عارضتها الجزئيات، وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسك بالكليّ كان له الخيرة في الجزئيّ، في حمله على وجوه كثيرة، فإنّ تمسك بالجزئيّ لم يمكنه مع المتمسك بالخيرة في الكليّ، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة. وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين، لأنه أتباعٌ للمتشابهات، وتشككٌ في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلاّ بالله . ومن فوائده: سهولة المتناول في انقطاع الخصام، والتشغيب الواقع من المخالفين.<sup>2</sup>»

فلا تأثير لقضايا الأعيان، وحكايات الأحوال، عند معارضتها للقواعد الكليّة العامة، أو المطلقة، متى ثبتت؛ لأنّ المتمسك بالكليّات يمكنه حمل تلك القضايا والأحوال على وجوه كثيرة، وهو أحد أسباب قطع الخلاف، وتحقيق الاتفاق. وأمّا من يتمسك بتلك القضايا والأحوال في معارضتها للكليّات، فإنه يقع في إشكالات كثيرة؛ لأنه يتمسكه بقضايا الأعيان يقصي وجوهاً كثيرةً للكليّ، فيقع بذلك في أتباع المتشابه، أو التشكيك فيما هو مُحكمٌ، وثابتٌ قطعاً.

<sup>1</sup> الشاطبي: الموافقات (194/3-195).

<sup>2</sup> المصدر نفسه (196/3-197).

ومن أمثلة قضايا الأعيان ما ورد عن ابن عباس — رضي الله عنهما — قال: وَقَصَّتْ بَرَجُلٍ مُحْرَمٍ نَاقَتَهُ فَقَتَلَتْهُ، فَأَتَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: ﴿اغْسِلُوهُ وَكَفِّنُوهُ، وَلَا تُعْطُوا رَأْسَهُ، وَلَا تُقَرِّبُوهُ طَيْبًا، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَهُلًّا﴾.<sup>1</sup>

وروى مالك أن ابن عمر — رضي الله عنهما — كَفَّنَ ابْنَهُ وَقَدَّ بَنَ عَبْدِ اللَّهِ، وَمَاتَ بِالْجُحْفَةِ مُحْرَمًا، وَخَمَّرَ رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ، وَقَالَ: «لَوْلَا أَنَا حُرْمٌ لَطَيَّبْنَاهُ.»  
قال الإمام مالك بعد إيراده هذا الأثر: «وإنما يعمل الرجل ما دام حيًّا، فإذا مات فقد انقضى العمل.»<sup>2</sup>

وقد ذكر ابن عاشور هذا المثال للتدليل به على " طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة، وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها "، وأوضح أن مالكا أشار بإيراده أثر ابن عمر إلى أن المحرم إذا مات يُطَيَّب، إن وُجِدَ مِنَ النَّاسِ مَنْ هُوَ غَيْرُ مُحْرَمٍ يَجُوزُ لَهُ مَسُّ الطَّيِّبِ. «والظاهر أن الراوي اشتبه عليه قوله: " لا تمسّوه بطيب " بأنه لأجل الميت، وإنما هو لأجل الأحياء الذين معه، أو هي خصوصية. وعلة الردّ أن ذلك مخالف لقواعد الشريعة، وليس لورود خيرٍ آخر يعارضه، إذ لم يُرَوَ غير ذلك.»<sup>3</sup>

وأكد ابن العربي أن واقعة المحرم الذي وَقَصَّتْهُ نَاقَتَهُ، قضية خاصة، فقال معللاً ذلك: «... لأنّ النبي ﷺ عَلَّلَ الْمَنْعَ مِنْ تَخْمِيرِ رَأْسِهِ بِمَا لَا طَرِيقَ لَنَا إِلَى مَعْرِفَتِهِ، مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا﴾، وَإِذَا عَلَّلَ بِمَا لَا طَرِيقَ لَنَا إِلَى مَعْرِفَتِهِ دَلَّ عَلَى اخْتِصَاصِهِ بِذَلِكَ الْحُكْمِ.»<sup>4</sup>

وبناءً عليه فإنّ قضية المحرم الذي وَقَصَّتْهُ نَاقَتَهُ تُعْتَبَرُ قِضِيَّةً عَيْنٍ مَخْصُوصَةً بِتِلْكَ الْوَاقِعَةِ، وَلَا عَمُومَ لَهَا؛ فَلَيْسَ كُلُّ مَنْ مَاتَ مُحْرَمًا لَا يُطَيَّبُ، اسْتِنَادًا إِلَى تِلْكَ الْوَاقِعَةِ، بَلْ يُطَيَّبُ،

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب ما يُنْهَى مِنَ الطَّيِّبِ لِلْمُحْرَمِ وَالْمُحْرَمَةِ، رقم: 1839، (14/2). ومسلم:

كتاب الحج، باب ما يُفْعَلُ بِالْمُحْرَمِ إِذَا مَاتَ، رقم: 1206، (865/2).

<sup>2</sup> موطأ مالك: كتاب الحج، باب تخمير المحرم وجهه، رقم: 738، (139).

<sup>3</sup> ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (75-77).

<sup>4</sup> ابن العربي: المسالك (295/4).

وإنما الذي يتولّى ذلك ينبغي أن يكون حلالاً لا مُحَرِّماً، وهذا هو مقصود النبي ﷺ من النهي عن تطيب المحرم الذي وقصته ناقته، لأنّ الناس كانوا مُحَرِّمين، ولا يجوز في حقّهم مسّ الطيب وهم على تلك الحال، والله أعلم بالصواب.

ومما يمكن التمثيل به في هذا المقام: قضية إرضاع سالم مولى أبي حذيفة<sup>1</sup>، وقضية أجزاء الأضحية بالجدع من المعز لأبي بردة<sup>2</sup>، وغيرهما من قضايا الأعيان، وحكايات الأحوال، التي لا يُتجاوز بها حدّ الخصوصية، ولا يمكن أن تكون عامّة. واستحضار هذا من أهمّ ما ينبغي على المجتهد، الناظر في النصوص النبوية، ومحاولة فهمها، وتنزيلها على الواقع.

### المطلب الثالث: جمع النصوص النبوية في الموضوع الواحد

النص النبوي ليس مفصوماً عن غيره من بقية النصوص النبوية، التي وردت في ذات المسائل والقضايا، ولذا كان من حسن الفهم له عدم عزله عن تلك النصوص، وإلاّ كان في حمله على معانيه الظاهرة، المنبئة عن غيره، خللاً منهجياً عند الفهم والاستدلال، بل إنّ ذلك يمتدّ أمدّه إلى العمل بمدلول ذاك النص وتنزيله.

فمن ضوابط الفهم الصحيح للنص النبوي جمعُ النصوص النبوية الواردة معه في ذات الموضوع؛ ويتحقّق ذلك من خلال ردّ المتشابه إلى المحكم، وحمل المطلق على المقيد، وتفسير العام بالخاص، وهذا ما يؤدي إلى وضوح معنى النص النبوي، وعدم تعارضه مع بقية النصوص، لأنّ النصوص النبوية تفسّر بعضها بعضاً.

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو عبد الله سالم بن معقل مولى أبي حذيفة، من السابقين الأولين، ومن خيار الصحابة وكبارهم، كان يومّ المهاجرين بقاءً — وفيهم عمر بن الخطاب — قبل مقدم النبي ﷺ إلى المدينة، شهد بدرًا، واستشهد يوم اليمامة هو ومولاه أبو حذيفة، وكان ذلك سنة: 12هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (567/2) — ابن حجر: الإصابة (11/3).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل أبو بردة هانئ بن نيار، شهد العقبة الثانية، وشهد بدرًا وأحدًا وسائر المشاهد، وهو الذي كان يحمل راية بني حارثة يوم فتح مكة، اختلّف في سنة وفاته، فقيل توفي سنة: 41هـ، وقيل: 42هـ، وقيل غيرهما.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1608/4) — ابن حجر: الإصابة (31/7).

وفضلاً عن هذا فإنَّ جَمع النصوص النبوية في الموضوع الواحد من شأنه أن يُفْضِيَ بالاجتهاد إلى التمكن من النظرة الجامعة، والمستوعبة للنصوص، والتحرُّر من النظرة الجزئية القاصرة، التي كثيراً ما تُوقَع صاحبها في الخطيأ، وإن لم يتعمَّده.<sup>1</sup>

ومن الفوائد التي يحقِّقها جمع النصوص النبوية في الموضوع الواحد:<sup>2</sup>

أ — النظرة الشمولية والتكاملية للنص النبوي، وحسن فهمه، والاستنباط منه.

ب — الكشف عن إشكالات متن النص النبوي.

ج — الكشف عن أوجه العلة في متن النص النبوي، أو طريقه.

د — فتح باب الإعذار في مسائل الخلاف.

هـ — إدراك جملة من خصائص التشريع؛ مثل سنّة التدرّج في تشريع الأحكام، ومراعاة الواقع ومعالجته بما يناسب، وغيرها من الخصائص.

وهذا المنهج ليس بدعاً من القول، بل إنَّ العلماء وظفوه في استنباطهم واستدلالاتهم، وعند التعارض بين النصوص، والنظرة المتأنيّة في كتب الفروع الفقهية، وشروح الحديث — على وجه الخصوص — تجعل الواحد مُدرِكاً لأهمية هذا المنهج، ومدى اعتماد العلماء عليه؛ لأنه منهجٌ يؤوّل إلى الجمع والوفاق، كما أنه منهجٌ متكاملٌ، يعتمد النظرة الشمولية الجامعة، والكلّية للنصوص النبوية.

وفي المقابل، فإنَّ غياب منهج جمع النصوص النبوية الواردة في الموضوع الواحد، وعدم الاعتداد به، من شأنه أن يُوقَع خللاً في الفهم والاستنباط، ويمتدّ أمدّه إلى التنزيل والتطبيق.

<sup>1</sup> القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية (123) و (132).

<sup>2</sup> عبد الجبار سعيد: منهجية التعامل مع السنة (79) — عبد المحسن التخيفي: دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة، بحث مقدّم للدعوة العلمية الدولية الرابعة بعنوان: السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي — الإمارات العربية المتحدة، ط1430هـ، 1هـ/2009م، (1/255-256).

ولذا كان لزاماً لفت الانتباه إلى العناية بتحكيم هذا المنهج عند التعامل مع النصوص النبوية.

وفي هذا الصدد يؤكد الغزالي أنّ « الحديث الواحد لا نأخذه على حدة عند الاستدلال، بل يجب أن نأخذ جميع الأحاديث التي وردت في موضوع واحد، ثم نلحقها بما يؤيدها، ويتصل بها من الكتاب الكريم، ولن نعدم هذا الصلة. أمّا الاستدلال هكذا خبط عشواء بما يقع تحت أبصارنا، من حديث قد نجعل الظروف التي قيل فيها، والمدى الذي يعمل فيه، فهو ضلال عانى المسلمون قديماً مَعْبَتَهُ، ويعانون الآن أضراره.»<sup>1</sup>

ومن الأمثلة التوضيحية ما ورد عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه<sup>2</sup> — ورأى سِكَّةً وشيئاً من آلة الحرث — فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الذُّلَّ ﴾.<sup>3</sup>

هذا النص يفيد ظاهره كراهة النبي صلى الله عليه وسلم للزراعة والحرث، التي تُفْضِي إلى ذلّ العاملين فيها. فهل هذا هو مقصود النبي صلى الله عليه وسلم؟ وهل يكره الإسلام الزرع والغرس؟

إنّ هذا النص مُعَارِضٌ بنصوصٍ نبويةٍ أخرى، تحتّ على الزراعة، وتبيّن أجر العامل فيها، ومن تلك النصوص: ما رواه أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ، أَوْ إِنْسَانٌ، أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ ﴾.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> محمد الغزالي: ليس من الإسلام (32-33).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل أبو أمامة صُدِّي بن عجلان بن الحارث الباهلي، من الصحابة الكثيرين في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقيل إنه آخر من مات من الصحابة بالشام، فقد سكن مصر، ثم انتقل إلى حمص، فاستقرّ بها إلى أن مات سنة: 81هـ، وقيل: 86هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (4/1602) — ابن حجر: الإصابة (3/339).

<sup>3</sup> حَرَّجَهُ البخاري: كتاب الحرث والمزارعة، باب ما يُحذَر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع، أو مجاوزة الحدّ الذي أمر به، رقم: 2321، (2/152).

<sup>4</sup> حَرَّجَهُ البخاري: كتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أُكِل منه، رقم: 2320، (2/152).

وعن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، إِلَّا كَانَ مَا أَكَلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلَا يَرْزُؤُهُ أَحَدٌ<sup>1</sup> إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ ﴾.<sup>2</sup>

فهذه النصوص تدلّ على فضيلة الزرع، وأنّ أجر فاعله مستمرّ، ما دام الغرس والزرع، وما تولّد منه، إلى يوم القيامة.

إضافةً إلى حصّتها على عمارة الأرض، واتّخاذ الصّبيعة، والقيام عليها، وفيها دليلٌ على فساد من أنكر ذلك من المترهدين. وأمّا ما ورد من تنفيرٍ عن ذلك، فإنه يُحمّل على من شغله ذلك عن أمر دينه.<sup>3</sup>

وقد كان الأنصار أهل زرعٍ وغرسٍ، ولم ينههم النبي ﷺ عنها، بل بينت السنة، وفصلّ الفقه أحكام المساقاة، والمزارعة، وإحياء الموات، وما يتعلّق بها من حقوق وواجبات.

ومما يساعد في فهم نصّ أبي أمامة السابق، ما رواه ابن عمر — رضي الله عنهما — قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ﴿ إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعَيْنَةِ<sup>4</sup>، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضِيْتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمْ الْجِهَادَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزَعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ ﴾.<sup>5</sup>

فهذا النص يكشف عن أسباب تسليط الذلّ على الأمة، بسبب تفريطها في أمر دينها، وإهمالها ما يجب عليها رعايته من أمر دنياها؛ فالتبّاع بالعينه يدلّ على التهاون في الربا،

<sup>1</sup> يُقال: رَزَأَتْهُ أَرْزُوهُ، وأصله النقص، فالمعنى: لا يأخذ منه أحدٌ، أو لا يُنقص منه أحد.

انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (218/2).

<sup>2</sup> خرّجه مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، رقم: 1552، (3/1188).

<sup>3</sup> النووي: شرح صحيح مسلم، (10/306) — ابن حجر: فتح الباري (5/4-05).

<sup>4</sup> هي أن يشتري الشيء بأكثر من ثمنه إلى أجل، ثم يبيعه منه أو من غيره بأقلّ مما اشتراه.

انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (2/301).

<sup>5</sup> خرّجه أبو داود: كتاب البيوع، باب في النهي عن العينه، رقم: 3462، (5/332)، وقد حسّنه محقق الكتاب.

وأحمد: رقم: 4825، (4/414)، وقال المحقق: إسناده صحيح. والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب البيوع، باب

ما ورد في كراهية التبّاع بالعينه، رقم: 10805، (11/172).

وهو من الكبائر. والرّضا بالزرع واتباع أذنان البقر، يدلّ على الإخلاق إلى الزراعة والشؤون الخاصة، وإهمال الصناعات، ومنها الجانب العسكري. وترك الجهاد نتيجة حتمية ومنطقية لكل ما سبق.

فلا ينبغي أخذ نصّ واحدٍ، دون ضمّه إلى النصوص الواردة في نفس الموضوع، مما يؤيّده أو يعارضه، أو يبيّن إجماله، أو يخصّص عامه، أو يقيّد مطلقه. فضمّ النصوص النبوية الواردة في الموضوع الواحد، تمكّن من النظرة الجامعة والمستوعبة، وتحرّر من النظرة الجزئية القاصرة، التي كثيراً ما تُوقع صاحبها في الخطأ، وإن لم يقصده.<sup>1</sup>

هذا هو المنهج الأمثل في التعامل مع النصوص النبوية، التي تتناول الموضوع الواحد، دفعاً لتعارضها، وجمعاً بين مدلولاتها، بما يؤول إلى إعمالها وعدم إهمالها، وإجراء كلّ نصّ في مناطه الخاص، والله أعلم بالصواب.

هذا ما أمكنتني حصره من ضوابط النقد المقاصدي، وفي ختام هذا الفصل أوكد على أمرين اثنين:

**الأول:** اجتهدت قدر المستطاع في حصر هذه الضوابط وتحديدها، ولا أدعي أنها هي وحدها ضوابط النقد المقاصدي، ولكنني أحسب أنني أتيت على أهمّها وأغلبها على الأقلّ.

**الثاني:** هذه الضوابط تتعلّق بمنهج التعامل مع النص النبوي من خلال مستويين اثنين، وهما:

— مستوى الفهم والاستنباط؛ وهذا يظهر بجلاء في الضوابط: الأول والثاني والسادس.

— مستوى التنزيل؛ وهذا يظهر بجلاء أيضاً في الضوابط: الثالث والرابع والخامس.

<sup>1</sup> القرضاوي: كيف تتعامل مع السنة النبوية (129-132).

## الفصل الثالث:

تطبيقات عملية في النقص المقاصدي

للنصر النبوي

## تمهيد:

بعد أن أتممت الجزء النظري المتعلق بمفهوم النقد المقاصدي ونشأته والحاجة إليه، وتناولت بعد ذلك ضوابط النقد المقاصدي، أخلص الآن إلى الجانب التطبيقي للموضوع، والذي عقده لبيان نماذج عملية مختارة في النقد المقاصدي للنص النبوي. وإن كان البحث في جانبه النظري ملبئاً بالمسائل، فما من مبحث نظري إلا وقد كان مشفوعاً بذكر الأمثلة البيانية والتوضيحية.

وأنبه ابتداءً إلى أن منهج تناولي لهذه النصوص النبوية سيكون بذكر بعض رواياتها، ثم تناول مذاهب العلماء في المسائل التي دلت عليها، مُبرزاً بعد ذلك الإشكال في فهم تلك النصوص، واختلاف العلماء في فهمها، وسبب الخلاف بينهم، لأخلص في الأخير إلى بيان وجه النقد المقاصدي، مُعتنياً بذكر أثره في فهم النص النبوي وتنزيله. ولما كانت النصوص النبوية متعددة ومتنوعة من حيث مجالاتها، سواء منها ما تعلق بالعبادات، أو المعاملات، أو العادات، فأني آثرت تناول بعض النصوص النبوية تبعاً لتعدد مجالاتها ودلالاتها، وهذا قصد بيان أثر النقد المقاصدي في فهمها وتنزيلها.

ولتحقيق ذلك قسّمت هذا الفصل إلى مبحثين رئيسيين، هما:

المبحث الأول: نماذج مختارة في النقد المقاصدي لنصوص العبادات

المبحث الثاني: نماذج مختارة في النقد المقاصدي لنصوص المعاملات والعادات

## المبحث الأول: نماذج مختارة في النقد المقاصدي لنصوص العبادات

سأتناول في هذا المبحث نصوصاً من العبادات، تتعلق بمسائل فقهية متنوعة ومحدّدة، لأبيّن من خلالها أثر النقد المقاصدي في فهم تلك النصوص وتنزيلها.

وقد جعلت تلك المسائل في مطالب على هذا النحو:

المطلب الأول: مسائل في الطهارة

المطلب الثاني: مسائل في الصلاة

المطلب الثالث: مسائل في الزكاة

المطلب الرابع: مسائل في الصيام

المطلب الخامس: مسائل في الحج والعمرة

## المطلب الأول: مسائل في الطهارة

### الفرع الأول: حكم الوضوء من حمل الميت

#### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

ورد بشأن الوضوء من حمل الميت نصّ نبويّ خاص، وهو ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ﴿ مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ ﴾.<sup>1</sup>

ونقل ابن حزم عن محمد بن سيرين<sup>2</sup> قال: «كنت مع عبد الله بن عتبة بن مسعود<sup>3</sup> في جنازة، فلما جئنا دخلنا المسجد، فدخل عبد الله بيته يتوضّأ، ثم خرج إلى المسجد فقال لي: أما توضّأت؟ قلت: لا. فقال: كان عمر بن الخطاب ومن دونه من الخلفاء إذا صلّى أحدهم على الجنازة ثم أراد أن يصلّي المكتوبة توضّأ، حتى إن أحدهم كان يكون في المسجد فيدعو بالطّشت فيتوضّأ فيها.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> خرّجه أبو داود: كتاب الجنائز، باب في الغسل من غسل الميت، رقم: 3161، (73/5)، وقد ضعّفه محقق الكتاب. والترمذي: أبواب الجنائز، باب ما جاء في الغسل من غسل الميت، رقم: 993، (308/2)، وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن، وقد رُوِيَ عن أبي هريرة موقوفاً. وابن حبان: كتاب الطهارة، باب نواقض الوضوء (ذكر الأمر بالوضوء من حمل الميت)، رقم: 1161، (435/3)، وقد حسّنه محقق الكتاب، والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب الطهارة، باب الغسل من غسل الميت، رقم: 1447، (382/2).

انظر اختلاف الحديثين في تصحيح الحديث وتضعيفه، وكذا اختلافهم في رفعه ووقفه: سنن البيهقي الكبرى (392-385/2) — الشوكاني: نيل الأوطار (359-357/2).

<sup>2</sup> هو التابعي أبو بكر محمد بن سيرين مولى أنس بن مالك، كان إماماً فقيهاً ورعاً، ثقةً ثباتاً، غزير العلم، علامة في التعبير، سمع من أبي هريرة وابن عباس وابن عمر وعمران بن حصين وغيرهم. توفي سنة: 110هـ. الذهبي: تذكرة الحفاظ (77/1).

<sup>3</sup> هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي، ابن أخي عبد الله بن مسعود، ووالد الفقيه المدني عبيد الله، وقد اختلّف في صحبته، فقيل إنه وُلِدَ في حياة النبي ﷺ، وأُتِيَ به إليه ودعا له، وقيل إنه من كبار التابعين بالكوفة، وقد استعمله عمر بن الخطاب. كان فقيهاً مفتياً، كثير الحديث. توفي بالكوفة سنة: 74هـ، وقيل: 73هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (945/3) — ابن حجر: الإصابة (142/4).

<sup>4</sup> ابن حزم: مصدر سابق (251-250/1).

## ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

تُعتبر هذه المسألة مما انفرد به ابن حزم عن جمهور العلماء، إذ إنه ذهب إلى القول بوجوب الوضوء من حَمَلِ المَيِّتِ، سواء أكان حمله في نعشٍ أم في غيره، فمن كان متوضئاً وحملَ الجنازة، فقد انتقض وضوؤه، ووجب عليه التوضؤ من جديد.

ودليله على هذا ظاهر النص النبوي والأثر السابق ذكروهما؛ حيث قال بعد إيراده لهما — نصرةً لرأيه في المسألة —: «لا يجوز أن يكون وضوءهم ﷺ لأن الصلاة على الجنازة حدث، ولا يجوز أن يُظنَّ بهم إلاّ اتباع السنة التي ذكرنا، والسنة تكفي.»<sup>1</sup>

وهذا الرأي من ابن حزم لم يقل به أحدٌ، لا بإيجاب الوضوء ولا بندبه، بل إنه يُعتبر من شدوذه الفقهي الذي خالف فيه جمهور العلماء،<sup>2</sup> باستثناء ما ذهب إليه الشوكاني، ووافقه القنوجي<sup>3</sup> والألباني، من القول باستحباب الوضوء، جمعاً بين الأدلة بوجهٍ مستحسن.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ابن حزم: مصدر سابق (250/1-251).

<sup>2</sup> النووي: المجموع (144/5) — الصنعاني: مصدر سابق (100/1) — ابن رشد: مصدر سابق (105/1).

<sup>3</sup> هو محمد صديق خان بن حسن بن علي، الحسيني البخاري القنوجي، وُلِدَ ونشأ في فنوج بالهند، من رجال التجديد والنهضة الإسلامية، وصاحب تصانيف عديدة ومتنوعة، تزيد على السّتين مصنفاً، بالعربية والفارسية والهندوسية، منها: فتح البيان في مقاصد القرآن، عون الباري لحل أدلة البخاري، حصول المأمول من علم الأصول، الروضة الندية شرح الدرر البهية، العلم الخفاق من علم الاشتقاق. توفي سنة: 1307هـ.

الزركلي: مرجع سابق (167/6).

<sup>4</sup> الشوكاني: نيل الأوطار (361/2) — صديق حسن القنوجي: الروضة الندية شرح الدرر البهية، الطباعة المنيرية، مصر، د.ط، د.ت، (55/1) — محمد ناصر الدين الألباني: أحكام الجنائز وبدعها، مكتبة المعارف، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م، (102). وهم من القائلين بصحة النص النبوي الوارد بخصوص هذه المسألة.

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

ما ذكره ابن حزم في فهم النصّ النبوي على ظاهره فيه إشكالٌ؛ إذ كيف يكون حَمْلُ الميت ناقضاً للوضوء؟ بل كيف يكون حَمْلُهُ في النعش، دون مباشرةٍ وملامسةٍ لجسده ناقضاً للوضوء؟ أليس هذا غُلُوًّا في الوقوف على ظاهر النص، وجرياً وراء حرفيته؟ وهبْ أن الميت حُمِلَ مِنْ بَيْتِهِ إِلَى الْمَسْجِدِ أَوْ الْقَبْرِ، مِنْ أَجْلِ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ، أَفِيَكُونُ جَمِيعٌ مِنْ تَنَاقُضٍ عَلَى حَمْلِهِ مُطَالِبُونَ بِإِعَادَةِ الْوُضُوءِ أَمْ بَعْضُهُمْ؟ وَعَلَى التَّسْلِيمِ بِصِحَّةِ النَّصِّ النَّبَوِيِّ الْوَارِدِ فِي الْمَسْأَلَةِ، هَلِ الْمَقْصُودُ الْوُضُوءَ، أَمْ غَسْلَ الْيَدَيْنِ فَقَطْ؟ وَمَاذَا لَمْ يُنْقَلْ عَنِ الصَّحَابَةِ رضي الله عنهم عَمَلٌ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَتَشْتَهَرُ عَنْهُمْ، مَا دَامَ أَنَّ صَلَاةَ الْجَنَازَةِ مِمَّا تَتَكَرَّرُ زَمَانًا وَمَكَانًا؟ أَيْنَ هُوَ ضَابِطٌ " اِعْتَبَارِ عَمَلِ السَّلَفِ " بِهَذَا النَّصِّ النَّبَوِيِّ؟ أَلَا يَكُونُ إِعْرَاضُهُمْ عَنِ الْقَوْلِ بِظَاهِرِ النَّصِّ النَّبَوِيِّ دَلِيلًا عَلَى تَرْكِهِ، وَأَنَّ الْمَقْصُودَ بِهِ غَيْرَ ظَاهِرِهِ؟

كل هذه التساؤلات التي يُثيرها ظاهر النصّ النبوي، تجعل قول ابن حزم في غاية الشذوذ والغرابة، وسأبيّن ذلك من خلال وجه النقد المقاصدي.

### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنّ الوقوف على ظاهر هذا النص، والتّمسك بحرفيته، أسلم باين حزمٍ إلى القول بوجوب الوضوء من حَمَلِ الميت، مخالفاً في ذلك جمهور العلماء، وهو قولٌ غريبٌ، جعل عائشة — رضي الله عنها — تُنكر على أبي هريرة روايته لهذا النص، متسائلةً: «أَوَنَجِسَ مَوْتَى الْمُسْلِمِينَ؟ وَمَا عَلَى رَجُلٍ لَوْ حَمَلَ عَوْدًا؟»<sup>1</sup>

فقد استغربت رواية أبي هريرة لسببين:

أولهما: أنّ الميت المسلم ليس بنجسٍ، حتى يجب الوضوء بحَمْلِهِ.  
وثانيهما: أنّ لمس الخشب أو الأعواد ليس من نواقض الوضوء.

<sup>1</sup> الزركشي: مصدر سابق (113).

كما أن ابن عباس — رضي الله عنهما — ذكر بأن الوضوء لا يلزم من حمل عيدانٍ يابسةً.

فكأنه هو وعائشة — رضي الله عنهما — لاحظاً أن الأصل في نقض الوضوء هو قوله تعالى:

﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ [المائدة: 06]. وحمل الميت لا يدخل في شيءٍ من نواقض الوضوء، سواء المتفق عليه أو غيره.<sup>1</sup>

وعلى فرض ثبوت النصّ النبوي وصحّته، فإنّ المقصود بالوضوء فيه هو غسل اليدين، ولهذا قال ابن عباس: «إنّ ميّتكم يموتُ طاهراً»<sup>2</sup>، فيكون في غسل اليدين من حمل الميت ندباً تعبدياً؛ لأنّ المقصود إذا حملته مباشرةً لبدنه، بدليل قرينة السياق، ولقوله: «يموتُ طاهراً»، فإنه لا يناسب ذلك إلاّ من يباشر بدنه بالحمل.<sup>3</sup>

إلى جانب هذا، فإنّ النصّ الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه، لم يُنقل فيه عملٌ مستمرٌّ عن الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن السلف المتقدّمين، والحال أنه في قضية غير منقطعة الحدوث والتكرّر، زماناً ومكاناً، وهذا ما يقوّي غرابته وشذوذه.

إضافةً إلى وجود حرجٍ ومشقةٍ بالنسبة لمن يحمل الميت، خاصة إذا كثر عددهم، وهذا ما يتعارض مع قواعد الشرع ومقاصده، المتشوّفة إلى التيسير على العباد ورفع الحرج عنهم، والله أعلم بالصواب.

<sup>1</sup> عبد المجيد محمود عبد المجيد: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخانجي، القاهرة — مصر، د.ط، 1399هـ/1979م، (151-152).

<sup>2</sup> يشير إلى قول ابن عباس: «ليس عليكم في ميّتكم غسلٌ إذا غسلتموه، إنّ ميّتكم لمؤمنٌ طاهرٌ وليس بنجسٍ، فحسبكم أن تغسلوا أيديكم». انظر: سنن البيهقي الكبرى: كتاب الطهارة، باب الغسل من غسل الميت، رقم: 1477، (398/2). قال البيهقي: "إنه لا يصحّ رفعه".

<sup>3</sup> الصنعاني: مصدر سابق (100/1).

## الفرع الثاني: هل تجزئ نية واحدة عن غسل الجنابة والجمعة معاً؟

أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

وردت نصوص نبوية كثيرة بخصوص الغسل من الجنابة، والغسل يوم الجمعة، ومنها ما رواه ابن عمر — رضي الله عنهما — أن رسول الله ﷺ قال: ﴿ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ ﴾.<sup>1</sup>

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ﴿ إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ ﴾.<sup>2</sup>

ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في مدى إجزاء النية الواحدة عن غسل الجنابة والجمعة إذا جُمعاً معاً، وذلك على مذهبين اثنين:

المذهب الأول: وهو مذهب الظاهرية<sup>3</sup>، حيث ذهب ابن حزم إلى القول بوجوب غسلين اثنين على من أجنب يوم الجمعة؛ غسلٌ ينوي به رفع الجنابة، وغسلٌ ثانٍ ينوي به الجمعة، والرجل والمرأة في ذلك سواء. ولو أنه غَسَلَ مَيْتاً لم يجزئه إلاَّ غسلٌ ثالثٌ ينوي به ذلك ولا بُدَّ. وإن حاضت المرأة بعد مباشرة زوجها لها فهي مُخَيَّرَةٌ بين تعجيل غسل الجنابة، أو تأخيره حتى تطهر، فإنَّ أَخْرَجَتْهُ إِلَى مَا بَعْدَ طَهْرِهَا، فَإِنَّهُ لَا يَجْزِيهَا إِلَّاَّ غَسْلَانِ؛ أَحَدُهُمَا تَنْوِي بِهِ رَفْعَ الْجَنَابَةِ، وَالْآخَرَ تَنْوِي بِهِ الْحَيْضَ، فَإِنْ صَادَفَتْ يَوْمَ جُمُعَةٍ وَغَسَلَتْ فِيهِ مَيْتاً لَمْ يُجْزِئْهَا إِلَّاَّ أَرْبَعَةَ أَغْسَالٍ.

<sup>1</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، وهل على الصبي شهود يوم الجمعة أو على النساء؟ رقم: 877، (280/1).

<sup>2</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان، رقم: 291، (111/1). ومسلم: كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء» ووجوب الغسل بالتقاء الختانيين، رقم: 348، (271/1).

<sup>3</sup> ابن حزم: مصدر سابق (43-42/2).

أما إذا نوى بغسل واحدٍ غسلين أو أكثر، لم يُجزئه ولا لواحدٍ منهما، وعليه أن يعيدهما، وكذلك الحال إن نوى أكثر من غسلين.

وقد استدلل ابن حزم بقول النبي ﷺ: ﴿ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ﴾<sup>1</sup>.

فصحّ يقيناً أنّ المكلف مأمورٌ بكلِّ غسلٍ من هذه الأغسال، ومن الباطل أن يجزئ عملٌ واحد عن عمليّن أو أكثر، فليس له إلاّ ما نواه فحسب. بل إنه مخالفٌ لأمر رسول الله ﷺ إن نوى بعمله ذلك غسلين أو أكثر، لأنه مأمورٌ بغسلٍ تامٍ لكلِّ وجهٍ من الوجوه السابق ذكرها، والغسل لا ينقسم، فبطل عمله كلّهُ، لقوله ﷺ: ﴿ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ ﴾<sup>2</sup>.

**المذهب الثاني:** وهو مذهب الجمهور، حيث ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ العبد إذا نوى بغسله الجنابة والجمعة حصلاً جميعاً، وأجزأه ذلك، لأنهما غسلان اجتماعاً، فأشبهها غسل الحيض والجنابة.

وهذا مذهب المالكية والشافعية والحنابلة، وهو رأي ابن عمر ومجاهد ومكحول والثوري<sup>3</sup> والأوزاعي وأبي ثور<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب الإيمان، باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى، رقم: 54، (35/1). ومسلم: كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ » وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، رقم: 1907، (1515/3).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصلح، باب إذا اصطلحو على صلح جورٍ فالصلح مردود، رقم: 2697، (267/2). ومسلم: كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة وردّ محدثات الأمور، رقم: 1718، (1344/3).

<sup>3</sup> هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، الفقيه الإمام، والحافظ الثبّت، كان بحراً في العلم، وأمير المؤمنين في الحديث، قولاً بالحق، شديد الإنكار. مات بالبصرة محتفياً من الخليفة المهدي، وذلك سنة: 161هـ. الذهبي: تذكرة الحفاظ (203/1).

<sup>4</sup> هو أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي، المجتهد الحافظ الثقة، أحد الأئمة في الفقه والورع والفضل. توفي سنة: 240هـ. الذهبي: تذكرة الحفاظ (512/2).

وفد نفى ابن قدامة وجود خلافٍ في المسألة، بل إنَّ ابن عبد البر<sup>1</sup> نقل الإجماع في هذه المسألة، مُعتبراً قول الظاهرية قولاً شاذاً ومتعسفاً، ولا سلف له، ولا وجه له من النظر والاعتبار. وقد نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه «كان يغتسل للجمعة والجنابة غسلًا واحداً»<sup>2</sup>.

وذكر أنه لا يعلم مخالفاً له من الصحابة رضي الله عنهم.<sup>3</sup>

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

النصوص النبوية الخاصة بغسل الجمعة والجنابة لا يُفهم منها وجوب التفريق بينهما، واستقلال كلِّ غسلٍ عن الآخر، ولهذا فإنَّ ما ذكره ابن حزم يثير إشكالاتٍ كثيرة، ومنها: هل قصد النبي ﷺ من الأمر بالغسل من الجنابة والجمعة وجوب التفريق بينهما، وتجديد النية لكلِّ غسلٍ؟ أم أنَّ غسل الجنابة يجزئ عن غسل الجمعة؟ وهل من مقاصد الشرع التضييق على المكلف، والتشديد عليه، بإيجاب أغسالٍ كاملةٍ في اليوم الواحد، بحجة وجوب تجديد النية؟ أليس هذا تكليفاً بما لا يُطاق؟ وغير هذا من الإشكالات، التي يثيرها الفهم الظاهري للنصوص النبوية، الواردة بشأن هذه المسألة.

<sup>1</sup> هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، النمري القرطبي الأندلسي المالكي، حافظ الأندلس، وشيخ علمائها، وكبير محدثيها في وقته، وله معرفة بعلم السنن والخبر. من علماء المالكية المشهورين والمجتهدين، صاحب تصانيف جليلة في فنون شتى، ومنها: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، جامع بيان العلم وفضله، القصد والأمم في التعريف بأنسب العرب والعجم. توفي بشاطبة سنة: 463هـ. أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1418هـ/1998م، (2/352).

<sup>2</sup> خرَّجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الطهارة، باب الاغتسال للجنابة والجمعة جميعاً إذا نواهما معاً، رقم: 1436، (2/377). وابن أبي شيبة: كتاب الجمعة، باب الرجل يغتسل للجنابة يوم الجمعة، رقم: 5095، (4/45).

<sup>3</sup> النووي: المجموع (1/368) - ابن عبد البر: الاستذكار (3/71-72) - ابن قدامة: مصدر سابق (3/228).

وهنا يأتي دور النقد المقاصدي لِيُبرز وجه الخلل في فهم النص النبوي وتنزيله، وما يمكن أن يؤدي إليه ذلك الفهم من تعسفٍ في الأحكام، وشدوذٍ فيها.

#### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنّ مذهب الجمهور في هذه المسألة راجحٌ على مذهب الظاهرية؛ نظراً لكونه محققاً لمقاصد الشرع من تشريع الأحكام من جهة، ومراعياً لمقاصد المكلف من جهة أخرى، ذلك أنّ رأي الظاهرية فيه من العنت والمشقة، والبعد عن مقاصد الشرع، ما يجعله مرجوحاً لا محالة، ولعلّ لفظ التعسف والشدوذ منطبقٌ عليه تماماً كما قال ابن عبد البر.

ثم إنّ المتدبر للنصوص القرآنية يجدها تربط بين أحكام الطهارة، والتأكيد على رفع الحرج، ومن ذلك قوله تعالى — بعد ذكره لأحكام الطهارة من وضوءٍ وتيممٍ وغسلٍ —:

﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (6)

[المائدة: 06].

كما أنّ القرآن قرّر " مقصد التيسير ورفع الحرج " في غير ما آية، ومنها قوله تعالى:

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185].

وقوله أيضاً: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (28) [النساء: 28].

وقوله أيضاً: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78].

وغيرها من الآيات القرآنية، والنصوص النبوية الكثيرة، الصريحة والضمنية، والتي تؤكد على أنّ الشارع متشوّفٌ إلى الرفق بالعباد، ورفع الحرج عنهم، مما يتنافى كلياً مع قول الظاهرية في هذه المسألة.

فهذا الرأي مُحافٍ لمقاصد الشارع، ومعارضٌ لما قرّرتَه نصوصه المحكّمة والقطعية، ثبوتاً ودلالةً، ومَنافٍ لقواعد الشرع الكلية والعامة، والتي منها: " التيسير ورفع الحرج "، والله أعلم بالصواب.

## المطلب الثاني: مسائل في الصلاة

الفرع الأول: حكم الاضطجاع بعد ركعتي الفجر

أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

ورد بخصوص هذه المسألة نصوص نبوية مختلفة، ومنها ما رَوته عائشة — رضي الله عنها — قالت: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ، ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ، حَتَّى يَجِيءَ الْمُؤَذِّنُ فَيُؤَذِّنُهُ.»<sup>1</sup>

وعنها أيضاً: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا صَلَّى سُنَّةَ الْفَجْرِ فَإِنْ كُنْتَ مُسْتَيْقِظَةً حَدَّثَنِي، وَإِلَّا اضْطَجَعَ حَتَّى يُؤَذَّنَ بِالصَّلَاةِ.»<sup>2</sup>

وعنها أيضاً: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي بِاللَّيْلِ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُوتِرُ بِوَاحِدَةٍ، فَإِذَا فَرَغَ مِنْهَا اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ، حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمُؤَذِّنُ، فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب الدعوات، باب الضّجع على الشق الأيمن، رقم: 6310، (4/154-155). ومسلم:

كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل، رقم: 736، (1/508).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب التهجد، باب من تحدّث بعد الركعتين ولم يضطجع، رقم: 1161، (1/360). ومسلم:

كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل، رقم: 743، (1/511).

<sup>3</sup> خرّجه مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل، رقم: 736،

(1/508).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الصُّبْحِ فَلْيُضْطَجِعْ عَلَى يَمِينِهِ. ﴾<sup>1</sup>

## ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في حكم الاضطجاع بعد ركعتي الفجر إلى مذاهب على النحو الآتي:

**المذهب الأول:** وهو مذهب الظاهرية، حيث يرى ابن حزم وجوب الاضطجاع على الشق الأيمن بعد ركعتي الفجر، وقبل التكبير لصلاة الصبح، ولا تصحّ عنده صلاة الصبح بدون الاضطجاع. سواء أترك الاضطجاع عمداً، أم نسياناً، وسواء صلاها في وقتها، أم صلاها قاضياً لها، من نسيانٍ، أو تعمّد نومٍ، إلا إذا لم يُصلِّ ركعتي الفجر، فلا يلزمه الاضطجاع عندها. وإذا عجز عن الاضطجاع على شقه الأيمن بسبب الخوف، أو المرض، أو غيرهما، أجزأه الإشارة إلى ذلك فحسب.

واستدل ابن حزم لمذهبه هذا بالنص النبوي الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه، فقد ورد فيه الأمر بالاضطجاع، وأمر النبي ﷺ كله على الفرض، حتى يرد ما يصرفه إلى الندب، من نصٍّ أو إجماعٍ مُتيقّن.<sup>2</sup>

وهذا الرأي مما تفرّد به ابن حزم عن الأمة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> خرجه أبو داود: كتاب الصلاة — أبواب التطوع، باب الاضطجاع بعد ركعتي الفجر، رقم: 1261، (2/443). وقال محقق الكتاب عن هذا الحديث: صحيح من فعل النبي ﷺ لا من قوله. والترمذي: أبواب الصلاة، باب ما جاء في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر، رقم: 420، (1/444)، وقال: حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وقد رأى بعض أهل العلم أن يفعل هذا استحباباً. وقال محقق الكتاب عن هذا الحديث: المحفوظ هو فعل النبي ﷺ لا قوله.

<sup>2</sup> ابن حزم: مصدر سابق (3/196-200). وقد وافقه الشوكاني في إيجاب هذا الاضطجاع على الشق الأيمن، مع القدرة على ذلك، والاكتفاء بالإشارة عند العجز. انظر: الشوكاني: نيل الأوطار (5/83-84).

<sup>3</sup> شمس الدين بن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ضبط: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1430هـ/2009م، (101).

**المذهب الثاني:** وهو مذهب الشافعية<sup>1</sup> والحنابلة<sup>2</sup>، حيث قالوا باستحباب الاضطجاع بعد ركعتي الفجر، وأنه سنة، استناداً إلى النصوص النبوية الواردة في المسألة، ولا ينبغي تركها ما أمكن ذلك، فإن تعذر فعله، فصل المصلي بين ركعتي الفجر وبين الفريضة بكلام.

**المذهب الثالث:** وهو مذهب الحنفية<sup>3</sup> والمالكية<sup>4</sup>، إذ اعتبروا أن الاضطجاع ليس بقربة أو تشريع، حتى يُقال بأنه سنة ومستحب، وفعل النبي ﷺ له إنما كان لإراحة نفسه، والإبقاء عليها، ولهذا قال مالك: «مَنْ فَعَلَهَا رَاحَةً فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ، وَمَنْ فَعَلَهَا سُنَّةً وَعِبَادَةً فَلَا خَيْرَ فِي ذَلِكَ.»

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

إنّ النصوص النبوية الواردة بشأن هذه المسألة أفادت أحكاماً مختلفة، تبعاً لاختلاف الروايات والألفاظ، وقد أثار ذلك إشكالاتٍ على مستوى فهمها وتنزيلها، ومن ذلك أنّ تلك النصوص ورد فيها ذكر الاضطجاع مرّةً بعد الوتر، وأخرى بعد ركعتي الفجر، فأيهما أصحّ ثبوتاً عن النبي ﷺ؟ أم أنه فعل الاثنين، فيكونا جميعاً جائزين؟ أليس القول بوجوب الاضطجاع، وعدّه شرطاً لصحة صلاة الصبح، قولاً شاذاً، ومنافياً لمقاصد الشرع؟ وأين موضع أفعال النبي ﷺ الجليلية من هذه المسألة؟ أليس تصرفه ﷺ هنا بعيداً كلّ البعد عن مقام التشريع أو التبليغ؟ وإذا كان الاضطجاع سنةً، فأين موضع عمل الصحابة رضِيَ اللهُ عنهم من المسألة؟ خاصّة وأنّ فيهم من أنكره، مثل عبد الله بن مسعود رضِيَ اللهُ عنه، بل منهم من اعتبر هذا الاضطجاع بدعةً، كابن عمر رضي الله عنهما؟

<sup>1</sup> النووي: المجموع (523/3).

<sup>2</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (542/2).

<sup>3</sup> محمد أمين ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار عالم الكتب، الرياض — السعودية، د.ط، 1423هـ/2003م، (462/2).

<sup>4</sup> الباجي: مصدر سابق (162/2).

إنّ هذه التساؤلات التي تثيرها النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة، كانت نتيجة الاختلاف الشديد بين العلماء، في فهمها وتنزيلها، بما يستحيل معه أن تكون تلك النصوص محتملة لكل تلك الآراء، المتباينة تبايناً شديداً. ولعلّ من أهمّ الأدوار التي يضطلع بها النقد المقاصدي هي بيان وجه الخلل والقصور في فهم النص النبوي وتنزيله، بناءً على المقاصد، وهذا ما سأحاول إبرازه الآن.

#### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

من خلال عرض مذاهب العلماء في المسألة، يترجّح في تقديري مذهب الحنفية والمالكية، والقاضي بعدم مشروعية الاضطجاع، إلاّ إذا كان ذلك على سبيل الراحة، بعد قيام الليل، يقول ابن العربي: «ولا يضطجع بعد ركعتي الفجر بانتظار الصلاة، إلاّ أن يكون قام الليل، فيضطجع استجماماً لصلاة الصبح فلا بأس به، فقد كان يضطجع رسول الله ﷺ، وقد كان لا يضطجع.»<sup>1</sup>

أمّا من كان مستغرقاً في نوم عميق، ثم يستيقظ لأداء صلاة الصبح، فهل يُقال له: من السنة أن تضطجع بعد ركعتي الفجر، ثم اذهب إلى صلاة الصبح جماعة؟ وهو للتوّ غادر فراش النوم؟ هل هذه هي سنة النبي ﷺ وهدية؟

وما يؤكّد أنّ هذا الاضطجاع ليس بسنة تشريعية، وإنما هو فعل جبليّ، عدم مداومة النبي ﷺ عليه، ولهذا تجد أنّ البخاري في كتاب التهجد عقد باباً، وترجم له بقوله: "باب من تحدث بعد الركعتين ولم يضطجع."<sup>2</sup>

وأما رأي ابن حزم فهو في غاية الغرابة والشذوذ؛ لأنه جعل من الاضطجاع شرطاً لصحة صلاة الصبح، يقول أحمد شاكر: «أفرط ابن حزم في التّغالي جدّاً في هذه المسألة، وقال قولاً لم يسبقه إليه أحد، ولا ينصره فيه أيّ دليل، فالأحاديث الواردة في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر ظاهرٌ منها أنّ المراد بها أن يستريح المصلّي بعد طول صلاة الليل،

<sup>1</sup> ابن العربي: عارضة الأحوذ (2/216).

<sup>2</sup> ابن حجر: فتح الباري (3/43).

لينشط لصلاة الفريضة. ثم لو سلّمنا له أنّ الحديث الذي فيه الأمر بالضجعة يدلّ على وجوبها، فمن أين يخلص له أنّ الوجوب معناه الشرطية، وأنّ من لم يضطجع لم تُجزئه صلاة الغداة؟ اللهم غفراً. وما كلّ واجبٍ شرطٌ. ثم إنّ عائشة روت ما يدلّ على أنّ هذه الضجعة إنما هي استراحةٌ لانتظار الصلاة فقط.<sup>1</sup>

فهذا الرأي من ابن حزم يدلّ على المغالاة في تتبّع الظواهر، والتمسك الشديد بحرفيّتها، بما يفضي إلى الضيق والعنت، والدين يسرّ لا حرج فيه. يقول ابن القيم: «وقد غلّا في هذه الضجعة طائفتان، وتوسّطت فيها ثالثة؛ فأوجبها جماعةٌ من أهل الظاهر وأبطلوا الصلاة بتركها، كابن حزم ومن وافقه، وكرهها جماعةٌ من الفقهاء وسمّوها بدعةً، وتوسّط فيها مالك وغيره، فلم يروا بها بأساً، لمن فعلها راحةً، وكرهوها لمن فعلها استئناً، واستحبّها طائفة على الإطلاق، سواء استراح بها أم لا (...).»  
وقد يقال إنّ عائشة — رضي الله عنها — روت هذا، وروت هذا، فكان يفعل هذا تارةً، وهذا تارةً، فليس في ذلك خلافٌ، فإنه من المباح، والله أعلم.<sup>2</sup>

ثم إنّ المقام ليس مقام تشريع، إذ لو كان كذلك لما كان لأبي هريرة رضي الله عنه أن ينفرد بالأمر بالاضطجاع بعد ركعتي الفجر، وفي شأنٍ متكرّر دائماً، زماناً ومكاناً، ولما كان ليخفى على الصحابة رضي الله عنهم هذه السنة النبوية التشريعية، ويُنقل عنهم عملهم المستمرّ بها، وهم من هم في الحرص على الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وآله، واتباع سنته، وإلاّ لما كان أحد أكثرهم أتباعاً للنبي صلى الله عليه وآله، وحبّاً في موافقة هديه، وهو عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — يقول ببدعيّة هذا الاضطجاع، والله أعلم بالصواب.

<sup>1</sup> من تعليقه على رأي ابن حزم. انظر: المحلى (200/3).

<sup>2</sup> ابن القيم: زاد المعاد (102-103).

## الفرع الثاني: هل تسقط صلاة الجمعة عمّن أدى صلاة العيد؟

### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

هذه المسألة ورد بشأنها عدّة نصوص، ومنها ما جاء عن معاوية بن أبي سفيان<sup>1</sup> أنه سأل زيدا بن أرقم<sup>2</sup> قال: أَشْهَدْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عِيدَيْنِ اجْتَمَعَا فِي يَوْمٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَكَيْفَ صَنَعْتَ؟ قَالَ: صَلَّى الْعِيدَ، ثُمَّ رَخَّصَ فِي الْجُمُعَةِ، فَقَالَ: ﴿مَنْ شَاءَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيُصَلِّ﴾.<sup>3</sup>

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: ﴿قَدْ اجْتَمَعَ فِي يَوْمِكُمْ هَذَا عِيدَانِ: فَمَنْ

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان بن حرب الأموي القرشي، أسلم يوم فتح مكة، وكان أحد الكتبة للنبي ﷺ، وقد ولّاه عمر على الشام عند موت أخيه يزيد، وأقرّه عثمان عليها، حارب علياً ولم يبايعه بالخلافة، بل قد بُويع هو بالشام خاصة خليقةً على المسلمين، واجتمع الناس عليه حين تنازل الحسن بن علي له عام الجماعة سنة: 41هـ. توفي بدمشق سنة: 60هـ ودُفِنَ بها.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1416/3) — ابن حجر: الإصابة (120/6).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل زيد بن أرقم بن زيد بن قيس الخزرجي الأنصاري، قيل إنّ أوّل مشاهدته الخندق، وقيل غزوة المريسيع، غزاً مع النبي ﷺ سبع عشرة غزوة، وقد نزل بالكوفة وسكن بها، شهد صفين مع علي، وهو معدودٌ في خاصّة أصحابه. توفي بالكوفة سنة: 68هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (535/2) — ابن حجر: الإصابة (487/2).

<sup>3</sup> خرّجه أبو داود: كتاب الصلاة، باب إذا وافق يوم الجمعة يوم عيد، رقم: 1070، (298/2)، وقال عنه محقق الكتاب: صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف. وابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيما إذا اجتمع العیدان في يوم، رقم: 1310، (451-452/2)، وقال عنه محقق الكتاب: إسناده ضعيف. والنسائي: كتاب صلاة العیدین، باب الرخصة في التخلف عن الجمعة لمن شهد العيد، رقم: 1590، (215/3). والحاكم: كتاب الجمعة، رقم: 1063، (425/1)، وقال عنه الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وله شاهد على شرط مسلم.

## شَاءَ أَجْزَأُهُ مِنَ الْجُمُعَةِ، وَإِنَّا مُجْمَعُونَ. <sup>1</sup>

وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ هَذَا يَوْمٌ قَدِ اجْتَمَعَ لَكُمْ فِيهِ عِيدَانِ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْتَظِرَ الْجُمُعَةَ مِنْ أَهْلِ الْعَوَالِي فَلْيَنْتَظِرْ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْجِعَ فَقَدْ أَذِنْتُ لَهُ.»<sup>2</sup>

وعن عطاء بن أبي رباح<sup>3</sup> قال: «صَلَّى بِنَا ابْنُ الزُّبَيْرِ<sup>4</sup> فِي يَوْمٍ عِيدٍ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ أَوَّلَ النَّهَارِ، ثُمَّ رُحْنَا إِلَى الْجُمُعَةِ، فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْنَا، فَصَلَّيْنَا وَحْدَانًا، وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِالطَّائِفِ، فَلَمَّا قَدِمَ ذَكَرْنَا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: أَصَابَ السَّنَةَ.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> خرَّجه أبو داود: كتاب الصلاة، باب إذا وافق يوم الجمعة يوم عيد، رقم: 1073، (298/2)، وقال عنه محقق الكتاب: إسناده ضعيف لضعف بقية (...). وقد انفرد بقية في رواية هذا الحديث بذكر إجراء صلاة العيد عن الجمعة، وإنما رواه غيره بصيغة التخيير، وإباحة الرجوع، وعدم حضور الجمعة، وهذا يفيد أنه تصلى الظهر في البيت. وهو مروى أيضا عن ابن عباس رضي الله عنهما. انظر: سنن ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيما إذا اجتمع العیدان في يوم، رقم: 1311، (452/2)، وقال عنه محقق الكتاب: إسناده ضعيف لضعف بقية بن الوليد. والحاكم: كتاب الجمعة، رقم: 1064، (425/1-426)، وقال عنه الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، فإن بقية بن الوليد لم يختلف في صدقه إذا روى عن المشهورين. وهذا حديث غريب من حديث شعبة والمغيرة وعبد العزيز، وكلهم ممن يجمع حديثه.

<sup>2</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، وما يُتزوَّد منها، رقم: 5572، (10/4).

<sup>3</sup> هو التابعي أبو محمد عطاء بن أبي رباح، سمع عائشة وأبا هريرة وابن عباس وأم سلمة وغيرهم، كان ورعاً كثير العلم، وهو مفتي مكة ومحدثها، ومن أعلم الناس بمناسك الحج. توفي سنة: 114هـ على أصح الأقوال. الذهبي: تذكرة الحفاظ (98/1).

<sup>4</sup> هو الصحابي أبو بكر عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد، الأسدي القرشي، أول مولود في الإسلام من المهاجرين بالمدينة، شهد واقعة الجمل مع أبيه وخالته عائشة، كان شهماً شرساً ذا أنفة وشجاعة، وصاحب لسانٍ وفصاحةٍ، بُويِع بالخلافة سنة: 64هـ بعد موت يزيد بن معاوية، وقُتِل ابن الزبير في أيام عبد الملك بن مروان سنة: 73هـ، وصُلِبَ بعد مقتله بمكة بعد أن حاصره الحجاج بها.

ابن عبد البر: الاستيعاب (905/3) — الإصابة (78/4).

<sup>5</sup> خرَّجه أبو داود: كتاب الصلاة، باب إذا وافق يوم الجمعة يوم عيد، رقم: 1071، (298/2)، وقال عنه محقق الكتاب: إسناده صحيح. والنسائي: كتاب صلاة العیدین، باب الرخصة في التخلف عن الجمعة لمن شهد العيد، رقم: 1591، (216/3). وابن خزيمة: كتاب الصلاة — جماع أبواب صلاة العیدین، باب الرخصة للإمام إذا اجتمع العیدان والجمعة أن يعيد بهم ولا يجمع بهم، رقم: 1465، (709/1)، وقال عنه المحقق: إسناده حسن. وابن أبي شيبة: كتاب الصلاة، باب في العیدین يجتمعان هل يجزئ أحدهما من الآخر؟، رقم: 5886، (241/4).

وعن عطاء بن أبي رباح أيضاً قال: «اجتمع يوم الجمعة ويوم فطر، على عهد ابن الزبير، فقال: عيدان اجتماع في يوم واحد، فجمعتهما جميعاً، فصلاهما ركعتين بكرة، لم يزد عليهما حتى صلى العصر.»<sup>1</sup>

فهذه نصوص نبوية، وآثار مروية عن بعض الصحابة رضي الله عنهم، تناولت مسألة اجتماع العيد مع الجمعة في يوم واحد.

والمتمثل في هذه النصوص والآثار يلحظ أنها تشير ظاهرياً إلى أجزاء صلاة العيد عن أداء صلاة الجمعة، فهل هذا موضع اتفاق بين العلماء؟ أم أن المسألة فيها اختلاف وتفصيل؟ وللإجابة عن هذا، سأتناول مذاهب العلماء في المسألة.

### ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في أجزاء صلاة العيد عن الجمعة إذا اجتمعا في يوم واحد إلى مذاهب:

**المذهب الأول:** ويرى أصحابه أن الجمعة تسقط عن صلى العيد من الناس، عدداً الإمام، فإنها لا تسقط في حقه؛ لأنه إذا تركها تعذر على من تجب عليه وعلى من يرغب في فعلها صلاحها بدونه، إلا إذا لم يجتمع له من الناس من يصلي بهم الجمعة. وهذا قول الحنابلة والشعبي والنخعي<sup>2</sup> والأوزاعي، وقيل هذا مذهب عمر وعثمان وعلي وابن عمر وابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم.

<sup>1</sup> خرجه أبو داود: كتاب الصلاة، باب إذا وافق يوم الجمعة يوم عيد، رقم: 1072، (2/299)، وقال عنه محقق الكتاب: إسناده صحيح. وعبد الرزاق: كتاب صلاة العيدين، باب اجتماع العيدين، رقم: 5725، (3/303).  
<sup>2</sup> هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي الكوفي، فقيه العراق، ومن العلماء أهل الإخلاص والعبادة، وكان لا يتكلم في العلم إلا إذا سُئِل. توفي في أواخر سنة: 95هـ. الذهبي: تذكرة الحفاظ (1/73).

ومن أدلتهم: النصوص النبوية السابق ذكرها في الفرع الأول؛ فقد اعتبروها مخصّصة

لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَوَدَّى لِّلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ

وَذُرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة:09].

ومخصّصة أيضاً للنصوص النبوية الدالّة على وجوب الجمعة وعدم سقوطها بحال، مثل قوله

عليه الصلاة والسلام: ﴿لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَن وَّذَعِهِمُ الْجُمُعَاتِ أَوْ لَيَخْتِمَنَّ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ،

ثُمَّ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾.<sup>1</sup>

وحملوا أثر عثمان رضي الله عنه على أن مثله لا يُقال بالرأي، وإنما هو توقيفٌ من النبي صلى الله عليه وآله.

إضافةً إلى أن الجمعة زادت عن الظهر بالخطبة، والتي حصل سماعها في العيد، فأجزأ ذلك

عن سماعها مرةً ثانية.<sup>2</sup>

**المذهب الثاني:** ويرى أصحابه أن الجمعة واجبةٌ، ولا تسقط بحال عن المكلف، ولو أدى

صلاة العيد، وهذا مذهب الجمهور من الحنفية<sup>3</sup> والمالكية<sup>4</sup> والظاهرية.<sup>5</sup>

واستدلّوا بالآية القرآنية السابق ذكرها، وبالنصوص النبوية الدالّة على وجوب الجمعة على

المكلف، في كل زمانٍ ومكانٍ، سواء أوافق يوم العيد، أم لم يوافق.

ووافق الشافعي الجمهور<sup>6</sup>، إلا أنه حمّل النصوص النبوية، وغيرها مما فيه الترخيص بسقوط

الجمعة على أن المقصود بما هم أهل البوادي ممن حضروا صلاة العيد، فيُخَيَّرُونَ بين حضور

الجمعة أو الانصراف إلى ديارهم؛ لأنّ صلاة الجمعة في حقهم ليست واجبة أصالةً وابتداءً،

فالوجوب منصرفٌ إلى أهل الأمصار وحدهم، الذين لا تسقط عنهم الجمعة، إلا لمن تلبّس

<sup>1</sup> خرّجه مسلم: كتاب الجمعة، باب التعليل في ترك الجمعة، رقم: 865، (591/2).

<sup>2</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (242/3-243) — الشوكاني: نيل الأوطار (426/6-427) — ابن رشد: مصدر سابق (372/1).

<sup>3</sup> ابن عابدين: رد المختار (45/3).

<sup>4</sup> الباجي: مصدر سابق (354/2).

<sup>5</sup> ابن حزم: مصدر سابق (89/5).

<sup>6</sup> الشافعي: الأم (516/2).

منهم بعذر، ومما يؤكّد صحة هذا الفهم الأثرُ المرويّ سابقاً عن عثمان بن عفان رضي الله عنه. وهذا القول ثابتٌ عن عثمان رضي الله عنه، وهو مرويٌّ عن عمر بن عبد العزيز.<sup>1</sup>

**المذهب الثالث:** ويرى أصحابه أنّ صلاة العيد تُجزئ عن الجمعة، وليس على المسلم إلاّ العصر فقط، وهذا قول عطاء، وهو مرويٌّ عن ابن الزبير وعلي رضي الله عنهما. وهذا القول فيه إسقاطٌ للجمعة والظهر معاً، وهو خارجٌ عن الأصول جدّاً، إلا إذا ثبت له دليلٌ شرعيٌّ يوجب المصير إليه.<sup>2</sup>

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

النصوص النبوية الواردة بخصوص هذه المسألة تتضمّن إشكالاً في فهمها، وحملها على ظاهرها؛ ذلك أنّها — على التسليم بصحّة جميعها وثبوتها سنداً — تفيد بأنّ الجمعة تسقط في حق من أدّى صلاة العيد، والحال أنّ الصلاتين مختلفتان من حيث الحكم الأصلي لهما؛ فالجمعة فرض عين<sup>3</sup> على المسلم الذكّر المكلف المقيم والقادر، بينما صلاة العيد سنة وليست واجبة.<sup>4</sup>

وهذا الإشكال في الفهم زاد من حدّة الخلاف الفقهيّ في الوقت المعاصر؛ إذ ما من سنّة يتوافق فيها عيد الفطر أو الأضحى مع يوم الجمعة إلا ويتجدّد الجدل حول حكم صلاة الجمعة.<sup>5</sup>

فهل تسقط الجمعة عن الجميع أم لا؟ وهل القول بإجزاء صلاة العيد عنها يُعتبر سنّة نبوية، أم لا؟ وما مال القول بإسقاطها؟ وكيف يُستساغ القول بأنّ الجمعة لا تسقط عن الإمام؟

<sup>1</sup> أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي: شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، (3/187-192).

<sup>2</sup> ابن رشد: مصدر سابق (1/372).

<sup>3</sup> المصدر نفسه (1/278-279).

<sup>4</sup> المصدر نفسه (1/371).

<sup>5</sup> في السنة الماضية (1438هـ) وافق عيد الأضحى الجمعة، وفي هذه السنة (1439هـ) وافق الجمعة عيد الفطر.

وهل يوجد في الشريعة ما يدلّ على انصراف أحكامٍ شرعيةٍ — مثل هذه — إلى أفراد المكلّفين دون جميعهم؟ وما قول أصحاب هذا المذهب عند تعدّد المساجد التي تُقام فيها الجمُعات؟ هل يُختار منها مسجد واحد لأداء الجمعة أم أنّ جميع أئمتها مطالبون بأداء صلاة الجمعة، كلّ في مسجده؟

وغير هذه من الإشكالات، التي تبرز وتجدّد كلما اجتمع يوم الجمعة مع العيد، والتي تجعل المسلم في حيرةٍ من أمره، وخاصةً في ظلّ التباين الشديد، والاختلاف الواضح بين الفتاوى المتعلقة بهذه المسألة الفقهية.

وهنا يأتي دور النقد المقاصدي لِيُبرز وجه الخلل في فهم النص النبوي، وما يمكن أن يؤدّي إليه ذلك الفهم من تناقضات، واختلافات شديدة، على مستوى التنزيل.

#### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنّ الأدلة التي استدلّ بها القائلون بإجزاء صلاة العيد عن الجمعة لم تسلم من النقد من حيث السند، باستثناء الأثر المرويّ عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، هذا أولاً. ثم إنّ هذا الأثر الصحيح يحتمل أن يكون المقصود به هو إعلام الناس بأنه يُجيزه ويقول به، دون أن يُنكر على من عمل بخلافه. وفضلاً عن هذا، فإنّ الفرائض لا تُترك بإذن الإمام، فليس من صلاحياته ذلك، وإنما تُترك بناء على وجود أَعذارٍ حدّدها الشرع.<sup>1</sup>

كما أنّ إجازة عثمان رضي الله عنه التخلّف عن صلاة الجمعة، لم تكن لجميع من حضر معه صلاة العيد، وإنما كانت لأهل "العوالي" من المدينة المنورة، فلماذا يُغفل هذا التحديد في النظر الفقهي، ولا يُعمل؟

وهل يمكن أن يكون يوم الجمعة لم يصادف العيد في عهد النبوة إلاّ مرةً واحدةً — وهي التي جاءت بها الروايات —؟ وأين عهد الخليفَتَيْنِ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من هذه المسألة؟ أم أنه وقع ولم يُنقل إلينا؟ ألا تقوِّي هذه الأسئلة من احتمال أن يكون عثمان رضي الله عنه تصرف بمقتضى الإمامة والرياسة؟

<sup>1</sup> الباجي: مصدر سابق (354/2).

وثمة أمرٌ آخر، وهو أن العيد كان يقام في المصلّى المعدّ لذلك، ولم يكن بالمسجد النبوي. فهل الحكم نفسه إذا كان العيد يؤدّى في المساجد لا المصلّى، وهناك أئمة، وليس إماماً واحداً فقط يأتّم الناس به؟

ثم إن التفريق بين الإمام وغيره في سقوط الجمعة فيه تناقضٌ واضح؛ ذلك أن الرخصة في ترك الجمعة عامّة تشمله وتشمل غيره، وتشمل من صلّى العيد، ومن لم يصلّه، ولذلك نُقل عن ابن الزبير — وقد كان إماماً وقتها — أنه ترك صلاة الجمعة.

والقول بوجوب الجمعة على البعض يعني أنها فرض كفاية، وهذا مخالفٌ لمعنى الرخصة.<sup>1</sup>

إضافة إلى كل هذا، أرى أن هناك فقهاً مُعيّياً في تحكيم هذه المسألة، وهو: " **فقه الموازنات** ". وإني لأتعبّب من ابن حزم — على ظاهره المفرطة في فقه النصوص — كيف ردّ على من يقول بإجزاء صلاة العيد عن الجمعة، من خلال الاحتكام إلى هذا الفقه، حيث قال: « **الجمعة فرضٌ، والعيد تطوّعٌ، والتطوّع لا يسقط الفرض.** »<sup>2</sup>

إن القول بإجزاء صلاة العيد عن الجمعة — في رأيي — مجافٍ لمقاصد الشرع من تشريع الجمع والجماعات، وإغفالٌ لما مضى السلف المتقدّمون على فعله، كما سبق تناوله في ضوابط النقد المقاصدي، وإهمالٌ لمراعاة فقه الموازنات، وتحكيمه عند التعارض ووقوع الخلاف الفقهي، فضلاً عن أن هذا القول مخالفٌ للسنة النبوية نفسها؛ ألم يرد في النصوص النبوية التي استدلّ بها القائلون بسقوط الجمعة قول النبي ﷺ: **﴿ وَإِنَّا مُجْمَعُونَ ﴾**؟ فأيهما هو السنة: صلاة الجمعة كما فعل النبي ﷺ أم تركها، والادّعاء بأن ذلك سنة؟ أحياناً يظهر وكأنّ الإصرار على القول بسقوط الجمعة — إذا وافقت العيد — والإفتاء به، إيغالٌ في تتبّع الرخص، وتركٌ للعمل الذي مضى عليه المسلمون من لدن عهد النبي ﷺ.

<sup>1</sup> الشوكاني : نيل الأوطار (6/426-427).

<sup>2</sup> ابن حزم: مصدر سابق (5/89).

إنَّ الغفلة عن استحضر المقاصد في مثل هذه المسائل الفقهية، يؤدي إلى خللٍ في فهم النصوص الواردة بشأنها، وتنزيلها على غير محلِّها، ويؤول الأمر إلى الخلاف الفقهي لا محالة. والذي كان بالإمكان اجتنابه لو احتكّم إلى مقاصد الشرع، والله أعلم.

### المطلب الثالث: مسائل في الزكاة

الفرع الأول: هل يُجزئ إخراج القيمة بدّل العين في زكاة الأنعام؟

أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: «بَعَثَنِي النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ، فَأَمَرَنِي أَنْ آخُذَ مِنْ كُلِّ ثَلَاثِينَ بَقْرَةً تَبِيْعًا أَوْ تَبِيْعَةً<sup>1</sup>، وَمِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ مُسِنَّةً، وَمِنْ كُلِّ حَالِمٍ دِينَارًا أَوْ عَدْلَهُ مَعَاْفِرٍ<sup>2</sup>.»<sup>3</sup>

ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في جواز إخراج الزكاة قيمةً بدّل العين في زكاة الأنعام؛ فذهب الحنفية إلى جواز ذلك، سواء أقدر على إخراج العين المنصوص عليها، أم لم يقدر؛ لأنّ المقصود إغناء الفقير وسدّ خلّته، وأداء القيمة أكثر تحقيقاً لذلك، وما جُعِلت الزكاة من الأعيان إلا تيسيراً على أرباب الأموال.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> التَّبِيْع: هو ولد البقرة أوّل سنة. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (179/1).

<sup>2</sup> المعافر: بُرود باليمن منسوبة إلى معافر، وهي قبيلة باليمن. انظر: المصدر نفسه (262/3).

<sup>3</sup> خرّجه أبو داود: كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، رقم: 1576، (26/3)، والترمذي: أبواب الزكاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في زكاة البقر، رقم: 623، (12/2-13) وقال عنه: هذا حديث حسن، والنسائي: كتاب الزكاة، باب زكاة البقر، رقم: 2449، (26/5)، وابن ماجه: كتاب الزكاة، باب صدقة البقر، رقم: 1803، (267/3)، والحاكم في مستدركه: كتاب الزكاة، رقم: 1449، (555/1)، وقال عنه: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.

<sup>4</sup> شمس الدين السرخسي: المبسوط، دار المعرفة، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت، (157-156/2).

بينما ذهب الشافعية<sup>1</sup> والظاهرية<sup>2</sup> إلى عدم جواز ذلك في شيء من الزكوات أصلاً. وظاهر مذهب الإمام أحمد عدم جواز إخراج القيمة في شيء من الزكوات، وهناك رواية تفيد الإجزاء ما عدا زكاة الفطر.<sup>3</sup>

وظاهر المذهب عند المالكية الكراهة، إذا لم يجد المفروض إخراجاً، فإنَّ وجده لم يجز العدول عنه إلى القيمة؛ لأنَّ في ذلك خروجاً عن المنصوص، خاصة وأنَّ النصوص عيّنت أسنان بعض الأنعام.<sup>4</sup>

والسبب في اختلافهم عائداً إلى الزكاة، وهل هي عبادة أم أنها حق واجب للمساكين؟<sup>5</sup>

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

النصوص النبوية الواردة بشأن زكاة الأنعام كانت واضحةً في تحديد المقدار الواجب إخراجها، وكذا أسنان الأنعام التي يُخرجها من يملكونها. ولكن، هل المقصود من ذلك التحديد هو التزام المزكّي بإخراج زكاته من عين المال الذي يملكه؟ أم أن المقصود هو دفع الزكاة عموماً، عيناً كانت أم قيمة؟ أم أن المقصود رعاية حاجة الفقير أو المسكين، وبالتالي مراعاة الأنفع له، أكان عين المال المزكّي، أو قيمته؟ هذه الإشكالات المطروحة هنا — إلى جانب ما سبق ذكره من تردّد الزكاة بين كونها عبادة، وبين كونها حقاً للفقراء — كانت دافعاً إلى تباين الآراء الفقهية بخصوص هذه المسألة.

<sup>1</sup> النووي: المجموع (401/5-402).

<sup>2</sup> ابن حزم: مصدر سابق (18/6).

<sup>3</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (295/4-296).

<sup>4</sup> القرافي: الذخيرة (121/4).

<sup>5</sup> ابن رشد: مصدر سابق (452/1).

وفيما يلي محاولة لبيان وجه النقد المقاصدي، وما قد يمثله من توفيقٍ أو ترجيحٍ بين الآراء، لأنه يميّز بين الفهم الصحيح من غيره، بناء على أعمال المقاصد.

#### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

اعتبر القرضاوي أنّ قول الحنفية بجواز إخراج القيمة بدّل العين في زكاة الأنعام — تغليباً لجانب المالية على التبعّد في الزكاة — هو الأرجح؛ لأنه الأليق بهذا العصر، والأيسر على الناس، خاصّة في ظل وجود هيئات ومؤسسات، تتولّى جمع الزكاة وتوزيعها، فإنّ الحاجة والمصلحة في هذا الزمان تقتضي جواز إخراج الزكاة قيمةً، إلّا إذا كان في ذلك ضرراً بالفقراء أو أصحاب الأموال.<sup>1</sup>

غير أنّه في المقابل، لا يمكن اعتبار هذا الرأي راجحاً بإطلاق، والاعتداد به، مع إهمال الجانب التبعدي، خاصّة وأنّ من مقاصد الزكاة: " التزكية والتطهير "، وهذا ما تنبّه له ابن العربي، الذي ناقش مذهب الحنفية، قائلاً: " لو ظهر أنّ المقصود سدّ خلة الفقراء لعارضه معنى آخر أقوى منه، وهو أنّ المقصود إغناء الفقراء بالجنس الذي حصل به الغني غنياً، حتى يُخرج الغني إلى الفقير عن ماله كما يُخرج له عن قدره، فذلك أبلغ في الابتلاء وأغنى للفقراء، وإذا رأى عين ماله عند غيره كان أذكى له. " <sup>2</sup>

ثم إنّ القول بأنّ التكليف والابتلاء هو في نقص الأموال، فيه ذُهولٌ " عن التوفية لحق التكليف في تعيين الناقص؛ فإنّ المالك يريد أن يبقى ملكه بحاله، ويُخرج من غيره عنه، فإذا مالت نفسه إلى ذلك وعلقت به، كان التكليف قطع تلك العلاقة التي هي بين القلب وبين ذلك الجزء من المال، فوجب إخراج ذلك الجزء بعينه. " <sup>3</sup>

<sup>1</sup> القرضاوي: فقه الزكاة (2/287-296).

<sup>2</sup> ابن العربي: عارضة الأحوذ (3/116).

<sup>3</sup> أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت، (2/957).

وبين هذين الرأيين — للقرضاوي وابن العربي — هناك رأيٌ وسطٌ، والذي يعتبر أنّ الأظهر في إخراج القيمة إذا كان لغير حاجةٍ أو مصلحةٍ، أنّه لا يُجزئ؛ لأنّ المالك قد يعدل إلى أنواعٍ رديئةٍ من الأموال، وقد يكون هناك ضررٌ في التقويم، فضلاً عن أنّ الزكاة تقوم على المواساة، وهو معتبرٌ في قدر المال وجنسه.

أمّا إذا كان إخراج القيمة قصد الحاجة أو المصلحة أو العدل فإنها تُجزئ ولا بأس بها، كأن يتعدّر مثلاً على مالك خمسٍ من الإبل إيجاد شاةٍ إلّا أن يسافر إلى بلدٍ آخر ليشتريها، أو أن يطلب المستحقون للزكاة القيمة بدل العين لأنها أنفع لهم، أو يرى الساعي أنّ القيمة أنفع للفقراء. فهذه الحالات وأمثالها تجعل إخراج الزكاة قيمةً بدل العين مُجزئاً للمزكي<sup>1</sup>.

وهذه الآراء كلّها تستند إلى المقاصد، ولكلّ وجهةٍ هو مؤيّلها، وما ترجّح عنده من نظريٍّ مقاصديٍّ. وهي بهذا تُتيح للمجتهدين فسحةً في تنزيل الحكم الأمثل والأنسب على الواقع، بما يلائم مقاصد الشرع، ويحقق مصالح العبد.

ولهذا يظهر لي — والله أعلم — أنّ رأي ابن العربي أرجح وأسدّ؛ لأنّ فيه نظراً مقاصدياً معتبراً في تقديري، وهو الالتفات إلى مقاصد المكلف وأن تكون موافقةً لمقاصد الشارع؛ فالقول بأن سدّ خلة الفقراء هو المقصود شرعاً من الزكاة، قولٌ معتبرٌ، ولكن أكثر منه اعتباراً القول بأن سدّ خلة الفقراء، وإغناؤهم تكون بالمال الذي صار به صاحبه غنياً، لأنّ ذلك أبغ في ابتلاء المزكي، وأغنى للفقير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذا فيه تحقيقاً لمقصدٍ شرعيٍّ مهمٍّ من مقاصد الزكاة، وهو: "مقصد التطهير و التزكية" الذي ورد

النص القرآني بذكره صراحةً، قال تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة:103]. وهذا خلافاً لما ذُكر سابقاً من ترجيح دفع القيمة في زكاة الفطر؛ لأنّ زكاة الأموال من حيث وعاءها أقل من زكاة الفطر، والتي تجب على كل من يجد قوت يومه.

ومع هذا، فإذا وُجد من الظروف والملابسات — تبعاً لاختلاف الأزمنة والأمكنة — ما يكون فيه دفع القيمة بدل العين في المال المزكي، محققاً للمصلحة العامة، وميسراً على الناس،

<sup>1</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (82/25-83).

سواء المزكيّ منهم أو المستفيد، فإنّ القول بالإجزاء يتعيّن وقتها، ويترجّح، تحقيقاً لما فيه مصلحة العبد، كما نُقِلَ عن ابن تيمية سابقاً.

وهذا الترجيح مبنيّ على مراعاة المقاصد الشرعية وتحكيمها من جهة، وتحقيق مصلحة العباد من جهة أخرى، للتقليل من الخلاف الفقهي، والله أعلم بالصواب.

## الفرع الثاني: زكاة عروض التجارة

### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

ورد بخصوص هذه المسألة نصوص نبوية، كانت محلّ خلافٍ بين العلماء، سواء في صحّتها وثبوتها، أم في فهمها والاستنباط منها، ومن تلك النصوص ما رواه سمرة بن جندب رضي الله عنه<sup>1</sup> قال: «أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نَعِدُّ لِلْبَيْعِ.»<sup>2</sup>

وعن أبي ذرٍّ رضي الله عنه<sup>3</sup> قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ فِي الْإِبِلِ صَدَقَتُهَا، وَفِي الْغَنَمِ

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل سمرة بن جندب بن هلال بن جريح، من كبار الصحابة الحفاظ، والمكثرين من رواية الحديث، سكن البصرة، وكان شديداً على الحرورية الخوارج. توفي بالبصرة سنة: 58هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (2/653) — ابن حجر: الإصابة (3/150).

<sup>2</sup> خرّجه أبو داود: كتاب الزكاة، باب العروض إذا كانت للتجارة هل فيها زكاة؟، رقم: 1562، (3/10)، وقد ضعّفه محقق الكتاب. والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب الزكاة، باب زكاة التجارة، رقم: 7672، (8/227).

<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل أبو ذرٍّ جندب بن جنادة الغفاري، أسلم قديماً، فهو من السابقين في الإسلام، ومن كبار الصحابة، الزاهد الصادق للهجة. توفي بالرّبذة سنة: 32هـ على أكثر الأقوال.

ابن عبد البر: الاستيعاب (4/1652) — ابن حجر: الإصابة (7/105).

صَدَقْتَهَا، وَفِي الْبُرِّ<sup>1</sup> صَدَقْتُهُ. ﴿ 2

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرَسِهِ ﴾.<sup>3</sup>

وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة الوداع، فقال: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ رَبِّكُمْ، وَصَلُّوا خَمْسَكُمْ، وَصُومُوا شَهْرَكُمْ، وَأَدُّوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ، وَأَطِيعُوا ذَا أَمْرِكُمْ، تَدْخُلُوا جَنَّةَ رَبِّكُمْ. ﴾<sup>4</sup>

### ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

زكاة عروض التجارة يبرز فيها مذهبان رئيسان:

المذهب الأول: وهو مذهب الجمهور، القاضي بوجوب الزكاة في عروض التجارة، مثلها مثل بقية الأموال الزكوية الأخرى، من الذهب والفضة، والأنعام، والزروع والثمار، وغيرها من أوعية الزكاة، واحتجوا بعمومات النصوص الشرعية، القاضية بوجوب الزكاة في أموال الأغنياء، وهذا فضلاً عن احتجاجهم بالنصوص النبوية، الواردة بخصوص المسألة،

<sup>1</sup> البُرُّ: هي الثياب، وقيل: البُرُّ من الثياب هي أمتعة البُرِّاز.

ابن منظور: مصدر سابق (78/2).

<sup>2</sup> خرَّجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الزكاة، باب زكاة التجارة، رقم: 7673، (227/8-228). والحاكم: كتاب الزكاة، رقم: 1432، (545/1) وقال عنه: إسناده صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. وأحمد: رقم: 21449، (22/16)، وقال عنه المحقق: إسناده صحيح.

<sup>3</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الزكاة، باب ليس على المسلم في عبده صدقة، رقم: 1464، (453/1). ومسلم: كتاب الزكاة، باب لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه، رقم: 982، (675/2).

<sup>4</sup> خرَّجه الترمذي: أبواب الصلاة، باب ما ذُكر في فضل الصلاة، رقم: 616، (602/1)، وقال عنه: حديث حسن صحيح. والحاكم: كتاب المناسك، رقم: 1741، (646/1) وقال عنه: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه. وابن حبان: كتاب السير، باب طاعة الأئمة، رقم: 4563، (426/10)، وقال عنه المحقق: إسناده قوي على شرط مسلم. وأحمد: رقم: 22061، (221/16)، وقال عنه المحقق: إسناده صحيح.

إضافةً إلى إعمال النظر، والالتفات إلى المقصود من إيجاب الزكاة عموماً.<sup>1</sup>

**المذهب الثاني:** وهو مذهب الظاهرية ومن وافقهم، والقاضي بأن عروض التجارة لا زكاة فيها، بناء على انعدام نص شرعي، أو وجود إجماع في المسألة، واستصحاباً لقاعدة البراءة الأصلية التي تقضي بحرمة أخذ مال المسلم دون وجه حق أو دليل شرعي، وهذا الرأي في الحقيقة هو الأليق بظاهريتهم.

وقد حكم ابن حزم على النصوص النبوية الواردة بشأن المسألة بالضعف، واعتبر الآثار المنقولة عن الصحابة رضي الله عنهم مردودة، ولا حجة فيها في مقابلة النصوص النبوية، التي لا توجب الزكاة في فرس المسلم أو عبده، فلا حجة لأحدٍ إلا لقول رسول الله ﷺ.<sup>2</sup>

**والسبب في اختلافهم:** الاختلاف في وجوب الزكاة بالقياس، والاختلاف في تصحيح ما ورد عن سمرة بن جندب رضي الله عنه أنه قال: «أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نَعِدُّ لِلْبَيْعِ.»<sup>3</sup>

وأما القياس فهو أن عروض التجارة مالٌ مقصودٌ به التنمية، فأشبهه في ذلك الحرث والماشية والذهب والفضة، والتي تجب فيها الزكاة باتفاق.<sup>3</sup>

### ثالثاً: إشكال الفهم في النص النبوي

إن القول بعدم وجوب الزكاة في عروض التجارة، كما هو مذهب الظاهرية ومن وافقهم، فيه إشكالٌ كبيرٌ؛ إذ كيف يُتصور أن يوجب الإسلام الزكاة على أرباب المواشي،

<sup>1</sup> الكاساني: مصدر سابق (415/2-416) — عبد الوهاب: مصدر سابق (401/1) — الشافعي: الأم (119/3) ابن قدامة: مصدر سابق (448/4-449) — ابن رشد: مصدر سابق (452/1-453) — القرضاوي: فقه الزكاة (359/1-372).

<sup>2</sup> ابن حزم: مصدر سابق (233/5-240) — الفنوجي: مصدر سابق (192/1-194) — محمد ناصر الدين الألباني: ممام المنة في التعليق على فقه السنة، دار الراجحة للنشر والتوزيع، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط2، 1408هـ، (363-368).

<sup>3</sup> ابن رشد: مصدر سابق (429/1-430).

وأصحاب الأراضي الزراعية، أو أصحاب الذهب والفضة، ويستثنى منهم التجّار؟ ما الفرق بين التجّار وبين غيرهم من أرباب الأموال؟ وهل انعدام نصّ في المسألة — على التسليم بذلك — يُبيح للتجّار عدم تزكية أموالهم؟ أليس المقصد من الزكاة تطهير نفس الغني من البخل والشح؟ ألا يُعتبر القول بعدم وجوب الزكاة في عروض التجارة منافياً لهذا المقصد، وغيره من مقاصد الزكاة الأخرى؟ ما الذي يجعل أموال التجّار في منأى عن الزكاة؟ أليس هذا القول مناقضاً لمقصد تداول المال بين الناس؟ أين هو حظّ الفقراء والمساكين من أموال التجّار؟ ألا يعتبر هذا القول تشجيعاً لأصحاب الأموال على الفرار من الزكاة من خلال توظيفها في التجارة؟ ما هو المآل الذي يمكن أن يُفضي إليه هذا القول؟

إنّ هذه الإشكالات التي يثيرها رأي الظاهرية ومن وافقهم، قديماً وحديثاً، تبرز من خلال إعمال الظاهر في التعامل مع النصّ النبوي، وعدم الالتفات إلى مقصوده ومعناه، بما أفضى في النهاية إلى إخراج أموال التجّار من وعاء الزكاة.

وسأبرز وجه النقد المقاصدي لهذا الرأي، بما يتبيّن من خلاله مرجوحيته في النظر والاعتبار.

#### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنّ القول بعدم وجوب الزكاة في عروض التجارة، يمكنّ الأغنياء من الاتّجار بنقودهم وتميئتها، والاحتيايل على الهروب من الزكاة، على الرّغم من أنّ الزكاة فُرِضت على الأغنياء مواساةً للفقراء، وإقامةً للمصالح العامة، وفائدة ذلك: تطهير أنفس الأغنياء من رذيلة البخل، وتزكيتها بفضائل الرحمة بالفقراء وبقية الأصناف، ومساعدة الدولة والأمة من أجل القيام بالمصالح الشرعية العامة، التي هي ملاك أمر الدين والدولة؛ كالاستعداد للحرب ولوازمها، عدّة وعتاداً، وإنشاء المستشفيات العسكرية والمدنية، وإعداد الدّعاة وإرسالهم إلى بلاد غير المسلمين، والإنفاق على المدارس، وغيرها مما تقوم به المصلحة العامة.

وأما بالنسبة للفقراء، وسائر الأصناف الأخرى، ففائدة الزكاة لهم تتمثل في: إعادتهم على نوائب الدهر، فضلاً عن سدّ ذريعة المفاصد في تضخم الأموال، وبقائها محصورةً في أناسٍ معدودين، كما قال تعالى: ﴿لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 07].  
 «فهل يُعقل أن يخرج من هذه المقاصد الشرعية كلّها التّجار، الذين ربما تكون معظم ثروة الأمة في أيديهم؟»<sup>1</sup>

بل إنّ أحوج الناس إلى تطهير أنفسهم وأموالهم وتزكيتها دائماً هم: التّجار؛ وهذا بسبب ما يشوب التجارة ويكدرها، ويعتري طرق كسبهم، من شبهات وآثام وفجور، لا يسلم منها إلا التاجر الورع، والصادق والأمين.  
 ثم كيف يُعفى التاجر مما هو مفروضٌ على عامّة المسلمين؟<sup>2</sup>

كما أنّ القول بعدم وجوب الزكاة في عروض التجارة، يُعتبر في رأيي معارضاً لعموم ما دلّ عليه القرآن، من وجوب الزكاة في أموال الأغنياء عموماً، دون إعفاء أحدٍ منهم، ما توفرت شروط الزكاة، ومن تلك النصوص مثلاً قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 267].  
 فهذه الآية دالةٌ بعمومها على وجوب الزكاة في جميع أصناف الأموال، ومنها أموال التجارة، فالآية إذا حجّة على من ينفي وجوب الزكاة في عروض التجارة.<sup>3</sup>

وقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتِكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103].

<sup>1</sup> محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، دار المنار، مصر، ط2، 1368هـ، (590/10-591).

<sup>2</sup> القرضاوي: فقه الزكاة (367/1 و518).

<sup>3</sup> أبو بكر أحمد بن علي الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان،

ط2، 1424هـ/2003م، (554/1) — ابن العربي: أحكام القرآن (235/1).

وقوله أيضاً: ﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [19] [الذاريات:19]. وقوله أيضاً:

﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴾ [24] ﴿ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [25] [المعارج:24-25].

وغيرها من النصوص القرآنية، الدالة بعموماتها على وجوب الزكاة في أموال الأغنياء، دون تفریق بينهم، فكيف يُعفى التاجر ذو الثروة الكبيرة من الزكاة بحجة ضعف النصوص النبوية الواردة في المسألة، وعدم صحتها؟ أو بحجة انعدام النص، أو الإجماع على خصوص وجوب الزكاة في أموال التجارة؟ أو القول بقاعدة البراءة الأصلية في مسألة كهذه؟

هذا وقد وردت آثارٌ عن الصحابة رضي الله عنهم تفيد وجوب الزكاة في عروض التجارة، ومن ذلك أن حماساً<sup>1</sup> كان يبيع الأدم والجعاب، فقال له عمر رضي الله عنه: «أدّ زكاة مالك». فقال: «إِنَّمَا مَالِي جِعَابٌ<sup>2</sup> وَأَدَمٌ<sup>3</sup>. فقال: قَوْمُهُ وَأَدّ زَكَاتُهُ.<sup>4</sup>»  
وورد عن ابن عمر رضي الله عنهما قوله: «لَيْسَ فِي الْعُرُوضِ زَكَاةٌ إِلَّا مَا كَانَ لِلتَّجَارَةِ.<sup>5</sup>»  
وإن كان ابن حزم لا يحفل بمثل هذه الآثار المروية عن الصحابة رضي الله عنهم، ولا يلقي لها بالاً، بل إنه يعتبرها معارضةً للنصوص النبوية التي تنفي وجوب الزكاة في عروض التجارة، كالنص الذي ينفي الصدقة عن فرس المسلم وعبدته مثلاً، وعليه فإنّ الدليل عنده منعدمٌ على وجوب الزكاة في عروض التجارة.

<sup>1</sup> هو حماس الليثي، أبو أبي عمرو بن حماس، ذكر أنه وُلد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، روى عن عمر، وكان قد سكن المدينة وعاش بها.

ابن عبد البر: الاستيعاب (412/1).

<sup>2</sup> من الجعبة، وهي الكِنانة التي تُجعل فيها السهام. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (274/1).

<sup>3</sup> الأدم: جمع أديم، وهو الجلد المدبوغ. وقيل: الجلد أياً كان. وقيل: الجلد الأحمر.

ابن منظور: مصدر سابق (72/1).

<sup>4</sup> خرجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الزكاة، باب زكاة التجارة، رقم: 7678، (230/8). وابن أبي شيبة: كتاب الزكاة، باب ما قالوا في المتاع يكون عند الرجل يحول عليه الحول، رقم: 10557، (525/6). وعبد الرزاق: كتاب الزكاة، باب الزكاة من العروض، رقم: 7099، (96/4).

<sup>5</sup> خرجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الزكاة، باب زكاة التجارة، رقم: 7680، (231/8). وابن أبي شيبة: كتاب الزكاة، باب ما قالوا في المتاع يكون عند الرجل يحول عليه الحول، رقم: 10560، (526/6). وابن أبي شيبة: كتاب الزكاة، باب ما قالوا في المتاع يكون عند الرجل يحول عليه الحول، رقم: 10560، (526/6).

ثم إنَّ القول بعدم وجوب الزكاة في عروض التجارة، منافٍ لمقاصد الشارع الحكيم، التي يتشوّف إلى تحقيقها من تشريع الزكاة؛ فهل يُعقل أن تُفرض الزكاة على الفلاح مثلاً، في زروعه وثماره إذا بلغت أو زادت عن خمسة أوسق، ويُعفى منها التاجر، الذي قد تكون ثروته أضعافاً مضاعفةً، مقارنةً بزروع ذلك الفلاح وثماره؟ هل هذا من مقاصد الشرع في شيء؟

كلاً، إنَّ الشرع لا يمكن أن يُنسب إليه هذا الظلم، والإجحاف في حقّ أرباب الأموال والتمييز بينهم، بما يكون مآله إعفاء بعضهم من الزكاة دون البقية.

إضافةً إلى أنَّ هذا القول فيه مخالفةٌ لما مضى عليه عمل الأمة سلفاً وخلفاً؛ فقد اتَّفَق فقهاء المذاهب — كما مرّ بيانه — على وجوب الزكاة في عروض التجارة، عملاً بما دلّت عليه نصوص الشرع، قرآناً وسنةً، وطرداً لمقاصد الشرع في تشريع الزكاة، وإيجابها في أصناف الأموال — ومنها أموال التجارة — تحقيقاً لمقاصد عديدة؛ كشكر الله تعالى على نعمة المال، والتطهير والتزكية لنفس الغني والفقير على حدّ السواء، ومواساة الفقراء والمساكين وغيرهم من أصناف الزكاة، فضلاً عن كون الزكاة من أسمى مظاهر التكافل والتضامن الاجتماعي في الإسلام، وغيرها من المقاصد الجليلة لهذه العبادة العظيمة، التي يتشوّف الشرع إلى تحقيق حِكْمِها وأسرارها.

وبعد، فإنَّ التجارة من أنجع وسائل الكسب التي عرفها الإنسان منذ القديم، ولا زالت من أفضل وسائل تنمية المال ومضاعفته، فلا يستقيم والحال هكذا أن تُستثنى أموال التجار من الزكاة بدعوى انعدام النصّ، أو الإجماع على ذلك، أو استصحاب البراءة الأصلية في أموال الناس وأملاكهم، ذلك أنَّ أحكام الإسلام قائمة على العدل والإنصاف، وليس على الظلم والإجحاف، وهذا ما يعضد أرجحية مذهب الجمهور، القاضي بوجوب الزكاة في عروض التجارة، والله أعلم بالصواب.

## المطلب الرابع: مسائل في الصيام

الفرع الأول: الحساب الفلكي في إثبات هلال رمضان أو نفيه

أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

وردت نصوص نبوية كثيرة بشأن إثبات أو نفي رؤية الهلال، وما يترتب عليه من أحكام، ولا سيما ما تعلق منها بصيام شهر رمضان وعيدي الفطر والأضحى وغيرها.

ومن تلك النصوص ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: ﴿ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ<sup>1</sup> فَاقْدُرُوا لَهُ.﴾<sup>2</sup>

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ، فَإِنْ غُيِبَ<sup>3</sup>

عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ.﴾<sup>4</sup>

وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: ﴿ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا.﴾ يعني: مرّةً تسعةً وعشرين، ومرّةً ثلاثين.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> أي حال دون رؤية الهلال غيماً أو قترّة. وأصل التّعمية: السّتر والتّغطية.

انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (389/3).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: "إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا"، رقم: 1906، (32/2). ومسلم: كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم: 1080، (759/2).

<sup>3</sup> أي خفي عليكم، وغُيِبَ من الغباء، وهو شبه العبرة في السماء. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (342/3).

<sup>4</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: "إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا"، رقم: 1909، (33/2). ومسلم: كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم: 1081، (762/2).

<sup>5</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: "لا نكتب ولا نحسب"، رقم: 1913، (33/2). ومسلم: كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم: 1080، (761/2).

## ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اتفق العلماء<sup>1</sup> على أن صيام شهر رمضان يكون برؤية الهلال، لقوله ﷺ:

﴿ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ ﴾.

غير أنهم اختلفوا في الحكم إذا تعذرت الرؤية:

فالجُمهور يرون أن الحكم هو إكمال عدة الشهر ثلاثين يوماً.

بينما ذهب مطرف بن الشَّخِير<sup>2</sup> إلى أنه يُرجع إلى الحساب بمسير القمر والشمس.

ونقل ابن سريج<sup>3</sup> عن الشافعي أن الذي تبيّن له من جهة الاستدلال أن الهلال مرئي وقد غُم، وكان مذهبه الاستدلال بالنجوم ومنازل القمر، فإن له عقد الصوم، ويجزئه ذلك.<sup>4</sup>

والسبب في اختلافهم: هو الإجمال في قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ

وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ. ﴾

فالجُمهور ذهبوا إلى تأويل التقدير الوارد في النص بأنه إكمال العدة ثلاثين، ولا يُقبل عندهم الاعتماد على الحساب؛ لأنه من أعمال التنجيم المنهي عنها شرعاً.<sup>5</sup>

ومنهم من حمّل التقدير على معنى عدّه بالحساب.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> ابن رشد: مصدر سابق (481/1).

<sup>2</sup> هو أبو عبد الله مطرف بن عبد الله بن الشَّخِير، العامري الحرشي البصري، الإمام الفاضل الورع، كان رأساً في العلم والعمل، وله جلالته في الإسلام ووقّع في النفوس، حدّث عن أبيه وعائشة وعلي وعمران بن حصين، وكانت وفاته سنة: 95هـ. الذهبي: تذكرة الحفاظ (64/1).

<sup>3</sup> هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سُرَيْج القاضي الشافعي، حامل لواء الشافعية في زمانه وناشره، وصنّف في المذهب ولخصه، وكان يُفضّل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المُزَنِي، وقد تولّى قضاء شيراز. وكانت وفاته سنة: 306هـ. ابن كثير: مصدر سابق (188/1).

<sup>4</sup> ابن رشد: المصدر السابق.

<sup>5</sup> ابن عابدين: رد المحتار (354/3-355) — عبد الوهاب: مصدر سابق (425/1) — وانظر تفصيل الشافعية للمسألة عند: النووي: المجموع (289/6-290) — ابن حجر: فتح الباري (127/4).

<sup>6</sup> ابن رشد: مصدر سابق (482/1).

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

النصوص النبوية الواردة بشأن هذه المسألة الفقهية، المتجدّدة دائماً، ربطت ثبوت الهلال أو نفيه بالرؤية، فهل يعني هذا عدم جواز الاعتداد بالحساب الفلكي في إهلال الهلال؟ خاصة وأنّ بعض تلك النصوص ورد فيها التعليل بأنّ الأمة أمّية، لا معرفة لها بالكتابة والحساب؟ أم أنّ تلك النصوص تُعمَل في نطاقٍ زمانيٍّ ومكانيٍّ محدّد فقط؟ وهل المسلمون مُتعبّدون بالرؤية نفسها، أم أنّها وسيلة فقط، وليست مقصداً؟ وهل يمنع الإسلام الاعتداد بالحساب الفلكي بعد كل التقدّم الذي عرفه علم الفلك؟ وفي الأمة المسلمة اليوم علماء كثر، برزوا في علم الفلك، وتفوقوا فيه، والمراصد الفلكية موجودة وبكثرة؟ وهل الإسلام الذي نوّه بالعلم، ورفع من قدره، وعظّم شأن حمّله، يعارض الاجتهادات الفقهية القائلة بضرورة الالتفات إلى الحساب الفلكي اليوم في إهلال الأهلة، وما يمثله ذلك من توحيد كلمة المسلمين وجمع صفّهم؟

كل هذه الإشكالات أثارها ظواهر النصوص النبوية الواردة بشأن المسألة، والتي يكتسي فيها النقد المقاصدي دوراً هاماً، في سبيل التمييز بين الفهم الصحيح من غيره — عن الشرع وأحكامه —، وهذا ما سيتم تناوله وتوضيحه الآن.

### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

المسألة في رأيي إنّ كان فيها اختلافٌ بين العلماء المتقدّمين، فإنّ زماننا هذا ينبغي أن يزول فيه ذلك الخلاف، نظراً لتبدّل الأزمنة والأمكنة، وتغيّر الظروف والأحوال، وتقدّم العلم، وتجدّد وسائله، وسبيل الارتقاء من خلاله.

بل إنك تجد من المتقدّمين من كان كلامه وسطاً في المسألة، فهذا الفقيه الشافعي ابن سريج يقول بالحساب الفلكي عند الغيم وعدم إمكانية الرؤية، وأنّ الأخذ بالحساب ليس عاماً، بل هو خاصٌ بالقليل ممن يعرفه ويتقنه.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ابن العربي: عارضة الأحوذ (207/3).

وابن السبكي هو الآخر، يرى أنّ الحساب إذا دلّ بمقدّمات قطعيّة على عدم إمكانية الرؤية، لم تُقبَل شهادة من يدّعي الرؤية، ولو كانا شاهدين، ويُحمَل خبرهما على الكذب، أو الغلط؛ لأنّ الحساب قطعيّ، والخبر والشهادة ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلاً عن أنّ يُقدّم عليه. وإذا أُخبر الحاكم ممن يثق به من أهل الحساب باستحالة الرؤية، كان عليه ردّ شهادة الشهود، ولا يثبت أو يحكم بها، ويستصحب الأصل في بقاء الشهر، إلى أن يثبت خلاف ذلك.<sup>1</sup>

كما أشار ابن دقيق إلى قبيلٍ من هذا الرأي، فقال: «وأما إذا دلّ الحساب على أنّ الهلال قد طلع من الأفق على وجهٍ يُرى، لولا وجود المانع — كالغيم مثلاً — فهذا يقتضي الوجوب، لوجود السبب الشرعي. وليس حقيقة الرؤية بشرطٍ من اللزوم.»<sup>2</sup>

وأما الإنكار الشديد من العلماء على من يعتدّ بالحساب الفلكي في إهلال الهلال بدّل الرؤية، فإنّ مردّه هو التوجّس خيفةً من حصول مفسدتين اثنتين: الأولى: أنّ الحساب ظنيّ ومبيّ على الحدس والتخمين. الثانية: انسياق الناس وتعويلهم على المنجمين والعرّافين، خاصّةً بسبب اختلاط علم الفلك في عصرهم بالعرافة، والتنجيم، والكهانة، والسّحر. فإذا علمنا بأنّ علم الفلك صار اليوم قائماً على حساباتٍ دقيقةٍ و يقينيّةٍ، خلافاً لما كان عليه في زمنٍ مضى من ظنّيةٍ وبسّاطةٍ، فما المانع من الأخذ به، والاعتماد عليه اليوم؟<sup>3</sup>

ثم إنّ المتأمل في النصوص النبوية، يلحظ أنّ الاعتماد على الرؤية وحدها جاء معللاً بعلةٍ منصوبةٍ، وهي أمّية الأمة، وعدم معرفتها بالكتابة والحساب، والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا؛ فإذا صار في مجموع الأمة من يعرف علم الفلك، وأمكن الناس الوصول إلى اليقين في حساب أول الشهر، ووثقوا بذلك مثل ثقتهم بالرؤية أو أقوى، وجب الرجوع إلى

<sup>1</sup> تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي: الفتاوى، دار المعرفة، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت، (209/1).

<sup>2</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (392).

<sup>3</sup> الزرقا: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي (86-88).

اليقين الثابت، والأخذ بالحساب وحده في إثبات الأهلة، ولا يُرجع إلى الرؤية إلا عندما يستعصي عليهم العلم به، كحال أهل القرى والبادية، ممن لا تصلهم الأخبار الصحيحة والموثوقة عن أهل الحساب.

خاصة في ظلّ تيسر ذبوع الخبر، وسرعة انتشاره في هذا العصر، مما لم يكن ممكناً في زمن مَضَى، « ولقد أرى أن قولي هذا أعدل الأقوال، وأقربها إلى الفهم السليم، وإلى الفهم الصحيح للأحاديث الواردة في الباب. »<sup>1</sup>

فلا بدّ من التمعّن والتأمّل في فهم النصوص النبوية الواردة بشأن هذه المسألة، ومراعاة تطوّر العلم، والأخذ بالاعتبار أنّ القول بإثبات الأهلة بالحساب الفلكي مظهرٌ آخر من مظاهر صلاحية الشريعة، ودوامها لكل الأزمنة، وذلك فيه تحقيقٌ لربط الوسيلة بالنص والحكم، بدّل أن تكون الوسيلة مقصداً وغايةً في حدّ ذاتها.

وأما التعلّق بالرؤية البصرية وحدها والقول بأننا متعبّدون بها، فإنه تمسكٌ بظاهر النص النبوي، ووقوفٌ على حرفيته، وإهمالٌ لمقصد الشارع ومراده؛ فالرؤية وسيلة — على ما يحيط بها من شكّ واحتمال — يُقصد بها صيام شهر رمضان كاملاً، دون زيادةٍ أو نقصانٍ، فإذا أمكن تحقيق هذا المقصد بوسيلةٍ يقلّ فيها الخطأ، أو يكاد ينعدم — وهي الحساب الفلكي — فما المانع من الأخذ بها، والاعتماد عليها؟ خاصة وأنها أكمل وأوفى بتحقيق مقصود الشرع، فضلاً عن إسهامها في توحيد الأمة في الصيام، والفطر، والأضحى.<sup>2</sup>

ولا أقلّ من الأخذ بالحساب الفلكي في التّفني لا في الإثبات؛ فإذا نفى الحساب إمكانية الرؤية لأنّ الهلال لم يولد أصلاً، في أيّ مكانٍ من البلدان الإسلامية، أو وُلد ولا يمكن رؤيته، كان واجباً ردّ شهادة الشهود، وعدم قبولها بحال، تماشياً مع ما أثبتته العلم القطعي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أحمد محمد شاكر: أوائل الشهور العربية — هل يجوز شرعاً إثباتها بالحساب الفلكي؟، د.م، د.ط، 1357هـ/ 1939م، (13-17).

<sup>2</sup> القرطبي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (180-181) — الزرقا: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي (94) — الحريري: مرجع سابق (212-213).

<sup>3</sup> القرطبي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (188).

ويظهر لي أنّ رأي الزرقا والقرضاوي هو الأجرى على وفق مقاصد الشريعة، والأليق بهذا العصر؛ وذلك لما يشكّله من أهميةٍ وأثرٍ في توحيد صفّ الأمة، وجمع كلمتها، والابتعاد بها عن الاختلاف والنزاع كل سنةٍ، في مناسباتٍ هي من شعائر الإسلام العظيمة، والتي ينبغي أن تسودها الوحدة والاجتماع، لا التفرّق والنزاع.

مع التنبيه إلى الدور الكبير الذي تمثّله المجامع الفقهية، والتي صارت اليوم مطالبةً أكثر من أيّ وقتٍ مَضَى، بضرورة الاستفادة من علماء الفلك المسلمين في دوراتها وأبحاثها، سعياً لتحقيق وحدة المسلمين، على الأقل في صومهم، وفي عيديّ الفطر والأضحى. خاصةً وأنّ للبلدان الإسلامية تجارب عديدة في الاستفادة من علم الفلك، فيما يخص ضبط مواقيت الصلاة وتحديداتها، وقد قطعت أشواطاً كبيرةً في ذلك، فما الذي يمنع من توسيع دائرة الاستفادة تلك؟ وتوظيفها في إثبات أو نفي إهلال الهلال من الناحية العلمية الدقيقة؟ أليست العبرة باعتبار المآل، وما تُفضي إليه مثل تلك الاجتهادات، الرامية إلى توحيد الأمة، وجمع صفّها؟ وهل يتحتمّ على المسلمين اليوم أن يبقوا حبيسيّ اجتهاداتٍ لعلماء أجلاء، في قرونٍ ماضيةٍ، تتلاءم مع عصرهم وزمانهم؟ ألا يجب على العلماء اليوم أن يجتهدوا لزمانهم كما اجتهد المتقدمون لزمانهم؟ أين هو تحقيق المناط من واقع المسلمين اليوم في هذه القضية المهمة؟ ألا يلحظ علماء العصر أنّ الفقهاء، وشرّاح الحديث المتقدمين، يكاد الاتفاق بينهم واقعاً على منع الاعتداد بالحساب الفلكي، بناءً على أنه تنجيمٌ، ومن عمل الكهانة والشعوذة؟ فهل علم الفلك اليوم كذلك، حتى يُمنع الاعتماد على الحساب الفلكي؟

ينبغي على المجامع الفقهية، والهيئات العلمية، ودُور الإفتاء، أن تُعيد النظر في هذه المسألة الفقهية، بما يحقّق مقصود الشرع من الأمر بتحرّي رؤية الهلال، ويحقّق مصالح الأمة في لمّ شملها، وتوحيد كلمتها، ورصّ أواصر الأخوة بينها.

خاصّةً وأنّ العالم صار قريباً من بعضه، وسرعة الاتّصالات، والإعلام، وصلت إلى شأوٍ بعيدٍ، حتى غداً بالإمكان إعلام كل المسلمين في العالم، بإثبات أو نفي رؤية الهلال، في دقائق معدودة.

إنَّ الإصرار على العمل بظاهر النصوص النبوية، الواردة في هذه المسألة، والتمسك بحرفيتها، والجمود على ذلك، مهما تغيّر الزمان والمكان، وتبدّلت الظروف والأحوال، فيه تعطيلٌ لمقاصد الشرع، وتفويتٌ لها، وبعدٌ بأحكام الشرع عمّا جاءت له أصالةً وابتداءً، والله أعلم بالصواب.

## الفرع الثاني: قضاء الصوم عن الميت

### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

وردت عدّة نصوص نبوية بشأن قضاء الصيام عن الميت، ومنها ما روته عائشة رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ قال: ﴿ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ. ﴾<sup>1</sup>

وعن عبد الله بن عباس — رضي الله عنهما — قال: جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إنّ أمّي ماتت وعليه صوم شهرٍ، أفأقضيه عنها؟ قال: ﴿ نَعَمْ، فَذَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى ﴾.<sup>2</sup>

وعن عبد الله بن عباس — رضي الله عنهما — أيضاً قال: جاءت امرأةٌ إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إنّ أمّي ماتت وعليها صوم نذرٍ، أفأصوم عنها؟ قال: ﴿ أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمَّكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ، أَكَانَ يُؤَدِّي ذَلِكَ عَنْهَا؟ ﴾ قالت: نَعَمْ، قال: فَصُومِي عَنْ أُمَّكَ.<sup>3</sup>

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ

<sup>1</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم: 1952، (46/2). ومسلم: كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم: 1147، (803/2).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم: 1953، (46/2). ومسلم: كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم: 1148، (804/2).

<sup>3</sup> خرّجه مسلم: كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم: 1148، (804/2).

شَهْرٍ فَلْيُطْعَمَ عَنْهُ مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مَسْكِينًا»<sup>1</sup>.

### ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اتفق العلماء على أنّ من مات وعليه صيامٌ من رمضان لعذرٍ، من مرضٍ، أو سفرٍ، أو عجزٍ عن الصوم، ولم يتمكن من القضاء بسبب عدم زوال العذر، أنه لا شيء عليه.<sup>2</sup>

واختلفوا في الصيام عمّن مات وقد فرّط في قضاء ما عليه من صيام واجب؛ كقضاء رمضان، كله أو بعضه، وصيام النذر، والكفارات، وغيرها.

فذهب الحنفية<sup>3</sup> إلى أنّ من مات وعليه صومٌ واجبٌ لا يصوم عنه وليّه، وإنما يجب عليه إذا أدركه الموت أن يوصي بالفدية، وهي إطعام مسكينٍ عنه لكلّ يوم، لأنّ القضاء ثابتٌ في ذمّته، وواجبٌ عليه، فلمّا عجز عنه بسبب تقصيره، تحوّل الوجوب إلى بدلّه، وهو الفدية. وأمّا إذا لم يوص فلا يُلزم أولياؤه بالإطعام عنه، إلّا أن يتبرّعوا هم بذلك، فجائزٌ. ولا يصحّ الصيام عنه؛ لأنّ " ما لا يحتمل النيابة حالة الحياة لا يحتمل بعد الموت "، كالصلاة.

وذهب المالكية<sup>4</sup> إلى أنّه لا يُصام عن الميت، ولا يُطعم عنه، إلّا أن يوصي هو بالإطعام عنه. وأمّا إذا لم يوص فأهله مخيرون بين الإطعام عنه، أو ترك ذلك، ولا يُجبرون على ذلك، أو يُقتضى به عليهم.

<sup>1</sup> خرّجه الترمذي: أبواب الصوم، باب ما جاء من الكفارة، رقم: 818، (88/2)، وقال: حديث ابن عمر لا نعرفه مرفوعاً إلّا من هذا الوجه، والصحيح عن ابن عمر موقوفٌ قوله. وابن ماجه: كتاب الصيام، باب من مات وعليه صيام رمضان قد فرّط فيه، رقم: 1757، (232-233/3)، وقد ضعّفه محقق الكتاب.

<sup>2</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (398/4).

<sup>3</sup> الكاساني: مصدر سابق (628-629/2).

<sup>4</sup> سحنون بن سعيد التنوخي: المدونة، ضبط وتخرّيج: محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة — مصر، د.ط، 2004م، (275-276/1).

وذهب الشافعية<sup>1</sup> إلى جواز صيام الولي عن الميت، وأن ذلك الصيام صحيح، ويُجزئه عن الإطعام، وتبرأ به ذمته، وليس ذلك بلازم للولي، وإنما هو مخير فيه بين الصيام أو الإطعام، هذا هو المختار عند محققي المذهب، كما ذكر النووي، والقول الآخر في المذهب هو أن الولي لا يصح منه إلا الإطعام، ولا يصح أن يصوم أحد عن أحد.

وذهب الحنابلة<sup>2</sup> إلى عدم صحة الصيام عن الميت؛ لأن الصوم لا تدخله النيابة حال الحياة، فكذلك بعد الوفاة، كالصلاة. وإنما الواجب هو الإطعام عنه مكان كل يوم مسكيناً. إلا صوم النذر عن الميت، فيستحب للولي أن يصومه عنه.

وخالف الظاهرية<sup>3</sup> جميع الفقهاء، إذ أوجبوا على الولي أن يصوم عن الميت الذي عليه صيام فرض، من قضاء رمضان، أو نذر، أو كفارة واجبة، ولا يُجزئ الإطعام عنه أصلاً، سواء أوصى بذلك أم لم يوص. بل إن الميت إذا لم يكن له ولي استؤجر عنه — ولا بُدَّ — من رأس ماله من يصوم عنه، سواء أوصى بذلك كله أم لم يوص، وهذا مقدّم على ديون العباد.

**والسبب في اختلافهم:** هو معارضة القياس للنصوص النبوية الواردة بخصوص هذه المسألة؛ فمن رأى معارضة الأصول لتلك النصوص، قال بعدم صحة صوم الولي عن الميت، فكما لا يصلي أحد عن أحد، ولا يتوضأ أحد عن أحد، كذلك لا يصوم أحد عن أحد. ومن أخذ بالنص في ذلك قال بوجوب الصيام، ومن لم يأخذ بالنص قصر الوجوب على النذر، ومن أوجب الإطعام فلاية الفدية في الصيام، ومن خير بين الإطعام والصيام فجمعاً منه بين الآية والأثر.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> النووي: المجموع (415/6 وما بعدها).

<sup>2</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (400-398/4).

<sup>3</sup> ابن حزم: مصدر سابق (08-02/7).

<sup>4</sup> ابن رشد: مصدر سابق (506-505/1).

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

من خلال ما سبق ذكره، من آراء المذاهب في المسألة، يتبيّن أنّ النصوص النبوية الواردة بشأنها أثارت إشكالاتٍ في فهمها والترجيح بينها؛ بدليل الاختلاف الكبير في المسألة، فمن قائلٍ بوجوب صوم الولي عن الميّت، إلى قائلٍ بعدم صحة ذلك أصلاً، وبينهما تجد من استحَبَّ الصيام، ومن أوجب الإطعام عنه، ومن أجاز الصيام والإطعام على التخيير، ومن أجاز الإطعام إن أوصى به الميّت، ومن أجاز الصيام من الولي، أو من غيره.

فهل تحمل النصوص النبوية كلّ هذه الآراء المتعارضة، والمختلفة، والمتباينة تبايناً شديداً؟ وهل مقصود النبي ﷺ من تلك النصوص هو الصيام عن الميّت فعلاً، لإبراء ذمته، أم المقصود أمرٌ آخر؟ أليس الصوم من العبادات البدنية الخالصة، التي لا تصحّ فيها النيابة؟ وأين هو موضع عمل السلف المتقدّم في هذه المسألة على الخصوص؟ ألا يمكن أن تُحمّل النصوص النبوية التي استدلّ بها الظاهرية، ومن وافقهم، على البرّ والإحسان بذوي القربى، وليس على وجوب الصوم عن الميّت؟

كلّ هذه التساؤلات وغيرها كانت نتيجةً للاختلاف البيّن والشديد بين العلماء في هذه المسألة، تبعاً لاختلافهم في فهم النصوص النبوية، وتنزيلها، وسأحاول بيان دور النقد المقاصدي في التقليل من حدّة ذلك الخلاف، والجمع بين تلك الآراء، أو الترجيح بينها، باعتبار أنّ النقد المقاصدي يميّز بين الفهم الصحيح من غيره تأسيساً على المقاصد.

### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنّ من قال بصحّة صوم الولي عن الميّت «فراعى لفظاً وهدمَ أصلاً، وهو أنّ كلّ نفسٍ إنّما تُجزى بما كسبت، لا بما كسبت غيرها، ولو كانت عبادات البدن تُقضَى بعد الموت لقُضيت في الحياة، ولو قُبِلت نيابةً في الممات لقُبِلت في الحياة، كالحج (...). فإنّ مراعاة القواعد أولى من مراعاة الألفاظ.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ابن العربي: عارضة الأحوذى (241/3).

كما أنّ النصوص النبوية، الدالّة على صحة صوم الوليّ عن الميّت، معارضة بعموم آيات قرآنية كثيرة، ومنافية لأصوله الكلية والقطعية، وهذه المعارضة هي التي جعلت مالكا لا يأخذ بتلك النصوص النبوية، ويُهمل اعتبارها في النظر، بناءً على أصل، وهو أنّ: "الدليل الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، يعتبر مردوداً".<sup>1</sup>

ومن الآيات القرآنية المتضمنة لأصل كلي وقطعي قوله تعالى: ﴿الْأَنْزِلُ وَالرِّزْقُ وَالْأَنْزِلُ وَالرِّزْقُ وَالْأَنْزِلُ وَالرِّزْقُ﴾ (38) **وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى** (39) [النجم: 38-39].

وقد ذكر الشاطبي أنّ هذه المسألة مبنية على أصل، وهو أنّ يكون الدليل الشرعيّ عمل به السلف قليلاً ثمّ نسخ، فترك العمل به جملةً، فلا يكون حجّة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام، وعليه: فإنّ حديث الصيام عن الميّت لم يُنقل استمرار عمل به، ولا كثرة، لأنّ غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس — رضي الله عنهما — وهما أوّل من خالفاه. «قال مالك: ولم أسمع أنّ أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا من التابعين بالمدينة، أمروا أحداً أن يصوم عن أحد، ولا يصليّ أحد عن أحد، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه. فهذا إخبارٌ بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم، وهو الذي عوّل عليه في المسألة، كما أنّه عوّل عليه في جملة عمله.»<sup>2</sup>

ولهذا يظهر لي رجحان القول بعدم أجزاء الصوم عن الميّت، نظراً لكون النصوص التي تفيد بظاهاها الجواز، معارضة بنصوص القرآن ودلالاته، ومعارضة بالقواعد الكلية والقطعية، فضلاً عن أنّ السلف لم يُنقل عنهم استمرار العمل بتلك النصوص، على الرغم من صحّتها.

وما يؤكّد رجحان هذا القول في تقديري هو أنّ النبي ﷺ اختلفت إجاباته عن السؤال عن الصيام عن الميّت، فمرةً أجاب بالصيام، ومرةً بالإطعام، وفي بعض النصوص كان السؤال عن التذر بالصيام تحديداً، وهو الذي استحَبَّ أحمد لوليّ الميّت صومه عنه.

<sup>1</sup> الشاطبي: الموافقات (16/3).

<sup>2</sup> المصدر نفسه (50/3-51).

ثم إنّ الصوم من العبادات البدنية الخالصة، فالنيابة فيه غير مجزئة، مثله مثل الصلاة، والله أعلم بالصواب.

## المطلب الخامس: مسائل في الحج والعمرة

### الفرع الأول: النيابة في الحج عن العاجز أو الميت

#### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

وردت نصوص نبوية كثيرة تتعلق بمسألة النيابة في الحج عن العاجز أو الميت، ومن تلك النصوص ما جاء عن ابن عباس — رضي الله عنهما — قال: «كَانَ الْفَضْلُ<sup>1</sup> رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَجَاءَتْ امْرَأَةٌ مِنْ خَنَعَمَ، فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشَّقِّ الْآخَرَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَذْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ.»<sup>2</sup>

وعنه أيضاً: «أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: إِنَّ أُمَّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ، حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: ﴿نَعَمْ حَجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمَّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَّتَهُ؟ أَقْضُوا اللَّهَ، فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ﴾.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو عبد الله الفضل بن العباس بن عبد المطلب، ابن عم النبي ﷺ، شه حُتَيْناً وحجّة الوداع، وشهد غسل النبي ﷺ عند وفاته، وقد كان من أجمل الناس وجهاً. توفي سنة: 13هـ، وقيل: 12هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1269/3) — ابن حجر: الإصابة (287/5).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله، رقم: 1513، (469/1). ومسلم: كتاب الحج، باب الحج عن العاجز لزمانةٍ وهمٍ ونحوهما، أو للموت، رقم: 1334، (973/2).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت، والرجل يحج عن المرأة، رقم: 1852، (18-17/2).

وفي صحيح مسلم أنّ امرأة أتت إلى النبي ﷺ مستفسرةً عن أمّها التي ماتت قبل أن تحجّ قائلةً: إِنَّهَا لَمْ تَحُجَّ قَطُّ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: ﴿ حُجِّي عَنْهَا ﴾.<sup>1</sup>

### ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اتفق العلماء على أنّ الحج واجبٌ على المسلم، متى توفرت الاستطاعة البدنية والمالية، ووُجد الأمن، هذا بالنسبة للاستطاعة المباشرة، أي حجّ المسلم على نفسه أصالةً.<sup>2</sup> إلاّ أنهم اختلفوا في وجوب حجّ الفريضة ولزومه بالنيابة، عمّن عجز عن مباشرة ذلك بنفسه بدنياً، بسبب الكبر، أو المرض الدائم، أو العجز المستمر إلى الموت، أو بسبب الموت، مع توفّر الاستطاعة المالية، أي أنّ يحجّ المسلم عن غيره أكان عاجزاً، أم مريضاً مرضاً مزمنياً، أم كان ميتاً.<sup>3</sup>

فالشافعية<sup>4</sup> والحنابلة<sup>5</sup> والظاهرية<sup>6</sup> قالوا بلزوم الحج للعاجز عن أدائه، إذا وُجد من يحجّ عنه، بدليل النصوص النبوية الواردة في المسألة.

وزهد الحنفية<sup>7</sup> إلى أنّ الحج لا يلزم؛ لأنه عبادة مفروضة مفتقرة إلى النية، ووافقهم المالكية، وقالوا بعدم لزوم الحج عن الميت، لا من رأس ماله ولا من ثلثه، إلاّ إذا أوصى بذلك، فيحجّ عنه من ثلث ماله. وأمّا النياحة في حجّ التطوّع فهي جائزة عندهم.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> خرّجه مسلم: كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم: 1149، (805/2).

<sup>2</sup> ابن رشد: مصدر سابق (543/1).

<sup>3</sup> المصدر نفسه (544/1).

<sup>4</sup> الشافعي: الأم (302/3-305).

<sup>5</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (27-19/5).

<sup>6</sup> ابن حزم: مصدر سابق (61-57/7).

<sup>7</sup> ابن الهمام: مصدر سابق (135/3).

<sup>8</sup> عبد الوهاب: مصدر سابق (459-458/1).

والسبب في اختلافهم: هو معارضة القياس للنصوص النبوية الواردة في هذه المسألة؛ فالقياس يقتضي أنّ العبادات لا ينوب فيها أحدٌ عن أحدٍ، فلا يصلّي أحدٌ عن أحدٍ اتفاقاً، فكذلك لا يحجّ أحدٌ عن أحدٍ<sup>1</sup>، بينما النصوص النبوية تدلّ بظاهرها على جواز النيابة وصحّتها مطلقاً.

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

النصوص النبوية الواردة بشأن النيابة في الحجّ دلّت بظاهرها على أنّ النيابة في الحجّ تصحّ ممّن فعلها، وتجزئ عن الذي أدّيت نيابةً عنه.

إلا أنّ هذا الفهم الظاهري يطرح إشكالاتٍ عديدة؛ فهل القول بجواز النيابة في الحجّ يُحمّل على إطلاقه؟ أي أنّه يستوي فيه حجّ الفرض (حجّة الإسلام) وحجّ التطوّع على حدّ السواء؟ أم أنّ ذلك متعلّق بأحدهما فقط دون الآخر؟ ليس الحجّ ركناً متيناً من أركان الدين، وعبادةً من أعظم العبادات فيه؟ وعبادةً هذا شأنها، هل تُقبّل فيها النيابة؟ أين موضع النية، ومقصد المكلف، عند القائلين بلزوم الحجّ عن الميت، أو العاجز، أو المريض المزمن؟ أليس من المقاصد أن يكون قصد المكلف موافقاً لقصد الشارع؟ ألا يمكن حمل النصوص النبوية الواردة في المسألة على قصد البرّ والإحسان؟ أم أنّها دالة على الوجوب والإلزام؟

إنّ هذه الإشكالات التي تظهر من خلال التأمل في النصوص النبوية، الواردة بخصوص هذه المسألة، لا يمكن الإجابة عنها — في رأيي — من خلال النظر في ظواهر النصوص وحدها، بل الفيصل في ذلك يعود إلى إعمال النقد المقاصدي، والاحتكام إليه، أملاً في رفع الخلاف، وبيان الرأي الراجح في المسألة، وهذا باعتبار أنه يميّز بين الفهم الصحيح من غيره بناء على إعمال المقاصد.

<sup>1</sup> ابن رشد: مصدر سابق (544/1).

## رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنَّ النظرة المتأملّة في النصوص النبوية السابق ذكرها، مع استحضار النقد المقاصدي، وإعماله في فهم تلك النصوص، يجعل رأي المالكية، ومن وافقهم، أرجح عندي من رأي غيرهم؛ لأنَّ الحجَّ أحد أركان الإسلام، ومن شعائره العظام، فلا يُتصوَّر والحال هكذا أن يترك النبي ﷺ بيان لزومه من عدمه على العاجز، أو المريض، أو الميت، أو من شاكرهم، صفةً وحالاً، خاصّةً وأتّك لا تجد في الروايات التي نُقِلت عنه بخصوص المسألة استفسالاً، أو استفساراً عن حالات من سُئل عنهم، مما يقوِّي عندي رأي المالكية في حملهم النصوص النبوية على أن المقصود بها هو الحثُّ على برِّ الوالدين، والإحسان إليهما في الحياة وبعد الممات، ورعاية مصالحهما الدينية والدنيوية.

فلا تعدو تلك النصوص أن تحضّ على برِّ الأبناء بالآباء، وصِلّة القرابة، من خلال إهداء الحسنات، أو ثواب العمل إليهم، وهذا ما يُفيده ظاهر تلك النصوص وباطنها، أمّا أن تدلّ على أن الفرض متوجّه إلى ذمّة المكلف أو ماله فلا.<sup>1</sup>

وقد ذكر الشاطبي أن الحج من العبادات اللازمة للمكلف، من جهة توجّهه إلى الله تعالى، ولهذا لا تصحّ فيه النيابة لما يأتي:

أ — التعبّات الشرعية لا يقوم فيها أحدٌ عن أحدٍ، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وهذا أمرٌ تشهد له نصوص قرآنية كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ [فاطر: 18].

وقوله أيضاً: ﴿أَلَا نَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: 38-39]. وغيرهما من النصوص القرآنية القطعيّة، الدالّة على المعنى السابق ذكره.

<sup>1</sup> ابن العربي: عارضة الأحوذى (158/4).

ب — المقصد من العبادات هو: الخضوع لله تعالى، والتوجه إليه، والانقياد لحكمه، والتذلل بين يديه، وعمارة القلب بذكره.

والنيابة تنافي هذه المقاصد وتضادها، فلا يكون العبد عبداً، ولا المطلوب بالخضوع خاضعاً، ولا متوجّهاً، إذا ناب عنه غيره في ذلك. فذلك الغير هو الخاضع والخاشع والمتذلل، وليس المنوب عنه. والنيابة إنما تعني أن يكون المنوب عنه بمنزلة النائب، حتى يُعَدَّ المنوب عنه متّصفاً بما اتّصف به النائب، وذلك لا يصحّ في العبادات، كما يصحّ في التصرفات.

ج — لو صحّت النيابة في العبادات البدنية لصحّت في الأعمال القلبية؛ كالإيمان، والصبر، والخوف، والرجاء، وغيرها. وكذلك لم تكن التكاليف لازمةً على المكلف بعينه، لجواز النيابة فيها، فيجوز له ابتداءً التخيير بين العمل والاستنابة.

د — قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية مصالح معقولة المعنى، وغير مفتقرة إلى النية، بخلاف العبادات.<sup>1</sup>

وشراح الحديث — باستثناء المالكية منهم — وافقوا الشافعية، والظاهرية، في القول بلزوم الحج عن العاجز أو الميت، على الرّغم من أنّ المالكية يعتبرون الاستطاعة هي القدرة على المشي ولو لم يوجد الزّاد، خلافاً للجمهور الذي يرى أنّ من شرط الاستطاعة الزّاد والراحلة.<sup>2</sup>

وهذه المسألة عندي مثلاً عن دور النقد المقاصدي في تمييز المعنى الصحيح من غيره، والالتفات إلى مقاصد النصوص النبوية، دون الوقوف على ظواهرها، أو الالتزام الحرفي بما أفادته، دون الغوص في مقاصدها ومعانيها، فضلاً عن الدور المهمّ للنقد المقاصدي في الترجيح بين الآراء الفقهية عند الاختلاف، بناء على أعمال المقاصد والاعتداد بها، والله أعلم بالصواب.

<sup>1</sup> الشاطبي: الموافقات (2/173-180).

<sup>2</sup> ابن رشد: مصدر سابق (1/543).

## الفرع الثاني: حكم تكرار العمرة في سفرٍ واحدٍ

### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

هذه المسألة ورد بشأنها نصٌ نبويٌّ خاصٌّ، وهو ما روته عائشة — رضي الله عنها — في حجّها مع النبي ﷺ: «أَنَّهَا حَاضَتْ، فَنَسَكَتِ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا، غَيْرَ أَنَّهَا لَمْ تَطْفُ بِالْبَيْتِ، فَلَمَّا طَهَّرَتْ وَطَافَتْ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَنْطَلِقُونَ بِعُمْرَةٍ وَحَجَّةٍ، وَأَنْتَلِقُ بِالْحَجِّ؟ فَأَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ<sup>1</sup> أَنْ يَخْرُجَ مَعَهَا إِلَى التَّنْعِيمِ، فَأَعْتَمَرَتْ بَعْدَ الْحَجِّ فِي ذِي الْحِجَّةِ.»<sup>2</sup>

### ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في حكم تكرار العمرة في سفرٍ واحدٍ إلى مذاهب على النحو الآتي:

**المذهب الأول:**<sup>3</sup> وهو مذهب الجمهور من الحنفية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، والذين يرون أنّ تكرار العمرة والإكثار منها مستحب.

وهو قول علي بن أبي طالب وابن عمر وأنس بن مالك وعائشة رضي الله عنهم، والقاسم بن محمد<sup>4</sup>

<sup>1</sup> هو الصحابي أبو عبد الله عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، وأكبر أولاده، تأخّر إسلامه إلى صلح الحديبية، فأسلم وحس إسلامه، وكان من أشجع رجال قريش، وأرماهم بسهم، شهد اليمامة مع خالد بن الوليد، وشهد واقعة الجمل مع أخته عائشة. توفي بمكة سنة: 53هـ على أصحّ الأقوال.

ابن عبد البر: الاستيعاب (824/2) — ابن حجر: الإصابة (274/4).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب الحج، باب عمرة التنعيم، رقم: 1785، (540/1). ومسلم: كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، رقم: 1211، (870/2).

<sup>3</sup> ابن عابدين: رد المحتار (628/3) — النووي: المجموع (140/7-141) — ابن قدامة: مصدر سابق (16/5) — ابن حزم: مصدر سابق (68/7-69).

<sup>4</sup> هو أبو عبد الرحمن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، التيمي القرشي المدني، أحد فقهاء المدينة السبعة، سمع من عمته عائشة وابن عباس ومعاوية وابن عمر وغيرهم، كان إماماً فقيهاً، وثقةً ورعاً، كثير الحديث. وكانت وفاته سنة: 106هـ، وقيل: 107هـ.

الذهبي: تذكرة الحفاظ (96/1).

وطاوس<sup>1</sup> وعكرمة<sup>2</sup> وعطاء.

واستدلوا بحديث عائشة رضي الله عنها السابق، وبقوله ﷺ: ﴿الْعُمْرَةُ إِلَى الْعُمْرَةِ كَفَّارَةٌ لِمَا بَيْنَهُمَا، وَالْحَجُّ الْمَبْرُورُ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الْحَنَّةُ.﴾<sup>3</sup>  
فهذا النص فرّق بين الحج والعمرة، إذ لو كانت العمرة مثل الحج لا تُفعل إلا مرة واحدة في السنة، لسوّى بينهما ولم يُفرّق.  
واستثنى الحنفية خمسة أيام تُكره فيها العمرة عندهم، وهي: يوم عرفة، ويوم النحر، وأيام التشريق.

**المذهب الثاني:** وهو مشهور مذهب المالكية، والقاضي بأن المستحب هو فعل العمرة مرّة واحدة في السنة، وأمّا تكرارها أكثر من مرّة في سنة واحدة فهو مكروه. لأنّ العمرة مشتملة على إحرامٍ وطوافٍ وسعيٍّ، فاقتصر حكمها في الشرع أن تُفعل مرّة واحدة في السنة، مثلها مثل الحج.

وهو قول سعيد بن جبير<sup>4</sup> والحسن البصري ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي.

<sup>1</sup> هو أبو عبد الرحمن طاوس بن كيسان اليماني، سمع زيد بن ثابت وعائشة وأبا هريرة وابن عباس وغيرهم، وقد كان رأساً في العلم والعمل، وهو شيخ أهل اليمن ومفتيهم، وكانت له جلالَةٌ عظيمةٌ، وعُرفَ بكثرة حجّه، حتى إنه توفي بمكة قبل يوم التروية بيومٍ واحدٍ، وكان ذلك سنة: 106هـ، وصلى عليه الخليفة هشام بن عبد الملك.  
الذهبي: التذكرة (90/1).

<sup>2</sup> هو أبو عبد الله عكرمة البربري المدني، مولى ابن عباس، وقد روى عنه وعن عائشة وأبي هريرة وعقبة بن عامر وغيرهم، أحد بحور العلم، حيث كان يفتي في حياة ابن عباس، ويُذكر أنّ الحسن البصري كان يمسك عن التفسير والإفتاء إذا قدم عكرمة إلى البصرة. توفي سنة: 107هـ.  
الذهبي: التذكرة (95/1).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب العمرة، باب وجوب العمرة وفضلها، رقم: 1773، (537/1)، ومسلم: كتاب الحج، باب في فضل الحج والعمرة ويوم عرفة، رقم: 1349، (983/2).

<sup>4</sup> هو سعيد بن جبير الكوفي، المقرئ الفقيه، أحد أعلام الإسلام والعلماء العظام، العابد التأسك، سمع ابن عباس وابن عمر وعدي بن حاتم وغيرهم، وكان ابن عباس إذا حجّ أهل الكوفة وسألوه، قال لهم: أليس فيكم سعيد بن جبير؟ وقد قتله الحجاج سنة: 95هـ، لكونه قاتله مع ابن الأشعث. الذهبي: تذكرة الحفاظ (76/1).

وهناك قولٌ في المذهب بجواز تكرارها، وهو قول مطرّف<sup>1</sup> وابن الماجشون<sup>2</sup> وابن حبيب<sup>3</sup> وابن المواز<sup>4</sup>، واختاره اللّخمي<sup>5</sup>، والذي قال: «ولا أرى أن يُمنع أحدٌ من أن يتقرّب إلى الله بشيءٍ من الطاعات، ولا من الازدياد من الخير، في موضعٍ لم يأتِ بالمنع منه نصّ.»<sup>6</sup>

**المذهب الثالث:** وهو رأي ابن تيمية، والذي اعتبر أن المستحبّ فعله هو الإكثار من الطواف، فهو أفضل، وأمّا الاعتمار من مكّة فإنه يُعتبر بدعةً، ولم يفعله السلف، ولا أمر به في الكتاب والسنة، ولا قام دليلٌ شرعيٌّ على استحبابه، وما كان كذلك فهو من البدع المكروهة باتفاق العلماء.<sup>7</sup>

ومن استحبّ من أصحاب الشافعي وأحمد الإكثار من الاعتمار، والموالاة بينها — مثل أن يعتمر من كان منزله قريباً من الحرم كلّ يومٍ أو يومين، أو يعتمر القريب من المواقيت التي

---

<sup>1</sup> هو مطرّف بن عبد الله بن مطرّف بن سليمان، اليساري الهلالي، ابن أخت مالك بن أنس، كان أصمّ، وقد صحب مالكاً سبع عشرة سنةً، وتفقه به وبغيره. توفي بالمدينة سنة: 220هـ. عياض: مصدر سابق (206/1).

<sup>2</sup> هو أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، كان فقيهاً فصيحاً، ومن بحور العلم، تفقه بمالك وغيره، وقد دارت عليه الفتوى في أيامه بالمدينة، إلى أن توفي سنة: 212هـ، وقيل: 214هـ. المصدر نفسه (207/1).

<sup>3</sup> هو أبو مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلميّ، عالم الأندلس وفقهها، كان نحوياً عرويضاً شاعراً، نسابةً أخبارياً، ذاباً عن فقه مالك، له تصانيف جليلة، منها: الواضحة في السنن والفقه، فضائل الصحابة، إعراب القرآن، سيرة الإمام في الملحدّين. توفي سنة: 238هـ، وقيل: 239هـ. المصدر نفسه (381/1).

<sup>4</sup> هو محمد بن إبراهيم بن رباح الاسكندراني، المعروف بابن المواز، كان من العلماء الراسخين في الفقه والفتوى على مذهب مالك، وله كتابٌ في الفقه يُعدّ من الأمهات في المذهب المالكي، وهو المعروف باسم "الموازية". توفي بدمشق سنة: 269هـ. المصدر نفسه (405/1).

<sup>5</sup> هو أبو الحسن علي بن محمد الربيعي، المعروف باللّخمي، القيرواني الصفاقسي، كان حسن الخلق، فقيهاً فاضلاً ديناً، مفتياً متفتناً، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي في إفريقية جملةً، من مصنفاته: "التبصرة" وهو تعليقٌ على المدونة. توفي سنة: 478هـ. المصدر نفسه (344/2).

<sup>6</sup> أبو عبد الله محمد بن محمد الخطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، تحقيق ونشر: دار الرضوان للنشر، نواكشوط — موريطانيا، ط1، 1431هـ/2010م، (256/3-257).

<sup>7</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (264/26).

بينها وبين مكة يومان: في الشهر خمس أو ست عُمَرٍ — ليس لهم حجة أصلاً، إلا القياس العام، وهو أن هذا تكثيرٌ للعبادات، أو التمسك بالعمومات في فضل العمرة، ونحو ذلك.<sup>1</sup>

ثم إن النبي ﷺ لم يُنقل عنه الموالاة بين العُمَرَات، فالحقّ أتباعه. فقد اعتمر أربع عُمَرٍ في أربع سفراتٍ، ولم يكن يزيد في كلّ سفرةٍ على عمرة واحدة، لا هو ولا أصحابه ممن كانوا معه، وكلّ عمراته كانت وهو داخلٌ إلى مكة، فهي التي فعلها وشرعها، وليس عمرة من كان بها فيخرج إلى الحِلِّ ليعتمر، ولم يثبت عن أحدٍ من الصحابة أنه فعل ذلك في عهده باستثناء عائشة — رضي الله عنها —، حين أحرمت من التنعيم، تطيباً لقلبها وجبراً لخاطرها، حتى تأتي بعمرَةٍ مستقلّةٍ كصواحباتها، ولم يعتمر النبي ﷺ ولا أحدٌ من أصحابه من التنعيم في تلك الحجة. ولو كان هناك فضلٌ في هذا لما اتفقوا على تركه.<sup>2</sup>

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

النصّ النبوي الوارد بخصوص هذه المسألة أثار ظاهره إشكالاً في فهمه وتنزيله، إذ الخلاف قائمٌ حول إذن النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها، وهل هو عام، أم أنه خاصٌ بها فحسب؟ بمعنى: هل تلك الواقعة قضية عينٍ لا عموم لها، أم أنها عامة لها ولغيرها؟ وهل ما سطره الفقهاء قديماً ينسحب على واقعنا اليوم، حتى يبقى العمل بالفتوى على عدم جواز تكرار العمرة في الفترات المتتالية؟ كأن تكون في خلال أسبوع، أو أسبوعين، أو شهر مثلاً؟ أين مقصد التيسير ورفع الحرج من الاعتبار والإعمال في هذه المسألة؟ وأين اعتبار المآل في الفتوى، وتنزيل الأحكام الشرعية على محالّها في هذه المسألة؟ أليس القول بجواز تكرار العمرة عن النفس، أو الوالدين، أو الأقرباء، هو الأجرى على مقاصد الشرع؟ أليس من العنت أن يُلزم من أراد الاعتمار — عن والديه، أو غيرهما من الموتى مثلاً — بتجديد السفر، حتى تجزئ عمرته؟

<sup>1</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (269/26-270).

<sup>2</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (17/5) — ابن القيم: زاد المعاد (205).

فمثل هذه الإشكالات تحتم بيان القول الأنسب، والأرجح، والألصق بمقاصد الشرع، المتشوّفة إلى تحقيق مصالح العباد، معاشاً ومعاداً، وهذا أحد الأدوار التي يضطلع بها النقد المقاصدي، من خلال التمييز بين الفهم الصحيح من غيره بناء على إعمال المقاصد.

#### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

من خلال عرض آراء المذاهب في هذه المسألة، يظهر لي — والله أعلم — أن الراجح فيها هو القول القاضي بجواز تكرار العمرة في سفرٍ واحدٍ، وذلك لما يأتي:

#### أولاً: من جهة النقل والأثر:

فقد نُقل عن غير واحدٍ من السلف تجويز العمرة بعد الحج؛ ومن ذلك أن عمر رضي الله عنه سُئل عن العمرة بعد الحج، فقال: «هي خيرٌ من لا شيء». «  
وسُئل علي رضي الله عنه فقال: «هي خيرٌ من مثقال ذرّة». «  
وسُئلت عائشة — رضي الله عنها — فقالت: «على قدر النفقة والمشقة». «  
وسُئل جابر رضي الله عنه عن العمرة بعد أيام التشريق، فلم يرَ بها بأساً، وقال: «ليس فيها هدي». «  
وعن سعيد بن المسيّب قال: «كانت عائشة تعتمر في آخر ذي الحجة». «  
ولما سُئل سعيد بن جبیر عن العمرة بعد الحج بستّة أيام، أجاب سائله قائلاً: «اعتمر إن شئت». «

فهذه فتاوى بعض الصحابة رضي الله عنهم والتابعين في جواز العمرة بعد الحج<sup>1</sup>، وما أراها إلاّ تخريجاً على قضية عائشة، كما يمكن إدراجها — في نظري — ضمن ضابط اعتبار عمل السلف بالنص النبوي، والله أعلم.

<sup>1</sup> المصنف لابن أبي شيبة: كتاب الحج، باب في العمرة بعد الحج (8/103-104).

## ثانياً: من جهة العقل والنظر:

القول بجواز تكرار العمرة يشهد له النظر، من جهة إعمال المقاصد، وذلك للأدلة الآتية:

أ — ترك النبي ﷺ لتكرار الاعتمار إنما كان منه فعلاً للأفضل والأكمل، لأنه رسول الله، ولا يدل ذلك على أن الإكثار من الاعتمار غير جائز.

ب — القياس العام وهو تكثير العبادات، والتمسك بالعمومات في فضل العمرة، دليل مقاصدي في جواز تكرار العمرة، لا العكس، كما رام ابن تيمية ذلك.

ج — القائلون باستحباب تكرار العمرة لم يحدّوا فترةً فاصلةً بين عمرةٍ وأخرى، بل إن من أدلتهم قضية عائشة — رضي الله عنها —، والتي اعتمرت في حجة الوداع عمرتين في أقل من عشرين يوماً.

د — القول بأن واقعة عائشة قضية عين غير مُسلّم، فلا دليل على اختصاصها بذلك. والأعجب من هذا، القول بأن إذن النبي ﷺ لها في العمرة، والإحرام من التنعيم، كان تطيباً لقلبها، وجبراً لخاطرها، فهل أحكام الشرع جعلت لجبر الخواطر، وتطيب القلوب؟ وهل المقام الذي ورد فيه ذلك الإذن مقام تشريع، أم مقام جبرٍ للخواطر، وتطيب النفوس؟

وهنا أنقل ما ذكره الشوكاني — وهو يناقش أقوال الفقهاء في بيان أفضل التمسك للحاج بين الأفراد والقران والتمتع —: «... واستمراره في القران إنما كان لاضطرار السوّق إليه، وهذا هو الحق، فإنه لا يُظنّ أن نُسكاً أفضل من نُسكٍ اختاره ﷺ لأفضل الخلق وخير القرون.

وأما ما قيل من أنه ﷺ إنما قال كذلك تطيباً لقلوب أصحابه، لحزهم على فوات موافقته، ففاسدٌ، لأن المقام مقام تشريع للعباد، وهو لا يجوز عليه ﷺ أن يُخبر بما يدلّ على أن ما فعلوه من التمتع أفضل مما استمرّ عليه من القران، والأمر على خلاف ذلك، وهل هذا إلاّ تغريبٌ يتعالى عنه مقام النبوة؟»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> الشوكاني: نيل الأوطار (117/9-118).

هـ — اختار مالك للمعتمر إن أراد الإحرام بالعمرة أن يُحرّم من الميقات، لأنّ النبي ﷺ وَقَّتَ المواقيت للحاج المعتمر، فالإحرام منها أفضل، وإنّ أحرم من التنعيم أجزاءه ذلك، بدليل ما روته عائشة — رضي الله عنها — في حجة الوداع. فالعمرة لا تصحّ إلاّ من الحِلِّ باتِّفاق الجميع، لمكّيٍّ وغيره، وكلما بُعد كان أكثر عملاً وأفضل، فأقصى الحِلِّ هي المواقيت، وأدناه التنعيم.<sup>1</sup>

و — من تناقض القائلين بعدم جواز تكرار العمرة في السفر الواحد أنهم قالوا بجواز ذلك لمن استكمل مناسك الحج، وكان عائداً من زيارته إلى المسجد النبوي بالمدينة المنورة، أو خرج إلى الميقات إن أراد تكرار عمرته.<sup>2</sup>

ولما سُئل ابن باز عن حكم تكرار العمرة في رمضان، أفتى بأنّ تكرارها ثلاث أو أربع مرّاتٍ لا حرج فيه، بدليل أنّ عائشة رضي الله عنها اعتمرت في حجة الوداع عمرتين في أقلّ من عشرين يوماً، ولقوله ﷺ كذلك: ﴿الْعُمْرَةُ إِلَى الْعُمْرَةِ كَفَّارَةٌ لِمَا بَيْنَهُمَا،

وَالْحَجُّ الْمَبْرُورُ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الْحَنَّةُ.﴾<sup>3</sup>

وقد يتأكّد جواز تكرار العمرة ببعض الأسباب أو الأعذار، إنّ وُجِدَتْ، فيجوز للمعتمر تكرار العمرة، سواء أحرّم من الميقات أو من أيّ مكانٍ من الحِلِّ. خاصة وأنّ تحديد فترة بين العمرة والتي تليها لم يرد بشأنه نصّ.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ابن عبد البر: الاستذكار (256/11).

<sup>2</sup> أبو عبد المعز محمد علي فركوس: العمدة في أعمال الحج والعمرة، دار الموقع — الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م، (229-231).

<sup>3</sup> عبد العزيز بن عبد الله بن باز: مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة، جمع وإشراف: محمد بن سعد الشويخ، دار القاسم للنشر، الرياض — المملكة العربية السعودية، د.ط، 1424هـ، (432/17).

<sup>4</sup> فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، جمع وترتيب: أحمد الدويش، دار المؤيد للنشر والتوزيع، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ، (334-333/11 و 337).

فمن خلال هذه الأدلة مجتمعةً، من جهة النقل والأثر، ومن جهة العقل والنظر، يظهر رجحان القول بجواز تكرار العمرة في سفرٍ واحدٍ، تيسيراً على الناس، ورعايةً لمصالحهم، الدينية والدينية، والله أعلم بالصواب.

## المبحث الثاني: نماذج مختارة في النقد المقاصدي لنصوص

### المعاملات والعادات

سأتناول في هذا المبحث نصوصاً من المعاملات والعادات، تتعلق هي الأخرى بمسائل  
فقهيّة متنوّعة ومحدّدة، لأبيّن من خلالها أثر النقد المقاصدي في فهم تلك النصوص وتنزيلها.

وقد جعلت تلك المسائل في مطلبين رئيسين على هذا النحو:

المطلب الأول: مسائل في المعاملات

المطلب الثاني: مسائل في العادات

## المطلب الأول: مسائل في المعاملات

### الفرع الأول: سلب القتل في الجهاد

#### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

وردت نصوص نبوية عديدة بشأن هذه المسألة، ومنها ما جاء عن أبي قتادة رضي الله عنه<sup>1</sup> عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ ﴾<sup>2</sup>.

وعن عوف بن مالك رضي الله عنه<sup>4</sup> قال: « خَرَجْتُ مَعَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ<sup>5</sup> فِي غَزْوَةِ مُؤْتَةَ، وَرَأَفَقَنِي مَدَدِي<sup>6</sup> مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُ سَيْفِهِ، فَنَحَرَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ جَزُورًا، فَسَأَلَهُ الْمَدَدِيُّ طَائِفَةً مِنْ جَلْدِهِ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ، فَاتَّخَذَهُ كَهَيْئَةِ الدَّرَقِ. وَمَضَيْنَا، فَلَقِينَا جُمُوعَ الرُّومِ، وَفِيهِمْ رَجُلٌ عَلَى فَرَسٍ لَهُ أَشْفَرٌ، عَلَيْهِ سَرَجٌ مُذْهَبٌ، وَسِلَاحٌ مُذْهَبٌ، فَجَعَلَ الرُّومِيُّ يُعْرِي

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو قتادة بن ربعي الأنصاري، اختلف في اسمه، ف قيل: الحارث، وقيل: عمرو، وقيل: النعمان. فارس رسول الله صلى الله عليه وسلم، شهد أحداً وما بعدها من المشاهد كلها. قيل توفي بالمدينة سنة: 54هـ، وقيل في خلافة علي سنة: 38هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1731/4) — ابن حجر: الإصابة (272/7).

<sup>2</sup> السَّلْبُ: هو ما يأخذه المقاتل من عدوّه في الحرب، مما يكون عليه ومعه من سلاح، وثياب، ودابة وغيرها. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (387/2).

<sup>3</sup> خرجه البخاري: كتاب المغازي، باب قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾، رقم: 4321، (155/3). ومسلم: كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القتال سلب القتل، رقم: 1751، (1371/3).

<sup>4</sup> هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمن عوف بن مالك بن أبي عوف الأشجعي، شهد خيبراً، وهو الذي كان يحمل راية أشجع يوم فتح مكة. وقد سكن الشام واستقر بها. توفي سنة: 73هـ في خلافة عبد الملك بن مروان.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1226/3) — ابن حجر: الإصابة (617/4).

<sup>5</sup> و الصحابي الجليل أبو أسامة زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان قد تبّاه صلى الله عليه وسلم بمكة قبل النبوة، حتى نزل إبطال التبني، من السابقين الأولين في الإسلام، شهد بدرًا وما بعدها من المشاهد. استشهد بمؤتة سنة: 8هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (542/2) — ابن حجر: الإصابة (494/2).

<sup>6</sup> من المدد، وهو العون أو التصير الذي كان يمدُّ المسلمين في الجهاد. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (308/4).

بِالْمُسْلِمِينَ، فَقَعَدَ لَهُ الْمَدَدِيُّ خَلْفَ صَخْرَةٍ، فَمَرَّ بِهِ الرَّومِيُّ فَعَرَقَبَ فَرَسَهُ، فَخَرَّ، وَعَلَاهُ فَتَاتُهُ، وَحَازَ فَرَسَهُ وَسِلَاحَهُ، فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْمُسْلِمِينَ بَعَثَ إِلَيْهِ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ<sup>1</sup>، فَأَخَذَ مِنَ السَّلْبِ، قَالَ عَوْفٌ: فَأَتَيْتُهُ فَقُلْتُ: يَا خَالِدُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى بِالسَّلْبِ لِلْقَاتِلِ؟ قَالَ: بَلَى، وَلَكِنِّي اسْتَكْثَرْتُهُ، قُلْتُ: لَتَرُدَّنَّهُ إِلَيْهِ أَوْ لِأَعْرِفَنَّكَهَا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَبَى أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهِ، قَالَ عَوْفٌ: فَاجْتَمَعْنَا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَصَصْتُ عَلَيْهِ قِصَّةَ الْمَدَدِيِّ وَمَا فَعَلَ خَالِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿يَا خَالِدُ مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟﴾ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ اسْتَكْثَرْتُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿يَا خَالِدُ رُدُّ عَلَيْهِ مَا أَخَذْتَ مِنْهُ﴾ قَالَ عَوْفٌ: فَقُلْتُ: دُونَكَ يَا خَالِدُ، أَلَمْ أَفِ لَكَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿وَمَا ذَلِكَ؟﴾ قَالَ: فَأَخْبَرْتُهُ، قَالَ: فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: ﴿يَا خَالِدُ لَا تَرُدُّ عَلَيْهِ، هَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوا لِي أُمْرَائِي؟ لَكُمْ صِفْوَةٌ أَمْرِهِمْ، وَعَلَيْهِمْ كَدْرَةٌ﴾<sup>2</sup>.

## ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في سلب المقتول للقاتل، أيكون ذلك بإذن من الإمام، أم بغير إذنه؟:

فمنهم من قال إنَّ القاتل يستحق السلب، سواء أقال ذلك الإمام، أم لم يقله<sup>3</sup>، وهذا مذهب الظاهرية<sup>4</sup>، والشافعية<sup>5</sup>، والحنابلة، والليث<sup>6</sup>، والأوزاعي،

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو سليمان خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله، المخزومي القرشي، اختلف في تاريخ إسلامه، فقيل: بعد الحديبية، وقيل بعد خيبر، شهد فتح مكة وغزوة حنين وموقعة مؤتة، وكان النبي يوليه أعتة الخيل في المعارك، وكان يقال له: سيف الله المسلول. توفي في خلافة عمر سنة: 21هـ - بمصر، وقيل بالمدينة.

ابن عبد البر: الاستيعاب (427/2) — ابن حجر: الإصابة (215/2).

<sup>2</sup> خرجه مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب استحقات القاتل سلب القتيل، رقم: 1753، (1373/3).

<sup>3</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (70/13-71).

<sup>4</sup> ابن حزم: مصدر سابق (335/7).

<sup>5</sup> الشافعي: الأم (308/5).

<sup>6</sup> هو أبو الحارث الليث بن سعد الفهمي، شيخ الديار المصرية وعالمها، الإمام المجتهد الحافظ، قال عنه الشافعي: "هو أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به". عرض عليه الخليفة العباسي أبو جعفر ولاية مصر فامتنع، وقد كانت له صلات ومراسلات معروفة مع مالك. توفي سنة: 175هـ.

الذهبي: تذكرة الحفاظ (1/224).

وإسحاق<sup>1</sup>، وأبي ثور، وأبي عبيد<sup>2</sup>.

ومنهم من قال إنَّ القاتل لا يستحقَّ السَّلب، إلاَّ أن يأذن له الإمام بذلك، وهذا مذهب المالكية<sup>3</sup>، والحنفية<sup>4</sup>، ومعهم الثوري، ورواية عن أحمد. والقائلون بأنَّ السَّلب للقاتل منهم من جعله له على كلِّ حالٍ، ودون أيِّ شرطٍ، ومنهم من اشترط أن يكون القاتل مقبلاً غير مُدبرٍ، ومنهم من اشترط أن يكون السَّلب قبل الاقتتال أو بعده، لا وقته<sup>5</sup>.

**والسبب في اختلافهم:** هو تردّد قول النبي ﷺ: ﴿ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ ﴾ بين أن يكون على جهة النَّفل أو على جهة الاستحقاق للقاتل. يُضاف إلى هذا معارضة النص النبوي الوارد بخصوص مسألة السَّلب لقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال:41]. فالآية لما نصّت على أن الخمس لله، دلّ ذلك على أن الأربعة الأقسام واجبة للغنائم<sup>6</sup>.

إضافةً إلى سببٍ آخر وهو تعلق المسألة بقاعدة، وهي أن تصرفات النبي ﷺ في مثل هذه القضايا إذا تردّدت بين التشريع والحكم الذي يتصرّف به ولاة الأمور، هل يُحمّل على التشريع أم على الإمامة؟<sup>7</sup>

<sup>1</sup> هو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم التيمي الحنظلي المروزي، المعروف بابن راهويه، نزيل نيسابور وعالمها، إمام حافظ ضابطٌ نَبْتُ، أخذ عنه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين والبخاري وغيرهم. توفي سنة: 238هـ.

الذهبي: تذكرة الحفاظ (2/433).

<sup>2</sup> هو أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي، إمام مجتهد متبحّر، حافظ للحديث وعِلَّله، عارفٌ بالفقه والاختلاف، رأسٌ في اللغة، إمام في القراءات. له تصانيف جليلة، منها: الأموال، الناسخ والمنسوخ، غريب الحديث، الغريب المصنّف. وقد ولي قضاء الثغور مدة. توفي بمكة سنة: 224هـ.

الذهبي: تذكرة الحفاظ (2/417).

<sup>3</sup> عبد الوهاب: مصدر سابق (2/937).

<sup>4</sup> الكاساني: مصدر سابق (9/464-465).

<sup>5</sup> ابن رشد: مصدر سابق (1/680-681).

<sup>6</sup> المصدر نفسه (1/681).

<sup>7</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (690).

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

إن النصوص النبوية الواردة بشأن المسألة أثارت ظواهرها إشكالاً في فهمها وتنزيلها لدى العلماء، مما نتج عنه اختلافهم في حكم السلب وتحديد الأحقّ به، وكيفية استفادته منه، وغير ذلك من المسائل الأخرى.

فهل قصدُ النبي ﷺ أن سلب القاتل للمقتول مأذونٌ فيه مطلقاً، زماناً ومكاناً؟ أم أن قصدَه كان منصرفاً إلى خصوص ذلك اليوم فقط، وهو معركة حُنين؟ وهل تصرفه عليه الصلاة والسلام محمولٌ على أنه تصرفٌ باعتباره رسولاً مُبلِّغاً، أم باعتباره إماماً وقائداً؟ وما مدى أهمية الاحتكام في هذه المسألة إلى معرفة مقام التصرفات النبوية، والتمييز بينها؟ ألا يمكن أن يكون الباعث على قوله ذلك هو خصوص موقف المسلمين، المخرج يوم حُنين، وخاصة في بداية المعركة؟ أين هو موضع اعتبار المآل من هذا النصّ النبوي؟ ألم يكن لوجود الطلقاء، وحديثي العهد بالإسلام، أثرٌ في قول النبي ﷺ، وتشجيعه لهم على القتال في قابل المعارك والغزوات؟

هذه الأسئلة وغيرها تثير إشكالات في فهم النصوص النبوية بخصوص مسألة السلب، وهنا يأتي دور النقد المقاصدي، كأحد مسالك الترجيح بين الآراء الفقهية، من خلال التمييز بين المعنى الصحيح لتلك النصوص، بناء على إعمال المقاصد، والاحتكام إليها.

### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

هذا النصّ النبوي ورد في سياق إحدى غزوات النبي ﷺ، وهذا السياق الزماني هو الذي جعل مالكاً يعتبر تحديد السلب عائداً إلى اجتهاد الإمام في تقسيم النفل، إذ إنّه لم يبلغه عن النبي ﷺ في ذلك شيء، إلا ما كان في غزوة حُنين.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> سحنون: مصدر سابق (571/1).

وبيّن القرافي أنّ المسألة لها تعلق بـ " مقاصد المكلف " و " اعتبار المال "؛ ذلك أنّ القول بإباحة السلب للقاتل تُفضي إلى فساد النيات، فيكون القصد من القتال هو رجاء الحصول على السلب، وربما تعرّض المسلم للقتل، وهو غير مخلص في قتاله، فيكون جزاؤه النار، وتذهب النفس والدين معاً.

وهذا يقتضي ترك العمل بهذا النص؛ « لأنّ الآحاد قد تُترك للقواعد، لا سيما والحديث لم يُترك، وإنما حمّلناه على حالة، وهو أن يُجعل من باب التصرف بالإمامة، فإذا قاله الإمام صحّ. »<sup>1</sup>

وقد اعتبر مالك أنّ تصرف النبي ﷺ في هذه المسألة كان بمقتضى الإمامة، والقرينة على ذلك أنّه كان في غزو، ومقام الغزو ليس بمقام للفتوى، خلافاً للقرافي، الذي اعتبر أنّ هذا التصرف كان بمقتضى الفتوى، حملاً للغالب من تصرفاته عليه الصلاة والسلام.

فسلب القتل له أسبابه الخاصة، فهو مفتقرٌ إلى إذن الإمام، حسب ما يراه محققاً للمصلحة؛ فقد يأذن به لكل قاتلٍ، كما حدث في غزوة حنين، لخرج موقف المسلمين، وقد يخصّصه لبعض الغزاة؛ لبأسه وشدّة بلائه؛ ذلك أنّ تصرف ولي أمر المسلمين منوطٌ برعاية المصالح الخاصة، أو الراجحة، أو المساوية، دون المصالح المرجوحة، وأمّا ما لا مصلحة فيه فهم معزولون عن التصرف فيه. وتنبه مالك إلى كون النص النبوي قيل يوم حنين، إشارة إلى تخصيص عموم النص بالمصلحة ذلك اليوم، فلم يقل مثله النبي ﷺ في غير ذلك اليوم، قبله أو بعده.

وهذا ما يؤكّد أنّ تصرف النبي ﷺ « لم يصدر عنه مصدر الفتوى والتشريع، بل مصدر الحثّ والتشجيع، فالعجب من غفلة القرافي عن هذا الاستدلال البديع. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> شهاب الدين القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب - سوريا، ط2، 1416هـ/1995م، (118-119).

<sup>2</sup> ابن عاشور: كشف المغطى (217-218). ولعله يقصد ما ذكره القرافي في كتابه الآخر: الفروق (360/1).

وما يترجّح به رأي المالكية عندي في هذه المسألة، بناء على النقد المقاصدي، ما ذكره الخطابي — وهو من القائلين بأنّ السلب قليله وكثيره للقاتل — في قضية عوف بن مالك مع خالد بن الوليد، حيث قال: «وفي الحديث من الفقه: أن الفرس من السلب. وأن السلب ما كان قليلاً أو كثيراً فإنه لا يُحمّس وأنه للقاتل، ألا ترى أنه أمر خالداً برده عليه مع استكثاره إيّاه؟ وإنما كان رده إلى خالد بعد الأمر الأول بإعطائه القاتل نوعاً من التّكبير على عوف، وردعاً له وزجراً؛ لئلاً يتجرأ الناس على الأئمة، ولئلاً يتسرّعوا إلى الوقعة فيهم، وكان خالدٌ مجتهداً في صنيعه ذلك، إذ كان قد استكثر السلب، فأمضى رسول الله ﷺ اجتهاده، لما رأى في ذلك من المصلحة العامة، بعد أن كان خطّاه في رأيه الأول، والأمر الخاص مغموراً بالعام، واليسير من الضرر محتملاً للكثير من النّفع والصلاح، ويشبه أن يكون النبي ﷺ قد عوّض المدديّ من الخمس الذي هو له، وترضى خالداً بالنصح عنه، وتسليم الحكم له في السلب.»<sup>1</sup>

فهذه الواقعة ممّا يترجّح بها أيضاً رأي المالكية، في الخروج عن ظاهر النصّ النبوي الوارد في المسألة؛ إذ لو كان المدديّ مستحقاً للسلب بأصل التشريع، لما كان للنبي ﷺ منعه منه، بسبب كلام عوف لخالد، وهذا دليلٌ على أنّ تصرف النبي ﷺ في غزوة حنين كان بالاجتهاد والنظر — باعتباره إماماً — وليس بالتشريع.<sup>2</sup>

وعندي أنّ نقد النبي ﷺ لتصرف عوف بن مالك ﷺ وإنكاره عليه كان غرضه تحقيق مصلحة عامة؛ وهي حفظ هيبة ولي الأمر، وطاعته، وقطع الطريق أمام الجسارة عليه، لأنّ ذلك تترتب عليه مفسد عديدة، خاصة وأنّ الواقعة كانت في موضع لا ينبغي فيه المراجعة أو الجدل وهو: ساحات الجهاد. وهذا ما يقوّي رأي المالكية، والله أعلم.

<sup>1</sup> الخطابي: مصدر سابق (259/2).

<sup>2</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (691).

وبالعودة إلى السيرة النبوية، يظهر أنّ غزوة حُنينٍ ليست ككلّ الغزوات أو المعارك؛ فقد وقع المسلمون في الغرور، وأعجبهم تعدادهم، وظنّوا أنّ النصر حليفهم، وكادت الهزيمة تلحقهم، لولا تأييد الله تعالى، وتثبيتته للسابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار،

قال تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ۝۲۵﴾ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ۝۲۶﴾ [التوبة: 25-26].

فوضّع المسلمون، وما تعرّضوا له في هذه المعركة، سياقاً واجباً اعتباره عند النظر في النص النبوي الذي ورد في مسألة السلب، خاصّة وأن هوازن قد خرجت بكلّ ما تملك، وقد كان في المسلمين عدوّ غير قليلٍ من الطلقاء، وحديثي العهد باعتراف الإسلام، ممّن لا تزال الدنيا متمكّنة منهم<sup>1</sup>، على خلاف الرّغيل الأول من المسلمين، الذين كابدوا المصاعب العديدة، وفنّوا في دينهم مع النبي ﷺ، فلا يمكن إغفال كلّ هذا عند فهم النص النبوي، الخاص بمسألة السلب، والله أعلم.

الفرع الثاني: هل يثبت التحريم بإرضاع الكبير؟

أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

هذه المسألة ورد بشأنها نصوص نبويّة خاصّة، تتعلّق بنازلةٍ وقعت زمن النبوة، وذلك عند نزول آية إبطال التبنّي، وهي قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوْلَاكُمْ﴾ [الأحزاب: 05].

<sup>1</sup> محمد الغزالي: فقه السيرة، دار المعرفة، الجزائر، د.ط، د.ت، (419-424) — محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة النبوية، دار الفكر، دمشق — سوريا، ط 27، 1428هـ/2007م، (284-292).

فقد جاءت سَهْلَةَ بنت سُهِيل<sup>1</sup> إلى النبي ﷺ، مستفسرةً عن دخول سالمٍ عليها — وقد كان سالمُ ابناً لأبي حذيفة<sup>2</sup> بالتَّبَنِّي — فقالت: « إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرَّجَالُ، وَعَقَلَ مَا عَقَلُوا، وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا، وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حُدَيْفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا. فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ: ﴿ أَرْضِعِيهِ تَحْرُمِي عَلَيْهِ، وَيَذْهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حُدَيْفَةَ ﴾. فرجعت فقالت: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُهُ، فَذَهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حُدَيْفَةَ. »<sup>3</sup>

ولهذا كانت عائشة — رضي الله عنها —، وهي راوية الواقعة « تأمر بنات أخواتها وبنات إخوانها أن يُرضِعْنَ مَنْ أَحَبَّتْ عَائِشَةُ أَنْ يَرَاهَا، وَيَدْخُلَ عَلَيْهَا — وَإِنْ كَانَ كَبِيرًا — خَمْسَ رَضَعَاتٍ، ثُمَّ يَدْخُلُ عَلَيْهَا. »<sup>4</sup>

وعن أم سلمة رضي الله عنها أنها كانت تقول: « أَبِي سَائِرُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يُدْخِلَنَ عَلَيْنَهُنَّ أَحَدًا بِتِلْكَ الرِّضَاعَةِ، وَقُلْنَ لِعَائِشَةَ: وَاللَّهِ مَا نَرَى هَذَا إِلَّا رُخْصَةً أَرْخَصَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِسَالِمٍ خَاصَّةً. فَمَا هُوَ بِدَاخِلٍ عَلَيْنَا أَحَدٌ بِهَذِهِ الرِّضَاعَةِ، وَلَا رَائِنَا. »<sup>5</sup>

<sup>1</sup> هي الصحابية الجليلة سَهْلَةُ ابنة سُهِيل بن عمرو القرشية العامرية، امرأة الصحابي الجليل أبي حذيفة، أسلمت قديماً وهاجرت مع زوجها إلى الحبشة ثم إلى المدينة، وهي التي رَوَتْ عن النبي ﷺ الرخصة في رضاع الكبير. ابن عبد البر: الاستيعاب (1865/4) — ابن حجر: الإصابة (193/8).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس القرشي، من فضلاء الصحابة، وممن جمع الله له الفضل والشرف، أسلم قديماً قبل دخول النبي ﷺ دار الأرقم للدعاء فيها سراً إلى الإسلام، كما أنه هاجر الهجرتين، وصلى القبلتين، وشهد بدرًا وأحداً والمشاهد كلها. استشهد يوم اليمامة سنة: 12هـ. ابن عبد البر: الاستيعاب (1631/4) — ابن حجر: الإصابة (74/7).

<sup>3</sup> خرَّجه مسلم: كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، رقم: 1453، (1076/2).

<sup>4</sup> موطأ مالك: كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، رقم: 1324، (252-253). وأبو داود: كتاب النكاح، باب من حرّم برضاعة الكبير، رقم: 2061، (403/3-404).

<sup>5</sup> خرَّجه مسلم: كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، رقم: 1454، (1078/2).

وعن عائشة — رضي الله عنها —: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا رَجُلٌ<sup>1</sup>، فَكَأَتْهُ تَغَيَّرَ وَجْهُهُ، كَأَتْهُ كَرَهُ ذَلِكَ، فَقَالَتْ: إِنَّهُ أَحْيِي، فَقَالَ: ﴿انظُرْنَ مَا إِخْوَانُكُمْ، فَإِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ﴾<sup>2</sup>.

## ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في التحريم برضاعة الكبير إلى مذاهب على النحو الآتي:

**المذهب الأول:**<sup>3</sup> وهو مذهب جمهور الصحابة وأمّهات المؤمنين — عدا عائشة — والمذاهب الأربعة، وغيرهم من الأئمة والمجتهدين. ويرى أصحابه أن التحريم لا يثبت برضاعة الكبير؛ لأن الرضاعة التي يثبت بها التحريم هي التي تكون في الحولين، وهذا بدلالة القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضْعَةَ﴾ [البقرة:233]. وقال أيضاً: ﴿وَفَصَلُّهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان:14]، بمعنى أن الرضاعة بعد الحولين لا تثبت بها الحرمة.

وأما قضية سالم مولى أبي حذيفة فإنها قضية خاصة، وإذن النبي ﷺ لسهولة بإرضاعه، رخصة في سالم وحده، «وإذا كان هذا لسالم خاصة، فالخاص لا يكون إلا مُخرِجاً من حكم العام، وإذا كان مُخرِجاً من حكم العام فالخاص غير العام، ولا يجوز في العام إلا أن يكون رضاع الكبير لا يُحرّم»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> قال ابن حجر: «لم أقف على اسمه، وأظنه ابناً لأبي القعيس. وغلط من قال هو عبد الله بن يزيد، رضيع عائشة، لأن عبد الله هذا تابعي باتفاق الأئمة، وكان أمه التي أرضعت عائشة عاشت بعد النبي ﷺ، فولدته، فلهذا قيل له رضيع عائشة.» انظر كتابه: فتح الباري (147/9).

<sup>2</sup> خرّجه البخاري: كتاب النكاح، باب من قال لا رضاع بعد حولين، رقم: 5102، (363/3). ومسلم: كتاب الرضاع، باب إنما الرضاعة من المجاعة، رقم: 1455، (1078/2).

<sup>3</sup> الكاساني: مصدر سابق (76-73/5) — عبد الوهاب: مصدر سابق (804/2) — الشافعي: الأم (83-77/6) — ابن قدامة: مصدر سابق (319/11) — ابن عبد البر: الاستذكار (276-275/18).

<sup>4</sup> الشافعي: المصدر السابق (80-79/6).

المذهب الثاني: <sup>1</sup> وهو قول عائشة — رضي الله عنها — وعطاء، والليث بن سعد، والظاهرية. ويرى أصحابه أن رضاع الكبير يحرم مثل رضاع الصغير، لا فرق بينهما.

ومن أدلتهم عموم قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعِ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعِ﴾ [النساء:23]، فلم يقل في حولين ولا في وقتٍ دون وقتٍ زائداً على الآيات الأخرى، وعموماً لا يجوز تخصيصه إلا بنصٍ يبيّن أنه مخصّص له، لا بظنٍّ ولا بمحتملٍ لا بيان فيه.

ومن أدلتهم أيضاً نصّ سهلة في إرضاع سالم؛ وهو عام يشمل ويشمل غيره، والقول بخصوصية سالم بهذه القضية مجرد ظنٍّ لا يقوى على معارضة السنن، ولو كانت قضية عين خاصةً لبيّنها النبي ﷺ كما بيّن لأبي بردة في الجذعة إذ قال له: ﴿تُجْزئُكَ وَلَا تُجْزئُ أَحَدًا بَعْدَكَ﴾ <sup>2</sup>

المذهب الثالث: <sup>3</sup> وهو مذهب ابن تيمية، والذي يرى ثبوت التحريم برضاع الكبير إذا احتجج إلى جعله ذا محرم، "وقد يجوز للحاجة ما لا يجوز لغيرها، وهذا قولٌ متوجهٌ." ووافق ابن القيم، والصنعاني، والشوكاني، والذين اعتبروا هذه الطريقة متوسطةً، بين من قال بثبوت التحريم برضاع الكبير مطلقاً، وبين من نفى ذلك مطلقاً، لأنّ كلا القولين لا يخلو من التعسف. وعليه تكون قضية إرضاع سهلة لسالم قضية خاصة، وهي رخصة للحاجة لمن لا يستغني عن دخوله على المرأة، ويشقّ احتجاجها عنه، وتكون الأحاديث مخصّصة بذلك النوع، وهذه الطريقة أولى من النسخ، ودعوى التخصيص بشخص بعينه، وبها يندفع تعسف القولين المختلفين في المسألة، وهي أقرب إلى العمل بجميع النصوص من الجانبين، كما أن قواعد الشرع تشهد لذلك.

<sup>1</sup> ابن حزم: مصدر سابق (17/10-24).

<sup>2</sup> حُرّجه البخاري: كتاب الأضاحي، باب قول النبي ﷺ لأبي بردة: ضَحَّ بِالْجَذَعِ مِنَ الْمَعَزِ، وَلَنْ تُجْزئَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ، رقم: 5556، (07/4)، ومسلم: كتاب الأضاحي، باب وقت الأضحية، رقم: 1961، (1552/3).

<sup>3</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (60/34) — ابن القيم: زاد المعاد (968) — الصنعاني: مصدر سابق (313/3) — الشوكاني: نيل الأوطار (629/12-636).

والسبب في اختلافهم: هو تعارض النصوص النبوية الواردة بخصوص هذه المسألة؛ وهي نصّ سَهْلَةٌ في إرضاع سالم، ونصّ عائشة الذي يقول فيه النبي ﷺ: ﴿ انظُرْنَ مَا إِخْوَانُكُنَّ، فَإِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ ﴾.

فمن رجّح نصّ سَهْلَةٌ قال بثبوت الحرمة برضاع الكبير، معللاً ذلك بمخالفة عائشة للنصّ الذي روّته.

ومن رجّح نصّ عائشة قال لا يثبت التحريم باللبن الذي لا يقوم مقام الغذاء للمرضع، معتبراً نصّ سالم نازلة عين، لأنّ سائر أزواج النبي ﷺ كُنَّ يَرِينَ ذلك رخصةً له وحده.<sup>1</sup>

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

من خلال ما تمّ عرضه من آراء المذاهب في المسألة، تتضح الإشكالات التي تثيرها ظواهر النصوص النبوية، المتعلقة بحكم إرضاع الكبير، فهل كان النبي ﷺ يقصد بترخيصه لسَهْلَةٌ في إرضاع سالم عموم الأمة؟ أم أنّ هذه رخصة لسالم وحده، وعليه فإنّ الواقعة قضية عين لا عموم لها؟ وإذا كانت لعموم الأمة، فلماذا امتنع أزواج النبي ﷺ من العمل بها، خلافاً لعائشة؟ وهل الرضاعة مُغذّية للكبير — مثل الصغير — حتّى تثبت بها الحرمة، وتنتشر؟ أليس في دلالات القرآن ما يؤكّد أنّ العبرة في الرضاع هي ما كان في الحولين؟ ولماذا امتنع جمهور الصحابة رضي الله عنهم، والتابعين، والأئمة المجتهدين، على العمل بنصّ سَهْلَةٌ في إرضاع سالم؟ ألا يقوّي هذا الامتناع من صحّة فهمهم للنصّ النبوي، وأنه رخصة، وقضية عين لا عموم لها؟ أليس مذهب الجمهور أليق بمقاصد الشرع، في المحافظة على مقصد النسل، وصيانة العرض، والاحتياط في الفروج والأنساب؟

إنّ هذه الإشكالات التي تثيرها ظواهر النصوص النبوية، الواردة بخصوص مسألة إرضاع الكبير، والمنسحبة على فهمها وتنزيلها في آن الوقت، تجعل من الترجيح بين الأقوال أمراً لا بدّ منه، وهذا ما سأتناوله مبرزاً أهمية النقد المقاصدي في مثل هذه المسائل.

<sup>1</sup> ابن رشد: مصدر سابق (58/2).

## رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنَّ النظرة المتأملَّة في كتب الفروع الفقهيَّة، والشروح الحديثيَّة، تجعلك أمام تضاربٍ كبيرٍ بين الأقوال، والتفسيرات، والتعليقات، والردود، والمناقشات، والحال أنَّ المسألة ما كان ينبغي أن يُختلف فيها كلَّ هذا الاختلاف.

فلا ينبغي أن يُختلف اثنان على أنَّ الرضاعة بعد الكبر، واستغناء الولد عن اللبن غير محرَّمة، بدليل قوله ﷺ لعائشة: ﴿ انظُرْنَ مَا إِخْوَانُكُنَّ، فَإِنَّمَا الرُّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ ﴾، وإلاَّ لكان حكم الرضاع من العبث، والشريعة مُنزَّهةً عن ذلك.

ولا ينبغي كذلك الشكُّ في أنَّ إذن النبي ﷺ لسَهْلَةَ، في أن يدخل عليها سالمٌ، مُتبنَّى زوجها أبي حذيفة، إنما كان على سبيل الرخصة لها، بسبب أنَّ نزول الحكم الشرعي بإبطال التبنِّي — الذي كان فاشياً بينهم — قد فاجأهم، وشقَّ عليهم أوَّل الأمر، فرخص النبي ﷺ لسَهْلَةَ في أن يدخل عليها سالمٌ، بسبب اختلاطه بهم، واحتياجهم إلى خدمته، وعصُد ذلك الترخيص بالرضاعة، التي تشبه ما يبيح الدخول أصالةً، « محافظةً على حكم إبطال التبنِّي، بقدر ما تمكن المحافظة في مقام الرخصة ومقام ابتداء التشريع، فإنَّ للتدرُّج في أوائل التشريع أحوالاً مختلفةً. »

ولم يُنقل أنَّ النبي ﷺ رخص لأحدٍ غير سَهْلَةَ، على الرغم من توفر الدواعي على سؤال التَّسْوَةِ الرخصة منه، لأنَّ الناس جميعاً علموا أنَّ الرخصة لا يُقاس عليها، وأنها تكون للسابق، وإلاَّ لكان مآل الأمر هو إبطال الحكم إذا تتابع الناس في سؤال الرخصة، وأُجيبوا إليها. وما يزيد هذا الاختيار رجحاناً هو أنَّ أزواج النبي ﷺ لم يسمحن لأحدٍ أن يدخل عليهنَّ بعد الحجاب، بسبب رضاعة في الكبر، مع احتياجهنَّ إلى من يخدمهنَّ، ويقضي حوائجهنَّ، لأنهنَّ يَعْتَبِرْنَ قضية سَهْلَةَ مع سالمٍ قضيةً خاصةً، وليست عامةً.

وأما ما تفرَّدت به عائشة دُوَهْنٌ فهو شدوذٌ، لم يأخذ به أحدٌ من الصحابة رضي الله عنهم، إلاَّ ما كان من أبي موسى الأشعري، الذي كان يفتي برأي عائشة، ثم رجع عنه، بعد مراجعة عبد الله بن مسعود له في ذلك.

وما فعلته عائشة كان بعد وفاة النبي ﷺ، فلم يصحبه تقرير شرعي<sup>1</sup>، يعضده أو يستند إليه، حتى يكون دليلاً على رجحانه في النظر والاعتبار.

وأمر آخر يترجح به — في رأيي — مذهب الجمهور، وهو أن حديث سالم<sup>2</sup> «حديث ترك قديماً ولم يعمل به، ولا تلقاه الجمهور بالقبول على عمومته، بل تلقوه بالخصوص.»<sup>2</sup>

وهذه مسألة في غاية الأهمية، إذ لا يمكن تجاهل عمل السلف بالدليل أو تركهم له بحال، وقد تقدّم في الضابط الثالث من ضوابط النقد المقاصدي، بيان ذلك وتفصيله، فالنص النبوي محفوظٌ ومنقولٌ بينهم، ولكنهم لم يعملوا به، هل هذا الترك بلا سبب؟ أم أنهم تركوا العمل به اعتداداً بأنه قضية عين لا عموم لها، ولا امتداد لها، زماناً، ولا حالاً، أو أشخاصاً، ولا عموماً؟

أحسب أن تحكيم هذا الضابط يُسهم كثيراً في بيان رجحان مذهب الجمهور، لأنه يتعلّق بفهم السلف المتقدمين للنص النبوي، وعملهم به، وتنزيله على الواقع.

وأما ما ذهب إليه ابن تيمية وابن القيم، ومن وافقهما، من إثباتهم التحريم برضاة الكبير إذا دعت إليه الحاجة، وأن ذلك تشهد له قواعد الشرع، فإنه آيلٌ عند النظر إلى ما انتهى إليه مذهب الظاهرية ومن وافقهم، والله أعلم.

وفي الوقت المعاصر، لا زالت الأخبار بين الفينة والأخرى تتناقل آراء — ولا أقول فتاوى — بخصوص رضاع الكبير، وتحت ذريعة الخروج من إشكالية الاختلاط، ولا سيما في أماكن العمل، التي يختلط بها النساء مع الرجال، فيكون إرضاع المرأة زميلها في العمل خروجاً من هذه الإشكالية، التي يعاني المسلمون الويلات من جرّائها؟ أي فهم للنصوص النبوية، وأي تنزيل لها على الواقع؟ وهل كان قصد النبي ﷺ من الترخيص لسهولة في إرضاع سالم هو هذا؟<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ابن عاشور: كشف المغطى (269-270).

<sup>2</sup> ابن عبد البر: الاستذكار (275/18).

<sup>3</sup> انظر في معالجة هذه الفتوى والردّ عليها: يوسف القرضاوي: الفتاوى الشاذة — معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط2، 2010م، (53-56).

## الفرع الثالث: حكم الظفر بالحق

### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

وردت نصوصٌ نبويةٌ تتعلق بهذه المسألة، ومنها ما رَوته عائشة — رضي الله عنها —: أن هندا بنت عتبة<sup>1</sup> قالت: يا رسول الله، إنَّ أبا سفيان<sup>2</sup> رجلٌ شحيحٌ، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلاَّ ما أخذتُ منه وهو لا يعلم. فقال: ﴿خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>3</sup>

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: أُصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي ثَمَارِ ابْتِاعِهَا، فَكَثُرَ دَيْنُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿تَصَدَّقُوا عَلَيْهِ﴾. فَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ وَفَاءَ دَيْنِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَرْمَائِهِ: ﴿خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ، وَكَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ﴾<sup>4</sup>

<sup>1</sup> هي هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس القرشية، أم معاوية، أسلمت يوم الفتح بعد إسلام زوجها أبي سفيان، فأقرهما النبي ﷺ على نكاحهما. توفيت في خلافة عمر بن الخطاب، في اليوم الذي توفي فيه أبو قحافة والد أبي بكر الصديق — رضي الله عنهما —، وقيل توفيت في خلافة عثمان. ابن عبد البر: الاستيعاب (1922/4) — ابن حجر: الإصابة (346/8).

<sup>2</sup> هو الصحابي أبو سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي القرشي، والد معاوية، كان من أشرف قريش في الجاهلية، ومن أكبر تجارها، أسلم يوم الفتح، وشهد حنيناً مع النبي ﷺ، وكان من المؤلفة قلوبهم. توفي في خلافة عثمان سنة: 33هـ، وقيل: 32هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1677/4) — ابن حجر: الإصابة (332/3).

<sup>3</sup> خرجه البخاري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل للفرءة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم: 5364، (427/3). ومسلم: كتاب الأفضية، باب قضية هند، رقم: 1714، (1338/3).

<sup>4</sup> خرجه مسلم: كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدّين، رقم: 1556، (1191/3).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿أَدْ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ أُتْمِنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ.﴾<sup>1</sup>

## ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في حكم ظفر الإنسان بحقه، بين من أجاز ذلك، وبين من منعه، وبين من فصل في المسألة، وفيما يلي بيان مذاهبهم:

**المذهب الأول:** وهو مذهب الشافعية<sup>2</sup>، ويرى أن الإنسان له الظفر بحقه ممن منعه إياه، سرّاً كان ذلك أو مكابرةً، فإن غصبه دنانير، أو دراهم، أو ما يُكَال، أو يُوزَن، فوجد مثله أخذَه، فإن لم يجد مثله لم يكن له بيعُ شيءٍ من غرضه، لاستيفاء حقه.

ووافقهم الظاهرية<sup>3</sup> في ذلك، إذ يرى ابن حزم أنه فرض على كل من ظفر بحقه استيفاؤه ممن غصبه منه، أو خانه فيه، أو أقرضه، فمات ولم يشهد له. فيجوز له أخذ حقه مطلقاً، سواء كان من نوع ماله عنده، أو من غير نوعه، وسواء كان المال عبداً، أو جاريةً، أو عقاراً، أو غيرها، وسواء كان قد خاصمه، أو لم يخاصمه، استحلفه، أو لم يستحلفه. فظفر المرء بحقه ليس خيانةً، بل هو حق واجب، وإنكار منكر. بل إن ابن حزم أوجب على من ظفر لظالم بمال أن يأخذه، ويستوفيه منه، إنصافاً للمظلوم. وقد نسب ابن حزم جواز الظفر بالحق إلى: علي بن أبي طالب، وابن سيرين، والتخعي، والشعبي، وعطاء.

<sup>1</sup> خرّجه أبو داود: كتاب الإحارة، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده، رقم: 3535، (395/5). وقد حسن محقق الكتاب إسناد الحديث. والترمذي: أبواب البيوع، باب ما جاء في النهي للمسلم أن يدفع إلى الذمي الخمر لبيعهها له، رقم: 1264، (542/2-543). وقال عنه: هذا حديث حسن غريب. والحاكم: كتاب البيوع، رقم: 2296، (53/2). وقال عنه: حديث شريك عن أبي حصين صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه. وأحمد: رقم: 15362، (169/12).

<sup>2</sup> الشافعي: الأم (267/6-268).

<sup>3</sup> ابن حزم: مصدر سابق (180/8-183).

واستدل أصحاب هذا المذهب بإذن النبي ﷺ لهند بنت عتبة، في أخذ ما يكفيها وبنيتها من مال زوجها، دون علمه، وكذلك استدلوا بنص أبي سعيد السابق ذكره.

كما استدل ابن حزم بعمومات بعض النصوص القرآنية، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ إِبْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إِبْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:194]. وقوله أيضاً: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل:126]. وقوله أيضاً: ﴿وَلَمَنْ إِنْصَرَبَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (41) ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (42) [الشورى:41-42].

المذهب الثاني: وهو مذهب المالكية<sup>1</sup> والحنابلة<sup>2</sup>، ويرى أنه إذا كان للإنسان حق على غيره، ولم يقدر على استيفائه منه، لكون الآخذ جاحداً له، أو لم تكن له عليه بينة، أو لم يستجب إلى الاحتكام إلى القاضي، ولم يستطع إجباره على ذلك، أو غير هذه الاحتمالات، فالمشهور عند المالكية والحنابلة أنه ليس له أخذ قدر حقه.

واستدلوا بعموم قول النبي ﷺ: ﴿أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَىٰ مَنِ اتَّمَنَّاكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ﴾. وقوله كذلك: ﴿لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنِ طَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ﴾<sup>3</sup> وأما نص هندی فقد اعتذر أحمد عن الأخذ به في هذه المسألة، لأن حق هندی كزوجة واجب على أبي سفيان في كل وقت، وهذا إشارة منه إلى الفرق بالمشقة في المحاكمة، أو المخاصمة، كل وقت وفي كل يوم، خلافاً للدين. فلا يجوز الظفر بالحق إلا بإذن من القاضي.

<sup>1</sup> القرافي: الإحكام (112). وانظر كتابه الآخر: الذخيرة (161/9).

<sup>2</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (339/14-341).

<sup>3</sup> خرجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الغصب، باب لا يملك أحد بالجنابة شيئاً حتى عليه، إلا أن يشاء هو والمالك، رقم: 11634، (50/12-51). والحاكم: كتاب العلم، رقم: 318، (171/1).

**المذهب الثالث:** وهو مذهب الحنفية<sup>1</sup>، إذ يجوز عندهم لصاحب الحق استيفاء حقه ممن منعه إذا ظفر به، بشرط أن يكون من جنس حقه، سواء أكانت دنائير، أم دراهم، أم غيرها. وأما إن كان ما ظفر به من جنس آخر لم يُجز له تناول شيء منه. واستدلوا بقصة هند، واعتبروا تصرف النبي ﷺ بالفتوى، وليس بالقضاء؛ بدليل أنه لم يُقدر لها ما تأخذه من مال أبي سفيان، ولو كان تصرفه بالقضاء لقدّر لها النفقة.

غير أن ابن عابدين<sup>2</sup> ذكر أن صاحب الحق إذا ظفر بحقه، جاز له أخذه، ولو من خلاف جنس ماله، وأن ما كانت به الفتوى في المذهب، تصلح لزمان سابق، أما وقد تغير الناس، وفسدت الذمم، فإن الفتوى الأنسب هي جواز استيفاء الحق، من أي مال كان.

**المذهب الرابع:** وهو مذهب ابن تيمية وابن القيم، إذ إن المسألة عندهما فيها تفصيل كالآتي:

فإن كان سبب الحق ظاهراً؛ كالزواج والقرابة وحق الضيف مثلاً، جاز لصاحب الحق استيفاء قدر حقه، بدليل إذن النبي ﷺ لهند في أخذ ما يكفيها وبنيتها من مال أبي سفيان. وإن كان السبب خفياً، بحيث يُتهم بالأخذ، ويُنسب إلى الخيانة ظاهراً، لم يكن له استيفاء حقه، وتعرض نفسه للتهمة والخيانة، وإن كان في حقيقة الأمر آخذاً لحقه.

وقد اعتبر ابن القيم أن هذا القول أوفق الأقوال وأصحها، وألصقها بقواعد الشريعة وأصولها، وهو قولٌ تجتمع به الأحاديث الخاصة بهذه المسألة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> الكاساني: مصدر سابق (160/5-161) — ابن عابدين: رد المختار (157/6-158).

<sup>2</sup> هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، له تصانيف جليلة، منها: رد المختار على الدر المختار، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، الرحيق المختوم (في الميراث)، مجموعة رسائل، عقود الآلي في الأسانيد العوالي. توفي بدمشق سنة: 1252هـ.

الزركلي: مرجع سابق (42/6).

<sup>3</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (371/30-375) — شمس الدين بن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، تخرّيج وتحقيق: محمد ناصر الدين الألباني و علي بن الحسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط3، 1428هـ/2008م، (760-759/2).

والسبب في اختلافهم<sup>1</sup> هو الاختلاف في تصرف النبي ﷺ في قضية هند؛ هل هو تصرف بالقضاء، فلا يجوز لأحدٍ أخذُ شيءٍ إلاَّ بحكم حاكمٍ؟ أم أنه تصرفٌ بالفتوى — باعتبار أن أغلب تصرفاته ﷺ كانت بالتبليغ — فيجوز لكلٍ أحدٍ أخذُ حقِّه إذا ظفر به؟ وهناك سببٌ آخر وهو معارضة حديث هندٍ لقوله ﷺ: ﴿أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنِ اتَّمَنَّاكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ﴾.

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصِّ النبوي

إنَّ النصوص النبوية الواردة بشأن هذه المسألة تثير ظواهرها كثيراً من الإشكالات، ومنها: هل يُحمَلُ إذن النبي ﷺ لهندٍ في الأخذ من مال زوجها قصد الإنفاق على نفسها وأولادها، على أنه تصرفٌ بالفتوى، أم بالقضاء؟ وهل يُقَاسُ على قضية هندٍ القضايا الأخرى، كاستيفاء الحق من المدين، أو الغاصب، ومن شاههما، دون عودةٍ إلى القضاء، أم لا يجوز ذلك؟ أليس من مقاصد الشريعة حفظ حقوق الناس بواسطة القضاء؟ أليست مصلحة نصب القضاء معتبرة شرعاً؟ ما هو موضع اعتبار المآل في هذه المسألة؟

فهذه التساؤلات جميعها أملاها اختلاف العلماء في المسألة، تبعاً لاختلاف فهمهم للنصوص النبوية، الواردة بخصوصها، وتنزيلها على محالها، وفيما يلي توضيحٌ لأهمية النقد المقاصدي في بيان الرَّاجح من هذه الأقوال، باعتبار أنه يميِّز بين الفهم الصحيح من غيره بناءً على الاعتداد بالمقاصد، والاحتكام إليها.

### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

من خلال ما تمَّ عرضه من آراء المذاهب الفقهية في مسألة الظفر بالحق، يظهر — والله أعلم — أن مذهب المالكية والحنابلة أليق بمقاصد الشريعة؛ لتأكيدهما على مصلحة نصب القضاء وأهميته، وهي مصلحة عامة، تغليباً على مصلحة استيفاء الإنسان حقِّه

<sup>1</sup> القراني: الإحكام (113-114).

بنفسه، وهي مصلحة خاصة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنهما التفتنا إلى اعتبار مآل التصرفات.

فليس لصاحب الحق أخذ حقه بنفسه جلسة، أو غضباً، إذا كان قد منع من حقه؛ لأنّ فعل هذا فيه منافاة لمقاصد الشريعة، من إقامة القضاة والحكام، وتفويت مصلحة نصيبهم، ثم إن مآل هذا التصرف هو التقاتل والتهاجر، وليس ذلك بمقصود شرعاً أبداً. وماذا يبقى للقضاء بعد ذلك، إن قيل بهذا الرأي؟

وأما الاستناد إلى قصة هند مع زوجها، فلا يستقيم نظراً؛ لأنّ إذن النبي ﷺ لهند في أن تأخذ ما يكفيها وولدها بالمعروف، تشريع عام، لها ولأمثالها من أزواج البخلاء والأشحة، وليس بقضاء، فهو تصرف بالفتوى والتشريع، وليس تصرفاً بالقضاء. وما يؤكد أنه تصرف بالفتوى، أن الحكم يحتاج إلى إثبات السبب، المسلّط على الأخذ من مال الغير، ولا يحتاج إلى ذلك في الفتوى. وربما قيل بأنّ أبا سفيان كان حاضراً في البلد، والغائب الحاضر في البلد لا يقضى عليه مع غيابه، لإمكان إحضاره، قصد سماعه للدعوى عليه.<sup>1</sup>

ولهذا فإنّ الترخيص لهند، في الأخذ من مال أبي سفيان، لا ينبغي أن يتجاوز به محلّ العذر؛ «وهو عسر الرّفْع إلى القاضي، أو توقّع ضررٍ من الخصومة هو أعظم من ضرر ترك الإنفاق.»<sup>2</sup>

فالحياة الزوجية لها خصوصية لا تصلح للقياس عليها، حتى تُلحَق بها قضايا الحياة العامة، والمعاملات بين الناس، بما تحمله من معطيات، وملابسات، مغايرة تماماً للحياة الزوجية.

وأما رأي ابن تيمية وابن القيم، وذكرهما للسبب الخفيّ، فهو غير مفهوم؛ إذ كيف يكون السبب خفياً؟ وعلى من يخفى؟ وما ضابط هذا التفريق؟ ولماذا؟

<sup>1</sup> ابن دقيق: مصدر سابق (654).

<sup>2</sup> ابن عاشور: النظر الفسيح (211-212) — القراني: الذخيرة (93/10).

ولو قيِّدًا اجتهادهما بتقدير المصلحة أو المفسدة العامة، لكان أَوْجَهَ من تقديره بالأَسباب، خَفِيَّةً كانت أم ظاهرةً.

أيُّ أهما غَلَبًا المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، فهل مفسدةٌ خوفِ صاحبِ الحق من الاتِّهام بالخيانة، والتَّعرُّض للتَّهمة، تُعتَبَر حائلاً له من استيفاء حَقِّه، والظَّفَر به؟ وهل يمكن قياسها بمفسدة إهدار القضاء، أو مفسدة التَّهارج والتقاتل؟

وقد يكون رأيهما أسدَّ وأرجح في تقديري، لو أهما قالا بجواز استيفاء الحق والظفر به من صاحبه، إذا لم تترتب عليه مفسدةٌ أعظم من غضب الحق نفسه، وإلا امتنع ذلك دفعاً لمفسدةٍ أعظم، بمفسدةٍ أخفّ، والله أعلم بالصواب.

#### الفرع الرابع: حكم الشروط المقترنة بالعقود

#### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

ورد بشأن هذه المسألة نصوص نبوية محدّدة، ومنها ما رواه عقبه بن عامر رضي الله عنه<sup>1</sup> عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ﴿أَحَقُّ مَا أَوْفَيْتُمْ مِنَ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ مَا اسْتَحَلَّتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ﴾.<sup>2</sup>

وعن عائشة رضي الله عنها أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: ﴿مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطاً لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، قَضَاءُ اللَّهِ حَقٌّ، وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ﴾.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل عقبه بن عامر بن عبس الجهني، صحابي مشهور، ومن أكثر الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله، كان قارئاً عالماً بالفرائض والفقه، شهد الفتوح، وكان ممن شهد صفين مع معاوية، سكن مصر وقد أمره معاوية والياً عليها. توفي في آخر خلافة معاوية.

ابن عبد البر: الاستيعاب (1073/3) — ابن حجر: الإصابة (429/4).

<sup>2</sup> خرجه البخاري: كتاب النكاح، باب الشروط في النكاح، رقم: 5151، (375/3). ومسلم: كتاب النكاح، باب الوفاء بالشروط في النكاح، رقم: 1418، (1035/2).

<sup>3</sup> خرجه البخاري: كتاب الشروط، باب الشروط في الولاء، رقم: 2729، (278/2). ومسلم: كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، رقم: 1504، (1141/2-1142).

وعن جابر رضي الله عنه أنه كان يسير على جمل له قد أعيا، فمرَّ النبي ﷺ فضرَّبه، فسارَ سيراَ ليس يسيرُ مثله. ثم قال: ﴿بِعْنِيهِ بِأَوْقِيَّةٍ<sup>1</sup>﴾، فبعته، فاستثنيتُ حُمْلَانَهُ إلى أهلي. فلما قدمنا أتيتُه بالجمل، وتقدَّني ثمنه، ثم انصرفتُ، فأرسل على أثري قال: ﴿مَا كُنْتُ لَأَخْذَ جَمَلِكَ، فَخُذْ جَمَلَكَ ذَلِكَ، فَهُوَ مَالِكَ﴾.<sup>2</sup>

وعن عبد الله بن عمرو — رضي الله عنهما — قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ، وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ، وَلَا رِبْحٌ مَا لَمْ يُضْمَنْ، وَلَا بَيْعٌ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ﴾.<sup>3</sup>

### ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في حكم الشروط المقترنة بالعقد؛ بين مُتوسِّعٍ في الأخذ بها، ومُضَيِّقٍ ومانعٍ منها، ومتوسِّطٍ بين الطرفين، وفيما يلي بيان مذاهبهم في المسألة:

**المذهب الأول:** وهو مذهب الحنابلة<sup>4</sup>، والذي يعتبر أكثر المذاهب الفقهية توسُّعاً وتصحيحاً للشروط المقترنة بالعقود، وتجويزاً لها؛ ذلك أن الأصل عند أحمد في العقود والشروط هو الجواز والصحة، إلا ما دلَّ الشرع على تحريمه وبطلانه، نصاً أو قياساً، ولا يوجد في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط من أحمد، وعمامة ما يصحَّحه من العقود والشروط يُثبته

<sup>1</sup> وتمثَّل أربعين درهماً. انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (80/1).

<sup>2</sup> خرَّجه البخاري: كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكانٍ مسمَّى جازاً، رقم: 2718، (274/2-275). ومسلم: كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه، رقم: 715، (1035/2).

<sup>3</sup> خرَّجه أبو داود: كتاب الإحارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم: 3504، (363/5-364)، وقد حسَّنه محقق الكتاب. والترمذي: أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم: 1234، (515/2-516)، وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي: كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، رقم: 4625، (334/7). وابن ماجه: كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن، رقم: 2188، (540/3-541)، وقد صحَّحه محقق الكتاب.

<sup>4</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (322/6) — ابن تيمية: مجموع الفتاوى (132-133) — محمد أبو زهرة: ابن حنبل: حياته وعصره — آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت، (291) — الدريني: مرجع سابق (425-420/2) — الزرقا: المدخل الفقهي العام (552-557).

بدليلٍ خاص، من أثرٍ، أو قياسٍ، وهذا نتيجة الآثار التي بَلَغَتْه عن النبي ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم، مما لم يبلغ غيره من الأئمة، فقال بها وبما كان في معناها، قياساً عليها.

واستدلَّ الحنابلة على إجازتهم للشروط المقترنة بالعقود بعمومات القرآن، ومن تلك العمومات قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 01]. وقوله كذلك:

﴿وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا﴾ [الأنعام: 152]. وقوله أيضاً: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (34) [الإسراء: 34].

« فإذا كان جنس الوفاء ورعاية العهد مأموراً به، عَلِمَ أَنَّ الأصل صحّة العقود والشروط، إذ لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره، وحصل به مقصوده، ومقصود العقد هو الوفاء به، فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العهود، دلَّ على أَنَّ الأصل فيها الصحّة والإباحة. »<sup>1</sup>

كما استدلّوا ببعض النصوص النبوية، ومنها قوله ﷺ: ﴿أَحَقُّ مَا أَوْفَيْتُمْ مِنَ الشُّرُوطِ أَنْ تُؤْفُوا بِهِ مَا اسْتَحَلَّتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ﴾، وهذا فيه دليلٌ على استحقاق الشروط بالوفاء، وأنَّ أحقّها بذلك شروط النكاح.

وأما قول النبي ﷺ: ﴿مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ﴾، فإنَّ معناه: بطلان كلِّ شرطٍ ليس في حكم الله وقضائه من كتابه، أو سنة نبيه ﷺ.

**المذهب الثاني:** وهو مذهب الظاهريّة<sup>2</sup>، المضيّقين في إباحة الشروط المقترنة بالعقود، فهم يعتبرون أنَّ الأصل في الشروط هو الحرمة وعدم الجواز، إلا ما جاء النص بجوازه؛ فكلَّ شرطٍ يذكره المتعاقدان، أو يشترطه أحدهما، ويتفقاً عليه عند عقد البيع، فالبيع باطلٌ مفسوخٌ، والشروط كلّها باطلة، إلا ما ورد نصٌّ أو إجماعٌ بخصوصه.

<sup>1</sup> ابن تيمية: المصدر السابق (29/146).

<sup>2</sup> ابن حزم: المحلى (8/412-420) — وانظر كتابه الآخر: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاکر، دار الأفاق الجديدة، بيروت — لبنان، ط2، 1403هـ/1983م، (5/06 وما بعدها).

وإذا كانت الشروط باطلة، كان كل عقد من بيع أو غيره، عُقد على شرط باطل فهو باطل؛ لأنه عُقد على أنه لا يصح إلا بصحة الشرط، والشرط لا صحة له، فلا صحة للعقد إذاً.

ولم يستثن الظاهرية إلا سبعة شروط، لأن النص ورد بجوازها بعينها، وهي:

— اشتراط الرهن فيما تبايعاه إلى أجل مسمى.

— اشتراط تأخير الثمن، إن كان دنائير أو دراهم، إلى أجل مسمى.

— اشتراط أداء الثمن إلى الميسرة، وإن لم يذكر أجلاً.

— اشتراط صفات المبيع التي يتراضيانها معاً، ويتبايعان ذلك الشيء على أنه بتلك الصفة.

— اشتراط أن لا خيابة.

— اشتراط المشتري مال العبد، أو الأمة، أو بعضه، سواء جهل مالهما أو علم.

— اشتراط المشتري ثمار النخل، إذا بيعت أصولها بعد التأبير، قبل الطيب أو بعده.

وما سوى هذه الشروط مما لم يرد نصّ بشأنه من الكتاب أو السنة أو إجماع، فإنه باطل لا يصح بحال.

وعمدة أدلتهم ما روته عائشة — رضي الله عنها — أن النبي ﷺ قال: ﴿ مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرُونَ شُرُوطاً لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، قَضَاءُ اللَّهِ حَقٌّ، وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ﴾، وقد أجروا هذا النصّ على ظاهره — طرداً لأصولهم الاستنباطية — واعتبروا كل شرط لم يرد في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو أجمع عليه الناس، أنه باطل وغير صحيح.

**المذهب الثالث:** وهو مذهب الحنفية<sup>1</sup> والمالكية<sup>2</sup> والشافعية<sup>3</sup>، والذين يمثلون الاتجاه الوسط في إباحة الشروط المقترنة بالعقود، وهم يتوسعون في الشروط أكثر من الظاهرية،

<sup>1</sup> الكاساني: مصدر سابق (15/7).

<sup>2</sup> الباجي: مصدر سابق (132/6-135) — ابن العربي: المسالك (67/6-69).

<sup>3</sup> النووي: المجموع (461/9-468).

وهذا لقولهم بالقياس والمعاني وآثار الصحابة، ولَمَّا يفهمونه من معاني النصوص التي ينفردون بها على الظاهرية، ولكن ذلك التوسُّع لم يبلغ ما بلغه الحنابلة.<sup>1</sup>

فالحنفية عند إمعان النظر في ضوابط الشرط الصحيح عندهم، والتي يتحقَّق جواز الشرط المقترن بالعقد بأحدها، يَلْحَظُ أَنَّ الأصل في الشروط عندهم هو الحظر، إلاَّ أنهم يختلفون عن الظاهرية من حيث إنَّ أصول الاستنباط عندهم تشمل القياس، والاستحسان، والمصالح المرسله، والعرف، فأتَّحَدَا في الأصل، واختلَّفَا في مدى حرية الاشتراط.<sup>2</sup>

وأما المالكية، فعلى الرَّغم من أنَّ الأصل في الاشتراط عندهم هو الحظر، إلاَّ أنهم توسَّعوا في تصحيح الشروط، بدرجةٍ تُقَرِّبُهُمْ أكثر إلى مذهب الحنابلة، وإنَّ كان الحنابلة أوسع منهم مجالاً، بأدلة السنن والآثار، فإنَّ المالكية من جهةٍ أخرى توسَّعوا في إباحة الشروط بناءً على المصالح المرسله، والاستحسان، والعرف.

وضابط الشرط الصحيح عند المالكية مقيَّدٌ بمدى اشتماله على معنى الغرر أو الربا، قِلَّةً وكثرةً وتوسُّطاً، أو المنافاة والمناقضة لمقتضى العقد؛ فإذا اشتمل الشرط على غررٍ فاحشٍ، أو رباً كثيراً وواضحاً، أو ناقضٍ مقتضى العقد مناقضةً ظاهرةً، بطل الشرط والعقد معاً. وإنَّ كانت تلك الضوابط بقدرٍ وسطٍ بطل الشرط وصحَّ العقد، وإنَّ كانت يسيرةً صحَّ الشرط والعقد معاً.

وهذا ضابطٌ مرِنٌ، فيه مجالٌ واسعٌ للاجتهاد، وتيسيرٌ للتعامل بين الناس.<sup>3</sup>

وأما الشافعية فمثل الحنفية والمالكية، في قولهم بأنَّ الأصل في الشروط هو الحظر، غير أنَّهم لا يعمدون إلى الاستثناء من هذا الأصل إلاَّ على نطاقٍ ضيقٍ، فهم في ذلك بعد الظاهرية. والشرط الصحيح عندهم ينبغي أن يكون ملائماً لمقتضى العقد، أو مما تدعو إليه

<sup>1</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (129/29) — الزرقا: المدخل الفقهي العام (550/1).

<sup>2</sup> الكاساني: المصدر السابق (22-15/7) — الزرقا: المرجع السابق (551-550/1) — الدريني: مرجع سابق (425-420/2).

<sup>3</sup> الباجي: مصدر سابق (135-132/6) — ابن رشد: مصدر سابق (263-262/2) — الدريني: مرجع سابق (434-428/2).

الحاجة، وهو من مصلحة العقد والعائد، وليس فيه مضرّةٌ أو معارضةٌ من جهة الشرع، أو أن يكون وصفاً خاصاً للمبيع.<sup>1</sup>

والسبب في اختلاف العلماء في هذه المسألة هو تعارض النصوص النبوية — السابق ذكرها — فيما بينها.<sup>2</sup>

إضافةً إلى اختلاف الفقهاء في ضابط الشروط المشروعة وغير المشروعة، إذ لم يرد من الشارع معيارٌ محددٌ لذلك، وإنما هي اجتهادات مُستخلصة من نصوص الشرع وقواعده ومقاصده.<sup>3</sup>

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

إنّ النصوص النبوية الواردة في المسألة تبدو في ظاهرها متعارضة، وهذا ما يثير إشكالاتٍ عديدةً في فهمها وتنزيلها، ولا سيما في مسائل متعلّقة في الأساس بالمعاملات بين الناس، فهل تلك النصوص النبوية متعارضة حقيقةً؟ أم أنّ تعارضها ظاهريٌّ، والجمع بينها ممكنٌ؟ ألا يتلاءم مذهب الحنابلة في الشروط المقترنة بالعقد مع مقاصد الشرع، وقواعده الكلّية، والمتشوّفة إلى تحقيق مصالح العباد، معاشاً ومعاداً؟ ولا سيما في باب المعاملات القائم على التعليل واعتبار المعاني، وليس التعبد؟ ألا يعتبر مذهب الظاهرية مناقضاً لمقاصد الشريعة بحصره الشروط الجائزة في سبعٍ فقط؟ أليس في ذلك تحجيراً لأمرٍ كان فيه سعة للناس؟ وأين اعتبار اختلاف الزمان والمكان، وتبدّل الظروف والأحوال من هذه المسألة؟

كلّ هذه الإشكالات لها أثرٌ لا محالة في تبيين المذهب الراجح فيما يخصّ هذه المسألة، وخاصة عند إخضاعها للنقد المقاصدي، أين يظهر أثره في الفهم والتنزيل على حدّ السواء.

<sup>1</sup> النووي: المجموع (461/9-468) — الدريني: مرجع سابق (426/2-427).

<sup>2</sup> ابن رشد: مصدر سابق (261/2-262).

<sup>3</sup> الدريني: مرجع سابق (418/2).

## رابعاً: وجه النقد المقاصدي

بعد عرض مذاهب العلماء في المسألة يظهر لي — والله أعلم — أن أولى المذاهب بالترجيح هو المذهب الحنبلي، والذي يرى أن الأصل في الشروط المقترنة بالعقود هو الإباحة، وذلك للاعتبارات الآتية:

أ — أن التوسّع في إباحة الشروط أمرٌ يتلاءم مع تحقيق مصالح الناس وحاجاتهم، وخروجُهم في معاملاتهم من الضيق والحرَج، المرفوعان شرعاً.

ب — توسّع أحمد في إباحة الشروط المقترنة بالعقود كان اهتداءً منه باقتفاء آثار السلف، واتباع مسلك الصحابة رضي الله عنهم في معالجة المشاكل التي عرضت لهم بروح الدين، الذي هو رحمة للناس، لا عنّت فيه، ولا تضيق عليهم.<sup>1</sup>

ج — العقود والشروط ضربٌ من الأفعال العادية، والأصل فيها الحِلُّ، فيُستصحَبُ ذاك الحِلُّ حتى يَرِدَ دليلٌ على التحريم.

د — الأصل في العقود رضا المتعاقدين، وموجبها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد، ما لم يتراضياً على محرّم شرعاً، كالتجارة في الخمر ونحو ذلك.<sup>2</sup>

هـ — اشتراط الظاهرية وجوب ورود النصّ الخاص بالشروط المقترنة بالعقد، لا يتفق مع منهج القرآن في تشريع الأحكام، وهو منهجٌ كليٌّ لا جزئيٌّ، إلا ما تعلق منها بمصالح ثابتة. لأنّ الشروط المقترنة بالعقد ليست متناهيةً، نتيجة ارتباطها بمصالح الناس المتجدّدة، حسب البيئة والعصر، وتطوّر الحضارات.

و — الاقتصار على المنصوص عليه من الشروط يوقّع الناس في الحرَج، ويقيد حركة التعامل المتجدّدة دائماً، وهذا مُنافٍ لمقاصد الشريعة، المتشوّفة — من وراء تشريع المعاملات — إلى تحقيق مصالح الناس، ورفع الحرَج عنهم، وجعل قواعد النشاط الاقتصادي متّسمةً باليسر، وهذا التيسير أصلٌ معنويٌّ عامٌّ، ثابتٌ بالاستقراء المفيد للقطع.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أبو زهرة: مرجع سابق (394-396).

<sup>2</sup> ابن تيمية: مجموع الفتاوى (150/29-154) — الزرقا: المدخل الفقهي العام (545/1).

<sup>3</sup> الدريني: مرجع سابق (456/2-464).

ز — إن تعليق العقود، والفسوخ، والتبرعات، والالتزامات — ونحوها — بالشروط، أمرٌ لا يمكن للمكلف الاستغناء عنه، لأنَّ الضرورة، أو الحاجة، أو المصلحة، قد تدعو إليه. بل إنَّ القرآن والسنة واجتهادات الصحابة رضي الله عنهم شاهدةٌ بذلك، وقواعد الشرع تُؤيِّده.

ح — الشرط الجائز يعتبر بمنزلة العقد، بل هو عقدٌ وعهدٌ. فكلُّ شرطٍ خالفَ حكمَ الله وناقضَ كتابه، فهو باطلٌ، كائناً ما كان، وكلُّ شرطٍ لا يخالف حكمه ولا يناقض كتابه — وهو ما يجوز بدُّه وفعله بدون الشرط — فهو لازمٌ بالشرط.<sup>1</sup>

ك — الاجتهاد الحنبليُّ هو «الجدير بالخلود، فهو في باب العقود والشروط كالأفق الفسيح، واسع الحدود»، لأنه سبق إلى تقرير مبدأ سلطان الإرادة استنباطاً من نصوص الشريعة الخصيصة وأصولها المحكمة الواضحة.<sup>2</sup>

ولعلَّ جدارة الاجتهاد الحنبلي بالخلود، وأهميته بالنسبة للشروط المقترنة بالعقود، هو الأليق بهذا الزمان، نظراً لما جدَّ فيه من تغيّراتٍ، أملاها اختلاف الزمان، والمكان، وتبدُّل الظروف والأحوال؛ مثل: اشتراط المرأة العاملة على الزوج الاستمرار في العمل بعد الزواج، أو اشتراط الزوج تركها العمل بعد الزواج، أو اشتراط المشتري ضمان خدمات ما بعد البيع على البائع، أو غيرها من الشروط التي قد تقترن بالعقد، ويكون فيها مصلحة للعاقدين أو أحدهما.

لهذا أرى أنَّ مذهب الحنابلة هو الأكثر التصاقاً بمقاصد الشرع، والأكثر تحقيقاً لمصالح العبد، والله أعلم بالصواب.

<sup>1</sup> ابن القيم: إعلام الموقعين (373/5-379).

<sup>2</sup> الزرقا: المدخل الفقهي العام (558/1).

## المطلب الثاني: مسائل في العادات

الفرع الأول: أخذ المضحّي من شعره وظفره إذا أهلّ هلال ذي الحجة

أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

وردت نصوصٌ نبويةٌ بشأن أخذ المضحّي من شعره وظفره عند دخول ذي الحجة، ومن تلك النصوص ما روته أم سلمة — رضي الله عنها — أن رسول الله ﷺ قال: ﴿ إِذَا رَأَيْتُمْ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ فَلْيُمْسِكْ عَنْ شَعْرِهِ وَأَظْفَارِهِ ﴾<sup>1</sup>. وفي روايةٍ أخرى عنها أيضاً قالت: قال رسول الله ﷺ: ﴿ مَنْ كَانَ لَهُ ذَبْحٌ يَذْبُحُهُ، فَإِذَا أَهَلَ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ فَلَا يَأْخُذَنَّ مِنْ شَعْرِهِ وَلَا مِنْ أَظْفَارِهِ شَيْئاً، حَتَّى يُضَحِّيَ ﴾<sup>2</sup>.

وعن عائشة — رضي الله عنها — قالت: « كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُهْدِي مِنَ الْمَدِينَةِ، فَأَفْتَلُ قَلَائِدَ هَدِيهِ، ثُمَّ لَا يَجْتَنِبُ شَيْئاً مِمَّا يَجْتَنِبُ الْمُحْرِمُ. »<sup>3</sup>

ثانياً: مذاهب العلماء في المسألة

اختلف العلماء في حكم أخذ المسلم من شعره أو أظفاره إذا أراد أن يضحّي إلى مذاهب، على النحو الآتي:

<sup>1</sup> خرّجه مسلم: كتاب الأضاحي، باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة وهو مُريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئاً، رقم: 1977، (1565/3).

<sup>2</sup> خرّجه مسلم: كتاب الأضاحي، باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة وهو مُريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئاً، رقم: 1977، (1566/3).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب الحج، باب فتل القلائد للبدن والبقر، رقم: 1698، (518/1). ومسلم: كتاب الحج، باب استحباب بعث الهدى إلى الحرم لمن يريد الذهاب بنفسه، رقم: 1321، (957/2).

**المذهب الأول:** وهو مذهب الحنابلة<sup>1</sup> والظاهرية<sup>2</sup>، وهو قول ابن المسيّب وربيعة وإسحاق<sup>3</sup>، ومفاده أنّ المسلم إذا أراد أن يضحّي، وأهلّ هلال شهر ذي الحجّة، فإنه يحرم عليه الأخذ من الشعر أو الظفر، حتّى يضحّي، فلا يجوز له الحلق، ولا القصّ، ولا غيرهما، وإنما فرض عليه ترك الحلق والقصّ، إلى أن يضحّي.

واستدلّ أصحاب هذا المذهب بالنص الذي روته أم سلمة — رضي الله عنها —، حيث قالوا إنّ النهي الوارد فيه يقتضي التحريم، وردّوا على من استدلّ بنصّ عائشة — رضي الله عنها — بأنه نصّ عام، وما روته أم سلمة خاص، والخاص يجب تقديمه، وتنزيل العام على ما عدا ما تناوله النصّ الخاص. وعندهم أنّ المسلم إذا أخذ من شعره، أو قصّ أظفاره، فلا فدية عليه، وإنما يجب في حقّه الاستغفار والتوبة، سواء أفعال ذلك عمداً، أم سهواً.

**المذهب الثاني:** وهو مذهب الشافعية<sup>4</sup> وقول عند المالكية<sup>5</sup> أنّ الأخذ من الشعر أو الظفر — لمن أراد أن يضحّي، وقد أهلّ هلال شهر ذي الحجّة — يُعتبر مكروهاً كراهة تنزيه، وليس بمحرّم. ولذا يُستحبّ للمسلم ترك الأخذ من شعره وأظفاره حتى يضحّي.

ودليل هذا القول أنّ النهي الوارد في نصّ أم سلمة إذا لم يقتضي التحريم، فلا أقلّ من اقتضائه الكراهة. والذي يصرف الأمر عن الوجوب هو نصّ عائشة، إذ لا خلاف أنّ النبي ﷺ ضحّي ذلك العام. والذي يؤكّد أنّ نصّ أم سلمة محمولٌ على الندب والاستحباب، دون الحتم والإيجاب، أنّ العلماء مُجمِعون على عدم حرمة الطيب واللباس على من أراد أن يضحّي، كما يُحرّمان على المحرّم.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (362/13-363).

<sup>2</sup> ابن حزم: مصدر سابق (355/7).

<sup>3</sup> الشوكاني: مصدر سابق (460-459/9).

<sup>4</sup> النووي: المجموع (363-362/8).

<sup>5</sup> الباجي: مصدر سابق (177-176/4).

<sup>6</sup> الخطابي: مصدر سابق (164/2).

**المذهب الثالث:** وهو مذهب الحنفية<sup>1</sup> والقاضي بإباحة الأخذ من الشعر أو الأظفار، لمن أراد أن يضحى، ودخل عليه هلال شهر ذي الحجة، وهذه الإباحة مستفادة من نص عائشة المتواتر والسابق ذكره، أما نص أم سلمة فهو موقوفٌ عليها.

ثم إن الإحرام له محظورات عديدة، مثل: الجماع، وقص الأظفار، وحلق الشعر، وقتل الصيد. وأغلظ هذه المحظورات هو: الجماع، لأن من أصابه فسد إحرامه. وهو ليس بمحرّم على من أراد أن يضحى، فكان أولى أن لا يُحرّم عليه ما هو أدنى من الجماع، كالحلق أو القص.

وقد نُقل عن جماعةٍ جواز الأخذ من الشعر أو الظفر في عشر ذي الحجة، وكانوا لا يرون بذلك بأساً، مثل: عطاء بن يسار، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام<sup>2</sup>، وأبو بكر بن سليمان<sup>3</sup>.

فلا يُحرّم على المضحّي الحلق أو القص؛ لأن كل من لا يُحرّم عليه الطيب واللبس فلا يُحرّم عليه الحلق والقص.

والمُهدّي أقرب إلى المحرّم من المضحّي — لأنّ بعث الهدّي أكثر من إرادة التضحية —، ولأنه ينحر في الحرم، ثم لا يُحرّم عليه الحلق أو القص، فالمضحّي أولى<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> الطحاوي: شرح معاني الآثار (181/4-182).

<sup>2</sup> هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة، القرشي المخزومي، الفقيه المدني، أحد الفقهاء السبعة، روى عن أبيه وعائشة وأبي هريرة وعمار بن ياسر وأبي مسعود البدري. كان إماماً ثقةً حجةً فقيهاً، كثير الرواية، صالحاً عابداً، حتى قيل عنه: راهب قريش. توفي بالمدينة في سنة الفقهاء، وهي سنة: 94هـ.

الذهبي: التذكرة (63/1).

<sup>3</sup> هو أبو بكر بن سليمان بن أبي حنّمة عبد الله بن حنيفة، العدوي المدني، روى عن أبيه وسعيد بن زيد بن عمرو وحكيم بن حزام وأبي هريرة، وقد كان أحد علماء قريش.

أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، عناية: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، د.ط، 1416هـ/1995م، (488/4).

<sup>4</sup> عبد الوهاب: مصدر سابق (907/2-908).

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

إنّ النصوص النبوية الواردة بشأن هذه المسألة أثارت ظواهرها إشكالاتٍ تتعلق بالفهم والتنزيل، ومنها: لماذا استقلت أم سلمة وحدها بنقل نهي النبي ﷺ عن الأخذ من الشعر أو الأظافر، بالنسبة للمضحّي؟ وهل يُقبل ذلك في قضية متكرّرة كل عام؟ هل خفي الأمر على الصحابة رضي الله عنهم، وفي مسألة شأنها الاشتهار، والظهور، وعدم الخفاء؟ والحال أنّ النبي ﷺ كان يضحّي أمامهم ومعهم كل عامٍ بالمدينة؟ ألا يُقوّي هذا التساؤل من كون النصّ موقوفاً على أم سلمة كما ذكر الطحاوي؟ أليس الحلق وقصّ الأظافر من محظورات الإحرام، فلماذا يُتعدّى بهما إلى المضحّي؟ ولماذا لم يُحرّم على المضحّي بقية محظورات الإحرام كاللباس والطيب وغيرهما؟ ما هي الحكمة في تخصيص التحريم بالحلق والقصّ دون بقية المحظورات الأخرى؟

إنّ هذه الإشكالات أملاها التأمّل في النصوص النبوية بخصوص هذه المسألة، ولا يمكن الإجابة عنها إلاّ بإعمال النقد المقاصدي، والاحتكام إليه، أملاً في بيان الرأي الراجح في المسألة، باعتبار أنه يميّز بين الفهم الصحيح من غيره بناءً على إعمال المقاصد.

### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

الذي يظهر لي بعد النظر في أقوال المذاهب الفقهية المختلفة وأدلّتها، أنّ المذهب الحنفي أسدُّ رأياً، إذ إنه أقرب إلى مقصود الشارع؛ ذلك أنّ مسألة كهذه مما تتكرّر كل عامٍ، وتتعلق بشعيرة من أعظم الشعائر في الإسلام، ثم لا يوجد من ينقلها من الصحابة، إلاّ أم سلمة — رضي الله عنها — وحدها، فإنّ هذ يدعو إلى تقوية الظنّ برجحان ما ذكرته عائشة رضي الله عنها، وتأكيداً على أرجحية هذا النظر يقول الليث بن سعدٍ — معلقاً على نصّ أم سلمة —: «قد جاء هذا، وأكثر الناس على غيره.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> الطحاوي: شرح معاني الآثار (4/181).

وهنا أذكر بضابطٍ من ضوابط النقد المقاصدي التي تناولتها في الفصل الثاني، وهو نقد النص النبوي في ضوء عمل السلف، فكلام الليث بن سعد يندرج ضمن هذا الضابط؛ لأنه لا ينكر ثبوت النص النبوي، ولكنه يبيّن إلى أنّ هذا النص لم يصحبه عملٌ من السلف المتقدّمين به، فيكون ذلك أمانةً على ترك العمل به، لأنّ أكثر الناس على خلافه، وخاصّةً في شعيرة عظيمة من أعظم شعائر الإسلام.

ثمّ إنّ الحكمة التي ذكّرت للأمر بترك الأخذ من الشعر والأظافر للمضحّي، ليست بيّنة، إذ قيل إنّها من أجل الإبقاء على كامل الأجزاء حتى يُعتق من النار، وقيل للتشبهه بالمحرم، والتعليل الثاني ردٌّ وخطيئة؛ لأنّ من أراد أن يُضحّي لا يعتزل النساء، ولا يترك الطيب واللباس وغيرها مما يجتنبه المحرم ويتركه.<sup>1</sup>

كما أنّ ترجيح عدم وجوب حلق الشعر وتقليم الأظافر مؤيّد بعمل أحد أكثر الصحابة حرصاً على اتباع هدي النبي ﷺ، وهو عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما —. وذلك أنه ضحّى مرّةً بالمدينة، وأمر نافعاً<sup>2</sup> أن يشتري له كبشاً فحياً<sup>3</sup> أقرن، ليذبحه يوم الأضحى في مصلى الناس. قال نافع: ففعلت، ثم حُمِلَ إلى عبد الله بن عمر، فحلق رأسه حين ذبح الكبش، وكان مريضاً، لم يشهد العيد مع الناس. قال نافع: وكان عبد الله بن عمر يقول: «ليس حلاقُ الرأس بواجبٍ على من ضحّى» وقد فعله ابن عمر.<sup>4</sup>

وأمرٌ آخر، وهو أنّ الأضحية من شأن الرجال، غير أنّ الأمر بترك الأخذ من الشعر، أو قصّ الأظافر، لمن أراد أن يُضحّي، لم يُنقل عن أيّ أحدٍ منهم، فهل يستقيم ذلك؟ وهم أكثر الناس حرصاً على اتباع هدي النبي ﷺ، وأعرّفهم بسنته، وأكثرهم إدراكاً لمقصوده؟

<sup>1</sup> النووي: المجموع (363/8).

<sup>2</sup> هو أبو عبد الله نافع العدوي المدني، مولى ابن عمر، حدّث عنه وعن عائشة وأبي هريرة وأم سلمة ورافع بن خديج وغيرهم، كان إماماً علماً حافظاً، قال البخاري وغيره: "أصحّ الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر". بعثه عمر بن العزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن. توفي سنة: 117هـ. الذهبي: تذكرة الحفاظ (99/1).

<sup>3</sup> أي كبشاً منجياً في ضرابه. وقيل: الفحيل: الذي يشبه الفحولة في عظم خلقه.

انظر: ابن الأثير: مصدر سابق (417/3).

<sup>4</sup> موطأ مالك (198).

ولهذا فإنّ القول بجرمة قصّ الأظافر وحلق الشعر، لمن أراد أن يضحّي عند دخول شهر ذي الحجة، قولٌ مرجوحٌ، ومعارضٌ بعمل السلف المتقدمين بخلافه، وتفرّد أم سلمة به، والله أعلم بالصواب.

## الفرع الثاني: حكم قيام الرجل لغيره

### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

عن كعب بن مالك رضي الله عنه<sup>1</sup> قال — وهو يروي قصة نزول توبته بعد غزوة تبوك —: «فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم جَالِسٌ حَوْلَهُ النَّاسُ، فَقَامَ إِلَيَّ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ رضي الله عنه<sup>2</sup> يُهْرُولُ، حَتَّى صَافَحَنِي وَهَنَّانِي، وَاللَّهِ مَا قَامَ إِلَيَّ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ غَيْرُهُ، وَلَا أَنْسَاهَا لِطَلْحَةَ.»<sup>3</sup>

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن أهل قريظة نزلوا على حكم سعدٍ، فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم فجاءه، فقال: ﴿قَوْمُوا إِلَي سَيِّدِكُمْ — أَوْ قَالَ — خَيْرِكُمْ.﴾<sup>4</sup>

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل أبو عبد الله كعب بن مالك بن عمرو، السلمي الخزرجي الأنصاري، شهد العقبة الثانية، واختلّف في شهوده بدرًا، وشهد أحدًا وبقية المشاهد، إلا تبوك، التي تخلّف عنها مع هلال بن أمية ومرارة بن الربيع، وهو أحد شعراء الرسول صلى الله عليه وسلم. توفي في خلافة معاوية سنة: 50هـ، وقيل: 53هـ. ابن عبد البر: الاستيعاب (3/1323) — ابن حجر: الإصابة (5/456).

<sup>2</sup> هو الصحابي الجليل أبو محمد طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو التيمي القرشي، من فضائل الصحابة الكرام وكبارهم، وهو أحد الثمانية الذين سبقوا إلى الإسلام، وكان إسلامه على أيدي أبي بكر، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، ومن الستة الذين جعل فيهم عمر الشورى، شهد أحدًا وما بعدها من المشاهد، وقد آخى النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين كعب بن مالك. قُتل في واقعة الجمل سنة: 36هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (2/764) — ابن حجر: الإصابة (3/430).

<sup>3</sup> خرّجه البخاري: كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك وقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَقُوا﴾، رقم: 4418، (3/176-180). ومسلم: كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، رقم: 2769، (4/2120-2128).

<sup>4</sup> خرّجه البخاري: كتاب الاستئذان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "قوموا إلى سيديكم"، رقم: 6262، (4/143). ومسلم: كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد، رقم: 1768، (3/1388-1389).

وعن معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرَّجَالُ قِيَامًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ﴾.<sup>1</sup>

وعن أنس رضي الله عنه قال: « لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لَهُ لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَّتِهِ لِذَلِكَ. »<sup>2</sup>

### ثانياً: أقوال العلماء في المسألة

العلماء كانت لهم أفهامٌ مختلفةٌ للنصوص النبوية الواردة في مسألة قيام الرجل لغيره: فمنهم من غلب جانب الاحتياط، ومنع من القيام، استناداً إلى النصوص الناهية عنه، واعتماداً على كراهة النبي صلى الله عليه وسلم قيام الصحابة رضي الله عنهم له. وحمل أمر النبي صلى الله عليه وسلم في القيام لسعد بن معاذ<sup>3</sup> على أنه كان مريضاً، ومحتاجاً إلى من يساعده في النزول على دابته. ومنهم من استحَبَّ القيام إذا كان لِقَادِمٍ من سفرٍ، أو لمن حصلت له نعمة لتهنئته بها، أو وقعت له مصيبة لمواساته فيها. ومنهم من جَوَّز ذلك إذا كان لِقَادِمٍ من سفرٍ أو غائبٍ، أو كان على سبيل الإكرام والبرِّ، كما فعل طلحة بن عبيد الله مع كعب بن مالك رضي الله عنه.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> خرَّجه أبو داود: كتاب الأدب، باب الرجل يقوم للرجل يعظّمه بذلك، رقم: 5229، (515/7-516).  
والترمذي: أبواب الأدب، باب ما جاء في كراهية قيام الرجل للرجل، رقم: 2755، (467/4)، وقال عنه: هذا حديث حسن. وأحمد: رقم: 16788، (179/13)، وقال المحقق: إسناده صحيح.

<sup>2</sup> خرَّجه الترمذي: أبواب الأدب، باب ما جاء في كراهية قيام الرجل للرجل، رقم: 2754، (467-466/4)، وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. وأحمد: رقم: 12285، (427/10)، وقال المحقق:

إسناده صحيح. وابن أبي شيبة: كتاب الأدب، باب في الرجل يقوم للرجل إذا رآه، رقم: 26096، (142/13).  
<sup>3</sup> هو الصحابي الجليل أبو عمرو سعد بن معاذ بن النعمان، الأوسي الأنصاري، سيّد الأوس وكبيرها، أسلم بالمدينة بين العقبة الأولى والثانية على يدي مصعب بن عمير، شهد بدرًا وأحداً والخندق، ورُمي بسهم في الخندق، مات منه بعد شهر سنة: 05هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (602/2) — ابن حجر: الإصابة (70/3).

<sup>4</sup> ابن حجر: فتح الباري (54-49/11).

وهذه الأقوال كلّها استند فيها أصحابها إلى نصوصٍ نبويةٍ — كالتّي ذُكرت سابقاً —، وحَمَلَهَا كلّ واحدٍ على ما أدّاه إليه اجتهاده، وترجّح عنده في النظر والاستدلال. وعند التأمّل في تلك الاجتهادات تراها متعارضة ومتناقضة فيما بينها؛ فمن قائلٍ بمنع ذلك والنهي عنه، إلى قائلٍ باستحبابه وجوازه.

**والسبب في اختلافهم:** يعود إلى التعارض بين النصوص النبوية الواردة في المسألة، فكلّ ترجّح عنده ما يراه ألصق وأنسب بأحكام الشرع، في قضايا الآداب عموماً.

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

الإشكال الذي تثيره ظواهر النصوص النبوية في هذه المسألة يتمثّل في وجود نصوصٍ متعارضةٍ بشأن حكمها، فهل يمكن دفع التعارض بين تلك النصوص، أم أنّ المصير إلى الترجيح لازم؟ وهل كان النبي ﷺ يقصد تحريم قيام الرجل لغيره مطلقاً؟ أم أنّ التحريم مقيدٌ بمن يرغب من الناس فعلاً ذلك له؟ وإذا كان حكم القيام محرماً، فكيف يُحمّل أمر النبي ﷺ بالقيام إلى سعد بن معاذ ؓ؟ أم كيف يُفسّر إقراره قيام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك ؓ في المسجد، وبحضور جمعٍ من الصحابة، من المهاجرين والأنصار؟ وأين موضع مقاصد المكلف من هذه المسألة؟ ألا ينبغي إعمالها والاحتكام إليها، للجمع — إن أمكن ذلك — بين النصوص، أو للترجيح بينها؟

إنّ هذه الإشكالات أملاًها الاختلاف بين العلماء في فهمهم للنصوص النبوية الواردة بشأن قيام الرجل لغيره، وهذا الاختلاف يمكن جعله وفاقاً في رأيي، إذا أخضعنا المسألة للنقد المقاصدي.

### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنّ التأمّل في النصوص النبوية — وإنّ بدأ له تعارضها — يدرك أنّ النصوص الدالّة على النهي محمولةٌ على مَنْ أحبَّ مِنَ الناس القيام له، وقصدَ ذلك، وتشوّفَ إليه منهم، أو أنّ يُلزمهم ويأمرهم بذلك، على سبيل الكِبَرِ، والتّعاضم، والتّخوة، وفعل الجبابة.

وأما ما كان سوى ذلك فجائزاً، وغير منهي عنه، وعليه تُحمَل النصوص الآمرة بالقيام؛ فيجوز القيام للرجل إظهاراً لقدره، كما أمر النبي ﷺ بالقيام إلى سعد بن معاذ رضي الله عنه، وقيام الرجل للرجل عند أملٍ يبلغه، أو همٌّ يفرِّج عنه، كما قام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك رضي الله عنه، بل إنَّه يُستحبُّ القيام للقادم من أهل الفضل، ومصافحته، إكراماً له، وسروراً بلاقائه، وكذلك قيام الولد لوالده، والمرؤوس للرئيس الفاضل، أو الولي العادل والملاطف، والمتعلم للعالم.

وأما ترك الصحابة رضي الله عنهم القيام للنبي ﷺ فإعلمهم بكرهته لذلك منهم، وإلا لكانوا قاموا له، وكراهته عليه الصلاة والسلام قد تكون على وجه التواضع، لا على أنها حرامٌ عليهم فعلها له، وكيف تستقيم الحرمة وقد قام هو لجعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، عند عودته من الحبشة، وأمر بالقيام إلى سعد بن معاذ رضي الله عنه؟ وقام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك رضي الله عنه مُهنئاً له عند نزول توبته، ولم ينهه النبي ﷺ؟ بل إنَّ النووي نفى أن يكون قد صحَّ في النهي عن القيام شيء صريحٌ عن النبي ﷺ.<sup>1</sup> وهذا كلامٌ صحيح؛ فالنصوص النبوية تشهد بجواز قيام الرجل لغيره، سواء أكانت أقوالاً، أم أفعالاً، أم تقريراتٍ.

وفي تقديري، أن ما ذكره العلماء والشُّراح من تفصيلٍ يتعيَّن المصير إليه؛ لأنَّ فيه إعمالاً للنصوص الواردة في المسألة جميعها، واعتداداً بمقاصد المكلف، واحتكاماً إليها؛ فمن كان قاصداً التعظيم، والكِبَر، والتجبر، أُعْمِل في حقِّه النصوص الناهية عن القيام. ومن لم يكن كذلك أُعْمِل في حقِّه النصوص المجيزة للقيام.

وهذه القضية ممَّا يتجدد فيها التعامل بين الناس، زماناً ومكاناً؛ كالنظام المعمول به في المدارس، والمؤسسات التربوية، أو المؤسسات الأمنية والعسكرية، وما جرَّت به العادة في

<sup>1</sup> النووي: شرح صحيح مسلم (133/12) (146/17-147). مع التنبيه إلى أنَّ النووي له جزء خاص في هذه المسألة، وهو بعنوان: "الترخيص بالقيام لذوي الفضل والمزية من أهل الإسلام". وانظر أيضاً: الطحاوي: شرح مشكل الآثار (157-155/3) - الخطابي: مصدر سابق (342-341/3) - ابن العربي: عارضة الأحوذ (210-209/10).

المحافل والتظاهرات العلمية، وما تجده عند المناسبات والزيارات، وغيرها من مجاري العادات، وطبيعة العلاقات والمعاملات بين الناس، مما يجعل إصدار الحكم بالنهاي أو الجواز مطلقاً — دون نظرٍ إلى السياق الزماني والمكاني، ولا اعتبارٍ بمقاصد المكلف، والباعث له على قيامه لغيره — غير وجيهٍ في رأيي، بل إن ما ذكره العلماء كالنووي، وابن العربي، والخطابي، وغيرهم من استحباب القيام — في حالاتٍ محدّدةٍ على الخصوص — مسايراً لمقاصد الشريعة التحسينية، والتي يتجلّى فيها عناية الإسلام بالأداب، ومكارم الأخلاق، وبغضه لجفاء الطبع، وسوء الأدب مع الغير، وخاصّةً لذوي المكانة والقدرة، وأصحاب الفضل، من الصالحين، والعلماء، والمريين، والأولياء عموماً، والله أعلم بالصواب.

### الفرع الثالث: حكم ستر وجه المرأة

#### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

وردت نصوص نبوية بخصوص ستر المرأة وجهها، ومنها ما جاء في حادثة الإفك، عن عائشة — رضي الله عنها — قولها عن صفوان السلمي<sup>1</sup>: «فَعَرَفَنِي حِينَ رَأَيْتِي، وَكَانَ رَأْيِي قَبْلَ الْحِجَابِ، فَاسْتَيْقَظْتُ بِاسْتِرْجَاعِهِ حِينَ عَرَفَنِي، فَخَمَرْتُ وَجْهِي بِجِلْبَابِي.»<sup>2</sup>

وعن عبد الله بن عباس — رضي الله عنهما — قال: «كَانَ الْفَضْلُ رَدِيفَ النَّبِيِّ ﷺ، فَجَاءَتْ امْرَأَةٌ مِنْ خَتَمِمْ، فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا، وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشَّقِّ الْآخَرِ، فَقَالَتْ: إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَثْبُتُ عَلَيَّ»

<sup>1</sup> هو الصحابي الجليل صفوان بن أمية بن عمرو السلمي، اختلف في شهوده بدرأ، غير أنه شهد أحداً، واستشهد في معركة اليمامة سنة: 12هـ.

ابن عبد البر: الاستيعاب (722/2) — ابن حجر: الإصابة (353/3).

<sup>2</sup> خرجه البخاري: كتاب المغازي، باب حديث الإفك، رقم: 4141، (123/3). ومسلم: كتاب التوبة، باب حديث الإفك وقبول توبة القاذف، رقم: 2770، (2128/4-2129).

الرَّاحِلَةَ، أَفَأُحِجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ.<sup>1</sup>

وعن عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — أن النبي ﷺ قال: ﴿ وَلَا تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْمُحْرَمَةَ، وَلَا تَلْبَسُ الْقُفَّازِينَ ﴾.<sup>2</sup>

## ثانياً: أقوال العلماء في المسألة

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى مذهبتين رئيسيتين:

المذهب الأول:<sup>3</sup> وهو رأي جمهور العلماء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، والقاضي بأن ستر وجه المرأة ليس واجباً عليها، وخاصةً مع الحاجة إلى كشفه؛ عند مزاوله الأشياء، والبيع والشراء، والشهادة، وغيرها مما يُستثنى من عموم النهي عن إبداء موضع الزينة، ومنها الوجه.

ومن أدلتهم: النهي عن ستر الوجه في حق المحرمة، وكذا واقعة المرأة الخثعمية التي جاءت إلى النبي ﷺ تسأله أن تحجَّ عن أبيها، فلو كان وجه المرأة عورةً، ويجب عليها ستره وعدم كشفه، لما أقرَّ النبي ﷺ المرأة الخثعمية على كشفه، بحضرة الناس، ولكان أمرها بتغطيته وستره، ولو كان وجهها مُعْطَى ما عرف ابن عباس أحسناء هي، أم شوهاء. كما أن كشف المرأة وجهها وكفيها أمرٌ جرى به العمل في عهد النبي ﷺ، مع إقراره إيَّاهنَّ على ذلك.

<sup>1</sup> خرَّجه البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب حج المرأة عن الرجل، رقم: 1855، (18/2). ومسلم: كتاب الحج، باب الحج عن العاجز لزمانةٍ وهرمٍ ونحوهما أو للموت، رقم: 1334، (973/2).

<sup>2</sup> خرَّجه البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب ما يُنهى من الطيب للمحرم والمحرمة، رقم: 1838، (14/2).

<sup>3</sup> الطحاوي: شرح معاني الآثار (16-14/3) — الباجي: مصدر سابق (367/9) — النووي: المجموع (174/3) — ابن قدامة: مصدر سابق (327-326/2) — ابن حزم: المحلى (218-217/3) — ابن رشد: مصدر سابق (219/1) — الشوكاني: نيل الأوطار (56/12) محمد ناصر الدين الألباني: جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، المكتبة الإسلامية، عمّان — الأردن، ط3، 1415هـ/1994م، (96-103) — يوسف القرضاوي: النقاب للمرأة بين القول ببدعيته والقول بوجوبه، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمّان الأردن، ط1، 1417هـ/1996م، (22).

**المذهب الثاني:** ويرى أنّ ستر وجه المرأة واجب، ولا يجوز لها كشفه إلاّ عند الضرورة، أو دعت الحاجة إلى ذلك<sup>1</sup>، ومنهم من يعتبر أنّ أجزاء المرأة عورة كلّها، في حقّ الأجنبي من الرجال، ويستوي في ذلك وجهها وغيره من الأعضاء.<sup>2</sup>

وأنّ استتار المرأة عن الرجال الأجنبي، دلّ عليه إجماع العلماء، وجرى به عمل المسلمين.<sup>3</sup>

ويجوز للمرأة كشف وجهها في الصلاة، إذا لم تكن بحضرة الرجال، وإلاّ امتنع ذلك.<sup>4</sup>

ومن أدلّتهم أنّ التّقاب كان من عادة النساء في عهد النبوة، وما نُهيّت المحرمة عن لبسه إلاّ وهو من شأنها وعادتها، ولذلك كُنّ يكشفن وجوههنّ إذا جاوزهنّ الركبان.<sup>5</sup>

كما أنّ ستر المرأة وجهها فيه صونٌ لها، وسدٌّ لذريعة الفساد، وغلقٌ لباب الفتنة، وحفظٌ للفروج والأعراض.

**والسبب في اختلافهم:** هو الاختلاف في فهم النصوص الشرعية الواردة في المسألة، ومنه

الاختلاف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور:31].

فقد اختلفوا في معنى: ما ظهر منها؛ هل هو الوجه والكفان؟ أم هو الكحل والخضاب؟ أم هو الثياب الظاهرة؟ وغيرها من التفسيرات.

والاختلاف أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ مِثْلَ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ﴾

<sup>1</sup> أبو الأعلى المودودي: الحجاب، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط2، 1384هـ/1964م، (303).

<sup>2</sup> حمود بن عبد الله التويجري: الصارم المشهور على أهل التبرج والسفور، مكتبة الهدى، حلب - سوريا، ط2، 1399هـ/1979م، (96) و (178-179).

<sup>3</sup> المرجع نفسه (155-156).

<sup>4</sup> المرجع نفسه (165).

<sup>5</sup> خرّجه أبو داود: كتاب المناسك، باب في المحرمة تغطي وجهها، رقم: 1833، (234/3)، وقد ضعّفه محقق الكتاب. وابن ماجه: كتاب المناسك، باب المحرمة تسدل الثوب على وجهها، رقم: 2935، (427/4)، وقد ضعّفه محقق الكتاب. وابن خزيمة: كتاب المناسك، باب والدليل على أن للمحرمة تغطية وجهها من غير انتقاب ولا إمساس الثوب، رقم: 2691، (1276/2-1277)، وقد ضعّفه محقق الكتاب.

انظر في تضعيف هذا النص: الألباني: إرواء الغليل (212/4-213).

يُدْنِيك عَلَيْنَّ مِنْ جَلْبِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ وَاللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿59﴾

[الأحزاب:59]. فقد اختلفوا في معنى: الإدناء؛ وهل المقصود به ستر كامل البدن؟

أم يُسْتَشْنَى منه الوجه؟

إضافة إلى عدم ورود نصٍّ قطعيٍّ، ثبوتاً ودلالةً، بشأن هذه المسألة.<sup>1</sup>

ومن أسباب الاختلاف كذلك في تقديري، ما كان من اختلاف العلماء في فهم النصوص النبوية، الواردة بشأن المسألة، وحمْلِها على ما أدّى إليه اجتهاد كلٍّ واحدٍ منهم.

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

إنّ النصوص النبوية الواردة بشأن هذه المسألة، تثير إشكالاتٍ في فهمها وتنزيلها، فهل تحتل تلك النصوص كل الاختلاف المذكور سابقاً؟ وهل خفي على جمهور العلماء مصلحة ستر وجه المرأة، حتى قالوا بعدم وجوبه؟ ولماذا لم يأمر النبي ﷺ المرأة الخثعمية بستر وجهها، وقد كان يصرف الفضل بن العباس عن النظر إليها؟ ألا يمكن الاحتكام إلى العرف والعادة في هذه المسألة، وجعله مرجحاً من المرجّحات بين المذهبين؟ ألا يمكن الجمع بين المذهبين؛ بحمل رأي كل مذهبٍ على مناطٍ خاص؟ وغير هذه الإشكالات، الواردة على النصوص النبوية، فهماً وتنزيلاً. والنقد المقاصدي بما يضطلع به من تمييزٍ بين الفهم الصحيح من غيره، بناء على المقاصد، كفيلاً بالإجابة عن هذه الإشكالات وغيرها.

### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

من خلال ما سبق عرضه حول هذه المسألة، أرى أنّ الراجح فيها هو مذهب الجمهور، القاضي بعدم وجوب ستر وجه المرأة؛ فلمّا كان وقوع الافتتان ليس محقّقاً دائماً،

<sup>1</sup> القرضاوي: النقاب للمرأة (10-13) — ابن رشد: مصدر سابق (220/1).

لم يكن ستر الوجه حتماً لازماً في كل حال، بل يجوز للمرأة الكشف عند عدم تحقق الفتنة، كما في حادثة الخثعمية؛ ففي عدم أمره ﷺ لها بستر وجهها، دليلٌ على جواز ذلك، وهذا بناء على أنها كانت مكشوفة الوجه، كما هو الظاهر من نَظَرِ الْفَضْلِ إِلَيْهَا.<sup>1</sup>

مع التنبيه إلى أن ستر وجه المرأة ليس أمراً مُنَبَّأً، أو بدعاً من القول، بل له أصلٌ في السنة، وقد كان معهوداً في زمن النبوة، فهو مشروعٌ محمودٌ، ولكنه غير واجب؛ فمن فعله فقد أحسن، ومن لم يفعله فلا حرج عليه.<sup>2</sup> فقد كان النَّقَاب من شأن المرأة وعادتها، «والعادة التي يقرها النبي ﷺ لمصلحة تصير من الدين باستنادها إلى التقرير النبوي الذي هو أصلٌ من أصول التشريع. والمصلحة المراعاة هنا هي سدّ ذريعة افتتان الرجال بالنساء، بسبب النظر، ودفع هذه الفتنة دلّ على اعتباره القول والفعل النبويّان كما في حديث الخثعمية.»<sup>3</sup>

ثم إنَّ القول بعدم وجوب ستر وجه المرأة، ينبغي تقييده بما إذا لم يكن على الوجه والكفين شيءٌ من الزينة، لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا

ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور:31]. وإلاَّ وجبَ السُّتْر، خصوصاً في هذا العصر، الذي تفتن فيه النساء بتزيين وجوههنّ وأيديهنّ بأنواع الزينة والأصبغة.<sup>4</sup> وتعيّن المصير إلى الرأي الآخر، القاضي بوجوب ستر وجه المرأة، أملاه الأخذ بسدّ ذريعة الفتنة، وغلق بابها، وهذا أمرٌ معتبرٌ في النظر والاجتهاد، ولا يمكن إغفاله وتجاوزه.

وبهذا يظهر أنّ مذهب الجمهور، وإن كان راجحاً في النظر، إلاَّ أنّ ذلك لا يعني إقصاء الرأي الآخر وإهماله، بل يؤخذ به ويُعمل في مناطه الخاص.

<sup>1</sup> ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير (171-172).

<sup>2</sup> الألباني: جلباب المرأة المسلمة (104-113) — القرضاوي: النقاب للمرأة (72).

<sup>3</sup> ابن باديس: المرجع السابق (171).

<sup>4</sup> الألباني: المرجع السابق (89) — القرضاوي: المرجع السابق (72).

وهذه المسألة مثالٌ عن دور النقد المقاصدي في الجمع والترجيح بين النصوص عند التعارض، فـ «ستر وجه المرأة مشروعٌ راجحٌ، وكشفه عند أمن الفتنة جائزٌ، وعند تحققها واجبٌ، وأمر الفتنة يختلف باختلاف الأعصار، والأمصار، والأشخاص، والأحوال، فيختلف الحكم باختلاف ذلك، ويطبَّق في كلِّ بحسبه.»<sup>1</sup>

وهذا مثالٌ عن حسن فهم النصوص النبوية، وحسن تنزيلها، وتجسيدها لذلك، يقول ابن باديس — وهو يتناول حكم ستر المرأة جهها —: «من المسلمين اليوم أقوامٌ — معظمهم من غير أهل المدن والقرى — أَلَفُوا خروج نساءهم سافراتٍ، فلا يُفْتَنُ أنظارهم بذلك، فهؤلاء لا يُطالبن بستر الوجوه، مع بقاء حكم غضِّ البصر، وحرمة تجديده النظر. ومن المسلمين أقوامٌ — معظمهم من أهل المدن والقرى — أَلَفُوا ستر وجوه النساء، فكشف المرأة بينهم وجهها يلفت الأنظار، ويُغري أهل الفساد بها، ويفتح باباً للقليل والقال في شأها، وشأن أهلها وعشيرتها، فهؤلاء يجب عليهنَّ ستر وجوههنَّ، اتِّقاء للشر والفتنة، والوقية في الأعراض.»<sup>2</sup>

فبناءً على ما قرَّره سابقاً من أنَّ ستر وجه المرأة مشروع راجحٌ، وعند أمن الفتنة يكون كشف وجهها جائزاً، وإذا تحقَّق حدوث الفتنة يصير ستر وجهها واجباً، ذهب ابن باديس إلى أنَّ حكم ستر وجه المرأة، اجتهادٌ يخضع لتحقيق المناط الخاص، سواء تعلَّق الأمر بـ "اعتبار اختلاف العوائد والأعراف"، أم بـ "اعتبار سد الذرائع"، أم بـ "اعتبار اختلاف الزمان والمكان". وهذا تأسيساً على إعمال مقاصد الشرع، المتشوّفة إلى تحقيق مصالح العبد، ومنها: "حفظ العرض".

وهذا بيانٌ من ابن باديس للنقد المقاصدي، وأثره في التطبيق والتنزيل، وكيف أنَّ الحكم يختلف حسب المكان والأشخاص، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنَّ هذه المسألة تبين مدى أهمية النقد المقاصدي في الجمع بين النصوص وإعمالها، والله أعلم.

<sup>1</sup> ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير (172).

<sup>2</sup> المرجع نفسه (173).

## الفرع الرابع: التضييق على الناس في الطرقات

### أولاً: النصوص النبوية الواردة بخصوص المسألة

ورد بشأن هذه المسألة نصوص خاصة، ومنها ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ﴿إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطَّرِيقَاتِ، فَقَالُوا: مَا لَنَا بُدٌّ، إِنَّمَا هِيَ مَجَالِسُنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا. قَالَ: فَإِذَا أَتَيْتُمْ إِلَى الْمَجَالِسِ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا. قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ؟ قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.<sup>1</sup>

وعن معاذ بن أنس الجهني رضي الله عنه<sup>2</sup> قال: «غَزَوْتُ مَعَ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ غَزْوَةَ كَذَا وَكَذَا، فَضَيَّقَ النَّاسُ الْمَنَازِلَ، وَقَطَعُوا الطَّرِيقَ، فَبَعَثَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ مُنَادِيًا يُنَادِي فِي النَّاسِ: أَنْ مَنْ ضَيَّقَ مَنْزِلًا، أَوْ قَطَعَ طَرِيقًا، فَلَا جِهَادَ لَهُ.»<sup>3</sup>

### ثانياً: أقوال العلماء في المسألة

تناول العلماء هذه المسألة، باعتبارها من آداب العادات، ويَبِينُوا أَنَّ الْجُلُوسَ فِي الطَّرِيقَاتِ الْعَامَّةِ مَقِيدٌ بِشُرُوطٍ مُحَدَّدَةٍ، فَإِنْ تَحَقَّقَتْ، وَإِلَّا فَلَا يَجُوزُ الْجُلُوسُ فِيهَا، كَمَا دَلَّ عَلَى ذَلِكَ مَا رَوَاهُ مَعَاذُ بْنُ زَيْدٍ الْجُهَنِيُّ رضي الله عنه، حِينَ نَفَى النَّبِيُّ ﷺ الْجِهَادَ عَمَّنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ. وَهَذَا بِنَاءٌ عَلَى إِدْرَاكِ الْعُلَمَاءِ لِمَقْصُودِ النَّبِيِّ ﷺ مِنَ النَّهْيِ عَنْهَا؛ فَقَدْ نَهَى عَنِ الْجُلُوسِ فِيهَا، إِذَا كَانَ فِي ذَلِكَ إِيْذَاءٌ لِلْمَارَّةِ، أَوْ تَضْيِيقٌ عَلَيْهِمْ، أَوْ إِحْطَاقٌ لِلضَّرْرِ بِهِمْ، أَيًّا كَانَتْ طَبِيعَةُ الْإِيْذَاءِ وَالضَّرْرِ وَالتَّضْيِيقِ، قَوْلًا أَوْ فِعْلًا.

<sup>1</sup> خرَّجه البخاري: كتاب المظالم والغصب، باب أفنية الدُّور والجلوس فيها، والجلوس على الصدعات، رقم: 2465، (196/2). ومسلم: كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات، وإعطاء الطريق حقه، رقم: 2121، (1675/3).

<sup>2</sup> هو الصحابي معاذ بن أنس الجهني، حليف الأنصار، والد سهل، من الصحابة الذين كانوا بمصر، ثم انتقل إلى الشام، وقيل بأنه عاش إلى خلافة عبد الملك بن مروان. ولم أقف على تاريخ فاته بالتحديد. ابن عبد البر: الاستيعاب (1402/3) — ابن حجر: الإصابة (107/6).

<sup>3</sup> خرَّجه أبو داود: كتاب الجهاد، باب ما يؤمَّر من انضمام العسكر وسعته، رقم: 2629، (268/4)، وقد حسَّنه محقق الكتاب. وأحمد: رقم: 15585، (257/12)، وقال المحقق: إسناده صحيح. وقد خرَّجه أيضاً: الطحاوي: شرح مشكل الآثار (37/1)، وقد صحَّحه محقق الكتاب.

ويلتحق بالجلوس في الطرقات ما كان في معناه، من الجلوس في الحوانيت، أو الشبايك المشرفة على المار، إذا كانت في غير العلو، وغيرها مما قد يُضيق على المار بالطريق، أو يؤذيه.<sup>1</sup>

فالشوارع والطرقات ليس لأحدٍ إحيائها، أو الاستئثار بمنفعتها وحده، سواءً أكان الطريق واسعاً أم ضيقاً، وسواءً ضيق على الناس بذلك أم لا، « لأن ذلك يشترك فيه المسلمون، وتتعلق به مصلحتهم، فأشبهه مساجدهم. ويجوز الارتفاق بالقعود في الواسع من ذلك، للبيع والشراء، على وجه لا يُضيق على أحدٍ، ولا يضرّ بالمارة؛ لاتفق أهل الأمصار في جميع الأعصار على إقرار الناس على ذلك، من غير إنكار، ولأنه ارتفاقٌ مباحٌ من غير إضرار، فلم يُمنع منه. »<sup>2</sup>

والعلة في النهي عن الجلوس في الطرقات هي المفسد المترتبة عن ذلك، ومنها:  
— التعرّض للفتن بخطر النساء الشواب، والوقوع في معصية النظر إليهن، وما يتبع ذلك من مفسد.

— التعرّض لحقوق الله وللمسلمين، مما لا يلزم الإنسان إذا كان في بيته أو عموم شأنه.  
— رؤية المنكر وتعطيل المعروف، فيجب على المسلم الأمر والنهي عند ذلك، وإلا فقد وقع في المعصية.

**فدفعاً لكل هذه المفسد، وحسماً لمادتها، ندب الشارع إلى ترك الجلوس في الطرقات.**

إلا إذا دعت الضرورة، أو الحاجة، إلى الجلوس في الطرقات، فلا حرج في ذلك، بشرط التقيّد بما ذكره النبي ﷺ من حقوقٍ يجب مراعاتها عندئذٍ، وبما تزول معه المفسد المذكورة سلفاً، وخاصةً إذا كان في الجلوس مصالح مرعية، مثل:  
— تعاهد الناس لبعضهم البعض.  
— مذاكرة أمور الدين.

<sup>1</sup> الطحاوي: شرح مشكل الآثار (158/1-159) — ابن حجر: فتح الباري (113/5).

<sup>2</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (161/8).

— مذاكرة أمور الدنيا.

— ترويح النفوس بالمحادثة في المباح.

فتحصيلاً لهذه المصالح وغيرها، يجوز الجلوس في الطرقات، مع مراعاة حقوقها وآدابها.<sup>1</sup>

ومن هنا فإن النهي الأول كان إرشاداً إلى الأصلح، « وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَنْ دَفَعَ الْمَفْسِدَةَ أُولَى مِنْ جَلَبِ الْمَصْلِحَةِ؛ لِنَدْبِهِ أَوْلَى إِلَى تَرْكِ الْجُلُوسِ، مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْأَجْرِ لِمَنْ عَمِلَ بِحَقِّ الطَّرِيقِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْإِحْتِيَاظَ لَطَلَبِ السَّلَامَةِ أَكْدَ مِنَ الطَّمَعِ فِي الزِّيَادَةِ. »<sup>2</sup>

وبالنظر إلى نهي النبي ﷺ عن الجلوس في الطرقات، ثم إباحته ذلك، وإذنه لهم فيه بشروطٍ محدّدة، يدلّ على أنّ مراعاة هذه الآداب العامة، ومعرفة أحكامها وحدودها من المقاصد التحسينية للشريعة، التي يجب مراعاتها وعدم الغفلة عنها. وهذا النص يكشف من جهةٍ أخرى أنّ « الواجب على ذوي اللبّ أن يعقلوا عن رسول الله عليه السلام ما يخاطب به أمته، فإنه إنما يخاطبهم به ليوقفهم على حدود دينهم، وعلى الآداب التي يستعملونها فيه، وعلى الأحكام التي يحكمون بها فيه. »<sup>3</sup>

### ثالثاً: إشكال الفهم في النصّ النبوي

النص النبوي الوارد بخصوص هذه المسألة جاء في النهي عن الجلوس في الطرقات، وبعده الإباحة والإذن في ذلك، فهل كان يخفى على النبي ﷺ ما ذكره لهم من مصالح الجلوس في الطرقات؟ أم أنّ مقصوده هو حملهم على الأفضل والأكمل؟ وأنّ مقام النص هنا هو مقام الإرشاد إلى الأصلح؟ ما موضع نهي النبي ﷺ عن الجلوس في الطرقات، والتضييق على المارّة، مما هو قائم اليوم؟ وكيف يتنزّل العمل بالنص النبوي على الواقع المعيش؟

<sup>1</sup> ابن حجر: فتح الباري (11/11-12).

<sup>2</sup> المصدر نفسه (113/5).

<sup>3</sup> الطحاوي: شرح مشكل الآثار (1/159).

هذه الإشكالات التي يثيرها ظاهر النص النبوي، والمتعلقة بفهمه وتنزيله، سأحاول معالجتها من خلال بيان وجه النقد المقاصدي.

#### رابعاً: وجه النقد المقاصدي

إنّ الانتفاع من الطريق والمرور به — سواء أكان عاماً أم خاصاً، مملوكاً له أم لغيره — يعتبر حقاً ثابتاً لكل إنسان، حتى يتمكن من الوصول إلى ملكه، داراً كان أو أرضاً.<sup>1</sup>

وبالنظر إلى الواقع المعيش، فإنّ كثيراً من الظواهر فيها إيذاء للمارة في الطريق، وتضييق عليهم، ومن ذلك مثلاً: رمي المياه الوسخة وسيلانها من الميزاب، ورمي الأوساخ والقمامة من شرفات المنازل، وربما احتوت أشياء مؤذية، كالزجاج أو الحديد ونحوهما، وعرض السلع والبضائع على الأرصفة المخصصة للراحلين، وغيرها من المظاهر السلبية المنتشرة في الطرق العامة للناس، والتي تضيق عليهم وتؤذيهم.

فمثل هذه الحالات يتنزّل عليها في نظري النهي النبوي عن الجلوس في الطرقات، ويُعمل فيها؛ «لأنّ الشوارع مشتركة المنفعة، وليس لأحد أن يختصّ بها، إلاّ بقدر الحاجة، والمرعي هو الحاجة التي تُرَاد الشوارع لأجلها في العادة، دون سائر الحاجات.»<sup>2</sup>

ولهذا فإنّ التصرفات السابق ذكرها تعتبر غير جائزة، نظراً لما تسببه من مضار، وتضييق على الناس، وإلحاق الأذى بهم، ويتعيّن على السلطة منعهم من ذلك، لأنّ إذن النبي ﷺ بالجلوس في الطرقات ليس مطلقاً، بل هو مقيدٌ بأدابٍ وشروطٍ محدّدة، إذا انتفت زال معها الحكم، وهذا في مجرّد الجلوس، فكيف إذا تعدّى الأمر إلى عرض السلع والبضائع، بل واعتبار ذلك حقاً ثابتاً؟

<sup>1</sup> وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق — سوريا، ط2، 1405هـ/1985م، (607/5).

<sup>2</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المنهاج، جدة — المملكة العربية السعودية، ط1، 1432هـ/2011م، (646/4).

وعليه، «إن كان الجالس يُضَيِّقُ على المارّة، لم يحلّ له الجلوس فيه، ولا يحلّ للإمام تمكينه، بعوضٍ ولا غيره. قال أحمد: ما كان ينبغي لنا أن نشتري من هؤلاء الذين يبيعون على الطريق. قال القاضي: هذا محمولٌ على أن الطريق ضيقٌ، أو يكون يؤذي المارّة.»<sup>1</sup>

وأخلص إلى أن القصد من نهي النبي ﷺ عن الجلوس في الطرقات، هو ما يُفْضِي إليه ذلك من مفسد وأضرار، تلحق عامة الناس. وهذا ما ينبغي تحكيمه في مسألة التضييق على الناس في الطرقات، والحكم عليه بعدم الجواز، ويُلحَق به في ذلك كلُّ ما يؤذي المارّة، أو يضيق الطريق عليهم، من عرضٍ للسلع والبضائع، أو رمي الأوساخ في طريقهم، أو وضع كراسي المطاعم والمقاهي في مسالكهم المخصّصة لهم، أو غير هذا مما يضرّهم ويتسبّب في إيدائهم، والله أعلم.

---

<sup>1</sup> ابن قدامة: مصدر سابق (8/162).

جالتنا

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تنزل البركات، وبعد: فأني أخلص في ختام هذا البحث إلى تسجيل مجموعة من النتائج التي توصلت إليها، إضافة إلى بعض التوصيات والاقتراحات التي بدت لي من خلال هذا البحث.

## أولاً: النتائج المتوصل إليها:

- أ — النقد المقاصدي هو التمييز بين الفهم الصحيح من غيره للنص النبوي، وفق المقاصد.
- ب — النقد المقاصدي نشأ في عهد النبي ﷺ من خلال إقراره لبعض تصرفات الصحابة ﷺ، واستمر تطوره عصرًا بعد آخر، بدءاً بعصر الصحابة ﷺ فالتابعين ثم الأئمة المجتهدين وكذا شراح الحديث، وصولاً إلى العلماء المعاصرين.
- ت — النقد المقاصدي يشمل النص النبوي قولاً وفعلاً وتقريراً.
- ث — تعدد وتنوع المسائل التي تناولها النقد المقاصدي، من العبادات والمعاملات والعادات.
- ج — التوسل بقواعد مقاصدية مستنبطة من النصوص النبوية ومحكمة في الفهم والترجيح.
- ح — النقد المقاصدي يقوم على قواعد مقاصدية، ويستند إليها في الفهم والاستنباط، والترجيح، والتنزيل على أرض الواقع.
- خ — النقد المقاصدي تظهر الحاجة إلى الأخذ به في كثير من المجالات المتعلقة بالأحكام العملية، والأخلاقية، وغيرها.
- د — النقد المقاصدي يُسهم في التقليل من الخلاف الفقهي، وهذا من خلال اضطراره بالتمييز بين الفهم الصحيح من غيره للنصوص النبوية، توسلاً بالمقاصد الشرعية.
- ذ — النقد المقاصدي له دورٌ كبيرٌ في الدفاع عن السنة النبوية وما لحقها من سوء الفهم والتأويل، وهذا من خلال جمعه بين الظاهر والمعنى في اعتدالٍ.

ر — النقد المقاصدي يعتبر أحد المرجّحات عند التعارض بين النصوص النبوية، لما يتأسس عليه من مقاصد شرعية.

ز — النقد المقاصدي يعالج الغلوّ في فهم الظاهر، ومن ثمّ سوء التنزيل لأحكام النصوص النبوية على أرض الواقع.

س — النقد المقاصدي درجة متقدّمة في الاجتهاد، وليس متأثراً لأيّ كان، بل لمن استكمل شروط الاجتهاد، وتحقّق بأدوات النظر في النصوص الشرعية، والاستنباط منها.

ش — ضوابط النقد المقاصدي واجبة الاعتبار، حتى يحقّق ما وُجد من أجله، وهو التمييز بين الفهم الصحيح من غيره للنصوص النبوية، بناء على المقاصد.

### ثانياً: الاقتراحات والتوصيات:

أ — التراث العلمي الإسلامي المتعلق بالنصّ النبوي، جمعاً وشرحاً، يتضمّن اجتهاداتٍ جليّة، تتطلّب عناية الباحثين والدارسين، وهذا بتتبع أوجه النقد المقاصدي، وجمعها، وترتيبها حسب الأبواب الفقهية، ومن ثمّ سنقدّم خدمة عظيمة للسنة النبوية.

ب — ضرورة العناية بشروح الحديث، سواء منها شروح الصحيحين، أو السنن الأربعة، أو الموطأ، أو غيرها من كتب السنة الجامعة، ففيها من القواعد المقاصدية العظيمة والجليلة ما يجعل الاستفادة منها كبيرة، ولا سيما في الاجتهاد بنوعيه: الاستنباطي والتنزيلي.

ت — صرف الاهتمام إلى كتب الفروع الفقهية، فمن خلال بحثي وجدت أنها تحوي كثيراً من أوجه النقد المقاصدي، سواء تعلق الأمر بالنصوص النبوية أو غيرها.

ث — لفت الانتباه إلى أهمية العناية بإبراز أوجه النقد المقاصدي في العلوم الإسلامية عموماً؛ مثل الفقه والتفسير والعقيدة وغيرها، وهذا من شأنه أطراح كثيرٍ مما انتشر الخلاف فيه.

ج — دعوة الباحثين والدارسين إلى صرف عنايتهم بالنقد المقاصدي والاحتكام إليه، وجعله أحد الأسس المعتمدة، في مراجعة علمية، متأنية وموضوعية ودقيقة، لما حوته قراءات أسلافنا للنصوص الشرعية، قرآناً وسنةً، ومحاولة الاستفادة مما قدموه في سبيل ذلك، بما يناسب زماننا، والبناء عليه بما يتيح لنا مسايرة تغيّر الزمان والمكان، وتبدّل الظروف والأحوال، بدّل أن يبقى البحث في تلك النصوص وفهمها رهيناً دائماً وأبداً بما انتهى إليه الأسلاف من اجتهاداتٍ، قد لا يصلح بعضها لهذا العصر.

ح — دعوة الباحثين والدارسين إلى تخصيص دراسات أكاديمية تعنى باستخراج القواعد المقاصدية من كتب الشروح الحديثية، وتنظيمها من خلال الأبواب الفقهية، أو مجالات الأحكام الشرعية، ففي تلك الكتب كنوز كثيرة، لو يُتَفَتَّن لها لكان في ذلك عملٌ جليل لمنظومة الاجتهاد في هذا العصر.

هذا ما أمكنني التوصل إليه من نتائج، وما أراه جديراً بالاقترح والتوصية من خلال هذا البحث الذي أنجزته، ويعلم الله تعالى أي لم أدخر في سبيل إنجازه وتحقيقه أيّ جهدٍ ممكن، فإن أصبتُ فيما قصدت الوصول إليه فذاك محض فضلٍ من الله تعالى وتوفيقه، وإن أخطأتُ فهو قصورٌ مني، أستغفر الله تعالى منه، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

# الفهارس العالمية

فهرس الآيات القرآنية

فهرس النصوص النبوية

فهرس الآثار

فهرس القواعد الأصولية والمقاصدية والفقهية

فهرس المسائل

فهرس المفردات المشروحة وغريب الحديث

فهرس الأعلام المترجم لهم

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

## فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	مرقد الآية	السورة	الآية
96	184	البقرة	﴿ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾
211	185	البقرة	﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾
275	194	البقرة	﴿ فَمَنِ إِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾
268	233	البقرة	﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ ﴾
232	267	البقرة	﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾
105	282	البقرة	﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَعًى فَاكْتُبُوهُ ﴾
269	23	النساء	﴿ وَأُمَّهَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾
211	28	النساء	﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُمُ ﴾
281	01	المائدة	﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾
207	06	المائدة	﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِبِ أَوْ لَمْ يَسْمَعْ الْنِسَاءَ ﴾
211-13	06	المائدة	﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّن حَرَجٍ ﴾
162	38	المائدة	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾
119	67	المائدة	﴿ يَتَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾
115	38	الأنعام	﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾
281	152	الأنعام	﴿ وَيَعْهَدِ اللَّهُ أَوْفُوا ﴾
37	164	الأنعام	﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾

الصفحة	رقم الآية	السورة	الآية
30	157	الأعراف	﴿ يَا مَرْهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾
262	41	الأنفال	﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ﴾
266	26-25	التوبة	﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ﴾
232-227	103	التوبة	﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾
126-125	32	النحل	﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾
121-119-118	44	النحل	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾
115	89	النحل	﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾
125	97	النحل	﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ﴾
275	126	النحل	﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾
281	34	الإسراء	﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾
37	15	طه	﴿ لِنُجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى ﴾
211-142	78	الحج	﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾
128	61-57	المؤمنون	﴿ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ﴾
300-298	31	النور	﴿ وَلَا يُبْدِيكَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾
109	77	القصص	﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ﴾
268	14	لقمان	﴿ وَفِصْلُهُ فِي عَامِينَ ﴾
266	05	الأحزاب	﴿ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾
298	59	الأحزاب	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِيكَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ﴾
249	18	فاطر	﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾
275	42-41	الشورى	﴿ وَلَمَنْ ابْنَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ﴾
125	72	الزخرف	﴿ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾

الصفحة	مرقم الآية	السورة	الآية
233	19	الذاريات	﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾
245-37	39-38	النجم	﴿ الْأَنْزِرُ وَالزَّرَّاءُ وَرَأْسُ الْوَسْطَى ﴾
105	25	الحديد	﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ﴾
231	07	الحشر	﴿ كَلَّا لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾
220	09	الجمعة	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾
125	11	الطلاق	﴿ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا نُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾
233	25-24	المعارج	﴿ وَالذِّبْنَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴾
85	08	الإنسان	﴿ وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَيْثُ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾
38	08-07	الزلزلة	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾

## فهرس النصوص النبوية

الصفحة	الحديث
90-57	أَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ
229	اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ، وَصَلُّوا خَمْسَكُمْ
279	أَحَقُّ مَا أَوْفَيْتُمْ مِنَ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ
92	أَحْيِ وَالِدَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ
275	أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ ائْتَمَنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ
10	إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ
199	إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعَيْنَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ
208-78	إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ
208	إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ
287	إِذَا رَأَيْتُمْ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضْحِيَ
213	إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ الرَّكَعَتَيْنِ قَبْلَ الصُّبْحِ فَلْيُضْطَجِعْ
101	إِذَا قَالَ الرَّجُلُ هَلَكَ النَّاسُ فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ
241	أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أُمَّكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ
267	أَرْضِعِيهِ تَحْرُمِي عَلَيْهِ
91	أَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ
107	اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءُ
59	أَعْطَيْتَ سَائِرَ وَلَدِكَ مِثْلَ هَذَا
195	اغْسِلُوهُ وَكَفِّنُوهُ وَلَا تُعْطُوا رَأْسَهُ وَلَا تُقَرِّبُوهُ طَيْباً
128	أَفْلا أَحَبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا
45	إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ
96	إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطَرَ الصَّلَاةِ

الصفحة	الحديث
37	إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ
212	أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا صَلَّى سُنَّةَ الْفَجْرِ
147	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَالْمَغْرَبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ
212	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي بِاللَّيْلِ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُوتِرُ بِوَاحِدَةٍ
148	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقْنَتُ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ وَالْمَغْرَبِ
184	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَعَى النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ
95	إِنْ شِئْتَ فَصُمْ، وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ
246	إِنْ فَرِيضَةَ اللَّهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَثْبِتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ
302	أَنَّ مَنْ ضَيَّقَ مَنْزِلًا، أَوْ قَطَعَ طَرِيقًا، فَلَا جِهَادَ لَهُ
235	إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ
172	أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ
105	أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ
268	انظُرْنَ مَا إِخْوَانُكُمْ، فَإِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ
209	إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ
89	إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ
177-154	إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ لِأَجْلِ الدَّافَةِ
37	إِنَّهُمْ يَنْكُونُ عَلَيْهَا، وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا
67	إِنِّي أُعْطِي قَوْمًا أَخَافُ ظَلْعَهُمْ وَجَزَعَهُمْ
94	أُولَئِكَ الْعُصَاةُ، أُولَئِكَ الْعُصَاةُ
73	أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ
73	أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ
73	أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيمَانٌ بِاللَّهِ
73-62	أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ عَلَى وَفَّيْهَا
302	إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطَّرِيقَاتِ

الصفحة	الحديث
99	بَشَرُوا وَلَا تُنْفَرُوا، وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا
280	بِعْنِيهِ بِأَوْفِيَّةٍ
26	الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا
269	تُجْزِيُكَ وَلَا تُجْزِيُ أَحَدًا بَعْدَكَ
273	خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ
273	خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ
90	شَكُونَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الصَّلَاةَ فِي الرَّمْضَاءِ فَلَمْ يُشَكِنَا
31	صَدَقَ سَلْمَانُ
151	صَلِّ مَعَنَا هَذَيْنِ الْيَوْمَيْنِ
235	صُومُوا لِرُؤُوسِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوسِهِ
95	عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّذِي رَخَّصَ لَكُمْ
252	الْعُمْرَةَ إِلَى الْعُمْرَةِ كَفَّارَةٌ لِمَا بَيْنَهُمَا
78	الغُسْلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ
136	فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ
228	فِي الْإِبِلِ صَدَقَتُهَا، وَفِي الْعَنَمِ صَدَقَتُهَا، وَفِي الْبُرِّ صَدَقَتُهُ
53	فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَشْرِيًّا الْعُشْرُ
217	قَدْ اجْتَمَعَ فِي يَوْمِكُمْ هَذَا عِيدَانِ: فَمَنْ شَاءَ أَجْزَأَهُ مِنَ الْجُمُعَةِ
292	قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ
212	كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً
287	كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُهْدِي مِنَ الْمَدِينَةِ
228	كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نُعِدُّ لِلْبَيْعِ
143-75	لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثًا إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ
84	لَا تُصَاحِبُ إِلَّا مُؤْمِنًا، وَلَا يَأْكُلُ طَعَامَكَ إِلَّا تَقِيٌّ

الصفحة	الحديث
191	لَا تُصْرُوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ
235	لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ
193	لَا تَكْتُبُوا عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ
43	لَا تَكْتَحِلْ، قَدْ كَانَ إِحْدَاكُنَّ تَمَكُّتُ فِي شَرِّ أَخْلَاسِهَا
65	لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ، وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ
131	لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَحْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ
280	لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَيَبِيعُ، وَلَا شَرْطَانٍ فِي بَيْعٍ
275	لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ
198	لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الدَّلَّ
34	لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ
47	لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ
125	لَنْ يَدْخُلَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ
167	لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ، مَا سَقَتُ الْهَدْيَ
79	لَوْ أَنَّكُمْ تَطَهَّرْتُمْ لَيَوْمِكُمْ هَذَا
229	لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرَسِهِ
94	لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ أَنْ تَصُومُوا فِي السَّفَرِ
220	لَيْتَهُنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ
87	مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فِي النَّارِ
279	مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرُطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟
50	مَا تَصْنَعُونَ بِمَحَاقِلِكُمْ؟
199	مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، إِلَّا كَانَ مَا أَكَلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ
198	مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا
185	مَا مَنَعَكُمْ أَنْ تُعَلِّمُونِي

الصفحة	الحديث
39	مَالِكٌ وَلَهَا؟ مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا
151	مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ
83	مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ
87	مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
293	مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرَّجَالُ قِيَامًا
217	مَنْ شَاءَ أَنْ يُصَلِّىَ فَلْيُصَلِّ
177	مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةِ وَبَقِيَّ فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ
209	مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ
204	مَنْ غَسَلَ مِيْتًا فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ
260	مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ
287	مَنْ كَانَ لَهُ ذُبْحٌ يَذْبَحُهُ
50	مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا، أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَخَاهُ
241	مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ شَهْرٍ فَلْيُطْعَمْ عَنْهُ
241	مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيَّهُ
246	نَعَمْ حَجِّي عَنْهَا
241	نَعَمْ، فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى
166	نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنْ سَبْعِ
88	وَأَرْفَعُ إِزَارَكَ إِلَيَّ نِصْفِ السَّاقِ
70	وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِحَطْبٍ فَيُحَطَّبَ
83	وَإِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ
297	وَلَا تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةَ، وَلَا تَلْبَسُ الْقُفَّازَيْنِ
63	وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
261	يَا خَالِدُ مَا حَمَلَكَ عَلَيَّ مَا صَنَعْتَ

## فهرس الأثر

الصفحة	قائله	الأثر
267	أم سلمة	أَبَى سَائِرُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يُدْخِلْنَ عَلَيْهِنَّ أَحَدًا
219	عطاء بن أبي رباح	اجتمع يوم الجمعة ويوم فطر على عهد ابن الزبير
48	مجاهد	اجعل مالك جنة دون دينك
233	عمر بن الخطاب	أَدَّ زَكَاةَ مَالِكَ
184	حذيفة بن اليمان	إذا مت فلا تؤذنوا بي، فإني أخاف أن يكون نعيًا
147	ابن عباس	أراد أن لا يُخرج أحدا من أمته
255	سعيد بن جبير	اعتمر إن شئت
251	عائشة	أَنَّهَا حَاضَتْ، فَسَكَتِ الْمَنَاسِكُ كُلَّهَا
206	عائشة	أونجس موتى المسلمين؟
224	معاذ بن جبل	بَعَثَنِي النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ
40	سعيد ابن المسيب	رأيت عليا بنى للضوال مرَبداً
95	أنس بن مالك	سافرنا مع رسول الله ﷺ في رمضان
218	عطاء بن أبي رباح	صلى بنا ابن الزبير في يوم عيد في يوم الجمعة
255	عائشة	على قدر النفقة والمشقة
292	كعب بن مالك	فإذا رسول الله ﷺ جالس حوله الناس
296	عائشة	فعرفني حين رأني، وكان رأني قبل الحجاب
296-246	ابن عباس	كان الفضل رديف النبي ﷺ

الصفحة	قائله	الأثر
255	سعيد ابن المسيب	كانت عائشة تعتمر في آخر ذي الحجة
298	عائشة أم المؤمنين	كنّ يكشفن وجوههن إذا جاوزهن الركبان
48	الشعبي	لا بأس أن يصانع الرجل على نفسه
48	جابر بن زيد	لم نجد في ذلك الزمان أنفع لنا من الرّشا
293	أنس بن مالك	لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
195	عبد الله بن عمر	لولا أنا حُرْمَ لَطَيْبِنَاهُ
291	عبد الله بن عمر	ليس حلاق الرأس بواجب على من ضحى
233	عبد الله بن عمر	ليس في العروض زكاة إلا ما كان للتجارة
255	جابر بن عبد الله	ليس فيها هدي
255	عمر بن الخطاب	هي خير من لاشيء
255	علي بن أبي طالب	هي خير من مثقال ذرة
218	عثمان بن عفان	يا أيها الناس إن هذا يومٌ قد اجتمع لكم فيه عيدان

## فهرس القواعد الأصولية والمقاصدية والفقهية

القواعد الأصولية		
الصفحة	قائلها	القاعدة
264	القرافي	"الآحاد قد تُترك للقواعد"
304	ابن حجر	"الاحتياط لطلب السلامة أكد من الطمع في الزيادة"
183	الشاطبي	"الأحكام ثابتة، تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق"
192	ابن دقيق	"أخبار الآحاد المخالفة لقياس الأصول المعلومة لا يجب العمل بها"
55	ابن عاشور	"الأدلة الإجمالية لا تكون أدلة تفقه"
265	الخطابي	"الأمر الخاص مغمورٌ بالعام"
195	ابن العربي	التعليل بما لا طريق إلى معرفته دليلٌ على الاختصاص بالحكم
268	الشافعي	"الخاص لا يكون إلا مُخرَجاً من حكم العام، وإذا كان مُخرَجاً من حكم العام فالخاص غير العام"
245	الشاطبي	"الدليل الظني المعارض لأصلٍ قطعي، ولا يشهد له أصلٌ قطعي يُعتبر مردوداً"
162	ابن دقيق	"السياق والقرائن هي المرشدة إلى بيان الجملات وتعيين المحتملات"
193	الشاطبي	قضايا الأعيان وحكايات الأحوال إذا عارضت القواعد الكلية العامة أو المطلقة فلا تأثير لها
143	الأمدي	"ما كانت جهة تعقله أقوى فهو أولى"
142	الأمدي	"ما يتعلّق بالمعقول من الفائدة بالنظر إلى محلّ النص بالتعدية والإلحاق أكثر منه في غير المعقول، فكان أولى"
162	ابن دقيق	"بمجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به"
134	ابن القيم	"الواجب فيما علّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها ولا يُقصر بها"

## القواعد المقاصدية

الصفحة	قائلها	القاعدة
152	الشاطبي	"إذا احتمل الموضوع طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر"
44	مالك	"إذا كانت الضرورة، فإنّ دين الله يسر"
139	الشاطبي	"الأصل في العادات هو الالتفات إلى المعاني"
139	الشاطبي	"الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف هو التعبّد، دون الالتفات إلى المعاني"
170	الشاطبي	"اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة"
153	ابن دقيق	"الأفعال إذا كانت للجِبلة أو ضرورة الخِلق لا تدخل في أنواع القُرب المطلوبة"
130	ابن القيم	"الألفاظ لم تُردّ لذاتها ولا تعبّدنا بها، وإنما هي وسائل إلى المعاني"
134	الشاطبي	إهمال العمل بالظواهر إسراف"
264	ابن عاشور	"تصرّف ولي أمر المسلمين منوطٌ برعاية المصالح الخاصة أو الراجحة، أو المساوية، دون المصالح المرجوحة"
249	الشاطبي	"التعبّادات الشرعية لا يقوم فيها أحدٌ عن أحدٍ، ولا يغني فيها عن المكلف غيره"
193	الشاطبي	"الجزئيات لا تنقض الكلّيات"
304	ابن حجر	"دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة"
12	الشاطبي	"رفع الحرج وما لا طاقة به عن الدين"
66	الصنعاني	"الشارع يقدّم مصلحة الجماعة على الواحد لا الواحد على الجماعة"
145	الشاطبي	"ظواهر الأدلة إذا اعتُبرت من غير اعتمادٍ على الأولين فيها مؤدّية إلى التعارض والاختلاف"
140	الشاطبي	"العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني"

الصفحة	قائلها	القاعدة
183	ابن العربي	"العادة أصلٌ في المطعومات والمعاملات والملبوسات"
300	ابن باديس	"العادة التي يُقرُّها النبي ﷺ لمصلحةٍ تصير من الدين باستنادها إلى التقرير النبوي"
134	الشاطبي	"العمل بالظواهر على تتبعٍ وتغالٍ بعيد عن مقصود الشارع"
141	الشاطبي	"العالم في العادات هو الالتفات إلى المعاني"
62	ابن دقيق	"فضيلة الوسيلة بحسب فضيلة المتوسّل إليه"
269	ابن تيمية	"قد يجوز للحاجة ما لا يجوز لغيرها"
142	الأمدي	"ما شرَّعه أفضى إلى تحصيل مقصود الشرع يكون أولى"
38	الشاطبي	"مخالفة الظنّي لأصل قطعيّ تُسقط اعتبار الظنّي"
170	الشاطبي	"المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكّي"
244	ابن العربي	"مراعاة القواعد أولى من مراعاة الألفاظ"
193	الشاطبي	"المظنون لا يعارض القطعي"
192	ابن دقيق	"المظنون لا يعارض المعلوم"
192	الشاطبي	"معارضة الجزئي للكلّي تُسقط اعتبار الجزئي"
142	الأمدي	"مقصود الشارع بشرع ما هو معقولٌ أمّ مما ليس بمعقول"
32	ابن حجر	يجوز النهي عن المستحبّات إذا خشي إفضاءها إلى السامة والملل، وتفويت الحقوق المطلوبة الواجبة أو المندوبة
97	ابن دقيق	"يستحب التمسك بالرخصة إذا دعت الحاجة إليها"
265	الخطابي	"اليسير من الضرر مُحمّلٌ للكثير من النفع والصالح"

## القواعد والضوابط الفقهية

الصفحة	قائلها	القاعدة
303	ابن قدامة	"الارتفاق المباح من غير إضرارٍ لا يُمنع منه"
281	ابن تيمية	"الأصل صحة العقود والشروط"
55	ابن عاشور	"الأصل في البيوع الانضباط وطرح الغرر"
223	ابن حزم	"التطوع لا يُسقط الفرض"
11	الشوكاني	"التقييد بالعدد في غير النجاسة العينية يدل على التديبة"
55	ابن عاشور	"شأن التشريع في الحقوق هو الانضباط"
305	الغزالي	"الشوارع مشتركة المنفعة، وليس لأحد أن يختصّ بها إلا بقدر الحاجة"
11	الخطابي	"الطهارة إذا ثبتت يقيناً لم تُزلّ بأمرٍ مشكوكٍ فيه"
62	ابن دقيق	"العبادات على قسمين: منها ما هو مقصود لنفسه، ومنها ما هو وسيلة إلى غيره"
12	النووي	"قواعد الشرع متظاهرة على أنّ الأصل في الماء واليد الطهارة"
286	ابن القيم	"كل شرط خالف حكم الله وناقض كتابه فهو باطل"
250	الشاطبي	"لو صحّت النيابة في العبادات البدنية لصحّت في الأعمال القلبية"
242	الكاساني	"ما لا يحتمل النيابة حالة الحياة لا يحتمل بعد الموت"
191	الشاطبي	"مُتلف الشيء يُغرّم مثله أو قيمته"
250	الشاطبي	النيابة في الأعمال البدنية والمالية مصالح معقولة المعنى، وغير مفتقرة إلى النية، بخلاف العبادات

## فهرس المسائل

مسائل من العبادات	
الصفحة	المسألة
10	غسل المستيقظ من النوم يديه قبل إدخالهما الإناء
204	حكم الوضوء من حمل الميت
131	الوضوء بالماء الراكد إذا تنجس بالبول
208	هل تجزئ نية واحدة عن غسل الجنابة والجمعة معاً؟
78	حكم الاغتسال يوم الجمعة
31	فعل المستحبات إذا ترتب عليها تفويت الحقوق
73	أفضل الأعمال عند الله تعالى
57	الإبراد بالصلاة في شدة الحرّ
70	حكم صلاة الجماعة
90	أيهما يُقدّم عند اشتداد الحرّ: الإبراد بالصلاة أم الصلاة أوّل الوقت؟
212	حكم الاضطجاع بعد ركعتي الفجر
217	هل تسقط صلاة الجمعة عمّن أدى صلاة العيد؟
179	صلاة الظهر عند شدة الحرّ
53	زكاة الخضر والفواكه
67	هل سقط سهم المؤلفه قلوبهم بانتشار الإسلام وغلبته؟
136	إخراج زكاة الفطر قيمة
224	هل يجزئ إخراج القيمة بدل العين في زكاة الأنعام؟
228	زكاة عروض التجارة

34	تعجيل الفطر في رمضان
94	حكم الصيام في السفر
235	الحساب الفلكي في إثبات هلال رمضان أو نفيه
241	قضاء الصوم عن الميت
167	التسك الذي أهل به النبي ﷺ في حجة الوداع
195	تطيب المحرم إذا مات بإحرامه
246	النيابة في الحج عن العاجز أو الميت
251	حكم تكرار العمرة في سفر واحد
<b>مسائل من المعاملات</b>	
<b>الصفحة</b>	<b>المسألة</b>
39	حكم التقاط ضوال الإبل
45	حكم التسعير
47	إعطاء الرشوة مصادرةً
50	حكم كراء الأرض للزراعة بالذهب والفضة
55	بيع الخيار
62	فضل الجهاد في سبيل الله
65	مصلحة النهي عن تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي
82	طاعة ولي الأمر
92	تعارض الجهاد مع القيام بحقوق الوالدين
177	ادّخار لحوم الأضاحي
191	حكم التصرية

الصفحة	المسألة
198	هل يذمّ الإسلام الحرث والزراعة؟
260	سلب القتل في الجهاد
266	هل يثبت التحريم بإرضاع الكبير؟
273	حكم الظفر بالحق
279	حكم الشروط المقترنة بالعقود
<b>مسائل من العادات</b>	
الصفحة	المسألة
36	تعذيب الميت ببكاء أهله عليه
43	اكتحال المرأة الحادة بسبب الرمّد ونحوه
59	التفضيل بين الأولاد في الهبة
63	ستر ذوي الهيئات دون أهل المعاصي
75	حكم سفر المرأة دون محرم
84	مخالطة غير التقيّ
87	جرّ الثوب خيلاء
99	التيسير في الدعوة
101	صفات الداعية
105	تلقيح النخل
107	الترغيب في الفقر
125	هل عمل الإنسان كافٍ وحده لدخول الجنة؟

الصفحة	المسألة
172	إقامة المسلم في بلاد غير المسلمين
184	حكم نعي الميت
287	أخذ المضحّي من شعره وظفره إذا أهلّ هلال ذي الحجة
292	حكم قيام الرجل لغيره
296	حكم ستر وجه المرأة
302	التضييق على الناس في الطرقات

## فهرس المفردات المشروطة وفربب الالحايط

الصفحة	المصطلح
43	الأحلاس
233	الأدم
166	الاستبرق
91	أسفروا بالفجر
50	الأوسق
280	أوقية
229	البنز
224	التببع
91	التغليس
65	تلقي الركبان
39	تمعر وجهه
233	الجعباب
177	جهد
18	الجيد
39	حذاؤها وسقاؤها
154	الدافة
166	الديباح
90	الرمضاء
260	السلب
105	الشيص

الصفحة	المصطلح
67	ظلمهم
53	العثري
70	عرقا سمينا
172	العقل
199	العينة
235	غبي عليكم
235	غم عليكم
291	فحيلا
57	فيح جهنم
166	القسي
191	لا تصروا الإبل
04	الليط
31	متبذلة
88	المخيلة
260	مددي
40	المربد
70	مرماتين حسنتين
224	المعافر
166	الميشرة
53	النضح
199	يرزؤه أحد

## فهرس الأهل المتبرم الأهل

الصفحة	اسم الأهل
219	إبراهيم النخعي
262	إسحاق بن راهويه
45	أنس بن مالك
122	الأوزاعي
148	البراء بن عازب
196	أبو بردة
289	أبو بكر بن سليمان
289	أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث
209	الثوري
48	جابر بن زيد
88	جابر بن سليم الجهني
94	جابر بن عبد الله
172	جرير بن عبد الله البجلي
25	أبو حامد الغزالي
253	ابن حبيب
32	ابن حجر العسقلاني
184	حذيفة بن اليمان
267	أبو حذيفة بن عتبة
48	الحسن البصري
233	حماس الليثي
261	خالد بن الوليد

الصفحة	اسم العَلَم
90	خباب بن الأرت
27	الخطابي
23	الدار قطني
31	أبو الدرداء
31	أم الدرداء
62	ابن دقيق العيد
228	أبو ذر الغفاري
172	الرازي
50	رافع بن خديج
45	ربيعة بن أبي عبد الرحمن
151	الزبير بن العوام
155	زيد بن ثابت
260	زيد بن حارثة
39	زيد بن خالد الجهني
43	سالم بن عبد الله بن عمر
196	سالم مولى أبي حذيفة
293	سعد بن معاذ
78	أبو سعيد الخدري
40	سعيد بن المسيب
252	سعيد بن جبير
273	أبو سفيان بن حرب
31	سلمان الفارسي

الصفحة	اسم العَلَم
177	سلمة بن الأكوع
43	سليمان بن يسار
228	سمرة بن جندب
34	سهل بن سعد الساعدي
267	سهلة بنت سهيل
204	ابن سيرين
48	الشعبي
51	ابن شهاب الزهري
67	الشوكاني
205	صديق حسن القنوجي
296	صفوان بن أمية
66	الصنعاني
23	طاهر الجزائري
252	طاوس بن كيسان
155	أبو طلحة الأنصاري
292	طلحة بن عبيد الله
50	ظهير بن خديج
276	ابن عابدين
210	ابن عبد البر
251	عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق
108	عبد الرحمن بن عوف
218	عبد الله بن الزبير
12	عبد الله بن عباس

الصفحة	اسم العَلَم
204	عبد الله بن عتبة بن مسعود
36	عبد الله بن عمر
47	عبد الله بن عمرو بن العاص
62	عبد الله بن مسعود
262	أبو عبيد القاسم بن سلام
46	ابن العربي
218	عطاء بن أبي رباح
279	عقبة بن عامر الجهني
252	عكرمة مولى ابن عباس
60	علاء الدين المرداوي
151	عمر بن عبد العزيز
106	عمران بن حصين
59	عمرة بنت رواحة
67	عمرو بن تغلب
260	عوف بن مالك الأشجعي
246	الفضل بن عباس
251	القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق
260	أبو قتادة الأنصاري
90	ابن قتيبة الدينوري
60	ابن قدامة المقدسي
164	القرافي
292	كعب بن مالك
253	اللخمي

الصفحة	اسم العَلَم
261	الليث بن سعد
253	ابن الماجشون
48	مجاهد
151	أبو مسعود الأنصاري
253	مطرف بن عبد الله
302	معاذ بن أنس الجهني
38	المغيرة بن شعبة
122	مكحول
108	المنذري
253	ابن المواز
73	أبو موسى الأشعري
291	نافع مولى ابن عمر
184	النجاشي
59	النعمان بن بشير
12	النووي
273	هند بنت عتبة
122	يحيى بن أبي كثير
45	يحيى بن سعيد

## فهرس المطاار والممااا

القرآن الكرايم.

أأما الدوايش:

1 — فناوى اللأنا الدائمة للباا العلمفة والأفنااء، المملأة العربفة السأودفة، دار المؤفد للنشر والوازفع، الرفاض — المملأة العربفة السأودفة، ط1، 1424هـ.

أأما الرفسواى:

2 — مقاصد المقاصد، الشبأة العربفة للأبأا والنشر، بفروا — لبنان، ط2، 2014م.

3 — نظرفة المقاصد عاا الإمام الشاطففى، المعهد العالفى للفأر الإسلامفى، فرأفنا — الولافاا المأأدة الأمريكية، ط4، 1416هـ / 1995م.

أأما الشافب:

4 — أصول النأد الأءبى، مأأة النهضة المصرفة، القاهرة — مصر، ط10، 1991م.

أأما مأم شاكرا:

5 — أوائل الشهور العربفة — هل فبوز شرعا إأباأا بالأساب الفلكفى؟، د.م، د.ط، 1357هـ / 1939م.

أبو إسأاق إبراهيم بن على ابن فرأون:

6 — الءفباأ المذهب فى معرفة أعاا المذهب، أأافق: مأم الأأمءى، دار الأراا، القاهرة — مصر، د.ط، د.ا.

أبو إسأاق إبراهيم بن موسى الشاطففى:

7 — الأعااصام، أأافق: مأم رشفء رضا، المأأة الأأارفة الكبرى، مصر، د.ط، د.ا.

8 — المواقاا، أأافق: عبا الله دراا، دار الكأ العلمفة، بفروا — لبنان، ط1، 1422هـ / 2001م.

إسماعيل الحسني:

9 — مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث للرابطة المحمدية للعلماء، طبع وتوزيع: دار الأمان، الرباط — المغرب، ط1، 1434هـ/2013م.

10 — نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1416هـ/1995م.

أبو الأعلى المودودي :

11 — الحجاب، دار الفكر، دمشق — سوريا، ط2، 1384هـ/1964م.

بدر الدين الزركشي:

12 — الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، تحقيق وتخرّيج: رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة — مصر، ط1، 1421هـ/2001م.

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي:

13 — السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة — مصر، ط1، 1432هـ/2011م.

أبو بكر أحمد بن علي الجصاص:

14 — أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط2، 1424هـ/2003م.

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني:

15 — المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط2، 1403هـ/1983م.

أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة:

16 — المصنف، تحقيق: محمد عوامة، دار قرطبة، بيروت — لبنان، ط1، 1427هـ/2006م.

أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري:

17 — مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط3، 1424هـ/2003م.

أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي:

18 — أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت.

19 — عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت.

20 — القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1992م.

21 — المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد السليمان وعائشة السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1428هـ/2007م.

تقي الدين ابن دقيق العيد:

22 — إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة — مصر، ط1، 1414هـ/1994م.

تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية:

23 — القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الدمام — المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ.

24 — مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد — المملكة العربية السعودية، د.ط، 1425هـ/2004م.

تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي:

25 — الفتاوى، دار المعرفة، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت.

- أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي:
- 26 — شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1415هـ/1995م
- 27 — شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، بيروت — لبنان، ط1، 1414هـ/1994م.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي:
- 28 — إحياء علوم الدين، دار المنهاج، جدة — المملكة العربية السعودية، ط1، 1432هـ/2011م.
- 29 — المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1417هـ/1997م.
- أبو الحسين أحمد بن فارس:
- 30 — معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، 1399هـ/1979م.
- حمود بن عبد الله التويجري:
- 31 — الصارم المشهور على أهل التبرج والسفور، مكتبة الهدى، حلب — سوريا، ط2، 1399هـ/1979م.
- خير الدين الزركلي:
- 32 — الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت — لبنان، ط15، 2002م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني:
- 33 — السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، دمشق — سوريا، ط1، 1430هـ/2009م.
- أبو زكريا يحيى بن شرف النووي:
- 34 — شرح صحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، القاهرة — مصر، ط2، 1414هـ/1994م.

- 35 — **المجموع شرح المذهب**، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة — المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت.  
سحنون بن سعيد التنوخي:
- 36 — **المدونة**، ضبط وتخرّيج: محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة — مصر، د.ط، 2004م.
- أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد الجزري الأثري:
- 37 — **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، بيروت — لبنان، ط1، 1383هـ/1963م.  
أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي:
- 38 — **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، تحقيق: سعد بن نجدت عمر وشعبان العودة، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1433هـ/2012م.  
شمس الدين السرخسي:
- 39 — **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت.  
شمس الدين بن قيم الجوزية:
- 40 — **اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية**، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1431هـ/2010م.
- 41 — **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام — المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.
- 42 — **إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان**، تخرّيج وتحقيق: محمد ناصر الدين الألباني و علي بن الحسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط3، 1428هـ/2008م.
- 43 — **الروح**، تحقيق: محمد محمد تامر، دار التقوى، شُبرًا الخيمة — مصر، د.ط، 2003م.

- 44 — زاد المعاد في هدي خير العباد، ضبط: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1430هـ/2009م.
- 45 — المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب — سوريا، ط1، 1390هـ/1970م.  
شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي:
- 46 — تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1419هـ/1998م.
- 47 — سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1403هـ/1983م.  
شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني:
- 48 — الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1415هـ/1995م.
- 49 — تهذيب التهذيب، عناية: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، د.ط، 1416هـ/1995م.
- 50 — فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، القاهرة — مصر، ط1، د.ت.  
شهاب الدين القرافي:
- 51 — الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب — سوريا، ط2، 1416هـ/1995م.
- 52 — أنوار البروق في أنواء الفروق، ضبط وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1418هـ/1998م.
- 53 — الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1994م.  
صديق حسن القنوجي:
- 54 — الروضة الندية شرح الدرر البهية، الطباعة المنيرية، مصر، د.ط، د.ت.

صلاح الدين الإدليبي:

55 — منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، دار الآفاق الجديدة، بيروت — لبنان، ط1، 1403هـ/1983م.

طارق الأسعد:

56 — علم أسباب ورود الحديث، دار ابن حزم، بيروت — لبنان، ط1، 1422هـ/2001م.

طاهر الجزائري:

57 — توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب — سوريا، ط1، 1416هـ/1995م.

عبد الحميد بن باديس:

58 — مجالس التذكير من حديث البشير النذير، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1403هـ/1983م.

59 — مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عناية وتخريج: أبو عبد الرحمن محمود، مكتبة دار الرشيد، الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م.

عبد الحميد عشاق:

60 — منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي — الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1426هـ/2005م.

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي:

61 — السنن، تحقيق وترقيم: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت — لبنان، د.ط، 1420هـ/2000م.

أبو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي:

62 — الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ/2005م.

عبد الرزاق وورقية:

63 — ضوابط الاجتهاد التنزيلى في ضوء الكليات المقاصدية، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت — لبنان، ط1، 2003م.

عبد العزيز بن عبد الله بن باز:

64 — مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة، جمع وإشراف: محمد بن سعد الشويعر، دار القاسم للنشر، الرياض — المملكة العربية السعودية، د.ط، 1424هـ.

عبد العظيم بن عبد القوي المنذري:

65 — الترغيب والترهيب، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني وعناية: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ.

عبد القادر بن حرز الله:

66 — ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، مكتبة الرشد — المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/2007م.

عبد الكريم حامدي:

67 — ضوابط في فهم النص، سلسلة كتاب الأمة العدد: 108، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية — قطر، ط1، 1426هـ/2005م.

68 — المدخل إلى مقاصد القرآن، مكتبة الرشد، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/2007م.

أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني:

69 — المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة — مصر، ط1، 1416هـ/1995م.

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري:

70 — المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط2، 1422هـ/2002م.

أبو عبد الله محمد بن محمد الخطاب:

71 — مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، تحقيق ونشر: دار الرضوان للنشر،  
نواكشوط — موريطانيا، ط1، 1431هـ/2010م.

أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني:

72 — السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجليل، بيروت — لبنان، ط1،  
1418هـ/1998م.

عبد المجيد محمود عبد المجيد:

73 — الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخانجي،  
القاهرة — مصر، د.ط، 1399هـ/1979م.

أبو عبد المعز محمد علي فركوس:

74 — العمدة في أعمال الحج والعمرة، دار الموقع — الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م.

عبد الوهاب بن علي البغدادي:

75 — الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم،  
بيروت — لبنان، ط1، 1420هـ/1999م.

علاء الدين الكاساني:

76 — بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار  
الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط2، 1424هـ/2003م.

علاء الدين علي بن بلبان الفارسي:

77 — الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ( المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع )،  
تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1408هـ/1988م.

علاء الدين علي بن سليمان المرداوي:

78 — الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجلد أحمد بن حنبل،  
تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة الحمديّة، القاهرة — مصر، ط1،

1374هـ/1955م.

علي بن محمد الأمدي:

79 — الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ/2003م.

عماد الدين إسماعيل بن كثير:

80 — طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي، طرابلس — ليبيا، ط1، 2004م.

أبو عمر يوسف بن عبد البر:

81 — الاستذكار، توثيق وتخرّيج: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للنشر والتوزيع، دمشق — سوريا، ط1، 1414هـ/1993م.

82 — الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجليل، بيروت — لبنان، ط1، 1412هـ/1992م.

83 — جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت.

أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي:

84 — الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1996م.

فتحي الدريبي:

85 — بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط1، 1414هـ/1994م.

فخر الدين الرازي:

86 — المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت.

أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور:

87 — لسان العرب، دار صادر، بيروت — لبنان، ط3، 2004م.

أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي:

88 — ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ضبط وتصحيح: محمد

سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1418هـ/1998م.

كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام:

89 — شرح فتح القدير، تعليق وتخرّيج: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت

— لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.

مالك بن أنس الأصبحي:

90 — الموطأ — رواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق وتخرّيج: محمد الإسكندراني وأحمد

إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت — لبنان، ط1، 1424هـ/2004م.

محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي:

91 — القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان،

ط8، 1426هـ/2005م.

محمد أبو الليث الخير آبادي:

92 — اتجاهات في دراسات السنة قديمها وحديثها، مؤسسة الرسالة ناشرون،

دمشق/بيروت، ط1، 1432هـ/2011م.

محمد أبو زهرة:

93 — ابن حنبل: حياته وعصره — آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة — مصر،

د.ط، د.ت.

محمد أديب صالح:

94 — تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط4،

1413هـ/1993م.

محمد الطاهر ابن عاشور:

95 — كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، دار السلام، القاهرة — مصر،

ط1، 1427هـ/2006م.

- 96 — مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د.ط، 1425هـ/2004م.
- 97 — النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، دار السلام — القاهرة بالاشتراك مع دار سحنون — تونس، ط1، 1428هـ/2007م.  
محمد الغزالي:
- 98 — الإسلام والطاقت المعطلة، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة — مصر، د.ط، 2005م.
- 99 — تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط5، 1424هـ/2003م.
- 100 — السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت.
- 101 — علل وأدوية، دار الشروق، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت.
- 102 — فقه السيرة، دار المعرفة، الجزائر، د.ط، د.ت.
- 103 — ليس من الإسلام، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط6، د.ت.
- 104 — مائة سؤال عن الإسلام، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة — مصر، ط4، 2005م.
- 105 — نظرات في القرآن، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة — مصر، ط6، 2005م.
- 106 — هموم داعية، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة — مصر، ط6، 2006م.  
محمد أمين ابن عابدين:
- 107 — رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار عالم الكتب، الرياض — السعودية، د.ط، 1423هـ/2003م

- 108 — مجموعة الرسائل، د.ط، د.ت.  
محمد بن إدريس الشافعي:
- 109 — الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة — مصر،  
ط1422هـ/2001م.
- 110 — الرسالة، تحقيق: خالد العلمي وزهير الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت — لبنان،  
د.ط، 1425هـ/2004م.  
محمد بن إسماعيل البخاري:
- 111 — الجامع الصحيح، تحقيق وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب،  
المطبعة السلفية ومكبتها، القاهرة — مصر، ط1، 1400هـ.  
محمد بن اسماعيل الصنعاني:
- 112 — سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، تحقيق: حازم علي بهجت  
القاضي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت — لبنان، د.ط،  
1423هـ/2003م.  
محمد بن علي الشوكاني:
- 113 — البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة —  
مصر، د.ط، د.ت.
- 114 — نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، دار  
ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1427هـ.  
محمد رأفت سعيد:
- 115 — أسباب ورود الحديث — تحليل وتأسيس، سلسلة كتاب الأمة، العدد: 37، وزارة  
الأوقاف والشؤون الإسلامية — قطر، ط1، 1414هـ.  
محمد رشيد رضا:
- 116 — تفسير القرآن الحكيم، دار المنار، مصر، ط2، 1368هـ.

محمد زاهد الكوثري:

117 — **فقه أهل العراق وحديثهم**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة — مصر، د.ط، د.ت.

محمد سعيد رمضان البوطي:

118 — **فقه السيرة النبوية**، دار الفكر، دمشق — سوريا، ط27، 1428هـ/2007م.

محمد سليمان الأشقر:

119 — **أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية**، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط6، 1424هـ/2003م.

محمد شلبي:

120 — **تعليل الأحكام**، دار النهضة العربية، بيروت — لبنان، د.ط، د.ت.

محمد طاهر الجوابي:

121 — **جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، د.ط، د.ت.

محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري:

122 — **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: رضا فرج الهمامي، ط1، 1424هـ/2003م.

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم:

123 — **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت — لبنان، ط2، 1403هـ/1983م.

124 — **المحلى**، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة المنيرية، مصر، د.ط، د.ت.

محمد مرتضى الحسيني الزبيدي:

125 — **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد الستار فراج، مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1391هـ/1971م.

محمد مصطفى الأعظمي:

126 — **منهج النقد عند المحدثين — نشأته وتاريخه**، مكتبة الكوثر، المملكة العربية السعودية، ط3، 1410هـ/1990م.

محمد ناصر الدين الألباني:

127 — أحكام الجنائز وبدعها، مكتبة المعارف، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م.

128 — إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت — لبنان، ط1، 1399هـ/1979م.

129 — تمام المنة في التعليق على فقه السنة، دار الراجعية للنشر والتوزيع، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط2، 1408هـ.

130 — جلاباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، المكتبة الإسلامية، عمّان — الأردن، ط3، 1415هـ/1994م.

مسفر الدميني:

131 — مقاييس نقد متون السنة، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط1، 1401هـ/1984م.

مسلم بن الحجاج النيسابوي:

132 — المسند الصحيح المختصر، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة — مصر، ط1، 1412هـ/1991م.

مصطفى أحمد الزرقا:

133 — العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دار القلم — دمشق، والدار الشامية — بيروت، ط2، 1423هـ/2002م.

134 — المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق — سوريا، ط1، 1418هـ/1998م.

أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني:

135 — البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، حقوق الطبع للمؤلف، قطر، ط1، 1399هـ.

معتز الخطيب:

136 — رد الحديث من جهة المتن — دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت — لبنان، ط1، 2011م.

موفق الدين بن قدامة المقدسي:

137 — المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض — المملكة العربية السعودية، ط3، 1417هـ/1997م.

نوار بن الشلي:

138 — نظرية النقد الفقهي — معالم لنظرية تجديدية معاصرة، دار السلام، القاهرة — مصر، ط1، 1431هـ/2010م.

نور الدين الخادمي:

139 — الاجتهاد المقاصدي — حجته .. ضوابطه .. مجالاته، سلسلة كتاب الأمة العدد: 65، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية — قطر، ط1، 1419هـ/1998م.

نور الدين عتر:

140 — منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق — سوريا، ط1، 1401هـ/1981م.

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي:

141 — المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط1، 1420هـ/1999م.

أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد:

142 — بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت — لبنان، ط1، 1409هـ/1989م.

وهبة الزحيلي:

143 — الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق — سوريا، ط2، 1405هـ/1985م.

يوسف القرضاوي:

144 — دراسة في فقه مقاصد الشريعة — بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط2، 2007م.

- 145 — الفتاوى الشاذة — معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط2، 2010م.
- 146 — فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، ط7، 1422هـ/2001م.
- 147 — كيف نتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، القاهرة — مصر، ط2، 1423هـ/2002م.
- 148 — النقاب للمرأة بين القول ببدعيته والقول بوجوبه، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 1417هـ/1996م.

## المجلات العالمية

- 149 — مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط — المغرب، العدد: 26، 1428هـ/2007م.
- 150 — مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا — الولايات المتحدة الأمريكية، الأعداد: 18 — 24 — 33/34 — 37/38 — 39 — 48 — 61.
- 151 — مجلة الأصول والنوازل، المملكة العربية السعودية، العدد الرابع، 1431هـ/2010م.
- 152 — مجلة التجديد: الجامعة الإسلامية العالمية — ماليزيا، العدد: 31، 1432هـ/2012م.
- 153 — مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد: 12، 1423هـ/2002م.
- 154 — مجلة دراسات (علوم الشريعة والقانون)، الجامعة الأردنية، المجلد: 33، العدد: 01، 2006م.

## المؤتمرات والندوات العالمية

- 155 — مؤتمر: النص الشرعي — القضايا والمنهج، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية — جامعة القصيم — السعودية، سجلّ بحوث المؤتمر، ط 1، 1437/1438هـ.
- 156 — الندوة العلمية الدولية الرابعة: السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي — الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 1430هـ/2009م.

## فهرس الموضوعات

الصفحة	العنوان
أ	مقدمة
01	<b>الفصل الأول: النقد المقاصدي: مفهومه ونشأته والحاجة إليه</b>
03	المبحث الأول: مفهوم النقد المقاصدي وأهميته في فهم النص النبوي
04	المطلب الأول: مفهوم النقد المقاصدي
13	المطلب الثاني: أهمية النقد المقاصدي في فهم النص النبوي
17	المبحث الثاني: مفهوم النص النبوي ونقده عند المحدثين
18	المطلب الأول: مفهوم النص النبوي
20	المطلب الثاني: نقد النص النبوي عند المحدثين
29	المبحث الثالث: نشأة النقد المقاصدي وتطوره
30	المطلب الأول: النقد المقاصدي عند الصحابة <small>رضي الله عنهم</small>
42	المطلب الثاني: النقد المقاصدي عند التابعين
52	المطلب الثالث: النقد المقاصدي عند الأئمة المجتهدين
61	المطلب الرابع: النقد المقاصدي عند شرّاح الحديث
69	المطلب الخامس: النقد المقاصدي عند المعاصرين
80	المبحث الرابع: الحاجة إلى النقد المقاصدي
81	المطلب الأول: بيان معنى النص والمقصود منه
86	المطلب الثاني: الجمع بين النصوص عند التعارض
92	المطلب الثالث: الترجيح بين النصوص عند التعارض
98	المطلب الرابع: الدعوة إلى الله تعالى
103	المطلب الخامس: الدفاع عن السنة وصورتها عند المسلمين وغيرهم

الصفحة	العنوان
111	<b>الفصل الثاني: ضوابط النقد المقاصدي</b>
115	المبحث الأول: نقد النص النبوي في ضوء نصوص القرآن وقواعده
116	المطلب الأول: تأخر مرتبة النص النبوي عن القرآن
119	المطلب الثاني: بيان النص النبوي للقرآن
121	المطلب الثالث: هل النص النبوي قاضٍ على القرآن؟
123	المطلب الرابع: التكامل بين القرآن والنص النبوي
129	<b>المبحث الثاني: نقد النص النبوي جمعا بين الظاهر والمعنى في اعتدال</b>
130	المطلب الأول: الاتجاه الظاهري في فهم النص
132	المطلب الثاني: الاتجاه الباطني في فهم النص
133	المطلب الثالث: الاتجاه العقلي في فهم النص
134	المطلب الرابع: الاتجاه الوسطي في فهم النص
139	المطلب الخامس: النص النبوي بين التعمد والتعليل
144	<b>المبحث الثالث: نقد النص النبوي في ضوء عمل السلف</b>
145	المطلب الأول: اعتبار عمل السلف بالنص النبوي
149	المطلب الثاني: إعمال السلف للنص النبوي دائما أو غالبا
150	المطلب الثالث: إعمال السلف للنص النبوي قليلا
157	المطلب الرابع: ترك إعمال السلف للنص النبوي
160	<b>المبحث الرابع: نقد النص النبوي في ضوء سياقه ومقامه وأسباب وروده</b>
161	المطلب الأول: معنى سياق النص النبوي
163	المطلب الثاني: اعتبار مقام النص النبوي
168	المطلب الثالث: مراعاة أسباب ورود النص النبوي

الصفحة	العنوان
175	المبحث الخامس: نقد النص النبوي في ضوء اختلاف الزمان والمكان والعوائد والأعراف
176	المطلب الأول: اعتبار اختلاف الزمان
178	المطلب الثاني: اعتبار اختلاف المكان
181	المطلب الثالث: اعتبار اختلاف العوائد والأعراف
187	المبحث السادس: نقد النص النبوي في ضوء مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية
188	المطلب الأول: التوفيق بين النصوص الجزئية والقواعد الكلية
192	المطلب الثاني: قضايا الأعيان بين العموم والخصوص
196	المطلب الثالث: جمع النصوص النبوية في الموضوع الواحد
201	<b>الفصل الثالث: تطبيقات عملية في النقد المقاصدي للنص النبوي</b>
203	المبحث الأول: نماذج مختارة في النقد المقاصدي لنصوص العبادات
204	المطلب الأول: مسائل في الطهارة
212	المطلب الثاني: مسائل في الصلاة
224	المطلب الثالث: مسائل في الزكاة
235	المطلب الرابع: مسائل في الصيام
246	المطلب الخامس: مسائل في الحج والعمرة
259	المبحث الثاني: نماذج مختارة في النقد المقاصدي لنصوص المعاملات والعبادات
260	المطلب الأول: مسائل في المعاملات
287	المطلب الثاني: مسائل في العبادات
307	خاتمة

الصفحة	العنوان
311	الفهارس العلمية
312	فهرس الآيات القرآنية
315	فهرس النصوص النبوية
320	فهرس الآثار
322	فهرس القواعد الأصولية والمقاصدية والفقهية
326	فهرس المسائل
330	فهرس المفردات المشروحة وغريب الحديث
332	فهرس الأعلام المترجم لهم
337	فهرس المصادر والمراجع
355	فهرس الموضوعات

## مظاهر البحث

لقد حظي النص النبوي باهتمام كبير من قبل علماء الإسلام، بما يعكس أهميته ومكانته التي يتبوّؤها، إذ إنه المصدر الثاني للتشريع في الإسلام، كما أنه يمثل الجانب التطبيقي لتعاليم القرآن وأحكامه، وقد أخذ هذا الاهتمام مستويات عديدة ومظاهر مختلفة؛ مثل العناية بتدوين النصوص النبوية، والحرص على نقلها وروايتها، وتحصيص صحيحها من ضعيفها، إلى جانب شرحها وبيانها، وتنوع أساليب ذلك الشرح والبيان، أملاً في إدراك معانيها ومقاصدها.

ومن مظاهر العناية بها على مستوى الفهم والبيان الاحتكام إلى النقد المقاصدي، والتوسّل به لتمييز الفهم الصحيح من غيره بناء على المقاصد، سعياً إلى معرفة مقصود النبي ﷺ من نصوصه.

وقد جاء هذا البحث: "النقد المقاصدي وأثره في فهم النص النبوي" لئسّهم في الكشف عن معاني النصوص النبوية، باعتبار أنه يُميّز بين الفهم الصحيح من غيره بناء على أعمال المقاصد والاحتكام إليها.

إضافة إلى العناية بإبراز إسهامات العلماء النقاد في التوسّل بالنقد المقاصدي لإدراك معاني النصوص النبوية ومقاصدها، وهذا بتتبع نشأته وتطوّره؛ بدءاً بعهد الصحابة رضي الله عنهم، فالتابعين، ثم الأئمة المجتهدين، وصولاً إلى شراح الحديث، وما ذكره المعاصرون. للدلالة على أصالة النقد المقاصدي وتجذّره في الفكر الاجتهادي لعلماء الإسلام قديماً وحديثاً، وإن لم يكن بهذا المصطلح المتداول في البحث.

كما أوضح البحث مدى حاجة الاجتهاد اليوم إلى هذا النوع من النقد، وتعدّد مجالات استعماله عند التعامل مع النص النبوي؛ سواء أكان ذلك على مستوى الفهم، أم على مستوى التنزيل، أم على مستوى الجمع بين النصوص أو الترجيح بينها عند

التعارض، فضلاً عن إسهامه في التقليل من الخلاف الفقهي بين المذاهب، ومحاولة التوفيق بين الآراء المتعارضة بما يؤول إلى الوفاق بَدَل الاختلاف.

وقد بدأ من خلال البحث أن العمل الذي يضطلع به النقد المقاصدي متأصلٌ نظرياً وحاضرٌ تطبيقياً عند علماء الإسلام، ولا يقتصر ذلك على مجالٍ دون آخر، بل إنك تجده في العبادات والمعاملات والعادات، بما يبرز أهميته ودوره في التعامل مع النصوص النبوية، فهماً وتنزيلاً.

وحتى يُؤتي النقد المقاصدي نتائجه كان لازماً ضبطه بضوابط تضمن ذلك، هذا من جهة، ولكي لا يُلج مجال التعامل مع النصوص إلا من استكمل أدوات النظر، وتحقق بشروط الاجتهاد التي فصلها العلماء؛ فالمسألة ليست هيئَةً ولا سهلةً، بل إنها تكتسي أهميةً وخطورةً بالغةً في آن الوقت، كونها تتعلق بالتعامل مع المصدر الثاني للتشريع في الإسلام وهي النصوص النبوية.

وقد تناول البحث في جزئه التطبيقي خصوصاً بعض النصوص النبوية من العبادات والمعاملات والعادات، ليتبين من خلالها أثر النقد المقاصدي في التعامل مع النص النبوي، فهماً واستنباطاً وتنزيلاً، إضافةً إلى الجمع أو الترجيح بين النصوص عند التعارض.

ومن خلال القسم النظري والتطبيقي لهذا البحث حاولت إبراز النقد المقاصدي وحضوره عند العلماء قديماً وحديثاً عند التعامل مع النص النبوي، وأنه لم يكن غائباً عن اجتهاداتهم أو فتاويهم وأقوالهم، بل كان أحد مسالك الترجيح التي يعتمدونها عند التعارض، سواء أكان تعارضاً بين ظاهر النصوص أم تعارضاً بين مدلولاتها واختلاف العلماء في فهمها وتنزيلها.

وجديرٌ بالتنويه التأكيد على أن النقد المقاصدي للنصوص النبوية ليس قاصراً على كتب شروح الحديث فحسب، بل إنه مبثوثٌ في كتب الفروع الفقهية أيضاً وبصورةٍ بارزةٍ، وخاصةً عند تعليقات الفقهاء وترجيحاتهم بين النصوص أو الآراء الفقهية للمذاهب عموماً.

وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى عدّة نتائج، ومن أبرزها: أنّ النقد المقاصدي مَسَلِكٌ هَامٌّ من مسالك مقاصد الشريعة، الجامعة بين ظواهر النصوص النبوية ومعانيها في اعتدالٍ، دون إيغالٍ في الظاهر أو تعمّقٍ في المعاني، بل هو منهجٌ وسطٌ يجمع بينهما، وهذا ما من شأنه التقليل من الخلافات الفقهية بما يؤول بها إلى الوفاق.

إضافة إلى دور النقد المقاصدي في الدفاع عن نصوص السنة النبوية، وذلك بتصحيح الأفهام السيئة التي أُلصقت بها، وأعطت عنها تصوّراً خاطئاً في نظري، فجاء النقد المقاصدي ليبيّن الفهم الصحيح لنصوص النبي ﷺ، تأسيساً على المقاصد المرعية والمعتبرة شرعاً.

ولهذا أقترح أن تنصرف عناية الباحثين والدارسين إلى دراسة كتب شروح الحديث، لاستخراج دُررِها وكنوزها، المتعلقة بالنقد المقاصدي وأثره في فهم النص النبوي، نظراً للثراء الكبير الذي تتضمّنه تلك الشروحات فيما يتعلّق بموضوع البحث، ومحاولة استخلاص القواعد المقاصدية كذلك؛ والتي يمكن الاستفادة منها وتوظيفها في الاجتهاد الاستنباطي أو التنزيلي، بما يشكّل للمجتهد مجالاً واسعاً يمكنه من الإجابة عن المشكلات التي تجرّد للناس كلّ عصرٍ وأوانٍ.

كما أقترح توجيه العناية إلى كتب الفروع الفقهية المذهبية وكتب الخلاف العالي، للاستفادة منها هي الأخرى في النقد المقاصدي للنص النبوي، أكان ذلك في مجال العبادات أم المعاملات، إذ إنّها تحوي العديد من أوجه النقد المقاصدي، وأثره في فهم النص النبوي، سواء في الاستنباط أو التنزيل أو الترجيح، وهي ثروة علمية جليلة القدر، أرى أنّ الاهتمام بها لازمٌ، لأنها تُوسّع من مدارك المجتهد، وتمكّنه من حسن الاستنباط والتنزيل لقضايا عصره ومستجدّاته.

## Research Summary

The text of the Prophet has received a great attention by the scholars of Islam, reflecting its importance, as it is the second source of legislation in Islam, and it represents the practical side of the teachings of the Koran and its provisions. Thus, this attention was taken into many levels and faces such as: taking care of the registration of the prophetic texts, the keenness on their transmission and narration, and scrutinizing the truth from the weak, along with the explanation and notification through variety of methods hoping to realize their exact meanings and purposes.

And one of the forms of care at the level of understandings and notifications is to resort to critical criticism so as to distinguish the correct understanding of the change based on the purposes, seeking to know the intent of the Prophet's texts.

This research came as follows: "Criticism and its impact on the understanding of the prophetic text" contribute to the revelation of their meanings as it distinguishes between the correct understandings from incorrect ones on the basis of the realization of these purposes In order to be a source of reliance on various issues.

In addition to paying attention and highlighting the contributions of the scholars of the critics in seeking the critical criticism of understanding the meanings of the prophetic texts and their purposes, and this in the wake of its development began with the era of the prophet's Companions, followers, then the imams diligent, up to the interpretation of the Hadith, and what the contemporaries said to denote the originality of criticism and its roots in the jurisprudential thought of the scholars of Islam, both ancient and modern, though the novelty of the term.

The study also explained the need for diligence today to this type of criticism, and the multiplicity of areas of use when dealing with the text of the Prophet; whether it is at the level of understanding, at the level of download, at the level of the combination of texts or at the level of weighting between them In case of disagreement, as well as its contribution to reducing The doctrinal dispute between the doctrines, and the attempt to reconcile opposing views, resulting in conciliation rather than disagreement.

It has been shown through the research that the work carried out by the intentional criticism (criticism Almqasdi) inherently theoretical and applied to the scholars of Islam, and not limited to a field without another, but it is found in worship, transactions and customs, highlighting its importance and role when dealing with and understanding the texts of the Prophet.

In order the criticism achieves and ensures its results, it has to be carefully controlled on one hand, so that dealing with the texts will not be exhausted except by completing the tools of consideration and fulfilling the conditions of diligence that the scholars have adjudged. The issue is not as easy as we think but they are of great importance and gravity at the same time, as we are dealing with the second source of legislation in Islam, the prophetic texts.

The research dealt with the practical part of some of the prophetic texts of worship, transactions and customs, to show the impact of the intentional criticism (criticism Almqasedi when dealing with the text of the Prophet, understanding and extraction as well as to the combination or weighting between the texts In case of disagreement.

Through the theoretical and applied section of this research, I tried to highlight the intentional criticism (criticism Almqasedi) and its presence in the ancient and modern scholars when dealing with the text of the Prophet which was not absent from their jurisprudence or their Fatwas and Their words, but was one of the weighting methods that they adopt in the conflict, whether the conflict between the apparent texts or conflicting Between its implications and different scientists in understanding and downloading.

It is worth mentioning that the criticism of the prophet's texts is not limited to the books of the Hadith, but is also reflected in the jurisprudence books and are included in the interpretation of the jurisprudence doctrines.

I have reached through this research to several results, and perhaps the most prominent is: the critical criticism is an important course of the purposes of the Sharia law between the phenomena of the prophet's texts and its meanings in moderation, without apparent deepening in the meanings, but is a middle approach combines them, and this would reduce the differences of jurisprudence, which leads to conciliation.

In addition to the role of monetary criticism in defending the texts of the Prophet by correcting the wrong ideas that are attached to them and gave them a wrong perception in my opinion. So that, came the intentional criticism (criticism Almqasdi) to show the correct intentions of the Prophet's texts based on the purposes of the Sharia.

Therefore, I suggest that the attention of researchers and scholars to study the books Annotations of Hadith to extract their true content related to the intentional criticism (criticism Almqasdi) and its impact on understanding the prophetic text, because of the richness that these explanations contain regarding the subject of research and the attempt to extract the intentions rules as well which constitute a wide range of answers of the problems that people face every age and time.

I would also like also to draw attention to the jurisprudence branches and the doctrines books of the High Controversy to benefit from them in the criticism of the Prophet's text, whether in the field of worship or transactions, as it contains many aspects of critical criticism and its impact on understandings them, both in the development or download Or weighting, which is considered a great wealthy treasure. Thus, I confirm that giving it a great attention is more than necessary because it expands the perceptions of the diligent, and enables the correct extraction or download of the issues of his era and its latest developments.

## Le résumé de la recherche

Le texte du prophète a reçu une grande attention des érudits de l'islam, reflétant l'importance et la place qu'il occupe, car il constitue la deuxième source de législation de l'islam et représente l'aspect pratique des enseignements du Coran et de ses dispositions. Cet intérêt a pris plusieurs niveaux et différentes manifestations. Comme prendre soin de la codification des textes prophétiques et assurer leur transmission, leur narration et scruter les écrits conformes des faibles, avec leur l'explication et leur déclaration, en plus la diversité des méthodes, dans l'espoir de comprendre leurs significations et leurs objectifs.

L'une des manifestations de l'attention au niveau de la compréhension et de la déclaration consiste à recourir à la critique objective et à demander de distinguer la compréhension correcte des autres en fonction des objectifs, afin de connaître l'intention du prophète de ses textes.

Cette recherche est venue comme suit: "**La critique objective et son impact sur la compréhension du texte prophétique**" Contribue à la divulgation des significations des textes du Prophète, car elle distingue la compréhension correcte des autres fondée sur la réalisation des objectifs et leur adoption.

En plus de souligner les contributions des érudits critiqueurs en demandant passionnément la critique pour comprendre la signification des textes prophétiques et leurs objectifs, et ce, à partir de l'époque des Compagnons, des suiveurs, puis des imams assidus à l'interprétation du Hadith et des contemporains. Noter l'originalité de la critique objective et son enracinement dans la pensée réflexive des érudits de l'islam, anciens et modernes, mais pas dans ce terme utilisé dans la recherche.

L'étude expliquait également la nécessité de faire preuve de diligence aujourd'hui face à ce type de critique et à la multiplicité des domaines d'utilisation du texte du Prophète, que ce soit au niveau de la compréhension, au niveau de téléchargement ou au niveau de la combinaison des textes et de la pondération en cas des conflits. Ainsi que sa contribution à la réduction des différences de jurisprudence entre les doctrines et la tentative de concilier des points de vue opposés, entraînant une conciliation plutôt qu'un désaccord.

La recherche a montré que le travail effectué par la critique objective est intrinsèquement théorique et appliquée aux érudits de l'islam , Cela ne se limite pas au domaine d'autrui, mais vous le trouvez dans le culte, les transactions et les coutumes, soulignant l'importance et le rôle dans le traitement des textes prophétiques que ce soit au niveau de la compréhension ou du téléchargement.

Pour que la critique parvienne à ses conclusions, il a fallu qu'elle soit contrôlée avec des structures garantissant les résultats désirés, d'une part, et pour que le champ des textes ne soit pas épuisé, sauf en complétant les outils de réflexion et en remplissant les conditions de la réflexion qui ont été expliquées par les érudits. La question n'est ni facile ni aisée, mais en même temps elle est très importante et sérieuse parce qu'elle est relativement attachée avec la seconde source de législation en islam, à savoir les textes prophétiques.

La recherche portait sur la partie pratique de certains textes prophétiques, du culte, des transactions et des coutumes, pour montrer l'impact de la critique objective sur le Hadith au niveau de sa compréhension, du téléchargement ainsi que sur la collecte ou la pondération des textes en conflit

A travers la partie théorique et appliquée de cette recherche, j'ai essayé de mettre en évidence la critique

objective et de sa présence auprès des érudits anciens et modernes En traitant du texte prophétique et qu'elle n'était pas absente dans leurs réflexions ,dans leurs avis consultatifs(Fatwa) et dans leurs paroles. Mais qu'elle était l'une des méthodes de pondération qu'ils adoptent en cas de conflit que ce soit une contradiction entre l'apparition de textes ou une contradiction entre ses significations et la différence des savants dans leur compréhension et leur téléchargement.

Il convient de mentionner que la critique des textes du Prophète ne se limite pas aux livres de commentaires sur les hadiths, mais se reflète également dans les livres de jurisprudence, notamment dans l'interprétation des érudits et leur interprétation des textes ou des points de vue doctrinaux en général.

Cette recherche a abouti à plusieurs résultats, notamment: La critique objective constitue une forme importante des chemins des objectifs de la loi islamique qui combine les phénomènes des textes prophétiques et son sens, sans qu'il y ait une exagération apparente ou approfondie, mais une approche intermédiaire qui, de ce fait, réduirait les controverses doctrinales, qui aboutirait à la réconciliation.

En plus du rôle de critique objective dans la défense des textes, en corrigeant les mauvaises idées que j'ai jointes et en leur faisant croire à tort. la critique objective a montré la bonne compréhension des textes du Prophète, fondés sur les buts reconnus et légitimes.

Je suggère donc que l'attention des chercheurs et des étudiants est d'étudier les livres d'annotations du hadith, d'extraire leur perles et leurs trésors liés à la critique

objective et son impact sur la compréhension du texte prophétique, compte tenu de la richesse de ces explications concernant la question de la recherche. Et essayez d'extraire les règles objectives aussi bien qu'elles peuvent être utilisées et employées dans la réflexion déductive ou téléchargeable, ce qui constitue un vaste champ qui lui permet de répondre aux problèmes que les gens rencontrent à chaque âge et à chaque époque.

Je voudrais également attirer l'attention sur les livres de branches de doctrines jurisprudentielles et de livres de la haute dispute, pour en tirer parti dans la critique objective du texte du Prophète, que ce soit dans le domaine des cultes ou des transactions, car ils contiennent de nombreux aspects de la critique objective et son impact sur la compréhension du texte prophétique que ce soit dans la déduction, le téléchargement ou bien la pondération. Ils sont une grande richesse scientifique que je considère comme nécessaire, car ils élargissent les perceptions des personnes diligentes et leur permettent de bien comprendre et de traiter les questions de leur époque et de leur évolution.