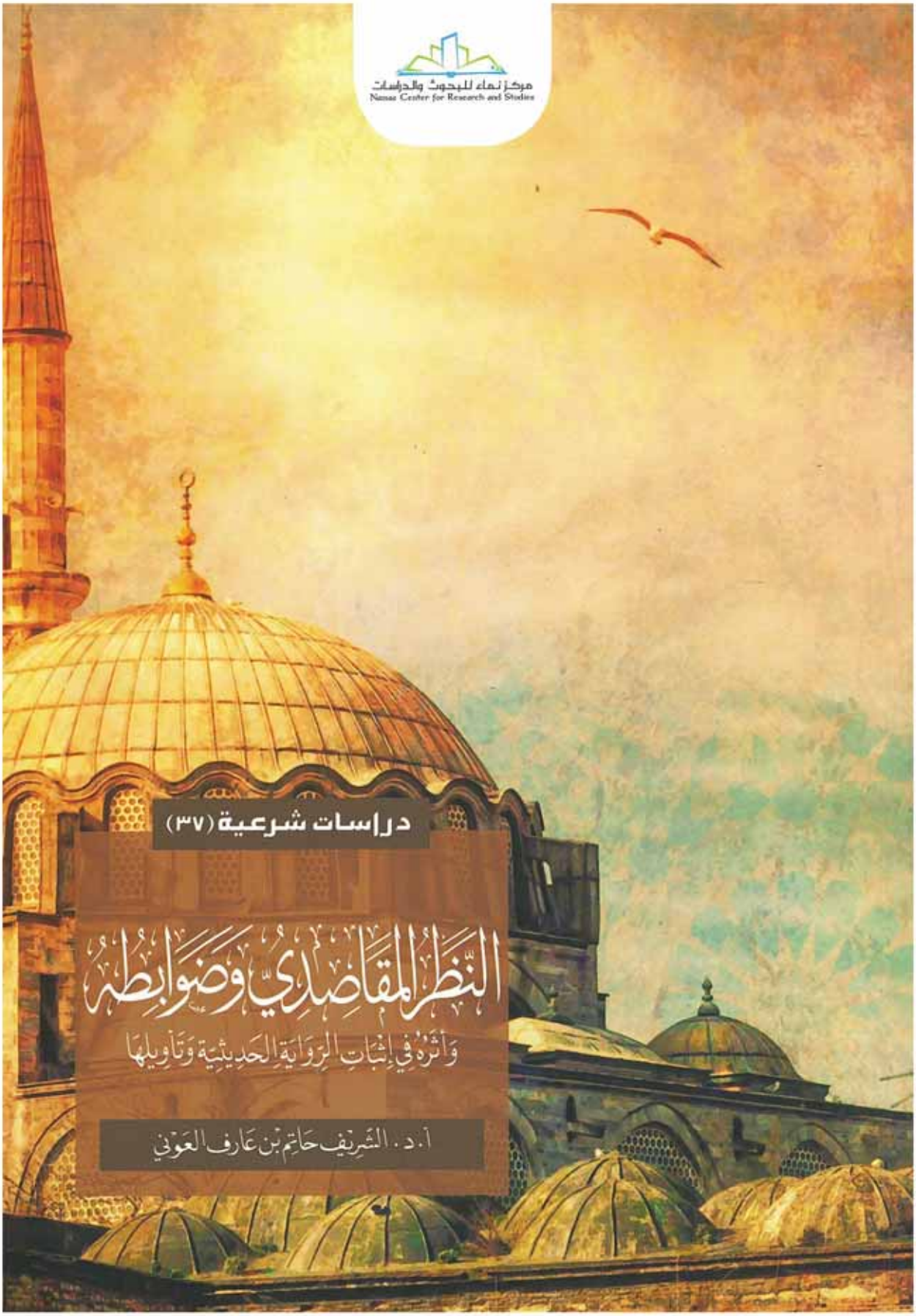
مركز نماء للبحوث والدراسات
Nmaa Center for Research and Studies



دراسات شرعية (٣٧)

النظر المقاصدي وضوابطه

وأثره في إثبات الرواية الحديثية وتأويلها

أ.د. الشريف حاتم بن عارف العوني

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

النظر المقاصدي وضوابطه

وأثره في إثبات الرواية الحديثية وتأويلها

دراسات شرعية (٣٧)

النظر المقاصدي وضوابطه

وأثره في إثبات الرواية الحديثية وتأويلها

أ. د. الشريف حاتم بن عارف العوني

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies

النظر المقاصدي وضوابطه
(وأثره في إثبات الرواية الحديثية وتأويلها)
المؤلف:الشريف حاتم بن عارف العوني

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٩م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء».

بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

العوني/ الشريف حاتم بن عارف (مؤلف)
النظر المقاصدي وضوابطه، الشريف حاتم بن عارف العوني (مؤلف)
١٩٦ ص، (دراسات شرعية ٣٧)
١٧×٢٤ سم
١. مقاصد الشريعة. ٢. الضوابط. أ. العنوان. ب. السلسلة

ISBN 978-993-190-255-3

لطلبات الشراء البريدية
الرجاء الاتصال على:
٠٠٢٠١٠٠٠٧٥٤٠٦٦
info@kutubkom.com
KUTUBKOM

المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٩
المدخل المقاصدي (خلاصة تقريري عن المقاصد الشرعية)	١٢
- **أولًا** : تعريف المقاصد	١٥
o شرح التعريف	١٧
o تعريف المآخذ	١٩
o طريقة استنباط المآخذ	٢٥
- **ثانيًا** : خطوات النظر المقاصدي	٣٢
o **تحديد قِسْمِ النصّ** : هل هو نص تعبدي أم نص دنيوي .	٣٢
o تحديدُ منطلَق التَّفَقُّهِ في النص التعبدي والنص الدنيوي	٣٤
■ **الأول** : النصوص التي تنظم علاقة العبد بربه ﷻ (التعبدية)	٣٤
■ **الثاني** : النصوص التي تُنظِّمُ علاقةَ العبد بالدنيا (الدنيوية)	٤٣
o بيان العمل فيما إذا تعارضت دلالة النص والمصلحة	٤٤
o **المبحث الأول : أثر النظر المقاصدي في نقد السنة وفهمها**	٥٩
الحالة الأولىٰ : حالة أن يؤدي النظرُ المقاصدي إلىٰ الحكم علىٰ الحديث بالبطلان	٦٠
الحالة الثانية : أن يؤدي النظر المقاصدي إلىٰ الحكم علىٰ ناقل الخبر بالتقصير في نقله	٦٦
- المثال الأول : عددٌ من الأحاديث خُولفت ظواهرُها من قبل جمعٍ من العلماء ، بسبب معارضة ظواهرها للمقصد الشرعي في تعظيمِ خَطَرِ المعصية وجَعْلِها مِنْ كبائر الذنوب لا من صغائرها	٦٩
١- حديث: «**الذي يشرب في آنية الفضة، إنما يجرجر في بطنه نار جهنم**»	٧٤
٢- أحاديث تحريم لبس الحرير للرجال	٨٦

الموضوع	الصفحة

٣- حديث : «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمِّصات، والمتفلِّجات للحسن المغيِّرات خلقَ الله» ٩٠

- المثال الثاني : أحاديث تغريب المرأة البكر إذا وقعت في الزنا ١٠٧

- المثال الثالث : حديث : «لا يرثُ المسلمُ الكافرَ» ١١٣

- المثال الرابع : النهي عن بدء الكافر بالسلام والأمر باضطراره إلىٰ أضيق الطريق ١١٨

- المثال الخامس : حديث النهي عن المزارعة ١٣٥

- المثال السادس : «من قطع سدرةً صَوَّبَ الله رأسه في النار» ١٣٨

- المثال السابع : «نهىٰ النبي ﷺ أن ينتعل الرجلُ قائما» ١٤٢

المبحث الثاني : ضوابط النقد المقاصدي للسنة ١٤٧

الملحق الأول : فقه المصلحة: "قراءة في موقف الطوفي من المصلحة ١٦٢

- المبحث الأول: مواطن الإبداع والصواب في كلامه ١٦٤

- المبحث الثاني: مواطن الاستدراك والقصور في تقرير الطوفي ١٦٨

- المبحث الثالث: ما يمكن أن يُضاف إلىٰ تقرير الطوفي حول حجية المصلحة ١٧٦

الملحق الثاني : مآخذ العلماء في التفريق بين الكبائر والصغائر ١٧٩

الخاتمة : النتائج والتوصيات ١٩٣

«وَإِنَّمَا قِبْلَةُ الْمُجْتَهِدِ: مَقَاصِدُ الشَّرْعِ، فَكَيْفَمَا تَقَلَّبَ وَهُوَ يُرَاعِي مَقْصُودَ الشَّرْعِ فَهُوَ مُسْتَقْبِلٌ لِلْقِبْلَةِ، كَالَّذِي أَحَاطَتْ بِهِ جُدْرَانُ الْكَعْبَةِ»

الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)

مُقَدِّمَة

الحمد لله حق الحمد ، والصلاة والسلام علىٰ محمد ، وعلىٰ أزواجه وذريته ما تعاقب الدهر وامتدّ .

أما بعد : فإن علم المقاصد مع قِدَمه في فقه أئمة الفقه واستنباطهم ، منذ جيل الصحابة رضوان الله عليهم إلىٰ عصر الأئمة المتبوعين إلىٰ من جاء بعدهم من فحول الفقهاء في كل عصر ؛ إلا أن التنظير له ما زال مجالَ بحثٍ ودرس ، وما زالت قواعده الدقيقةُ وقيودها محتاجةً إلىٰ مناقشة وإنضاج . وهو في حاجته إلىٰ ذلك في العصر الحديث أحوج من غيره؛ لخطورته : أهميةً في تجديد الاجتهاد الفقهي .. من جهة ، ومن جهة أخرىٰ : في حماية الاجتهاد الفقهي من التفلّت من هداية الوحي باسم المقاصد أيضًا .

ولذلك فإننا لا نستغرب من كثرة البحوث والكتب والمناقشات والندوات التي تُعقد لهذا الأمر المهم الخطير : مقاصد الشريعة وأثرها في معرفة حكم الله تعالىٰ .

وأما تخصيص السنة النبوية والمرويات الحديثية وعلاقتها بالمقاصد فهي وجهةٌ جديدة ودقيقة لمناقشة هذا الموضوع المتخصِّص ، للتنبيه علىٰ ما يختص بالمرويات الحديثية من علم المقاصد ، ولاستجلاءِ مظاهر الفهم المقاصدي خلالَ النظرِ في المرويات : ثُبوتًا ، واستنباطا .

ولكي تتضح جِدّةُ البحث وأهميته ، أذكر أهم مشكلاته ، والتي تتضح من الأسئلة الملحّة السبعة التالية :

١- ما هو أثر النظر المقاصدي في الحكم علىٰ ثبوت الحديث : قبولا أو ردًّا ؟

٢- ما هو أثر النظر المقاصدي في فهم السنة النبوية ؟

٣- متىٰ يمكن أن يُقدَّم النظر المقاصدي علىٰ ظاهر الحديث الصحيح ؟

٤- هل يوجد في غير العبادات المحضة مما ظاهره أنه شأن دنيوي ما تكون علة الحكم الشرعي فيه هي التعبّد ، وليست المصلحة ؟ فهي علة غيبية لا تُدرك إلا بنص الوحي .

وإن وُجد ذلك في الأحكام الشرعية ، فكيف نفرق بين النصوص المصلحية والنصوص التعبدية ، خاصة تلك التي تنظم أمور الدنيا ، وليست عباداتٍ محضةً .

٥- هل كان هذا النظر المقاصدي المؤثِّرُ في قبول الرواية الحديثية وفي تأويلها نظرًا حاضرًا لدىٰ أئمة الأمة ، ممن لا يُتهمون في تعظيمهم للسنة والأثر ؟! وما مدىٰ قوته وحضوره لديهم ؟

٦- هل كان للنظر المقاصدي وُجودٌ في منهج المحدثين النقدي وفي منهجهم التَّفَقُّهِي لدىٰ فقهاء مدرستهم ؟

٧- هل هناك فرق بين القرآن الكريم والسنة في قوة تأثير النظر المقاصدي علىٰ نصوصهما ؟ وما هي أسبابه ، إن وُجد ؟

وقبل الدخول في الإجابة عن هذه الأسئلة ، هناك أسئلة عن نظرية المقاصد نفسها ، والتي ما زالت في طور التَّشَكُّل :

١- ما التعريف الذي يضبط المقاصد ؟

٢- ما هي خطوات تقصيد النص الشرعي ؟

٣- هل يمكن ضبط الباب الفقهي التعبُّدي من خلال تقصيده ؟

وهذا ما ألزمني بكتابة (المدخل المقاصدي) في أول هذا البحث ، للجواب عن هذه الأسئلة المقاصدية وغيرها مما يوضح منهج فهمي للمقاصد :

ولذلك سيكون هذا البحث مقسَّمًا إلىٰ مدخلٍ ومبحثين :

المدخل المقاصدي : (وهو خلاصة تقريري عن المقاصد الشرعية) .

والمبحث الأول : أثر النظر المقاصدي في نقد السنة وفهمها .

والمبحث الثاني : ضوابط هذا النقد المقاصدي .

ولكني قبل الخوض في هذا الموضوع أجد أنه من الضروري أن أحيل القارئ إلىٰ مقال أصله قديم ومنشور منذ عام ١٤٣٣هـ الموافق ٢٠١٢م ، ولذلك اضطررت إلىٰ إلحاقه في هذا البحث[١] ؛ حيث إن عمق الموضوع وتشعبه وحرصي علىٰ عدم التكرار أوجب عليّ الاكتفاء بإلحاق ذلك المقال وما أضفته إلىٰ أصله من إضافات مهمة مؤثرة ليست موجودة في نَشْرَتِه السابقة ، دون أن أعدّه من تتمات فصول هذا البحث ، وإلا فهو مؤهل لذلك ، خاصة بعد الإضافات المهمة التي ألحقتُها به .

ولكني اكتفيت عن بعض ما في ذلك الملحق بالمدخل المقاصدي الذي بدأت به ، والذي أُلخص فيه ما تقرر لديّ في موضوع علم المقاصد ، مستفيدًا ممن سبقني ، ومضيفًا إليهم ، بدءًا من التعريف ، وانتهاءً بذكر خطوات تفعيل هذا العلم في أثناء العملية الفقهية .

فإلىٰ مباحث هذا الكتاب ، مستعينين بالله تعالىٰ ، راغبين إليه ﷻ التوفيق والهداية .

---

(١) وهو الملحق الأول الذي في آخر هذه الورقة كاملا والمعنون بـ (فقه المصلحة: "قراءة في موقف الطوفي من المصلحة) ، لكني أضفت إلىٰ المقال القديم كثيرًا من الإضافات المهمة .

المدخل المقاصدي
(خلاصة تقريري عن المقاصد الشرعية)

لقد قَطَعَتْ أدلةُ الكتاب والسنة ومحكماتُ الدين أن تشريعات الإسلام جاءت لتحقيق المصالح وتكثيرها ولدرء المفاسد وتقليلها ، وأنها لا بد أن تكون كذلك ، وإلا لما صحّ وصفها بأنها هدايةٌ أصلا ، فضلا عن وَصْفِها بأنها هداية ربانية (منسوبة للرب ﷻ) . حيث إنها لن تكون هدايةً إلا إن كانت تدل علىٰ الخير والصلاح وتمنع من الشر والفساد ، ونسبتها للرب عزّ وجل يوجب القطع بكونها كذلك ؛ لكمال علمه ﷻ ولكمال حكمته وعدله ورحمته وإنعامه ﷻ .

ولذلك فقد قرر العلماء منذ القدم أهمية تنزيل أحكام الشريعة علىٰ ما يُحقِّقُ المصالح ويدرأ المفاسد ، وأناطوا فَهْمَ نصوص الشرع بتلك المقاصد[1] .

---

(١) انظر :

١- مقاصد الشريعة في المذاهب الإسلامية (مجموعة بحوث): أعمال دورة علمية، طبع مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة. الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ.

١- الاجتهاد المقاصدي (حقيقته - تاريخه - حجيته - ضوابطه) للدكتور نور الدين الخادمي - الطبعة الأولىٰ : ١٤٣١هـ . دار ابن حزم : بيروت - (٦٤- ١٠٠) .

٢- أحكام الشريعة بين التعبد والتعليل للدكتور وصفي عاشور أبو زيد - ضمن أعمال دورة المقاصد : إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب . الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٥هـ . مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي : لندن - (١٦٣- ١٩٠) .

٣- الفكر المقاصدي عند الإمام مالك : للدكتور محمد نصيف العسري . الطبعة الأولىٰ : ١٤٢٩هـ . مركز التراث الثقافي المغربي : الدار البيضاء ، ودار الحديث : القاهرة . =

فلست هنا في مجال إثبات مقاصدية التشريع الإسلامي ، ولا في مجال ذكر ما يُثبت أن المقاصدية هي شرطُ التفقّه الحقيقي منذ بزوغ فجر الاجتهاد الفقهي ، فهذا كله مما كُتبت فيه عشراتٌ . . بل مئاتٌ من الكتب والمقالات العلمية .

بل لقد أحببت في هذا التمهيد أن أجمع خلاصة ما استفدتُه ممن سبقني ، وما انتقدتُه عليهم ، وما رأيته ما زال محتاجا للإضافة والزيادة والتتميم ، علىٰ عجزي وقلة ما لديّ ، لكني أحببتُ ذكر ما اجتمع وتَحرّر عندي رجاء أن يكون فيه ما يثير جدلا ونقاشا : قد يُعين علىٰ تصحيح خطأ عندي أو عند غيري ، أو يلفتُ الانتباه إلىٰ جانب نقصٍ في التقرير ، أو يُنبّهُ إلىٰ ما يحتاج إلىٰ مزيد إيضاحٍ ورَفْعِ إشكالٍ في بناء نظرية المقاصد .

وأحسب أن الجميع يعلم أن المقاصد رُغم تَقادُمِ الحديث عنها ، وتَجَدُّدِه بقوة في العصر الحديث ؛ إلا أن كل من كَتب عنها بعمق يصرح بلسان مقاله أو حاله أنها موضوع ما زال محتاجًا إلىٰ مزيدٍ من التدقيق والتحرير والضبط ، وهذا هو أحدُ ما قد يُفسِّر استمرارَ الكتابة فيها وتتابعه ، حتىٰ لا يكاد يخلو فصلٌ من كل عام من مباحثاتٍ حوله ونقاشاتٍ وإصداراتٍ ، رغم كثرة الكتب والبحوث والمحاضرات والندوات والمؤتمرات حول المقاصد في العصر الحديث .

ومن أكثر مباحث المقاصد أهميةً ودقّةً وحاجةً إلىٰ تتميم : هي علاقة المقاصد بالنص، ومدىٰ تأثيرها عليه ، وضوابط ذلك . فهذا أهم باب وأخطره مما يفتقر إلىٰ التقرير النظري والتحرير فيه ، حتىٰ ينطلق التطبيق عنه انطلاقةً صحيحةً بلا (تَهيُّبٍ) ولا (تَسَيُّب)[1] .

وهذا الإمامُ الفقيهُ الأصوليُّ تقيُّ الدين أبو الفتح ابنُ دقيق العيد القُشيري المالكي الشافعي (ت٧٠٢هـ) يَنعَىٰ علىٰ الأصوليين - حتىٰ زمنه - أن كلامهم عن

= ٤- مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي : للأستاذ الدكتور أحمد وفاق مختار . الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٥هـ . دار السلام : القاهرة .

(١) إشارة إلىٰ دورة المقاصد التي كانت بعنوان : إعمال المقاصد بين التهيب والتسيب . المنعقدة في فاس في أواخر رجب وغرة شعبان سنة ١٤٣٥هـ والتي نظمها مركز دراسات المقاصد التابع لمؤسسة الفرقان بالتعاون مع عدد من الجهات العلمية بالمغرب . وقد طُبعت أعمالها في السنة نفسها ، فطبعتها الأولىٰ كانت في سنة : ١٤٣٥هـ . طبع : مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي : لندن .

مراعاة مقاصد النصوص ، بما يتجاوز ظاهرَ اللفظِ ، وضَبْطَ هذا الباب عندهم : قليلٌ جدا ، حتىٰ إنه رأىٰ صعوبة إقامة الحجة بالمقاصد علىٰ من يخالفها من الآخذين بظاهر اللفظ ، بسبب هذا القصور في التنظير المحرَّر الضابط[1]! فيقول في بيان ذلك : «وفَهْمُ مقاصد الكلام نافعٌ بالنسبة إلىٰ النظر، وللأصوليين في أصل هذا الكلام بحثٌ ، ولم يُنبِّهْ علىٰ هذا حقَّ التنبيهِ - أعني : اعتبارَ مقاصدِ الكلام - وبَسْطِ القول فيه ؛ إلا أحدُ مشايخ بعض مشايخنا من أهل المغرب[2]، وقد ذكره قبله بعضُ المتوسطين من الأصوليين المالكيين في كتابه في الأصول[3]. وهو عندي قاعدةٌ صحيحةٌ ، نافعةٌ للناظر في نفسه، غير أن المُناظِرَ الجَدَلِيَّ قد يُنازع في المفهوم[4]، ويَعْسُرُ تقريرُه عليه»[5]. وقال في موطنٍ آخر : «وتنزيلُ الكلام علىٰ المقصود منه ، وفَهْمُ ذلك : قاعدةٌ كبيرة من قواعد أصول الفقه ، ولم أر من تَعرَّضَ لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقريرِ قاعدتها مُطوّلةً ؛ إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم ، وهي قاعدةٌ متعيِّنةٌ علىٰ الناظِر، وإن كانت ذاتَ شَغَبٍ علىٰ المُناظِر»[6].

وإن جرىٰ التنبيهُ علىٰ أهمية هذا الباب في كتب أصول الفقه : كما فعل الإمام تقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ) ، حيث ذكر ما يتوقف عليه بُلوغُ كمال رتبة الاجتهاد ، فذكر أولا : أن يكون له ملكةٌ بالعلوم الإسلامية (كالعربية والأصول) ، ثم قال : «**الثاني** : الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة ، حتىٰ يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالفٌ لها أو موافق .

الثالث : أن يكون له من الممارسة والتتبّع لمقاصد الشريعة ما يُكسبُه قوةً يفهم منها مراد الشرع من ذلك ، وما يناسب أن يكون حُكمًا له في ذلك

---

(١) فمرجع الصعوبة هو نقص التنظير لهذا الباب ، لا لضعف حجته .

(٢) جاء في حاشية إحدىٰ مخطوطات المصدر أنه يقصد ابن الحصّار الأندلسي ، وهو علي بن محمد بن أحمد الخزرجي (ت٦١١هـ) .

(٣) جاء في حاشية إحدىٰ مخطوطات المصدر أنه يقصد عبد الوهاب ، والظاهر أنه القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي المالكي (ت٤٢٢هـ) .

(٤) يقصد بـ (المفهوم) مقصوده .

(٥) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد - تحقيق عبد المجيد العَمْري وثلاثة معه . الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٨هـ . أسفار : الكويت - (٤/ ٢٥٦) .

(٦) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٤/ ١٤١) .

المحلّ ، وإن لم يصرِّح به . .»[1] .

ولذلك أحببت أن أكتب في هذا التمهيد خلاصة تقريري لعلم المقاصد ، مما استفدت بعضه من شيوخ المقاصد المتقدمين والمتأخرين ، وعلىٰ رأس المتأخرين العلامة المجدّد محمد الطاهر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) رحمه الله تعالىٰ ، في كتابه الشهير : (مقاصد الشريعة الإسلامية).

ولنبدأ بالتعريف ، ثم ببقية مفاصل المقاصد :

أولا : التعريف :

ورغم تعدد التعاريف المعاصرة ؛ إلا أني افتقدتُ فيها التعريف الجامع المانع[2] ، وإن كان للسابق فَضْلُ تَيْسيرِ التصوُّرِ المعيَّنِ لحدود التعريف[3] !

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي - تحقيق : د/ أحمد جمال الزمزمي ود/ نور الدين صغيري . الطبعة الأولىٰ : ١٤٢٤هـ . دار البحوث : دولة الإمارات - (٢/ ١٧- ١٨) .

(٢) انظر النقدات العلمية لعامة التعريفات السابقة لـ (المقاصد) في كتاب : الاجتهاد المقاصدي عند الأئمة المجددين : للبشير القنديلي - الطبعة الأولىٰ : ٢٠١٧م . مركز نماء : بيروت - (١١٧- ١٢٧) .
فقد بدأ بنقد تعريف الشاطبي والغزالي وابن تيمية والطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي ويوسف العالم ويوسف القرضاوي والريسوني ونور الدين الخادمي ونعمان جغيم واليوبي وإدريس حمادي .
في حين احتفىٰ بتعريف ابن بيّه وطه عبد الرحمن .
ثم اختار لنفسه تعريفا .

(٣) انظر : التعاريف عند السادة العلماء والباحثين التالية أسماؤهم :
١- مقاصد الشريعة الإسلامية : للطاهر ابن عاشور - الطبعة الثانية : ١٤٢٨هـ . دار سحنون : تونس، ودار السلام : مصر - (٤٩، ١٤٢) .
ومن الغريب أن تجد شيخ المقاصد في العصر الحديث محمد الطاهر ابن عاشور ، وفي كتابه الجليل عنها ، لا يعرفها تعريفا صريحا ، ولا يجيء التعريف إلا عَرَضًا ، ويعرفها بتعريفين اثنين : هما بالوصف للمقاصد أقرب ، مع اختلافهما !
٢- ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها : لعلال الفاسي - الطبعة الخامسة : ١٤٢٩هـ . مؤسسة علال الفاسي : الدار البيضاء - (٧) .
٣- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : للدكتور أحمد الريسوني - الطبعة الأولىٰ : ١٤١٦هـ . المعهد العالمي للفكر الإسلامي : الولايات المتحدة الأمريكية - (١٩- ٢١) .
٤- الاجتهاد المقاصدي عند الأئمة المجددين : للبشير القنديلي - الطبعة الأولىٰ : ٢٠١٧م . مركز نماء : بيروت - (١٢٧) .
فقد عرّفها بقوله : «هي الغايات المستفادة من الوحي الكريم نَصًّا أو استنباطًا ، ويتعيّن علىٰ =

خاصةً ونحن نتحدث عن (مقاصد الشريعة) التي لا يمكن فهم النص إلا من خلالها ، والتي يجب اعتبارها طريقَ معرفتِنا مُرادَ اللفظِ من ألفاظ الكتاب والسنة ، ولا نتحدث عن (مقاصد الشريعة) في سياق إظهار محاسن التشريع الإسلامي فقط ، كما فعل الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) من قبل[١] ، فجاءت نظرية المقاصد لديه واقفةً عند هذه الحدود ، لا يمكن الاكتفاءُ بما قرّره لاستثماها في استنباط الأحكام الشرعية ، وفي محاكمة فُهُوم النص إليها[٢] . كما أننا

= المكلّفين القصد إلىٰ تحقيقها تحصيلا لمصالح الدارين» .

ونقدي علىٰ هذا التعريف :

١- أنه مختصر جدا ، لا يوضح أحوال المقاصد .

٢- أنه لم يبرز المنطلق الإنساني والعمراني للمقاصد .

٣- أنه يسمح بتوسيع دعاوىٰ التعبّد لظاهر النص غير المراد ، مما يُفقد الاجتهاد المقاصدي أهم آثاره في تصحيح فهمنا للنص . وذلك بجعله النص وحده هو المصدر الوحيد لمعرفة المقاصد ، وألغىٰ الدلالة العقلية والفطرية علىٰ المقاصد .

كما عرف الدكتور البشير القنديلي (الاجتهاد المقاصدي) بتعريفين (١٣٠- ١٣١) ، يحسن الوقوف عليهما عنده .

(١) لم يضع الإمام الشاطبي (نظريته) للمقاصد من أجل استثمارها في التفقّه ، ولذلك أدلّةٌ عديدة ، يكفي أن يكون منها : أن الشاطبي نفسه لم يكن يجيز الاجتهاد في فهم النص لاستنباط الأحكام أصلا ، بل لم يكن يجيز الخروج عن مشهور مذهب الإمام مالك ، فضلا عن أن يجيز الرجوع إلىٰ الدليل مباشرة للاستنباط !

فقد جاء في فتاواه : أنه سُئل عن مراعاة قول ضعيف أو رواية ضعيفة ، فقال : «مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء ؛ إذ مراعاة الخلاف إنما معناها: مراعاة دليل المخالف ، حسبما فسره لنا بعض شيوخنا المغاربة ، ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا معشرَ المقلدين ؛ فحسبُنا فهمُ أقوال العلماء ، والفتيا بالمشهور منها . وليتنا ننجو مع ذلك رأسا برأس : لا لنا ولا علينا» . المعيار المعرب للونشريسي - تحقيق : محمد حجي . طبعة دار الغرب الإسلامي - (١١/ ١٠٣) ، وهي فتوىٰ منشورة ضمن مجموع فتاوىٰ الشاطبي التي بجمع محمد أبو الأجفان - الطبعة الثانية : ١٤٠٦هـ - (١١٩) .

وللعلامة المجدّد محمد الطاهر ابن عاشور نقدات شديدة لبعض تقريرات الإمام الشاطبي في موافقاته، كما تجده في كتابه مقاصد الشريعة (٣٨، ٤٥) .

وانظر النقد المقاصدي لبعض تقريرات الإمام الشاطبي لدىٰ الدكتور عبد الرحمن العضراوي في كتابه : مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي- الطبعة الأولىٰ : ٢٠١٥م . مركز نماء : بيروت - (٢١١- ٢٢٢) .

(٢) والانسياق وراء عموميات كلام الإمام الشاطبي في المقاصد ، دون تحديد هدف الكلام في المقاصد عند تعريفها ، بل دون تحديد تأثُّرِ فهمنا للنص بملاحظتها ، ومتىٰ نخالف ظاهر النص بالنظر =

لا نتحدث عن مراعاة مقاصد الشريعة عند تنزيل الحكم الشرعي علىٰ الواقع ، واعتبار مآلاته ، فهو وجه آخر ومهم جدا من وجوه مراعاة المقاصد .

إذن تعريف المقاصد الذي نتجه إليه : هو تعريفها فيما له علاقة بفهم الدليل الشرعي لاستنباط حُكمه وحِكمته[1] .

والتعريف الذي أرتضيه لذلك هو أن المقاصد الشرعية هي : المصالح العُليا للبشرية ، ومآخذ أبواب التشريع الإسلامي، وعلل أحكامه وغايات أخباره ، القطعيّ منها والظني ، التي لا يمكن فهم الدليل الشرعي إلا بما يوافقها ؛ لأنها تتكامل مع الأدلة الشرعية كلها تَكامُلا لا تَناقُضَ فيه .

شرح التعريف :

المصالح العليا للبشرية : هي مبادئ الوجود الإنساني والصلاح العمراني[2] والسعادة البشرية ، التي جاءت الهداية الربانية لحمايتها ، مع ما رُكّب في الفطر من قبولها وتَطَلُّبها[3] . بدءًا بتحقيق العبودية لله ﷻ ، وانتهاءً بغاية تحقيق العبودية ، وهي : تحقيق سعادة الدارين للجنس الآدمي كله[4] .

= للمقصد (وهو من أهم دواعي النظر في المقاصد أصلا) = هو أحد أهم أسباب عدم كفاية التعاريف السابقة ، ووقوعها في عموميات عسّرت الإفادة من علم المقاصد ؛ لأنها حلّقت تحليق الإمام الشاطبي في الكلام عن المقاصد حديثًا عن محاسن التشريع ، لا عن آلة الفهم للشرع والتبليغ عنه .

نعم .. لم يقتصر نظر أكثر الباحثين في كلامهم عن المقاصد علىٰ ذلك ، دون إعمال للمقاصد في فهم النص وتفهم الشرع ، فلا شك أن لهم إسهامات كبيرة في ذلك ، لكنهم عند التعريف بالمقاصد: تشتت نظرهم ، فخرجت تعاريفهم غير كافية لتحديد المقصد الذي سيجعله المتفقه مرجعه في فهم النص واستنباط الحكم الشرعي .

(١) لأن هذا الباب هو أهم أبواب المقاصد حاجةً إلىٰ الضبط والتحرير ، وأشدّها افتقارا في كتب أصول الفقه ، كما سبق نقله عن ابن دقيق العيد صراحة ، وعن غيره ممن جاء بعده بلسان الحال .

(٢) الصلاح العمراني : أدق من (التقدم العمراني) ؛ لأن التقدم ليس دائما يكون صلاحا وأصلح ؛ ولأن الصلاح دائما تقدُّمٌ ، ولا يمكن أن يكون صلاحًا ما كان تَخلُّفًا ، قال تعالىٰ ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ . ولكم من فسادٍ بعد إصلاح جاء في ثوب تقدُّمٍ علمي ورُقي حضاري !

(٣) انظر علاقة المقاصد بالفطرة في كتاب : مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي للدكتور عبد الرحمن العضراوي - الطبعة الأولىٰ : ٢٠١٥م . مركز نماء : بيروت - (٧٢- ٨٧) .

وفي هذا الكتاب أكد الباحث الفاضل أن المبادئ التأسيسية للفكر المقاصدي تقوم علىٰ ثلاثة مبادئ ، هي : الأخلاق ، والتعليل ، والمصالح .

(٤) قال الطوفي (ت٧١٦هـ) في تعريف المصالح : «وأما حَدُّها : =

ولذلك فهي كل ما يحقق حفظ الضروريات[1] والحاجيات العامة ، وتيسير الحاجيات الخاصة والتحسينيات .

ومن الضروريات : صيانة قيم الإنسانية : كالعدالة الاجتماعية وحرية الاعتقاد والتعبير ، فهي جزء من ضرورة حفظ النفس ؛ إذ كما كان حِفْظُ النفسِ من الأمراض والعاهات المادية الجسدية ضرورةً من الضرورات ، فحفظها من الأمراض المعنوية والعاهات التي تصيب فطرتها البشرية وتسلبها حقوقها الآدمية سيكون ضرورةً لا تقل عن الأُولىٰ في أولويّات المصالح الإنسانية .

والمقصود بالحاجيات : ما أدّىٰ عدمُه إلىٰ مشقّة أو ضعف ، لا يصل حدَّ الإضرار ؛ إلا مع الدوام أو مع تكرر انعدامها بكثرة .

والحاجة العامة : هي ما كان كذلك ، لكن للعموم ، وليس لفرد أو للقلة من الناس .

قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) : « الحاجة في حق الناس كافّة تُنزَّل منزلة الضرورة، في حق الواحد المضطر ، فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته ، ولم يَتعاطَ الميتةَ ، لهلك . ولو صابر الناسُ حاجاتهم ، وتَعدَّوْها إلىٰ الضرورة ، لهلك الناس قاطبة . ففي تَعدِّي الكافةِ الحاجةَ من خوف

= - **بحسب العرف**: فهي السبب المؤدي إلىٰ الصلاح والنفع ، كالتجارة المؤدية إلىٰ الربح .
- **وبحسب الشرع** : هي السبب المؤدي إلىٰ مقصود الشارع ، عبادةً أو عادةً.
ثم هي تنقسم إلىٰ :
- ما يقصده الشارعُ لحقِّه ، كالعبادات .
- وإلىٰ ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم ، كالعادات» .
التعيين في شرح الأربعين للطوفي - تحقيق : أحمد حاج عثمان . الطبعة الأولىٰ : ١٤١٩هـ . مؤسسة الريان : بيروت ، والمكتبة المكية : مكة المكرمة - (٢٣٩)

(١) وهي ما اصطلح عليها بالضروريات الخمس :
١- حفظ الدين .
٢- حفظ النفس .
٣- حفظ العقل .
٤- حفظ النسل .
٥- حفظ المال .

الهلاك ، ما في تَعَدِّي الضرورة في حق الآحاد»[1] .

أما الحاجيات الخاصة والأمور التحسينية : فالشريعة تُيسِّرُها بالإباحة في أقل الأحوال.

ومآخذ أبواب التشريع الإسلامي[2]: وهي المنطلقات التي بُني عليها بابٌ تشريعيٌّ معين، مستنبطةً من استقراء جميع تفاريع مسائله وأحكامها الفرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية .

ويمكن التعريف بالمأخذ أيضًا بأن نقول : هو العلاقة التي تنتظم كل بابٍ من أبواب الشريعة ، فتحتوي جميعَ مسائلِه تحت قاسِمٍ مُشتَرَكٍ واحدٍ ، يُفسِّرُ سببَ انتظامها كلِّها في باب واحد ، ويجعلها : مصلحيةً معقولةً (في

---

(١) الغياثي (غِياثُ الأمم في التياث الظُّلَم) للجويني - تحقيق : أ. د/ عبد العظيم الديب . الطبعة الثالثة: ١٤٣٢هـ . دار المنهاج : جدة - (٥٣١ رقم٧٤٢) ، وانظره في (رقم ٧٤٤- ٧٤٧، ٧٦٤، ٧٨١) .

(٢) للإمام الغزالي كتابان بهذا الاسم :

الأول : هو كتاب (المآخذ) ، وهو في حكم المفقود .

والثاني : (تحصين المآخذ) ، وقد طُبع مؤخرا بتحقيق : د/ عبد الحميد بن عبد الله المجلي ، ود/ محمد بن علي سمحان مسفر . الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٩هـ . أسفار : الكويت .

وقد ذكر الإمام الغزالي ما يشبه التعريف للمآخذ ، فقال : «وقد اتفق لي في تعريف مدارك الأحكام ومسالك معانيها كتابٌ سميتُه (المآخذ)» ، تحصين المآخذ (١/ ١٣٣- ١٣٤) ، فكأنّ المآخذ عنده هي : مدارك الأحكام ومسالك معانيها .

وأما التعاريف التي ساقها محقق (تحصين المآخذ) د/ عبد الحميد المجلي ، وذكر بأنها : هي العلل ، أو هي الأدلّة ، أو هي مستند المجتهد من الأمرين كليهما ، كما هو مفهوم ما ذكره في حاشية تحقيقه (١/ ١٣٤) ، فهو تعريف لاستعمالات متعدّدة للمأخذ ، بحسب دلالته اللغوية التي تتأثر بسياق استعماله .

ولا أدري ! هل (المآخذ) هي ما سماها الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني بالمقاصد الخاصة ، وقال في تعريفها : «وأعني بها المقاصد التي تهدف الشريعة إلىٰ تحقيقها في باب معين، أو في أبواب قليلة متجانسة، من أبواب التشريع» . نظرية المقاصد للريسوني (٢٠) .

والخلاصة : أني إنما أعرّف (المآخذ) التي تجمع تفاريع الباب الفقهي بعلة مصلحية أو بضابط مطرد ، بغض النظر عن اللقب : هل هو : (المأخذ) ، أو : (العلة الضابطة) ، أو (المقصد الخاص) ، أو غير ذلك . والتي كانت مُحْتَكَمًا عند الفقهاء الحقيقيين عند تفقّههم واستخراجهم أحكام الشريعة . فوجود اللقب وتحديده ، وهل كان شائعًا شيوع المصطلحات : ليس هو المهم في هذا السياق ؛ إنما المهم هو التنبّه إلىٰ أهمية هذا المسلك في التفقّه ، ومعرفة موضعه أثناء العَمَلية العقلية والعِلْمِيّة التي ترمي لاستنباط الحكم الشرعي .

المعاملات) ، أو منسجمةً مطردةً غيرَ متنافرةٍ (في العبادات) .

وهذه (المآخذ) تشبه - من وجه - ما قد يُسمىٰ عند بعض العلماء بالعلة الضابطة غير المصلحية (أي التي لا تتضح حِكمتُها) ، كعلة الأصناف الربوية الستة ، التي قاس عليها الفقهاء بعلةٍ اختلفوا فيها ، ولا تتضح فيها العلة المصلحية[1] .

---

(١) والأجْرَىٰ علىٰ أَوْفَقِ طُرق التفقّه : إما تعليل أحكام الربا بعلة مصلحية ؛ لأنها من أحكام المعاملات الدنيوية ، وإما التوقف عند النص ، والتعامل معه معاملة الحكم التعبّدي ، وعدم القياس عليه ؛ إلا عند الاضطرار ، بقياس الشَّبه .

ولما كانت علة الربا التي استنبطها عامة الفقهاء ليست مصلحية : ذهب الشافعي والشافعية إلىٰ أن الربا لا يجري في الفلوس (النقود المعدنية من غير الذهب والفضة) ؛ لأنها ليست ذهبا ولا فضة ، واضطرب فيها قول الإمام مالك : يقول ابن القاسم في حكاية مذهبه : « وليست الفلوس عند مالك بالسكة البينة ، حتىٰ تكون عينا بمنزلة الدنانير والدراهم . وقد أخبرني عبد الرحيم بن خالد : أن مالكا كان يجيز شراءها بالدنانير والدراهم نَظِرَةً ، ثم رجع عنه منذ أدركته ، فقال: أكرهه ، ولا أراه حراما ، كتحريم الدراهم بالدنانير» ، المدونة - طبعة دار صادر - (٥/ ٨٦) .

ولذلك أورد ابن رشد من العتبية هذا النص : «سئل ابن نافع: عن صرف الفلوس بالتأخير يعجل الدينار والدراهم ويقبض الفلوس إلىٰ أجل ؟ فقال: كان مالك يكره ذلك إذا صارت سكة تجري ثمنا للأشياء ، ولست آخذ به ولا أراه ، وأنا أرىٰ الفلوس عرضا من العروض ، كالنحاس الذي لم يُضرب فلوسا ، ولا أرىٰ بأسا بما تأخذ منها ، ولا عَدّه صرفًا» . فشرح ابن رُشد هذا الكلام بقوله : «قول ابن نافع هذا مثل رواية عبد الرحيم عن مالك في كتاب القراض من المدونة .

وإنما كره مالك رحمه الله في المشهور عنه التأخير في صرف الفلوس ؛ لأن العلة عندهم في الربا في العين من الذهب والورق ، هو أنه ثمن للأشياء وقِيَمٌ للمتلفات ، فرأىٰ علىٰ هذا القول هذه العلة علة متعدية إلىٰ الفلوس ، لما كانت موجودة فيها ، إذا صارت سكة تجري بين الناس يتبايعون بها ويُقَوِّمون كثيرًا من المتلفات بها . ورآها علىٰ رواية عبد الرحيم عنه : علةً واقعةً ، لا تتعدىٰ إلىٰ ما سوىٰ الذهب والورق ، ولكلا القولين وجه من النظر، وبالله التوفيق» . البيان والتحصيل (٧/ ٢٣- ٢٤) .

وقال اللخمي في التبصرة : « الربا محرم في العين بالذهب والفضة ، واختُلف في الفلوس إذا كانت ببلد يُتبايَع بها فيه ، وتجري بينهم كالعين :

فأجاز مالك مرة التفاضل فيها، وأن تُسلم في العين الذهب والفضة ، وكره ذلك مرةً ، ورأىٰ مرة أن ذلك حرام التفاضل فيها والنَّساء إذا بيعت بالعين .

وهذا راجع إلىٰ تحريم الربا في العين، هل هو شرعٌ مُعلَّلٌ ؟ أو غير معلل؟

فرأىٰ مرة أنه معلل، وأن العلة أنها أثمان السلع وقيم المتلفات، وأجرىٰ الفلوس عليها في التحريم والتفاضل . وأشكل عنده ذلك مرة، فلم يحرمه ولم يبحه، فكرهه» . التبصرة (٦/ ٢٧٨١) .

ولـ (المآخذ) أيضًا التقاءٌ بالقواعد الفقهية ، لكنها ليست هي ، كما هو ظاهر بأدنىٰ تأمل، خاصة عندما كان غرضُ القواعد هو ضبطَ التفاريع ، لا بيانَ مفتاحِ الباب لتفاريعها كالمآخذ.

وهذه المآخذ : تتجاوز المصالح الدنيوية ، إلىٰ ما هو أعم منها . فكل مصلحةٍ دنيويةٍ معتبرةٍ : مأخذٌ شرعي ، وليس كل مأخذٍ شرعيٍّ : مصلحةً دنيوية ، فمنه ما هو مأخذٌ تعبُّدي فقط. كقول عددٍ من السلف (منهم علي بن أبي طالب وابن مسعود وابن عباس ﷺ) : «الوضوء مما خرج ، وليس مما دخل»[1]. فرغم كون الوضوء أمرًا تَعبُّديًّا ، ورغم أن نواقضه لا يلزم أن تكون مبنيةً علىٰ عللٍ مصلحية ، بل هي تعبدية محضة[2]؛ إلا أن هؤلاء السادة من عِلْيةِ فقهاء الصحابة

---

(١) أثر علي بن أبي طالب ﷺ : بلفظ : «إن الوضوء مما خرج، وليس مما دخل» ، أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ - تحقيق : د/ عبد الله التركي - (رقم ٧٤٦) ، وفي الخلافيات - طبعة دار الروضة- (رقم٦٥٠) ، بإسناد يقبل التحسين .

وأثر ابن عباس ﷺ : بلفظ : «الوضوء مما خرج ، وليس مما دخل» . أخرجه عبد الرزاق في المصنف - طبعة دار التأصيل- (رقم ١٠٠، ٦٥٩) ، وابن أبي شيبة - تحقيق : محمد عوامة - (رقم٥٣٩، ٥٤٢) ، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (رقم ٥٧٢) وفي الخلافيات (رقم٦٤٨- ٦٤٩) ، وقال عقبه : «هذا عن ابن عباس ثابت» ، وهو صحيحٌ عنه كما قال .

وأثر عبد الله بن مسعود ﷺ : أخرجه عبد الرزاق في المصنف (رقم ٦٦٤) ، والطبراني في الكبير (رقم ٩٢٣٧) ، من طريق صحيح عن إبراهيم النخعي عن ابن مسعود .

وأثر ابن عمر ﷺ : بلفظ : « «الوضوء مما خرج، وليس مما دخل؛ لأنه لا يدخل إلا طيبا، ولا يخرجه إلا خبيثا» ، أخرجه أبو القاسم البغوي في الجعديات - تحقيق : رفعت فوزي - (٤٤٩) ، بإسناد صحيح ، لكني أخشىٰ أن يكون صوابه عن ابن عباس .

وأثر سعيد بن المسيب بلفظ : «إنما الوضوء مما خرج ، وليس مما دخل، لأنه يدخل وهو طيب : لا عليك منه ، ويخرج وهو خبيث : عليك منه الوضوء والطهور» ، أخرجه عبد الرزاق (رقم ٦٦٩) .

وأثر عكرمة مولىٰ ابن عباس : أخرجه ابن أبي شيبة (رقم ٥٤٣) .

(٢) ولذلك نقل الجويني الإجماع علىٰ كونها تعبدية ، حيث قال : « ما ينقض الوضوءَ لا يُعلَّل وفاقًا ، وقد اتفق الأئمة علىٰ أن اقتضاءَ الأحداثِ الوضوءَ ليس مما يُعلَّل ، وإذا كان كذلك : فلا مجال للقياس» ، نقله النووي في المجموع (٢/ ٣٢) ، ووافقه علىٰ ذلك الحنفية والمالكية والحنابلة ، فانظر : موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي - مسائل الإجماع في الطهارة - د/ أسامة بن سعيد القحطاني (١/ ٣٤٣) .

مع ذلك : لم يمنع الإجماعُ علىٰ أن نواقض الوضوء تعبديةٌ عند الجويني من أن يقول هو نفسه : «خروج وقت الوضوء عن كونه معقولَ المعنىٰ ، وهذا لا ينافىٰ كون أصله معقولا» ، البرهان (رقم٨٩٤) .

والسلف قد قَصّدوا نواقض الوضوء ، من خلال استقرائهم لأحكام الباب ، واستخراجهم لمأخذه .

بل لقد قعّدتِ السنةُ نفسُها لهذا الباب (باب تقصيد الحكم التعبّدي واستخراج مأخذه) في أكثر من حديث :

فقد قَصّدت السنةُ بابَ نواقض الوضوء في حديث طَلْقِ بن علي ﷺ أن رجلا سأل عن مَسِّ الذَّكَرِ ، هل ينقض الوضوء؟ فقال له النبي ﷺ : «**وهل هو إلا بَضْعَةٌ منك؟!**»[1].

ففي هذا الحديث تقصيدٌ لسبب عدم انتقاض الوضوء من مس الذكر ، وهو كونه قطعةً من الإنسان ، فهي حجة عقلية لا تعبدية ، كما وصفها بذلك عددٌ من الأئمة[2].

وقد أخذ بهذا المأخذ عددٌ من الصحابة والسلف ، فصح عن عدد منهم أنه كان يجيب من يسأل عن مسِّ الذكر : هل ينقض الوضوء ؟ فيقول أحدهم مرة - منكرًا نَقْضَه الوضوءَ : «إن كان منك شيءٌ نجسٌ ، فاقطعْه» ، ويقول بعضُهم في بيان أنه جزءٌ من الإنسان كبقية أجزائه ، فلا يمكن أن يَنقُضَ مسُّه الوضوءَ : «ما أُبالي مسستُه أو أنفي أو أُذني»، ونحو ذلك من العبارات[3] .

بل بلغت قوة المأخذ والتقصيد لهذا الباب أن وقعت مناظرةٌ قائمةٌ علىٰ تحكيم مأخذ الباب بين إمامين وفقيهين كبيرين من فقهاء أتباع التابعين ، هما سفيان الثوري (١٦١هـ) وعبد الملك ابن جُريج (ت١٥٠هـ) ، وقد حكاها الثوري - فيما صح عنه - أنه قال : « دعاني وابنَ جريج بعضُ أُمرائهم ، فسألنا عن مسِّ الذكر ، فقال ابن جريج : يتوضأ ، فقلت: لا وضوء عليه، فلما اختلفنا ، قلت لابن جريج : أرأيتَ لو أن رجلا وضع يده علىٰ منيّ ، فقال: يغسل يده ،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد (رقم ١٦٢٨٦، ١٦٢٩٢) ، وأبو داود (رقم ١٨٢- ١٨٣) ، والترمذي (رقم ٨٥) ، والنسائي (رقم ١٦٠) ، وابن ماجه (رقم ٤٨٣) ، وانتقاه ابن الجارود (رقم ٢٠- ٢١) ، وصححه ابن حبان في التقاسيم والأنواع (رقم٩٩٥- ٩٩٧) ، والضياء المقدسي في المختارة (٨/ ١٥٢- ١٥٣) .

(٢) كابن العربي في المسالك (٢/ ١٧٧) .

(٣) انظر : مصنف عبد الرزاق - طبعة دار التأصيل - (١/ ٢٨٧- ٢٩٠) ، ومصنف ابن أبي شيبة - تحقيق : محمد عوامة - (٢/ ٢٠١- ٢٠٤) .

قلت : فأيهما أنجس : المني ، أو الذكر؟ قال: لا، بل المني ، قال: فقلت: وكيف هذا؟! قال: ما ألقاها علىٰ لسانك إلا شيطان !»[1] .

وقد تعقب ابن عبد البر هذه المناظرة بقوله : « إنما جازت المناظرة والقياس عندهما في هذه المسألة : لاختلافِ الآثار فيها عن النبي ﷺ ، وأنه لم يأت عنه فيها عندهما شيءٌ يجب التسليمُ له من وجهٍ لا تَعارُضَ فيه ، واختلف فيه الصحابة أيضا ، فمن ها هنا : تناظرا فيها»[2].

يعني ابن عبد البر : أن الباب هنا بابُ تَعبُّدٍ ، فلو ثبت حديث النقض من مس الذكر بلا مُعارِضٍ ، لسلّم له الإمامان بلا جدلٍ منهما ولا ضَرْبِ أمثال[3].

وفي مثال آخر : تُعلِّلُ السنة الحكم التعبدي في الطهارة والنجاسة ، وذلك في قوله ﷺ عن سُؤْرِ الهرّة : «**إنها ليست بنجس : إنما هي من الطَّوّافِين عليكم أو الطَّوّافات**»[4].

فرُغم أن باب النجاسة بابٌ تعبّدي ؛ إلا أن النبي ﷺ علّلَ سبب طهارة سُؤر الهرّة برفع الحرج فيه ؛ لكثرة ملابسة الهِرر الناسَ في دُورهم ؛ والتعليل تقصيدٌ .

قال أبو بكر بن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ) في شرحه للموطأ : « أشار ﷺ إلىٰ أن الحاجة إليها أسقطت اعتبار حالها في نجاسة سؤرها : رفعًا للحرج ،

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف - طبعة دار التأصيل - (رقم ٤٤٤) .

(٢) التمهيد لابن عبد البر (١٧/ ٢٠٢) .

(٣) وهذا صحيح بلا شك ، لكن ماذا لو كانت المناظرةُ قائمةً علىٰ التشكيك في صحة النقل أصلا؟! عند وجود احتمال الخطأ (لكون الحديث ظنيَّ الثبوت) ، مع معارضة المنقول لمأخذ الباب (أن أجزاء الإنسان ليست نجسةً ، وأنه لا فرق بين مسّ جزءٍ منها بباطن الكف أو بباطن الفخذ) ، حتىٰ لو لم يرد حديثٌ معارِضٌ ينصّ علىٰ عدم نقض الوضوء من مس الذكر (وهو حديث طلق بن علي) ، وحتىٰ لو لم يكن حديثُه معلومًا عند المتناظرين ، أو لم يكن مقبولا عندهما ؟ فهل ستجوز المناظرة عند ابن عبد البر إن كانت مناظرةً في تثبيت المرويّ وفي عدم تثبيته ؟

الحقيقة : أن آراء ابن عبد البر - ومنها ما سأذكره في هذا البحث - قد أظهرت : أن مثل هذه المناظرة ستكون مقبولةً في هذه الحالة أيضًا ، بشروطها ، وليست مردودةً مطلقًا ، كما قد يُتوهّم من كلام ابن عبد البر هنا .

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ (رقم٦١) .

وتنبيهًا علىٰ أصل من أصول الفقه، وهو : أنَّ كلَّ ما دعت الضرورةُ إليه من المحظور ، فإنه ساقط الاعتبار علىٰ حسب الحاجة وبقدر الضرورة»[١] .

وهكذا تتميّز المآخذ بأنها تضبط التفقّهَ ، وتُصوِّبُ فَهْمَنا للنص الشرعي ، حتىٰ في أمور التعبّد ، فهي تقوم بما يقوم به ظهورُ العِلّةِ المصلحيّةِ في ضبط الاستنباط ، لكن العلل المصلحية تضبط الأحكام الدنيوية ، وأما مآخذُ الأبواب فتضبط حتىٰ أمور العبادات .

وقد قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) : « وأهم المطالب في الفقه : التَّدَرُّبُ في مآخذِ الظنون في مجال الأحكام، وهذا هو الذي يُسمَّىٰ فقه النفس، وهو أنفس صفات علماء الشريعة»[٢] . وقال عن فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم : «فاتضح أن المفتي منهم كان مستعدًّا لإمكان الطلب ، عارفا بمسالك النظر ، مقتدرا علىٰ مأخذ الحكم ، مهما عَنَّتْ واقعةٌ»[٣] .

وقد جعل الجويني بيانَ المآخذ أحد أهمّ دواعي تأليفه لكتابه العظيم (نهاية المطلب) فقال في فاتحة تقديمه : «أحمد الله عزّت قدرته حق حمده ، وأصلي علىٰ محمد نبيه، وخاتم رسله، وعبده، وأبتهل إليه في تيسير ما هممت بافتتاحه من مذهب مهذَّب، للإمام المطلبي الشافعي رضي الله عنه، يحوي تقرير القواعد وتحرير الضوابط والمعاقد ، في تعليل الأصول، وتبيين مآخذ الفروع . .»[٤] .

وقال في موطنٍ آخر : « الموفَّقُ من يهتدي إلىٰ المأخذ الأعلىٰ ، فإن مذهب إمامنا الشافعي تَدْوَارُه علىٰ الأصول، ومآخذِ الشريعة»[٥] .

وقال في موضع آخر : «مقصود حملة الفقه في التقديرات : بيانُ مأخذ الأحكام، وتمهيد طرق الاستنباطات في مواقع الإمكان»[٦] .

---

(١) القبس في شرح الموطأ لابن العربي (١/ ١٤٥) ، ونحوه في المسالك في شرح موطأ مالك (٢/ ٧٧) .

(٢) الغياثي (غِياثُ الأمم في التياث الظُّلَم) للجويني - تحقيق : أ. د/ عبد العظيم الديب . الطبعة الثالثة: ١٤٣٢هـ . دار المنهاج : جدة - (٤٨٠ رقم ٥٨٢) .

(٣) الغياثي للجويني (٤٨٢ رقم ٥٨٨) .

(٤) نهاية المطلب للجويني (١/ ٣) .

(٥) نهاية المطلب (٨/ ٣١٢) .

(٦) نهاية المطلب (٢/ ٢٨) .

وقال أيضًا عقب تطوافه في بابٍ من أبواب الفقه مستخرِجًا مأخذَه : «فهذا منتهىٰ الإمكان في ذكر مأخذ الفصول المقدمة ، والتطلُّعِ إلىٰ ضبطها . وإنما يَصعُبُ مُدْرَكُ أمثالها علىٰ من لا يستمدُّ من بحور الأصول ، ولا يَغْزُرُ حظُّه من مآخذ الشريعة»[1].

وعمل الجويني علىٰ استخراج المآخذ كثيرا في كتابه[2]، حتىٰ أصبح ذلك من أهم مميزات كتابه[3].

وطريقة استنباط المأخذ تحصل باتباع الخطوات التالية[4] :

١- جَمْعُ مسائل الباب الفقهي كلِّها .

٢- جَمْعُ أدلته التفصيلية كلها .

٣- النظر في حكم كل مسألة علىٰ حِدةٍ بناءً علىٰ دليلها الخاص ، للخروج بحكم خاص ، بما في هذه المرحلة من تشعباتٍ كثيرةٍ ودرجاتٍ عديدة في النظر والاستنتاج ، وما تستوجبه من تأهُّل الناظر في علوم الاجتهاد وفي أقوال المجتهدين في حال اتفاقهم واختلافهم .

٤- بعد اكتمال النظر في كل مسائل الباب علىٰ حدة ، نحاول إيجادَ مأخذ الباب : العلاقة التي تنتظم كل مسائله ، والمنطلقات التي بُني عليها .

٥- إن انتظمَها كلها مأخذٌ واحدٌ : فقد صح البناءُ الفقهيُّ لذلك الباب ، باطّراده وعدم تناقضه[5] ، وتمَّ استنباطُ المأخذ بهذا الاستقراء . وإلا . . وجبت

---

(١) نهاية المطلب (٨/ ١٥٠) .

(٢) ومن ذلك قوله : « كل ما يكون طاهرا حيًّا ، فإذا مات : عاد جلدُه بالدِّباغ طاهرًا، وكل ما يكون نجسًا حيًّا ؛ فالدِّباغ لا يُطَهِّرُ جلدَه . ثم ثبت عنده نجاسةُ عينِ الكلب ، من نجاسة لُعابه .
فهذا مأخذ مذهب الشافعي : فيما يقبل الدباغ ، وفيما لا يقبل» . نهاية المطلب (١/ ٢٥) .

(٣) انظر دراسة محقق (نهاية المطلب) الدكتور عبد العظيم الديب ﷺ في مجلد مقدمة التحقيق (٣٦٢- ٣٦٦) .

(٤) وهي خطوات استنبطتُها من حقيقة المأخذ ، علىٰ ما بيّنتُها في تعريفه ، ومن طريقة صياغة العلماء لتلك المآخذ ، ومن تأمل في طريقة التدرّب علىٰ مسالك التفقّه القويم .

(٥) يقول ابن قيم الجوزية : « وقد استقرت شريعته سبحانه : أن حُكمَ الشيء حُكمُ مِثْلِه، فلا تُفرِّقُ شريعتُه بين متماثلين أبدا ، ولا تجمع بين متضادَّيْن . ومن ظن خلاف ذلك : فإما لقلة علمه بالشريعة ، وإما لتقصيره في معرفة التماثل والاختلاف ، وإما لنسبته إلىٰ شريعته ما لم يُنزِّلْ به سلطانًا ، بل يكون من آراء الرجال . فبحكمته وعدله : ظهر خَلْقُه وشَرْعُه ، وبالعدل والميزان قام الخلق والشرع ، وهو : =

العودةُ إلىٰ تفاريع الأحكام المستنبطة بالدرس ، وإلىٰ المأخذ بالتمحيص والمراجعة ، حتىٰ تَتَّسِقَ الأحكامُ الفرعيةُ وأدلتَها التفصيليةَ ومأخذَها الكليَّ في الباب ، فتتفقَ فوق قاعدةٍ واحدة ، وتتفرَّعَ أصغرُ مسائلها بمعقوليةٍ مطمئنّةٍ من ذلك المنطلَقِ الواحد .

ومن أمثلة انضباط الباب الفقهي تحت مأخذ واحد ، ودليلٌ لمراعاةِ الأئمة المجتهدين لذلك في تفقههم : مسألة دم التمتّع والقران في الحج : هل هو دم نُسكٍ أم هو دم جُبران :

فعندما ذهب المالكيةُ والشافعيةُ إلىٰ أن دَمَ التمتّع والقِران في الحجّ هو دمُ جُبرانٍ، وليس دمَ نُسكٍ[1] ، لزمهم لذلك أن يُفَضّلوا من الأنساك الثلاثة الإفرادَ علىٰ التمتّع والقِران ، وهذا ما فعلوه ؛ لأن دم الجُبران مأخذُه أنه تعويضُ نقصٍ ، وما خلا من الأنساك عن تعويض النقص فهو النُّسُكُ التامُّ، فدل ذلك عندهم علىٰ أن الإفراد أفضل الأنساك الثلاثة. ولما قال الشافعية بأن الهديَ للمتمع والقارن دمُ جُبرانٍ لم يجعلوه من أعمال يوم العاشر وجوبًا ، فأجازوا النحر والذبح بمكة بعد الإحرام في أشهر الحج قبل العاشر ؛ لأن وقته يحل من حين الشروع في أعمال النسك بمكة . ومن قال بأنه دم جبران «ينبني عليه أنه يَحْرُمُ علىٰ المتمتع الأكلُ منه ، كما يَحْرُمُ الأكلُ من سائر دماء الجبرانات»[2] . فانظر كيف تماسكت مسائل الباب بمعرفة المأخذ ، ولم تتخالف[3] .

أما من جعل دم التمتع والقران دم نُسكٍ ، وهم الحنفية : فقد اطّردوا تماما - كاطراد الشافعية في الجهة الأخرىٰ - : ففضَّل الحنفيةُ القِران علىٰ الإفراد ،

= التسوية بين المتماثلين ، والتفريق بين المختلفين» . زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم (٤/ ٢٤٨) .

(١) قال الإمام الغزالي عن دمع التمتع والقِران : «الدم ليس من جنس أعمال الحج ، فيبعُدُ أن يكون نُسُكًا مقصودًا ، والأليق أن يكون جبرانًا للنقصان» . تحصين المآخذ للغزالي (٢/ ١٩٥) .

(٢) نصُّ الجويني في نهاية المطلب (٤/ ١٩٥) .

(٣) وخالف المالكيةُ في جواز الأكل من الهدي ، وفي منعهم ذبحه قبل يوم النحر ، ولعل لهم مأخذًا آخر في ذلك .

وأخص المالكية بإحسان الظن في عدم اضطراب المأخذ عليهم ؛ لأنهم أتباع مذهب جليل ، عُرف بقوة أصوله ومنطلقاته الفقهية المتينة المتماسكة ، كبقية المذاهب الأربعة ، بخلاف المدارس المعاصرة : المنبتة الأصول ، المتهافتة البناء ، المأخوذة بالفُهوم السطحية للنصوص !

مستدلين لذلك بعدد من الأدلة عندهم ، منها : أن دم القِران دمُ نُسُك[1]، وليس دمَ جُبران ، والزيادة في المناسك زيادةٌ في الثواب . ولذلك أيضًا لم يُجِيزوا النحر والذبح إلا يوم العاشر ؛ لأنه جزءٌ من أعمال الحج ، ويوم الحج الأكبر ويوم النحر ، وهو العاشر[2] . ولذلك أيضًا أجازوا الأكل منه[3].

وأما من جعل (من المفتين) دمَ التمتع والقران دمَ جبران ، ثم هو مع ذلك فضّلَ التمتع ، أو منع من ذبحه قبل يوم النحر[4]، وأجاز مع ذلك الأكل منه[5] = فقد تناقض عليه المأخذ ، واستوجب إعادة النظر في تفاريع ترجيحاته ، أو في مأخذ الباب لديه .

وأما قولي في التعريف : «وعِلَل أحكامه وغايات أخباره» : فقد تضمن ذكر علل الأحكام وغايات الأخبار .

أما علل الأحكام : فهي العلةُ الأصولية بمعناها[6]: التي يُناط بها الحكم وجودًا وعدما[7]. وهي الأسباب التي علّق الله تعالىٰ بها جَلْبَ مصالح العباد

---

(١) انظر التجريد للقُدوري (٤/ ١٧٠٤) .

(٢) انظر التجريد للقدوري (٤/ ١٧٣٦) .

(٣) يقول الجصاص : « فإن قيل: وجوب الهدي فيه، يدل علىٰ النقص. قيل له: ليس كذلك؛ لأن الهدي ها هنا نُسُكٌ ، ليس بدم جناية ، ألا ترىٰ أنّا نجيز الأكل منه» . شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٢/ ٥١٢) .

(٤) انظر فتاوىٰ اللجنة الدائمة - رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض - (١٠/ ٩) .

(٥) انظر فتاوىٰ اللجنة الدائمة - رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض - (١٠/ ٣٩٣، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٥رقم ١٤٣٢١، ١٨٥٠٢، ١٩٥٩٦، ٢١٤٩٣) .

(٦) ولم أكن محتاجًا في هذا السياق أن أفرّق بين العلة المقاصدية والعلة الأصولية (كما قيل) ؛ لأن ما زعموا به التفريقَ بينهما قد تناولته في قولي : « المصالح العليا للبشرية» .
وانظر نظرية المقاصد للريسوني (٢٢- ٢٥) .

(٧) قال الشاطبي في تعريف العلة : « الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي» ، ثم قال شارحًا :«فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة؛ فعلىٰ الجملة : العلة هي المصلحة نفسها ، أو المفسدة لا مظنتها ، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة» . الموافقات (١/ ٤١٠- ٤١١) .
انظر أهم المقالات في تعريف العلة عند الأصوليين في البحر المحيط للزركشي (٥/ ١١١- ١١٣) .

ودَرْءَ المفاسد عنهم (أخرويةً كانت أو دنيويةً) فجعل أحكامَ شَرْعِه دليلًا إليها : إشراعًا[1] في المصالح ونهيًا في المفاسد ، فهي مناطات الحكم الشرعي التي يُوجَدُ الحكمُ بوجودها ويَزُولُ بزوالها ، وهي مقاصدُه الجزئية[2].

وأما غايات الأخبار ، فهي :

١- العقائد التي أراد منا الشارع أن نعتقدها[3].

٢- والعِبر والمغازي التي انطلق منها الخبرُ من أخبار الشرع ، فلن يُفهم خبرُ الوحي (من كتاب أو سنة) علىٰ وجهه إلا بإدراكها[4].

---

(١) (المشروع) في العبادات : المستحب أو الواجب ، ولا يكون غير ذلك أبدًا ؛ لأن العبادات توقيفية . وأما (المشروع) في غيرها: فيشمل المباح أيضًا .

(٢) وهي القسم الثالث من أقسام المقاصد عند الدكتور أحمد الريسوني ، فيما يبدو لي ، والتي قال في تعريفها : «المقاصد الجزئية : وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة ، أو إباحة ، أو شرط ، أو سبب» . نظرية المقاصد للريسوني (٢٠) .

(٣) كأركان الإيمان الستة الغيبية ، وكأسماء الله تعالىٰ وصفاته ، وكعذاب القبر ، والبعث والحشر والحساب والجزاء والجنة والنار .

(٤) ولذلك مثالان من بين مئات الأمثلة :

المثال الأول : الحديث القدسي : « **أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإٍ ، ذكرته في ملإٍ هم خير منهم . وإن تقرَّب مني شبرا ، تقرّبتُ إليه ذراعًا ، وإن تقرَّب إلي ذراعًا ، تقرَّبتُ منه باعًا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة**» . أخرجه البخاري (رقم ٧٤٠٥، ٧٥٠٥، ٧٥٣٧) ، ومسلم (رقم ٢٦٧٥) .

فقد دل السياق أن المقصود بالتقرب ليس التقرب المكاني ، وإنما هو من العبد : هو التقرب القلبي بالعبودية لله تعالىٰ وحده ، وهو من الرب : تَقَرُّبُ الإفضالِ والإنعام والرضا والقبول .

قال الإمام الترمذي عقب إخراجه : « ويُروَىٰ عن الأعمش في تفسير هذا الحديث : "**من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا**" : يعني بالمغفرة والرحمة . وهكذا فسّرَ بعضُ أهل العلم هذا الحديث. قالوا: إنما معناه يقول: إذا تقرب إليّ العبدُ بطاعتي ، وبما أمرتُ : تُسارعُ إليه مغفرتي ورحمتي» . جامع الترمذي (٦/ ١٩٤ شرح الحديث الذي برقم ٣٩٢٠) .

هكذا فسّرَ الإمام الترمذي هذا الحديث ، وهو المؤتمن في حكاية مذاهب أهل السنة في التفقّه والاستنباط .

وأما عبارة الأعمش فقد جاءت عقب روايته ، كما في مستخرج أبي عوانة علىٰ صحيح مسلم - طبعة الجامعة الإسلامية - (٢٠/ ٣٩١ رقم ١١٨١٣) ، وبينها البيهقي في الأسماء والصفات - تحقيق : محمد محب الدين أبو زيد - (٣/ ١١٣٦ رقم ٩٦٨) ، ولفظه : « فقالوا : إن هذا الحديث يستشنعه الناس ؟! فقال : إنما هذا عندنا في الإجابة» . =

٣- والأحكام الشرعية التي تضمنتها تلك الأخبار ، ودلّتنا علىٰ هداية الله تعالىٰ من خلالها[١] .

= وبذلك فسّره من أئمة السنة أيضًا : البزار في مسنده (١٣/ ٤١١رقم ٧١٢٩) ، علىٰ قلة خوضه في ذلك في كتابه ، وابن حبان في التقاسيم والأنواع - صحيحه - (١/ ٣٤٦-٣٤٧ رقم ٤٤٤) .
وقد نقل الخطابي (ت٣٨٨هـ) الاتفاق علىٰ فهم الحديث بذلك ، فقال : « لا أعلم أحدًا من العلماء أجراه علىٰ ظاهره ، أو اقتضىٰ منه ، أو احتج بمعناه . بل كل منهم تأوله علىٰ القبول من الله تعالىٰ لعبده ، وحُسن الإقبال عليه ، والرضا بفعله ، ومضاعفة الجزاء له علىٰ صنيعه » (بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ٦/ ٢٢٧) ، وهذا هو ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في بعض المواطن (بيان تلبيس الجهمية ٦/ ١٠١- ١٠٤، ومجموع الفتاوىٰ ٥/ ٥١٠) .
فمن جعل الحديث - بعد ذلك - من أحاديث الصفات الإلهية ، فأثبت به صفة الهرولة لله تعالىٰ وتقدس عن التشبيه ، فقد حاد عن مقصد الحديث ، ولذلك وقع في هذا الخطأ الشنيع في فهمه !
والمثال الثاني : حديث النبي ﷺ : « **ينزل ربنا تبارك وتعالىٰ كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا حين يبقىٰ ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له**» . أخرجه البخاري (رقم ١١٤٥، ٦٣٢١، ٧٤٩٤) ، مسلم (رقم ٧٥٨) .
فلا يختلف اثنان أن الغاية العظمىٰ من خبر النبي ﷺ عن نزول ربنا ﷻ إلىٰ السماء الدنيا في الثُّلُث الأخير من الليل هو : أن يعلم المؤمن أن هذه ساعة تنزّلٍ للرحمات وفيضٍ للعطايا وفتحٍ لأبواب الاستجابة ، فيتوجّه إلىٰ ربه ﷻ فيها بالتوبة والاستغفار والدعاء . هذه هي الغاية العظمىٰ من هذا الخبر والمعتقد الذي ينفع المؤمن ويزيد من إيمانه ويزكّي نفسه ، ولن يزيد إيمان المؤمن ولن ينقص : بمعرفة المراد من النزول ، ولو لم يُخبرنا رسولُ الله ﷺ عن هذا النزول لما نقصت معرفتنا بالله تعالىٰ بما أراد تعالىٰ أن نعرفه به من اتصافه بصفات الكمال المطلق ، ولو جهل المؤمن هذا (الصفة) وعرف الله تعالىٰ بغيرها من الأسماء الحسنىٰ والصفات العُلىٰ لما نقص من إيمانه شيءٌ عمن عرفها .
فدلّ ذلك علىٰ أن المراد من هذا الخبر هو : بيان جُود الله تعالىٰ وسعة رحمته ، وأن للعبد ساعاتٍ يكون فيها أقربَ رجاءً في حظّه من مولاه ﷻ . والعمل الوحيد الذي يترتب علىٰ ذلك : هو اللجأ إلىٰ الله تعالىٰ موقنين بالإجابة في تلك الساعة من الليل .
فمن حاد عن هذا المقصد الأعظم للحديث ، وامتحن الناسَ علىٰ صفة النزول لله تعالىٰ ، فقد عظّمَ من النص ما لم يعظمه النصُّ نفسُه ولا جعله مقصودَه الأصيلَ أصلا . فالخطأ في فهم النصّ ليس هو في إثبات الصفة (صفة النزول) مع التنزيه الكامل ؛ إذ هذا فهمٌ وجيه محتمل ، وإنما هو في تقديم المعنىٰ العارض في النص علىٰ المعنىٰ المقصود أصالةً فيه ، مع ما في عُروضِ المعنىٰ وعدم قَصْدِه أصالةً من قرينةٍ تجعله مُحتمِلًا للتأويل أيضًا ، وهي - حينئذٍ - قرينةٌ مستنبطةٌ من النصّ نفسه، لا من قاعدةٍ عقليةٍ تُنافِرُ النصَّ (كما يُقال عادةً في مثل هذا الموطن) .
ولا يقع ذلك الخلل في تقديم المعنىٰ العارض علىٰ المعنىٰ الأصيل ؛ إلا بسبب عدم ملاحظة المقصود الأعظم للنصّ .

(١) وهي كقصص الماضين في القرآن والسنة التي يكون شرع من قبلنا فيها شرعًا لنا ، عند عدم النسخ في شرعنا .

وبالتالي يكون مرجع المقاصد إلىٰ تلك الأمور الثلاثة الواردة في تعريفه :

١- المصالحُ العُليا للبشرية .

٢- مآخذُ أبوابِ التشريعِ الإسلامي .

٣- عِلَلُ أحكامِ الشريعةِ وغاياتُ أخبارها .

وأما قولي في التعريف : « القطعيّ منها والظني» ، فهو تنبيهٌ علىٰ أنه ليس من شرط المقاصد أن تكون قطعية ؛ إلا في أصول المقاصد العامة ، دون وسائل تحصيلها ، ودون المآخذ والعلل أيضًا ، فيكفي فيما سوىٰ الأصول أن تكون راجحةَ الظن . وإن كان يمكن أن نقطع ببعض المآخذ والعلل ، بحسب قوة دليلها وقرائن إثباتها .

وأما قولي في التعريف : « التي لا يمكن فَهْمُ الدليل الشرعي إلا بما يوافقها » ، فهو بيانٌ لأولويتها في معايير تصحيح استعمال الدليل الشرعي : سواء أكان نصَّ كتابٍ أو نصَّ سُنّة أو إجماعًا أو قياسًا . فإن وقع تَوهُّمُ التعارض وجب نفي التعارض : إما بالجمع التأويلي المزيل لتَوَهُّمِ التعارض ، أو بالترجيح المانع من تَوَهُّمِ وُقُوعِه ، بما لا يُثبِتُ تناقضًا بين الدليل والمقصد ، علىٰ ما يأتي بيانه .

فلا يمكن فَهْمُ النصِّ الشرعي - مثلا - دون انطلاق الفهم من محاولة إدراك مقصده ، والحكمة المصلحية منه ، سواءٌ أكانت مصلحةَ التعبُّد ، أو كانت مصلحةً دنيويةً ، علىٰ تفصيل سنذكره تاليًا (بإذن الله) لبيان : متىٰ يصحُّ اعتبارُ المقصد تَعبُّديًّا ، ومتىٰ يجب اعتبارُه مصلحةً دنيويةً . ومن أكبر الأخطاء التي تتابعت في كثيرٍ من كلامِ كثيرٍ من الفقهاء : هو إغفال فهم النص من خلال إدراك عِلَّتِه المَصْلَحِيّة[1] .

---

(١) وفي ذلك يقول ابن عاشور : « وكان حقا علىٰ أئمة الفقه : أن لا يُساعدوا علىٰ وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات ، وأن يُوقنوا بأن ما ادُّعي التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقّت . فإن كثيرا من أحكام المعاملات - التي تلقّاها بعضُ الأئمة تَلَقِّي الأحكام التعبدية - قد عانَىٰ المسلمون من جرّائها متاعب جمة في معاملاتهم» . مقاصد الشريعة لابن عاشور (٤٤) .

وقصدت من ذكر هذا القيد : إخراجَ الحِكَم التي يتلمّسها الفقهاء ، والتي لا تبلغ درجة غلبة الظن بأن تكون علة للحكم : يُوجَد بوجودها ويزول بعدمها ، وإنما هي محاولة لإدراك الحِكم والأسرار الخفية التي لا نشك في وجود أصلها في الحكم الشرعي الرباني ، ليقيننا بأن لله تعالىٰ حِكَمًا من تشريعه لا يمكن الإحاطة بجميعها ، لكننا لا يمكننا دائما القطع ببعضها ، ولا أن نثبتها بغلبة ظنٍّ أيضًا . فهذه الحِكم والأسرار : لا علاقة لها بالمقاصد التي تؤثر علىٰ فهم النص ، والتي تقود استنباطَنا إلىٰ الحكم الشرعي .

وأما قولي في التعريف : «لأنها تتكامل مع الأدلة الشرعية كلها تكاملا لا تناقض فيه» ، فأعني به : أن بين العلل والمآخذ والمصالح العليا والأدلة الشرعية تكاملا تامًا ، فلا يمكن أن تتناقض ، فإن نقضت العلةُ مأخذًا صحيحًا دلَّ علىٰ بطلان العلة أو علىٰ خطأٍ في تعيين المأخذ ، فلا يمكن أن تتناقض هذه الأنواع من المقاصد الثلاثة ؛ إلا لخطأٍ في تعيين المقصد ، ولا يمكن أن تتناقض مع الأدلة الشرعية تناقضًا مقطوعًا به .

وهذا القيد مهم جدًّا ؛ لكي لا يُظن أن هناك مقصدًا كليًّا ينقض مقصدًا جزئيا ، ولا أنه يمكن أن تقضي المصالحُ العليا للبشرية علىٰ علةِ حكم جزئي مطلقا ؛ إلا أن تكون العلةُ ليست علةً أصلا ، وأنه قد وقع خطأٌ في التعليل بها .

ودليل كل فقرات هذا التعريف : هي أدلة المقاصد الشرعية ، مما سبق وتَوسَّعَ في بيانها السابقون والمعاصرون . ولذلك سأبني عليها ، بلا تَهَيُّبٍ من اعتراضٍ ، ولا تَرَدُّدٍ في صِحّةِ قاعدة البناء ، ولا حاجةٍ إلىٰ تكرار ما كُفِيتُ به من إبراز الاستدلال ؛ إلا عند الحاجة .

ولكني أقتطع هنا من كلام الأئمة عبارةً جليلةً للإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) تبيّنُ مكانة المقاصد من الفقه في الدين ، قلّما رأيت الخائضين في المقاصد يذكرونها ، وهي قوله : «وإنما قِبْلةُ المجتهد : مقاصدُ الشرع ، فكيفما تَقلّبَ وهو يُراعي مقصودَ الشرع فهو مستقبلٌ للقبلة ، كالذي أحاطت به جُدرانُ الكعبة»[1] .

---

(١) حقيقة القولين للغزالي - تحقيق : أ.د/ جميل الخلف ، ود/ مُسْلِم بن محمد الدوسري . الطبعة =

وبعد ذلك : سأخص حديثي التالي حول أهم مسألة تخيف الخائض في مقاصد الشريعة ، وهي تَخَوُّفُه من أن يقوده تَتَبُّعُه للمقاصد إلىٰ أن يعود علىٰ هداية نصِّ الوحي بالإهمال والإبطال ، أو العكس : وهو أن يقوده تعظيمُه للنص إلىٰ الأخذ بظاهرٍ غير مرادٍ لصاحبِ النصِّ .

فإلىٰ تفاصيل هذا الضبط الذي أرجو به أن أقدم مختصرًا مفيدًا لما قيل فيه ولما شرح الله إليه صدري :

❁ ❁ ❁

ثانيا : خطوات النظر المقاصدي :

وهي ثلاث خطوات :

١- تحديد قِسْمِ النصّ : هل هو نص تعبدي أم نص دنيوي .

٢- تحديدُ منطلق التَّفَقُّهِ في النص التعبدي ، وتحديدُ منطلق التَّفَقُّهِ في النص الدنيوي.

٣- بيان العمل فيما إذا تعارضت دلالة النص والمصلحة .

فإلىٰ شرح هذه الخطوات :

الخطوة الأولىٰ : تحديد قِسْمِ النصّ : حيث إن النصوص الشرعية كلها تنقسم إلىٰ قسمين (لا ثالث لهما) :

١- نصوصٌ تُنظِّمُ علاقةَ العبد بربِّه ﷻ : وسوف نصطلح علىٰ تسميته بـ (بالنص التعبدي) و(النصوص التعبدية) .

٢- ونصوص تُنظِّمُ علاقةَ العبد بالدنيا (بالمخلوقات) : وسوف نصطلح علىٰ تسميته بـ (النصّ الدنيوي) و(النصوص الدنيوية) .

٣- وذلك لأن كل قسم منهما له طريقة تَفقُّهٍ خاصةٍ به ، تختلف عن الآخر .

ومن أوضح من جَلَّىٰ هذا التقسيم العلامةُ نجمُ الدين الطوفي الحنبلي (ت٧١٦هـ) ، حيث يقول : «التعويل علىٰ النصوص والإجماع : في العبادات

= الأولىٰ : ١٤٣٨هـ . مكتبة أهل الأثر : ، وأسفار : الكويت - (١٠٣) .

والمُقَدَّرَاتِ[1] ، وعلىٰ اعتبار المصالح : في المعاملات وباقي الأحكام . . . (إلىٰ أن قال :) أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس . . . (ثم قال :) وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها لأن العبادات حقُّ الشرعِ خَاصٌّ به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتي به العبد علىٰ ما رَسَمَ له سَيدُهُ، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعًا خادمًا له ؛ إلا إذا امتثل ما رَسَمَ له سَيدُهُ، أو فعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك هاهنا ؛ ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله ﷻ وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين ، فإن أحكامها سياسية شرعية ، وُضعت لمصالحهم ، فكانت هي المعتبرة، وعلىٰ تحصيلها المُعَوَّلُ .

ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم ، فيؤخذ من أدلته ؛ لأنا نقول: قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأَخَصُّهَا ، فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم إن هذا إنما يقال في العبادات التي تَخْفَىٰ مصالحُها علىٰ مَجَارِي العقول والعادات، أما مصلحةُ سياسةِ المكلفين في حقوقهم : فهي معلومةٌ لهم بحكم العادة والعقل، فإن رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها، علمنا أنه أحالنا في تحصيلها علىٰ رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنَّا أُحِلْنَا بتمامها علىٰ القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه، بالمنصوص عليه، بجامع بينهما. والله ﷻ أعلم بالصواب.

وتقرير ذلك أن الكلام في أحكام الشرع : إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، أو في المعاملات والعادات وشبهها . فإن وقع في الأول : اعتُبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة»[2] .

❁ ❁ ❁

---

(١) تكلمت عن المقدَّرات ، وسبب كونها غير معلَّلة تعليلا كاملا في الملحق الأول (صـ ١٦٤- ١٦٥) .

(٢) التعيين في شرح الأربعين للطوفي - تحقيق : أحمد حاج عثمان . الطبعة الأولىٰ : ١٤١٩هـ . مؤسسة الريان : بيروت ، والمكتبة المكية : مكة المكرمة - (٢٧٤، ٢٧٧، ٢٧٩- ٢٨٠) .

الخطوة الثانية : تحديدُ منطلق التَّفَقُّهِ في النص التعبدي ، وهو الالتزام بالنص غالبا ؛ إذ هذا هو الأصل فيه . وتحديدُ منطلق التَّفَقُّهِ في النص الدنيوي ، وهو العلة المصلحية التي جاء ليحقّقها غالبًا ، هذا هو الأصل فيه .

وبهذا يتبيّن أن النص (من كتابٍ أو سنة) إن كان من القسم الأول (النص التعبّدي): فالأصل الغالب في نصوص هذا القسم أن علتها هي التعبّد . أي : لا يُرجع في استنباط أحكامها إلىٰ جَلْبِ مصلحةٍ دنيوية أو دفعِ مفسدةٍ دنيوية ، وإنما يُناط الحكم فيها بدلالة النصّ فقط وبعلته التعبدية ، بما للتعبد من حِكَمٍ ومصالح معنوية للعباد في دنياهم ومصالح في أُخراهم.

إذن حتىٰ العبادات المحضة لها علةٌ مصلحية ، وهي التعبُّد ، وهي مصلحة أخروية ودنيوية . فأما الأخروية : فظاهرة ، وأما المصلحة الدنيوية للتعبّد : فتتضح من ثلاثة أوجه :

الأول : أن العبودية هي حقيقة المكلفين ، وهم مفطورون علىٰ استشعارها ؛ لأنهم عبيد لله تعالىٰ حقيقةً أزليةً راسخة لا تزول ولا تتبدل ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ ، لذلك كان تمكينُ النفس من أن تشعر بحقيقتها وتذكيرها بها وعدم السماح بضياع إحساسها بسِنْخِها : وهو العبودية ، هو الشيء الوحيد الذي سوف يجعل النفس مسكونة بالراحة والطمأنينة ، هو الشيء الوحيد الذي يمنع عنها الضياع في أودية الغفلة عن حقيقتها الأزلية . ولذلك كانت العبودية هي سعادةَ الإنسان ، لن يجد سعادته إلا إذا حقّقَ عبوديته ؛ لأنها تُحقِّقُ له حقيقته .

وهذا الشعور بالتعبُّد قد يَضْعُفُ في الأمور التي تظهر فيها مصلحتُها دنيوية ، فإن غرائز الأحياء من غير المكلّفين جميعها تتجه لجلب مصالحها ولدرء المفاسد عنها ، فلا تكفي الأحكامُ الظاهرةُ منافعُها لاستشعار العبودية وتحقيقها ، ولذلك فقد جاءت العبادات لتحقيق ذلك الاستشعار .

قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) : « وفي التعبُّدِ من الطواعية والإذعان مما لم تُعرف حِكمتُه ولا تُعرف عِلّتُه ما ليس فيما ظهرت عِلّتُه وفُهمت حِكْمتُه ؛

فإن مُلابِسَهُ قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته ، والمتعبِّدُ لا يفعل ما تعبَّدَ به إلا إجلالًا للرب وانقيادًا إلىٰ طاعته»[1] .

وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ) : « مقصود العبادات : الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتىٰ يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرا مع الله، ومراقبا له غير غافل عنه، وأن يكون ساعيا في مرضاته وما يقرب إليه علىٰ حسب طاقته»[2] .

الثاني : أن علة التعبُّد تُعين علىٰ تمرين النفس علىٰ قبول أحكام الله المصلحية ، وعلىٰ الخضوع لما أُمرت به من المعروف وللانتهاء عما زُجرت عنه من المنكر والفحشاء ، كما قال تعالىٰ ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾.

وقد قال إمام الحرمين في تقرير ذلك : «ومثال هذا القسم : العبادات البدنية المحضة ، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ، ولكن لا يبعد أن يقال : تَواصُلُ الوظائف يديم مُرونَ العباد علىٰ حكم الانقياد ، وتجديدُ العهد بذكر الله تعالىٰ ينهىٰ عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع علىٰ الجملة»[3].

وقد تكلّم العلماء كثيرًا عن حِكمٍ وفوائد للعبادات المحضة[4] ، لكنها لا ترقىٰ أن تكون عِللًا لأحكامها .

---

(١) قواعد الأحكام الكبرىٰ للعز بن عبد السلام (١/ ٢٨) .

(٢) الموافقات للشاطبي - تحقيق : مشهور حسن سلمان - (٢/ ٣٨٣) .

(٣) البرهان للجويني (رقم ٩٠٥) ، ونحوه في (رقم ٩٤٥) .

(٤) انظر الفصل الذي عقده الأبياري (ت٦١٨هـ) لبيان حِكَم ومنافع العبادات في تعليقه علىٰ كلام الجويني في كتابه التحقيق والبيان في شرح البرهان (٣/ ٦٠١ -٦١٣) .

ولعلماء السلوك والتصوف المتشرِّع في هذا الباب كلامٌ مفيد ، وهو كلامٌ واجتهادٌ كغيره من الكلام والاجتهاد : منه ما يُقبل ، ومنه ما يُرَدّ ، ومنه ما يُعتبر به ، ومنه ما لا يُعتبر به ، ومنه العلميُّ المكين ومنه اللطائف التي تُشمُّ ولا تُفرك .

تجد ذلك في كتب القوم : بدءًا بمصنفات :

- الحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) ، صاحب (الرعاية) وغيرها .

- فالحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ) في مثل كتابيه المطبوعَين (إثبات العلل) و(الصلاة ومقاصدها) وغيرهما من كتبه الكثيرة . =

الوجه الثالث من منفعة التعبد : هو ما ذكره الجويني عندما قال : «وهو أن الإنسان يَبْعُدُ منه الرُّكونُ إلىٰ السكون ، فالقُوىٰ المحرِّكةُ تحركه لا محالة ، فإن تُركت : تحركت في جهات الشهوات ، وإذا استُحِثَّتْ بالرغبة والرهبة علىٰ العبادات : انصرفت حركاتُها إلىٰ هذه الجهات . وهذا فنٌّ لا يضبطه القياس ، ولا يحيط به نظر المستنبط ، والأمر فيه محال علىٰ أسرار الغيوب ، والله تعالىٰ المستأثر به . فلا يسوغ اعتبار ضرب إحداها في جهة اختصاصها ، ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها الخاصة بغيرها من الضروب ؛ فإنا منعنا اعتبار ضرب بضرب فيما لا يستند إلىٰ ضرورة وحاجة ، وإن كان يغلب علىٰ الظن تعيين مقصود منه علىٰ منهاج الأمر بالمحاسن ، فلأنْ يمتنع ذلك من العبادات التي لا يتعين منها مقصد أولىٰ وأحرىٰ»[1] .

فالأصل الغالب إذن في النصوص التي تُنظِّمُ علاقةَ العبد بربِّه عزّ وجل أن علتها هي التعبّد .

ولما كانت هذه العلةُ عِلّةً تعبديةً غيبيةً ؛ لأن صاحب الحق فيها هو الله تعالىٰ وحده : لم يجز أن يُقاسَ عليها ، ووَجَبَ الوقوفُ عند لفظ النصّ الوارد فيها . ولذلك اتّفق العلماءُ علىٰ أن العبادات توقيفية ، وأنها ليست محلًّا للاجتهاد أصلا .

= - فأبي طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) صحاب (قوت القلوب) .

- وأبي القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ) صاحب (الرسالة) .

- وأبي إسماعيل الحنبلي الهروي (ت٤٨١هـ) صاحب (منازل السائرين).

- مرورا بشيخ الصنعة الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) صاحب المصنفات الشهيرة والتي علىٰ رأسها (إحياء علوم الدين) .

- وابن عطاء الله الإسكندري (ت٧٠٩هـ) صاحب (الحِكَم) .

- وزَرُّوق (٨٩٩هـ) صاحب شروح الحكم . - وأنت تلحظ مقدار التوافق العجيب بين ما تتكلّم عنه هنا وكتابَي الحكيم الترمذي في عنوانيهما ، وهما : (إثبات العلل) ، و(الصلاة ومقاصدها) ! فكأن الحكيم الترمذي قد صنفهما ليُذكرا في هذا البحث وأمثاله مما يتحدث عن (المقاصد) و(علل الأحكام) . لا أستبعد أن يُعدَّ ذلك توفيقا إلهيًّا (وكَشْفًا) ، فهو سبقٌ علميٌّ في الوصول إلىٰ التسمية العَلَميّة لعِلْمَي (التعليل) و(المقاصد) في أبواب التعبُّد .

(١) البرهان للجويني (رقم٩٤٥) .

قال الشاطبي : « أمور التعبدات عِلّتُها المطلوبة : مجرَّدُ الانقيادِ ، من غير زيادةٍ ولا نقصان»[1] . وقيّدَ هذه العبارة بـ (الأصل) في موطن آخر ، فقال : « الأصل في العبادات بالنسبة إلىٰ المكلَّف : التَّعَبُّدُ ، دون الالتفات إلىٰ المعاني . وأصل العادات : الالتفاتُ إلىٰ المعاني»[2] .

ومع ذلك : فيدْخُلُ العباداتِ استنباطُ (المأخذ) ، كما سبق بيانه[3] ، لتطَّرِدَ أحكامُ الباب الفقهي ، فلا تَتناقَضُ تَناقُضًا يعود علىٰ الأحكام بالتهاتر والإبطال ، وبما يعود عليها أيضًا بعُسْرِ الضبط والإدراك[4] ، وبما يكون سببًا للطعن فيها بنقص الحكمة وانعدام الفائدة . وبذلك يأتي مأخذُ الباب الفقهي : ليقوم مقام العلة المصلحية في فهم نصوص الباب ، وفي ضبط ما يُستنبط منها من الأحكام الفرعية . فيكون (المأخذ) هو معيار الفهم الصحيح ، وهو مقياس التفقه العميق من الظواهرية في التفقه .

فإذا ما اضطرب علىٰ الفقيه المأخذ ، أو خفي عليه : اكتفىٰ بالتمسك بظاهر النص ، خاصة في باب العبادات .

ومن أمثلة ذلك : عندما قال النبي ﷺ لعبد الله بن عَمرو رضي الله عنهما : «صُمْ أفضل الصيام عند الله، صوم داود عليه السلام ، كان يصوم يوما ويفطر يوما»[5]، نظر العلماء إلىٰ هذا النص ، وإلىٰ أن زيادة الطاعة المشروعة زيادة في الأجر ، فكيف يكون صيام يوم وإفطار يوم خيرًا من سرد الصوم (إلا ما حرُمَ صومه) ؟ فمنهم من ذهب إلىٰ تفضيل سرد الصوم ، وتَأَوّلوا الحديث .

فقال ابن دقيق العيد في شرح هذا الاختلاف ، مبيِّنًا ترجيحه في الاكتفاء بظاهر النص حينئذ : « قوله عليه السلام في صوم داود " وهو أفضل الصيام " ظاهرٌ

---

(١) الموافقات للشاطبي (٢/ ٥٢٦) .

(٢) الموافقات (٢/ ٥١٣) .

(٣) انظر ما سبق (ص ٢١- ٢٤) .

(٤) من غايات الشرع الحنيف تيسير معرفة أحكامه ، فالله ﷻ يريد للخلق أن يَتعَرَّفوا طريقَ هدايتهم ، وهذا لا يتم بتعسير الوصول إليها ، إنما يتم بتيسير الوصول إليها . ولا شك أن مما يعين علىٰ ضبط الأحكام اطرادُ مآخذ أبوابها ، لكي يستعين بها الباحثُ عن الحكم في التعرُّفِ عليه .

(٥) أخرجه البخاري (رقم ١٩٧٦) ، مسلم (١١٥٩) ، واللفظ له .

قويٌّ في تفضيل هذا الصوم علىٰ صوم الأبد . والذين قالوا بخلاف ذلك : نظروا إلىٰ أن العمل متىٰ كان أكثر كان الأجر أوفر ، هذا هو الأصل ، فاحتاجوا إلىٰ تأويل هذا . وقيل فيه : إنه أفضل الصيام بالنسبة إلىٰ من حاله مثل حالك ، أي من يتعذر عليه الجمع بين الصوم الأكثر وبين القيام بالحقوق .

والأقرب عندي: أن يُجْرَىٰ علىٰ ظاهر الحديث في تفضيل صيام داود عليه السلام ، والسبب فيه : أن الأفعال متعارضة المصالح والمفاسد ، وليس كلُّ ذلك معلومًا لنا ولا مستحضَرًا ، وإذا تعارضت المصالح والمفاسد : فمقدار تأثير كل واحد منها في الحث والمنع غير محقَّقٍ لنا[1] . فالطريق حينئذ : أن نُفوِّضَ الأمر إلىٰ صاحب الشرع ، ونَجري علىٰ ما دل عليه ظاهر اللفظ ، مع قوة الظاهر ههنا[2] .

وأما زيادةُ العمل واقتضاءُ القاعدةِ لزيادة الأجر بسببه : فيعارضه اقتضاءُ العادةِ والجِبلّةِ للتقصير في حقوقٍ يعارضها الصومُ الدائم . ومقادير ذلك الفائت ،

---

(١) إنما يصح ذلك في العبادات ؛ لأن مصالحها أو جزءًا من مصالحها غيبي .

(٢) قوله: «مع قوة الظاهر» تأكيدٌ منه علىٰ :
- ضرورة مراعاة قوة الدلالة في التمسك بالتفويض إليها .
- وأن الظواهر تتفاوت في القوة ، وهي كلها ظواهر (الأصل فيها كلها الصلاحية لاحتجاج).
- وأننا نوازن بين درجة ظهور المصالح ودرجة قوة ظاهر النص .
ومن ذلك : اختلافُ الإمام أبي حنيفة مع الجمهور في تجويزه افتتاح الصلاة بأي لفظ تعظيمٍ لله تعالىٰ كـ(الله أجلّ) و(الله أعظم) ونحوها ، وعدم إيجابه لفظ التكبير (الله أكبر) في تكبيرة الإحرام . فهو رحمه الله لم يقل بذلك لأنه يجيز تعليل العبادات مطلقًا ، ولا نظرًا منه إلىٰ المعنىٰ فقط : من أن المقصود هو التعظيم (كما يقال) ، بل لأن إرادة التعبّد باللفظ نفسه (وهو التكبير) في دلالة النصوص التي يحتجُّ بها الموجبون لم تكن عنده بالقوة التي تمنعه من تقصيد النصّ والنظر إلىٰ مراده .
فالاختلاف بينه وبين الجمهور ليس في القاعدة : أن العبادات توقيفية يجب التزام النصّ فيها ، وإنما اختلافه في دلالة النص : هل هو للتعبّد باللفظ ؟ أم للتعبّد بالمعنىٰ ؟
ومن لم يفهم هذا من مذهب الإمام أبي حنيفة حكم بعدم سواغ مذهبه في هذه المسألة ، وأما من فهم ذلك توقّف عن عدم التسويغ ، مهما قوي عنده رُجحانُ وجوبِ لفظ التكبير ؛ لأن لاجتهاد الإمام أبي حنيفة وجهًا معتبَرًا في فهم النصّ . فالترجيح شيء ، وعدم التسويغ شيءٌ آخر .
والقول الواحد قد يكون سائغًا وغير سائغ في الوقت نفسه باختلاف منطلقاته : فإن كان منطلق القول منطلقًا صحيحا : فقد يكون خلافُه سائغًا ، حتىٰ ولو كان مرجوحا ، وإن كان منطلَقُ القول باطلا ، كالقول بتقصيد العبادات مطلقا ، كان الحكم باطلا غير سائغ .

مع مقادير ذلك الحاصل من الصوم : غيرُ معلومٍ لنا»[1].

بل هذا الرجوع إلىٰ ظاهر النص عند اشتباه المصالح المتعارضة ، وعند عدم إمكان تمييز الأصلح منها عن الأقل صلاحا : هو المنهج الذي يجب الرجوع إليه حتىٰ في أحكام الدنيا ، فضلا عن العبادات[2].

هذا هو الأصل في هذه الأحكام التعبدية ؛ إلا إن كانت العبادة تتضمن مقصدًا مصلحيًّا ظاهرًا ، مما يجمع علتها التعبدية بالعلة المصلحية ، وإن كانت العبادةُ في تقاديرها وفي تفاصيل كثيرٍ من أحكامها وفي أصل تشريعها تعبديةً ، كالزكاة . فلا بد في هذه الحالة من مراعاة مصالحها الدنيوية ، عند تَفَهُّم نصها ، وعند تنزيل تطبيقاتها ، لكن بشرط أن لا يعود علىٰ أصل التشريع بالإبطال[3]، وبالتضييق الشديد علىٰ الخروج عن ظواهر نصوصها بحجة المقصد في أحكامها الجزئية ، وذلك بسبب أن التعبّد هو أصل تشريعها .

وقد يسوغ الاختلاف في بعض الأحكام الجزئية لتلك العبادات التي تُجامِعُ التعبُّدَ فيها مصلحةٌ دنيوية ، إذا قويَ ظن الفقيهِ أن العلة المصلحية لتلك العبادة ستتعطّل تماما بالتزامِ ما لظاهرِ النص[4].

---

(١) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد - تحقيق عبد المجيد العَمْري وثلاثة معه . الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٨هـ . أسفار : الكويت - (٣/ ١١٨- ١١٩) ، وأكّد هذ المعنىٰ بعده بقليل أيضا (٣/ ١١٩- ١٢٠) .

(٢) وهذا ما قرره ابن دقيق العيد أيضًا في حكم النكاح ، حيث ذكر حديث النفر الذين تقالّوا عبادةَ النبي ﷺ ، فقال أحدهم «لا أتزوج النساء» ، فبلغ ذلك النبيَّ ﷺ ، فخطب وقال : **«ما بال أقوام قالوا كذا؟ لكني أصلي وأنام ، وأصوم وأفطر ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني»** .
ثم قال ابن دقيق العيد في شرحه : «وظاهر الحديث: ما ذكرناه من تقديم النكاح ، كما يقوله أبو حنيفة . ولا شك أن الترجيح يتّبع المصالح ، ومقاديرُها مختلفة ، وصاحب الشرع أعلم بتلك المقادير . فإذا لم يعلم المكلَّفُ حقيقةَ تلك المصالح ، ولم يستحضر أعدادها : فالأولىٰ اتّباعُ اللفظ الوارد في الشرع» . إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٤/ ١٠) .

(٣) فلا يجوز مثلا أن يقول قائل : إن وجود نظام قوي وعادل للتأمينات الاجتماعية قد يغني عن الزكاة ؛ لأن مقصد الزكاة هو التكافل الاجتماعي ، فمهما حصل فقد تحقق مقصود الشارع . هذا القول لا يصح ؛ لأن الزكاة عبادة ، وإن ظهرت لها مصالح دنيوية .

(٤) كالخلاف في زكاة الفطر ، وهل يجوز إخراج قيمتها ، أم لا بد من التزام الطعام كما ورد في النص . فهذا خلافٌ سائغ ، وإن كنت أرجح وجوب إخراج الطعام ، والتوسع في صور الطعام ما حقق المقصد من إخراج الطعام ، حتىٰ إذا فسد المقصد تماما ، جاز إخراج القيمة اضطرارا ، لا حكما مستقرًّا . =

لكن يبقىٰ أن التمسك بظواهر النصوص في تلك العبادات هو الأقرب ، ويجب أن يَجْبُنَ الفقيهُ غايةَ الجبن عن مخالفة ظواهر النصوص في مثل هذه العبادات . وإلا لو توسع الفقيه في هذا الباب ، لأوشك أن يُلغي الهداية الربانية من أساسها ، ولرجع إلىٰ عقله القاصر أمام الوحي الكامل ، ولأبطل ضرورة الحاجة للرسالات ! ذلك أننا نقطع بأن أحكام الشريعة لا يمكن أن تعارض المصالح ، وأن أحكام عباداته لا مشقة فيها ولا حرج ، وأنها عبادات لا تضر بمصالح الناس ولا تمنعهم من عمارة الأرض ، وأن منزِّل هذه التشاريع أعلم وأحكم ، وهو الله تعالىٰ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ . لذلك وجب الالتزام بظواهر النصوص ، خاصة في هذا القسم التعبدي .

لذلك يجب أن يكون خروج الفقيه عن دلالة ظاهر النص إلىٰ مقصد الحكم في هذا النوع التعبدي من الأحكام حالةً محصورة فيما يشبه حالة الاضطرار الحقيقي إلىٰ ذلك فقط، كأن تتحقق - في وضع استثنائي - مفسدةٌ ظاهرة من الالتزام بظاهر النص ، لا يمكن نفيها بغير الخروج عن ظاهره . فهذه حالة اضطرار : تُقدّر بقدرها ، ويجب - مع تقديرها بقدرها - السعيُ إلىٰ إعادة الوضع الاستثنائي إلىٰ الوضع الاعتيادي الذي ترجع فيه العبادة محقِّقةً لمصلحتها بلا إضرار أو إفساد ؛ لأنه هو الوضع الذي أراده الشارع[1] .

= ولي فتوىٰ منشورة منذ سنوات ، أشرت فيها لأسباب هذا الترجيح :

http://dr-alawni.com/articles.php?show=228

لكن لا يسوغ مثلا : أن يُقال : نستبدل بزكاة الفطر (طعاما أو قيمة) إدخالَ السعادة علىٰ قلب الفقير في يوم العيد برحلة أو حفلة أو أي شيء يُسعده ؛ لأن هذا هو مقصد زكاة الفطر . هذا خلافٌ لا يسوغ ؛ لأنه ألغىٰ دلالة النص التعبّدي بالزكاة .

(١) عندما تُذكر قاعدة : «الضرورات تبيح المحظورات» ، كثيرًا ما تُتبع بِتَتَمّتها ، وهي : «والضرورة تُقدّر بقدرها» . لكن كثيرًا ما يُغفل عن تَتَمّةٍ ثالثة ، وهي : «ويجب السعي للخروج عن حالةِ الاضطرار قدر المستطاع» ؛ لأن الاضطرارَ حالةٌ استثنائية ، لا يريد الشارعُ دوامها ؛ بدليل أن حكم الاضطرار حكمٌ يخالف الحكم الشرعي الذي أراده الشارعُ هدايةً خالدةً إلىٰ قيام الساعة .

مثلا : لو وجد تائهٌ في البرية ميتةً ، وهو موشك علىٰ الهلاك :

- جاز له أن يأكل منها بقاعدة : «الضرورات تبيح المحظورات» .

- ووجب عليه أن لا يأكل منها إلا بقدر ما يُخرجه عن حالة الاضطرار ، فلا يملأ ثُلُثَيْ جوفه إن كان الثُّلُثُ ينجيه ، ولا يزيد علىٰ ذلك بقاعدة «والضرورة تُقدّر بقدرها» . =

وفي ذلك يقول محمد الطاهر ابن عاشور : «ولذلك كان واجب الفقيه عند تحقق أن الحكم تعبدي أن يحافظ علىٰ صورته، وأن لا يزيد في تعبديتها، كما لا يضيع أصل التعبدية . . . (ثم قال :) ومثال ذلك كله يتضح في مسألة (العَوْل) في الميراث : فمقادير الفرائض مثبتة بنص القرآن ، متلقاة عند الأمة بتلقي التعبدي[1] ؛ لأن الله أمر بذلك في قوله : ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ . فلم يَسُغْ لنا زيادةٌ في المقدار ولا نقصٌ ، علىٰ حسب زيادة النفع أو البر أو الصلة وقلة ذلك . ثم لما نزل بالمسلمين حادثُ ميراثٍ كانت فرائض أصحاب الفرائض فيه أكثرَ من المال الموروث، وكان ذلك في زمن عمر، لم يتأخر عمر عن استشارة الصحابة، وعن إعمال الرأي والتعليل في تلك المقادير بطريقة (العَوْل).

وتلك قضيةُ امرأةٍ ماتت ، وتركت زوجها وأمها وأختها . فأشار العباس أو علي بن أبي طالب وقال: "أرأيت لو أن رجلا مات وعليه لرجال سبعة دنانير، ولم يخلف إلا ستة دنانير. أليس يجعل المال سبعة أجزاء ويدخل النقص علىٰ جميعهم؟ " . فصوبه عمر ، ومن حضر من أصحاب رسول الله ﷺ[2] .

فها هنا نراهم قد احتفظوا علىٰ معنىٰ التعبد في أصل إعطاء الجميع علىٰ نسبة واحدة ، وفي عدم إهمال البعض من الورثة ، ولكنهم لم يحتفظوا علىٰ معنىٰ التعبد في المقادير ؛ لتعذر ذلك، فأدخلوا التعليل في هذا المكان خاصة .

= – ويجب عليه أن يسعىٰ إلىٰ بلوغ قرية أو موضع يُنهي عنه حالة الاضطرار ، فلا يمكث أياما يأكل من الميتة ، وهو قادر علىٰ إنهاء حالة الاضطرار ببلوغه موضع آخر ، وذلك باستعمال قاعدة «يجب السعي للخروج عن حالة الاضطرار قدر المستطاع» .

وهذه القاعدة الثالثة قد تدخل في معنىٰ الثانية ، لكن كثرة الغفلة عنها أوجب التأكيد عليها باعتبارها قاعدةً منفصلةً تُتَمِّمُ قاعدةَ حكم المضطر .

(١) لأنها من المقدّرات التي يجب التسليم لها والملحقة بالمتعبَّد به .

(٢) هذه القصة مشهورة في كتب الفقه ، لكن الموجود في كتب الحديث قصة أخرىٰ في العول ، ستأتي قريبا في الحاشية ، وهي صحيحة ، وتُغني عن هذه القصة . وقد نقفُ وقوفه علىٰ قصة هذا الحوار : كل من ابن الملقن في البدر المنير (٧/ ٢٤٧) ، وابن حجر في التمييز – التلخيص الحبير – (٤/ ٢٠٥٤– ٢٠٥٥) .

وكان عبد الله بن عباس يرىٰ خلاف ذلك[1] ويقول: من باهلني باهلته، إن الذي أحصىٰ رمل عالج عددا (يعني الله تعالىٰ) لم يجعل للمال نصفا ونصفا وثلثا، أي لم يجعل في الأجزاء نصفين وثلثا. وقال: إن النقص يدخل علىٰ الأخت من مقدار فرضها؛ لأنها أضعف من الزوج، ومن الأم؛ لأنها قد تنتقل من أن تكون ذات فرض إلىٰ أن تكون من العصبة، أي مع البنات. فأبىٰ ابن عباس من إدخال التعليل، ومن نقص فرضي الأم والزوج، وجعل الأخت تأخذ البقية بطريقة أن المال قد نفد. فلم يُعمل التعليلَ هنا، ولكنه أعمل شيئا من الترجيح بالتنظير»[2].

وهذا الاختلاف في مسألة العول الذي وقع بين الصحابة يمكن أن يبيّن لنا منهج التعامل مع هذا النوع من الأحكام التعبدية، وأن إخراجها عن تعبديتها

---

(١) فعن محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي قال: ثنا الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: «دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحَدَثان علىٰ ابن عباس بعدما ذهب بصره، فتذاكرنا فرائض الميراث، فقال: ترون الذي أحصىٰ رمل عالج عددا، لم يُحْصِ في مال نصفًا ونصفًا وثُلُثًا، إذا ذهب نصف ونصف، فأين موضع الثلث؟! فقال له زفر: يا أبا عباس، من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب ﷺ، قال: ولم؟ قال: لما تدافعتْ عليه، وركب بعضُها بعضًا، قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم، والله ما أدري أيكم قدم الله، ولا أيكم أخر، قال: وما أجد في هذا المال شيئا أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص. ثم قال ابن عباس: وايْمُ الله، لو قدَّمَ من قدم الله وأخّر من أخر الله ما عالت فريضة. فقال له زفر: وأيهم قدّمَ وأيهم أخّر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلىٰ فريضة فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة: الزوج له النصف، فإن زال فإلىٰ الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلىٰ الثمن، لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان، والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطىٰ من قدم الله فريضة كاملة، ثم قسم ما يبقىٰ بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضة. فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي علىٰ عمر؟ فقال: هيبته والله.

قال ابن إسحاق: فقال لي الزهري: وايم الله، لولا أنه تَقَدَّمَهُ إمامُ هُدًىٰ، كان أمره علىٰ الورع = ما اختلف علىٰ ابن عباس اثنان من أهل العلم».

أخرجه الحاكم مختصرًا وصححه - طبعة الميمان - (رقم ٨١٨٤)، والبيهقي مطولا في السنن الكبرىٰ - طبعة د/ عبد الله التركي - (١٢/ ٥٦٨- ٥٦٩رقم١٢٥٨٨)، وابن حجر وحسّنه في موافقة الخُبر الخبر (١/ ١٢٢- ١٢٣)، وإسناده جيد.

وقال ابن كثير عقبه: «هذا إسنادٌ جيدٌ صحيحٌ إلىٰ عمر، وهو مشهور عنه، وقد وافق ابن عباس علىٰ ترك العول طائفة من السلف، ثم ادُّعِيَ بعدُ الإجماعُ علىٰ ذلك». مسند الفاروق (٢/ ١٠٤).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (٤٣).

مرفوض ما دمنا قادرين علىٰ إعمال معنىٰ التعبد فيها ، حتىٰ عند ظهور ما يضطرنا إلىٰ مخالفة ظاهر النص . فمن قال بالعول من الصحابة : قاله تمسكا بتعبدية الفرائض ، وخلافُ ابن عباس لهم : نشأ عن إصراره علىٰ أقرب إعمالٍ لظاهر النص وأشدّه تمسكًا بالظاهر[1] ، ووجد أنه أحرىٰ بتعظيم معنىٰ التعبد من القول بالعول[2] .

وهكذا انتهينا من الحديث عن القسم الأول من النصوص : وهي النصوص التعبدية ، وبقي القسم الثاني :

❁ ❁ ❁

القسم الثاني من النصوص : وهي النصوص التي تُنظِّمُ علاقةَ العبد بالدنيا (الدنيوية) : فهذه الأصل الغالب فيها أنها مصلحية ، أي لا بُدَّ أن يبدأ المتفقِّهُ في النظر إليها من جهة محاولة تحديد المصلحةِ التي جاءت لكي تُحقِّقَها أو تعيينِ المفسدةِ التي جاءت لكي تَدْرأها ، فإن ظهرت له المصلحة بيقين أو غلبة ظن ، وتَقبَّلها ظاهرُ النص ، أو تَقبَّلها بتأويلٍ قريبٍ سائغ : جُعلت العلةُ هي مناطَ الحكم وجودًا وعدما ، ولو خالفت العلةُ ظاهر النص .

يقول نجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ) : «سائر أبواب الفقه ومسائله فيما يتعلق بحقوق الخلق : معلَّلٌ بالمصالح»[3] .

ويقول محمد الطاهر ابن عاشور : «كان حقا علىٰ أئمة الفقه : أن لا يُساعدوا علىٰ وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات ، وأن يُوقنوا بأن ما ادُّعي التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقّت . فإن كثيرا من

---

(١) ولذلك كان مذهبُ ابن عباسٍ هذا هو مذهبَ أبي سليمان داود بن علي الأصبهاني وابن حزم الأندلسي إمامَي أهلِ الظاهر ، كما تجده في المحلىٰ لابن حزم (٨/ ٢٧٧- ٢٨٤) .

(٢) وللسعي لنحو هذا التضييق في أحكام العبادات الذي اتضح في فتوىٰ الصحابة (ممن قال بالعول ومن خالف منهم) : رجحتُ قولَ الجمهور بعدم جواز إخراج القيمة في زكاة الفطر ، لكن مع التوسع في معنىٰ الطعام .

فانظر هذه الفتوىٰ المنشورة في موقعي بعنوان : سبب ترجيح عدم جواز إخراج القيمة في زكاة الفطر
http://dr-alawni.com/articles.php?show=228

(٣) التعيين في شرح الأربعين للطوفي (٢٤٤) .

أحكام المعاملات - التي تلقّاها بعضُ الأئمة تَلَقِّي الأحكام التعبدية - قد عانَىٰ المسلمون من جرّائها متاعب جمة في معاملاتهم .

وعلىٰ الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءىٰ منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها ، ويُمحِّصَ أمرها ؛ فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي : نظر في مختلف الروايات ، لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل علىٰ بعض الرواة ، فأبرز مرويه في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد . وعليه أيضا أن ينظر إلىٰ الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها . .»[1] .

هذا هو الأصل والغالب في هذه النصوص الدنيوية : أن أحكامها مصلحية ، يجب أن تُناط بها إناطةَ الحكم بعلته وجودًا وعدمًا .

ولذلك : فواجب المتفقه أن يجعل استنباط العلة المصلحية من هذا القسم من النصوص هو المعيار الصحيح لحسن فهمه له ، فلا يهجم علىٰ نص باستنباطٍ قبل أن يعرف مقصده المصلحي ، لينطلق منه في التفقّه واستخراج الأحكام .

ولا يُخرَج عن ذلك إلا في حالتين[2] :

الأولىٰ : أن يتعارض ظاهر النص مع المصلحة (فيمنع ظاهرُ النص مصلحةً مشروعة أو يجلب مفسدة) ، وعندها لا بد من محاولة الجمع بين دلالة النص والمقصد أو الترجيح بينهما ، وَفْقَ منهجٍ منضبط : يراعي اختلافَ درجة الثبوت في النص والمقصد معًا ، ودرجة الاختلاف بينهما أيضًا ؛ لأن تقديم ظاهر النص المناقض للمصلحة تقديم لنصٍّ جزئي علىٰ نصوص أخرىٰ كثيرة ، هي التي قررت أن الشرع يمنع المفاسد أو أفسدها ولا يمنع من أصلح المصالح . فتقديم المصلحة إذا اقتضاها النظرُ الفقهيُّ علىٰ النص الجزئي ليس حينئذٍ تقديما لعقلٍ علىٰ نقل ، بل هو تقديمٌ لنص الكلي يوافقه العقل ، وهذا أحفظ لحرمة النقل

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور (٤٤) .

(٢) ولست أتحدث هنا عن تعارض المصالح والمفاسد ، وعن اختيار خير الخيرين وأخفّ الشرّين عند التّضايُف والتدافع . وإنما أتحدث عن مصلحةٍ قد تمَّ تقديمُ تحصيلها ، وعن مفسدةٍ قد تمَّ تَعَيُّنُ دَرْئها ، في مقابل مفهومٍ من نص .

وأخضعُ لمصدريته الربانية من تقديم نص جزئي علىٰ النقل الكلي المتفق مع العقل .

أما قولي بوجوب مراعاة اختلافِ درجة الثبوت في النص والمقصد معًا ، ودرجة الاختلاف بينهما أيضًا ؛ فلأن الثبوت في النقل متفاوتٌ ، وكذا في المقاصد . فالنقل منه قطعي الثبوت (كالقرآن الكريم وقطعي السنة بالتواتر المعنوي أو بالاحتفاف بالقرائن) ومنه ظني الثبوت (وهو ثابت الآحاد غير المحتف بقرائن اليقين) ، والمقاصد منها القطعي ومنها الظني . والاختلاف يتباين قوةً ، فالنص الظني في الدلالة إذا عارض مقصدا ، لن تكون معارضته في قوة معارضة نصٍّ قطعيِّ الدلالة . وهذا التباين يؤثر في الترجيح عند الاضطرار للترجيح ، وهذا ظاهر : فالترجيح أصلا يقوم علىٰ تفاوت المتعارِضات في مراتب الثبوت والدلالة . لكن كما أن هذا التفاوت يؤثر في الترجيح فهو يؤثر أيضًا في الجمع ، وهذا مما قد يخفىٰ ، خاصة تأثيرُ تفاوت مراتب الثبوت علىٰ قبول الجمع واعتباره جمعا قريبًا غير متعسَّف أو كونه بعيدًا متكلَّفًا ؛ فالنصُّ كلما قَوِيَ في الثبوت قَبِلَ من الجمع ما لا يقبله ما نزل عنه في مراتب الثبوت ؛ لأن لكل درجة من الثُّبوت حُرمة ، ليست لما دونها ، وليس لها درجةُ ما فوقها ، وهذه الحُرمة تستوجب حفاظا عليها بقدرها من خلال التأويل عند التعارض ، فلا نعلو بحرمة الثُّبوت فوق قَدْرِها فنقبلَ من التأويل ما يفوق ذلك القَدْرَ ، ولا نبخسُ حرمة الثُّبوت حقَّها فنردَّ من التأويل ما يقبلُه ذلك الحقُّ . وكما كان التأويلُ فَرْعَ الثبوت أصلا ، بمعنىٰ أن الانشغال بالتأويل متفرعٌ عن اعتقاد الثبوت أو قُربه[1] ، فكذلك يتأثر قبول التأويل بتقريبه أو استبعاده باختلاف درجة الثبوت فيه .

---

(١) يقول أبو يعلىٰ الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ) ، مبينا علاقة التأويل بالإثبات ، وأن التأويل فرعُ الإثبات : «وقد أجمع علماء أهل الحديث ، والأشعرية منهم : علىٰ قبول هذه الأحاديث ، فمنهم من أقرّها علىٰ ما جاءت ، وهم أصحاب الحديث ، ومنهم من تأوّلها ، وهم الأشعرية ، وتأويلُهم إيّاها قبولٌ منهم لها ؛ إذ لو كانت عندهم باطلة لاطّرحوها ، كما اطّرحوا سائرَ الأخبار الباطلة» . طبقات الحنابلة لابن أبي يعلىٰ الحنبلي (٣/ ٣٩١) ، ونحوه في كتاب (إبطال التأويلات) لأبي يعلىٰ نفسه (١/ ١٤٨) ، لكن دون تسمية الأشعرية ، ولفظه فيه : « وإن كانت أخبار آحاد فقد تلقّتها الأمة بالقبول ، ومنهم من حملها علىٰ ظاهرها ، وهم أصحاب الحديث ، ومنهم من تأوّلها ، وتأويلُه لها قبولٌ لها . وإذا تُلُقّيت بالقبول اقتضت العلم من طريق الاستدلال ؛ لأن تلقّيهم لها يدل علىٰ صحتها» . =

ولكي أوضح كيف أن قبول التأويل يتأثر بدرجة ثبوت الخبر ، أذكُرُ هذا المثالَ المتعلق بآية أشكلت علىٰ بعض السابقين والمعاصرين ، وهي قوله تعالىٰ عن ذي القرنين ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغۡرِبَ ٱلشَّمۡسِ وَجَدَهَا تَغۡرُبُ فِي عَيۡنٍ حَمِئَةٖ﴾ ، وما هو ظاهرُ كلامِ كثيرٍ من السلف وقدماء المفسِّرين في تفسيرها : من حملها علىٰ ظاهرها[1] . لكنْ لما تبيّنَ لعلماء المسلمين من علوم الطبيعة أنّ هذا التصور باطلٌ قطعًا ، وأن الشمس تسير في فلكها ، وأنها لا تَسْقُطُ في عينٍ ولا بحر ، وعلموا بذلك أن هذا الظاهر غير مرادٍ قطعًا ، تأولوا الآية بما يجب أن تُتأوّل به ، وهو : أن ذا القرنين وصل نهاية اليابسة ، وكان في مغرب اليابسة عينٌ حمئة ، إذا غابت الشمس بَدَتْ في مَرْأىٰ العينِ كأنها تَسقُطُ فيها ، لا أنها تنغمر بها[2] ، وذلك كما يحصل لكل من نظر في الشمس عند غروبها ، إذا كانت تغرب تجاه البحر[3] . ولكن : لولا قطعية ثبوت النص القرآني ، ولو جاء مثل هذا اللفظ في

= وقال أبو بكر بنُ ميمون شارحُ (الإرشاد) للجويني : «ينبغي للعالم أن لا يُسرع إلىٰ تأويل كل حديثٍ يَرِدُه؛ لأنه إذا سارع إلىٰ تأويله أَوْهَمَ أنه حديثٌ صحيح . فمن حقّه أن يتوقّف حتىٰ يعرف : هل دَوَّنه المشترطون للصحّةِ ؟ أم لم يُدوّنوه ؟» . شرح الإرشاد لابن ميمون (٣٥٩) .

(١) انظر موسوعة التفسير بالمأثور من إعداد مركز الدراسات والمعلومات القرآنية (١٣/ ٦٦٥- ٦٦٧ رقم٤٥٦٨٠- ٤٥٦٩٥) .

وهو صريح كلام الدارمي في نقضه علىٰ المريسي - تحقيق : منصور السماري . الطبعة الأولىٰ : ١٤١٩هـ . أضواء السلف : الرياض - (١٦٤- ١٦٥) .

وقد أكّد وجود هذا التفسير الظاهري للآية الماوردي (ت٤٥٠هـ) ، حيث قال في تفسير الآية : «فيها وجهان: **أحدهما** : أنها تغرب في نفس العين . **الثاني** : أنه وجدها تغرب وراء العين ، حتىٰ كأنها تغيب في نفس العين» . النكت والعيون (٣/ ٣٣٩) .

والوجه الأول حكاه أيضًا الرازي عن بعض أهل الأخبار ، وردّه ، كما في تفسيره (٢١/ ٤٩٦) .

(٢) وهذا كقوله تعالىٰ ﴿وَإِذۡ يُرِيكُمُوهُمۡ إِذِ ٱلۡتَقَيۡتُمۡ فِيٓ أَعۡيُنِكُمۡ قَلِيلٗا وَيُقَلِّلُكُمۡ فِيٓ أَعۡيُنِهِمۡ﴾ ، هو ما تتوهمه العين من النظر .

(٣) ذكر هذا التأويلَ جمعٌ من العلماء : من أقدمهم الخطابي (ت٣٨٨هـ) في أعلام الحديث (٣/ ١٨٩٥) ، وأقرّه البيهقي في الأسماء والصفات (٣/ ١٠٠٠) .

وقال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) : «وربما توهَّم متوهِّمٌ أن هذه الشمس علىٰ عِظَم قدْرها تغوص بذاتها في عين ماءٍ، وليس كذلك. فإنها أكبر من الدنيا مرارا، فكيف يسعها عين ماء . . . (إلىٰ أن قال:) وإنما وجدها تغرب في العين ، كما يرىٰ راكب البحر الذي لا يرىٰ طَرَفه أن الشمس تغيب في الماء» . زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ١٠٦) . =

خبرٍ آحاديٍّ ظني ، لوجدتَ من يستبعد هذا التأويل ، ويعدُّه تأويلا مُتعَسَّفًا متمحَّلًا للدفاع عن خطأ الرواة[1] . ولو فُعل ذلك ، فاستبعد أحدٌ تأويل الخبر ، لوجدتَ من يقبل هذا الاستبعاد ، الذي لا تجد من يقبلُه في الآية، فالجميع من أهل الإسلام يقبلون تأويل الآية بالتأويل الذي يستبعده بعضُهم مع الخبر. ولا شك أن سبب هذا التفاوت في قبول التأويل هو التفاوت في ثبوت الخبر : فعند القطع لا تتردد النفس في قبول التأويل الذي ينفي عن الخبر الوهم ما دام خبرًا منزَّهًا عن الخطأ ، وأما عند الظن في الثبوت ، فالخبر يحتمل عدم الثبوت ، وإن كان باحتمالٍ مرجوحٍ ، فسَوف ينقسم النظر في قبول التأويل علىٰ الأمرين معًا : علىٰ درجة قُربِ التأويل ، وعلىٰ مناسبته لدرجة ثبوت الخبر .

وهذا أحد ما يُفسِّر سبب تطاول الجهلة بعلم الحديث وبمتانةِ نقدِه علىٰ الأحاديث بأدنىٰ مُعارِضٍ أو بتَوَهُّمِ مُعارِضٍ ، وهو ما يبيّنُ أيضًا سببَ رَدِّهم

= وحكاه ابن تيمية اتفاقًا بين المفسرين (وفي حكاية الاتفاق نظر ، كما سبق) ، فقال : « وقوله ﷺ ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ : العين في الأرض ، ومعنىٰ ﴿تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ﴾ أي : في رَأْيِ الناظر ، باتفاق المفسرين ، وليس المراد : تسقط من الفلك ، فتغرب في تلك العين ؛ فإنها لا تنزل من السماء إلىٰ الأرض ، ولا تُفارق فَلَكَها ، والفلك فوق الأرض من جميع أقطارها» ، مختصر الفتاوىٰ المصرية لابن تيمية : باختصار البعلي (٥٧٩) .

وقال ابن كثير في تفسيره : « أي: رأىٰ الشمس في منظره تغرب في البحر المحيط، وهذا شأن كل من انتهىٰ إلىٰ ساحله، يراها كأنها تغرب فيه، وهي لا تفارق الفلك الرابع الذي هي مثبتة فيه لا تفارقه» . تفسير ابن كثير (٥/ ١٩١) .

(١) وقد ورد حديثٌ يؤكد ذلك الظاهرَ غيرَ المراد من الآية ، وهو أحد ألفاظ حديث أبي ذرّ ﷺ في سجود الشمس تحت العرش . أعني اللفظ الذي جاء فيه : أن النبي ﷺ سأل أبا ذر عن الشمس وقد غربت : **«هل تدري أين تغرب هذه؟»** فقال أبو ذر : الله ورسوله أعلم، فقال ﷺ : **«فإنها تغرب في عين حامية»** . أخرجه الإمام أحمد (رقم٢١٤٥٩) ، وأبو داود (رقم ٤٠٠٢) ، والحاكم وصححه (رقم ٢٩٩٨) . ومع أن ظاهر سند هذا الحديث الصحة ؛ إلا أن أحد رواته (وهو سفيان بن الحسين) انفرد بهذا اللفظ : **«إنها تغرب في عين حامية»** ، وأصل الحديث في الصحيحين من دون هذا اللفظ ، فانظر صحيح البخاري (رقم٣١٩٩، ٤٨٠٢، ٤٨٠٣، ٧٤٢٤، ٧٤٣٣) ، ومسلم (رقم ١٥٩) .
وقد ذكر البزار انفراد سفيان بن الحسن بالوجه الإسنادي الذي رواه ، وأشار إلىٰ علل حديثه في مسنده (٩/ ٤٠٧- ٤٠٨ رقم ٤٠١٠ - ٤٠١٤) ، مما يشهد لإعلال ذلك اللفظ الذي تفرّد به وخالف غيرَه من ثقاتِ الرواة في ذِكْره .

لوجوه الجمع التي يذكرها العلماء بحجة تعسفها في الجمع ! مع أن الواقع قد يكون بخلاف توهماتهم : فلا تَعارُضَ أصلًا ، والجمع مقبولٌ مستساغٌ وليس متعَسَّفًا كما ادّعوا . وإنما السبب في وقوعهم في تلك السقطات : هو أنهم لا يدركون قوة ثبوت ما صحّحه أهلُ الحديث ، بل كثيرٌ منهم يُشكّك في نَجاعةِ منهج النقد الحديثي ، ولذلك يتهجّمُ علىٰ الحديث النبوي بالردّ لأدنىٰ ما يتوهّمه من تَعارُضٍ ، غيرَ آبهٍ لكل وجوه الشرح الموفّقةِ التي توضّحُ الجمعَ ودَفْعَ التعارض ؛ لأن هذا المتسوِّرَ علىٰ العلوم لا يعترف بثبوت الحديث أصلًا ، أو يشكُّ فيه ، أو لعله عنده لا يتجاوزُ الثُّبوتَ الضعيفَ جدا الذي لا يحتمل لديه أدنىٰ تَعارُضٍ[1] !

وهكذا يتضح : كيف يؤثر العلمُ بدرجة الثبوت في قبول الجمع أو في رفضه !

وإنما أذكُر هذا - بالحَرِيّ - : لا ليكون حجةً لهؤلاء الجهلة في تطاولهم علىٰ روايات السنة ، فالجهل لم يكن يومًا حجةً علىٰ العلم ، بل العلم هو الحجة علىٰ الجهل ، والذي عنده زيادةُ علمٍ حجةٌ علىٰ من لم يكن عنده . وإنما المقصود من ذِكْرِ هذه الظاهرة : أن نبيّن أصل مشكلة هؤلاء ، وأن سبب رفضهم لأوجه الجمع التي تَحُلُّ مشكلةَ التعارُضِ قد لا يكون هو تَكَلُّفَ الجمع وبُعدَه كما يزعمون ، وإنما السبب هو الشكُّ في الثُّبوت ، وهو شكٌّ ناشئٌ عن الجهل بمنهج النقد الحديثي (في أحسن أحوالهم) ، وليس ناشئًا عن ملحظٍ علمي ، ولذلك كان شكًّا ملغيًّا في ميزان النظر العلمي ، ليس لصاحبه إلا أن يسكت عما يجهل ، وأن يسأل عنه من كان يعلم .

هذه هي الحالة الأولىٰ التي قد لا تظهر فيها مصلحيةُ النص الذي الأصل فيه أن يكون مصلحيًّا ، وهو إن كان النص من قسم النصوص التي تنظِّمُ علاقة العبد بالمخلوقات ، وتبيَّنَ من عَرْضِنا السابق أنها : حالة وقوع التعارض بين ظاهر النص والمصلحة .

---

(١) هذا إن كانت مشكلته معرفيةً ، أما إن كانت مشكلته مرضَ القلب بالنفاق أو هوىٰ النفس بحب الظهور ونحو ذلك ، فهذا شأنٌ آخر .

وأما الحالة الثانية لذلك : فهي أن لا يُعارض النصُّ مصلحةً ، ولكن لا تتضح له مصلحةٌ أيضًا .

وهذا خلاف الأصل أيضًا ؛ لأننا بينا أن الأحكام المتعلقة بتنظيم أمور الدنيا الأصل الغالب فيها أنها مصلحية ، ولذلك فقد وَجَبَ فهمُ النصوص الدنيوية من خلال تحديد عِلّتها المصلحية : في جَلْبِ مصلحةٍ أو دَرْءِ مفسدةٍ . فإذا لم تتضح المصلحةُ من حُكمٍ مستنبط من نص دنيوي ، فسيكون هذا مشكلا علىٰ دلالة تلك الأغلبية ، وربما دعا إلىٰ إهمال دلالتها إلىٰ تقييد فهمنا للنص بمراعاة علته المصلحية ؛ إذ سيقول المعترض : وجود نصوص مما يتعلق بتنظيم أمور الدنيا ، ولا تتضح فيه علة مصلحية ، ينفي ما يزعمه المقاصديون من وجوب فهم النص الدنيوي من خلال تحديد مصلحته ، ويُصوِّبُ الموقف المتمسِّك بالظاهر علىٰ المتعلّق بالعلل المصلحية .

والحقيقة أن هذا الاعتراض غير صحيح :

أولا : أن الجميع يتفق أن الشريعة جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد ، فكيف ننسىٰ هذا الأصل ، لمجرد وجود أحكام قليلة[1] خفيت علينا فيها المصلحة ؟!

فإن قيل : لكن الله تعالىٰ أعلم بمصالح العباد ، فيجب التزام الظواهر ولو ظنناها تخالف المصالح ، فكيف إذا لم تتضح فيها المصلحة فقط ولم تعارض المصلحة .

فالجواب :

- هذا الإطلاق يصح فيما جَزَمْنا فيه أن الظاهرَ مُرادٌ ، وأنه نصٌّ في المسألة . أما مجرد الظواهر النصية فلا يصح القطع بأنها هي الهداية الربانية ، ما دامت ظنيةَ الدلالة .

- أن هذا الإطلاق يصح إن كانت المصلحة ظنيةً ، أما إن كانت قطعيةً ، وعارضها نص ظني ، وجب توجيهه ليوافقها . فالله ﷻ كما أنزل علينا هدايته ،

---

(١) هي قِلّةٌ نِسْبِيّةٌ : في جَنْبِ الكثير الذي ظَهرتْ مصلحتُه .

فقد ركّب عقولنا وسَوَّىٰ فطرنا لتدرك الهداية وتفهم الخير وتطلب المصلحة ، وإلا ما خُوطبنا بهدايته ﷺ أصلا ولما كُلّفنا بالتزامها .

- أن الثناء علىٰ الشريعة بأنها تحقق مصالح العباد لا يصح أن يكون في غالبه غيبيًّا ؛ لأن المصالح الدنيوية تدركها العقول السليمة ، وإلا لما كان في تحصيلها سعادةٌ ولا طِيبُ حياةٍ .

ثانيا : الحكم للغالب ، وليس للقليل .

ثالثا : أن هذا التقرير الذي يريد تسليط الغيب علىٰ أحكام المصالح ، لوجود أحكامٍ لم ندرك علّتها المصلحية ، إنما يمكن أن يُقبل إذا لم يجد المقاصديّون جوابًا عليه ، يبيّنُ أنه ما خرج عن قانونهم المقاصدي . أما إن أَوْجَدُوا الجوابَ الصحيح ، فقد بطل تمسُّكُهم بظاهريةِ النصوص الدنيوية التي لا تتضح فيها مصلحتُها باعتبارها دليلا لهم علىٰ أن تقصيدَ تلك النصوص نوعُ اعتراضٍ عليها وتقديمٌ للعقل علىٰ هداية الوحي فيها!

والجواب عند المقاصديين هو أني بتتبعي القاصر ، والذي دام سنواتٍ طويلة ، منذ أن اعتنيتُ بنظرية المقاصد ، وقرأتُ الكتابات فيها ، وتفكّرتُ في إشكاليتها ، وتأمّلتُ في بقايا ثغراتها : وجدتُ أن إشكاليةَ النصوص الدنيوية التي لا تتضح علتها المصلحية إشكاليةٌ تَنْحَلُّ ببيان أن تلك النصوص الدنيوية لا تخرج عن إحدىٰ حالتين، تنحصر تلك النصوص وأحكامها فيهما ، وكلتا الحالتين هاتين (الآتي ذكرهما) لا تُعارض مقاصديةَ أحكامِ الدنيا ، مما لا يجعل من وجود تلك النصوص الدنيوية التي لا تتضح مصلحتها إشكالا أصلا ؛ لأنه سيتبيّن من تينك الحالتين (كما يأتي بإذن الله) : أن وجودَ نصوصٍ تَخْفَىٰ مصلحتُها ووجودَ أحكام لا نُدْرِكُ علّتها ليس أمرًا مناقضًا لأساس المقاصديّة : من أن واجبَ الفقيهِ تعليلُ النصوص الدنيوية وإناطةُ ظواهرها بعللها المصلحية .

فما هما تانك الحالتان اللتان تَحُلّانِ الإشكالَ وتُجيبانِ علىٰ الاعتراض :

الحالة الأولىٰ : أن يكون خفاء المصلحة ناتجًا عن قصور في نظر الفقيه ، أو في المعارف البشرية عموما ، وإلا فهي مصلحةٌ موجودة ، فقد تظهر للفقيه بعد خفاء ، وقد تظهر لفقيهٍ غيره ، وقد تظهر بعد زمن من التقدم في البحث العلمي

والتجربة الإنسانية . فكم خفيت مصلحةٌ علىٰ فقيه واتضحت لآخر ، وكم تعبّدَ المسلمون بحكمٍ دون إدراك لعلته المصلحية ، ثم اكتشف العلم الحديثُ والدراسات المعاصرة تلك العلة .

وفي هذه الحالة : العلة موجودة ، والمصلحة مقصودة للنص ؛ لكنها خفيت علينا بسبب قصور خاصٍّ أو عام .

وموقف الفقيه في هذه الحالة تجاه ما خفيت عليه علته يتلخص في موقفين :

الأول : العمل بظاهر النص ، حتىٰ لو لم تتضح مصلحته .

الثاني : أن يكون العمل بالنص كالعمل بالحكم التَّعبُّدي ، عملَ تسليمٍ بلا تعليل ؛ فلا يقيس عليه قياسَ العلة ؛ لأن العلة غيرُ معلومةٍ عنده أصلا .

ولا يجوز للفقيه أن يتوقف عن العمل بالنص الدنيوي لعدم ظهور علته المصلحية ، ما دام العملُ بالظاهر لا يعارض المصلحة أيضًا .

وحتىٰ يتضح خطر إهمال النص في كثير من هذه الأحكام ، سأُذكِّر ببعض الأحكام القطعية التي لم تتضح مصلحتُها ، وهي قطعيةٌ إجماعيةٌ ! مثل أكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، فقد قال تعالىٰ ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ ، وقال تعالىٰ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾. ونحن نعلم أن كثيرًا من أُمم الأرض كانت وما زالت تأكل الميتة ولحم الخنزير ولا ينهرون الدم مما يأكلون من اللحوم ، وهي أُممٌ تُنازع في أضرار ذلك كله ولا تُسلّم لنا الحكمَ عليه ، وتزعم أنها لا تتضرر به ، بل لا يظهر لنا نحن - حتىٰ الآن - ضررٌ واضحٌ نقطع به . . فضلا عن ضررٍ يُقِرُّون هم به. كما لم يكن لدينا (معشرَ المسلمين) دليلٌ ماديٌّ علىٰ ضررها منذ قرون ، والذي يجب أن يكون دليلا ماديًّا يُوجب المنعَ المطلق (التحريم) ، وليس أي ضرر ، به تَثبُتُ مصلحيةُ الحكم بالمنع عند غير المؤمن بالنص . فلم يكن لدينا شيءٌ من ذلك منذ نزول الوحي حتىٰ العصر الحديث ؛ اللهم إلا من تَمَسُّكِنا بالنصِّ ومن ثقتنا الإيمانية بالهداية الربانية ، ونِعْمَ التمسُّكُ والثقة ، لكنها لا تكفي لإثبات مصلحية ذلك الحكم .

حتىٰ إذا جاء العصر الحديث ، وصدرت بعضُ الأبحاث الجديدة ، التي تَذكُرُ ثُبوتَ أضرارٍ لذلك كله . كما قيل من أضرار أكل لحم الخنزير مثلا ، حيث صدرت العديد من الأبحاث التي تذكر أضرارًا لأكل لحم الخنزير[١]، لكنها حتىٰ الآن لم تبلغ حدَّ الإقرار بها عالميا[٢].

فلو افترضنا أن أضرار أكل لحم الخنزير قد صحت من ناحية العلم المادي التجريبي ، وصح أيضًا أنها أضرارٌ تقتضي التحريم : فهذا يعني أننا قد مرت علينا قرونٌ (منذ البعثة النبوية) ونحن لا ندرك العلةَ المصلحية لتحريم لحم الخنزير . فلو صحَّ منهج التوقف عن العمل بالنص حتىٰ تتضح علته المصلحية ، لوجب أن يمتنع العلماء من الحكم بالتحريم ، مع قطعية النص ثبوتًا ودلالةً ، لعدم ظهور علته في زمنهم ، ولكانوا بذلك قد أضروا بالناس كل تلك القرون . . أوّلًا ، والأخطر (رغم شدة خطورة الأول) : أن ذلك سيكون مانعًا من ادعاء صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، وهادمًا لقاعدة العلة المصلحية والمقاصدية التي انطلق منها هذا الموقف !! وسيؤول ذلك إلىٰ الطعنِ في مصدرية الشريعة الإسلامية ، وإلىٰ التكذيبِ للرسالة من أساسها !! ولذلك كله : أجمع علماء

---

(١) انظر من أمثلة تلك الأبحاث والدراسات :

١- كتاب الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير : للدكتور محمد علي البار ، والدكتور سفيان محمد العسولي ، والدكتور خالد أمين محمد . الطبعة الأولىٰ : ١٤٠٦هـ . الدار السعودية للنشر : جدة .

٢- الخنزير بين ميزان الشرع ومنظار العلم : للدكتور أحمد جواد . الطبعة الأولىٰ : ١٤٠٧هـ . دار السلام .

٣- الإعجاز العلمي في تحريم لحم الخنزير : للدكتور حنفي محمود مدبولي . ضمن أعمال المؤتمر العالمي العاشر للإعجاز العلمي في القرآن والسنة ، المنعقد في تركيا ، سنة ٢٠١١م.

٤- مخاطر الخنزير وأهم استخداماته المعاصرة : الدكتور نادي قبيصي سرحان ، والدكتور حسن عبد الغفار بشير . مجلة جامعة المدينة العالمية المحكمة . العدد ١١، سنة ٢٠١٥م .

(٢) راجعتُ موقع منظمة الصحة العالمية : http://www.who.int/ar/

فلم أجدهم تبنوا قرارا بحظر أكل لحم الخنزير أو بخطره علىٰ الصحة الإنسانية ، بل إنهم نشروا تقريرا أن مرض ما يُسمىٰ بأنفلونزا الخنازير لا يُشكّل خطرا علىٰ الإنسان إن طُبخ لحم الخنزير طبخًا جيدا بحرارة تفوق ٧٠ درجة مائوية:

http://www.who.int/csr/disease/swineflu/frequently_asked_questions/pork_safety/ar/

المسلمين على الحكم بتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير ، رغم عدم اتضاح علةٍ مصلحيةٍ تُوجب القول بالتحريم ؛ إلا الالتزام بالنص القطعي وبحكمه القطعي !

فإن قيل : أليس في الامتناع عن أكل ما لا تَظْهرُ مَضرّتُه مفسدةُ المنعِ من مصلحةٍ ؟

والجواب : أن هذا الإشكال إنما يَتوجَّهُ ويَقْوَىٰ في حالة أن أَدَّىٰ ذلك الحكمُ - الذي لم تظهر مصلحتُه - إلىٰ ضررٍ أو حرج[1] ؛ لأنه إذا لم يُؤَدِّ إلىٰ ضررٍ أو حرج فلن يكون بذلك معارِضًا مصلحيةَ أحكامِ الشريعة ؛ لأن المصلحية المبتغاة هي عدم الإضرار وعدم التضييق؛ أما ما سوىٰ منع الضرر وشدة التضييق فليس مما يُعاب به أيُّ تنظيم .

ولذلك فنحن إنما نقطع بعدم وجود حكمٍ شرعي يضر علىٰ العموم أو يكون فيه حرجٌ عام ، وهذا كافٍ لإثبات أن أحكام الشريعة مصلحية .

فإن أردنا تطبيقَ هذا التقرير علىٰ أكل الميتة والدم ولحم الخنزير : فإن عامة المسلمين ما زالوا ملتزمين بالامتناع عن تلك المحرمات ، ومع ذلك ما شعروا يومًا بأدنىٰ حرجٍ أو ضيقٍ جرّاءَ التزامهم بذلك ، فضلا عن أن يكون قد أصابهم ضررٌ منه . وذلك بسبب كثرة المباحات في المطعومات ، بل الأصل فيها هو الحِلّ (كما هو معلوم)؛ إلا القليل جدا من المحرمات المستثناة من ذلك الأصل . ولذلك لم يكن في الامتناع عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير أيُّ حرجٍ ، ولا أَفسدَ هذا الامتناعُ علىٰ المسلمين شيئًا من مصالحهم ، ولا أَشْعَرَهم بضيقٍ في شيءٍ من مَعايِشِهم ، بل لا يمكن أن يُدّعىٰ شيءٌ من ذلك فيه .

ولذلك لم يكن في الالتزام بأحكام لا تتضح مصلحتها ما يعارض منطلقَ المقاصدية ؛ لأنه لم ينفها أصلا ، وإنما أعلن خفاءَها فقط ؛ ولأنها لم تعارض المصالح أيضًا ، ولا أدّت إلىٰ مفسدةِ الضرر أو حرجِ المشقة .

فإن قيل : هذا التقرير نفسه هو ما يتمسّك به الظواهريون[2] ، ويمتنعون

---

(١) **ونقصد بالضرر** : الضرر العام ، لا الخاص بفردٍ معين له حكمُه الخاص به ، دون العموم . **ونقصد بالحرج** : الحرج العام الذي يُنزَّل منزلة الضرورة الخاصة ، فيستوجب رَفْعَه عن العموم .

(٢) اخترت التعبير بذلك تمييزًا للظواهريين عن الظاهريين ، فالظواهري : هو من كان يُعلِّلُ النصَّ =

بسببه عن تقييد فهم النص الدنيوي بعلته المصلحية ؛ لأنهم يقولون : ما أدرانا ، لعل علته قد خفيت علينا ، وستظهر للبشرية بعد قرون ؟!

والجواب : هناك فرق بين أمرين : أولهما : إقرارُ مصلحية الحكم حتىٰ لو خَفِيَ خفاءً خاصًا بشخصٍ أو بزمن ، وثانيهما : إلغاء المصلحية من الحكم بحجة خفائها .

- **ففي الأمر الأول** : سيكون سعي الفقيه لإدراك المصلحة هو الأصوب ، **وفي الثاني** : سيكون عدم السعي لذلك هو الأصوب .

- **وفي الأول** : سيكون تعظيمُ النص هو بذلَ الوسع لإدراك علته المصلحية ، **وفي الثاني** : سيكون تعظيم النص هو التسليم لظواهره وعدم محاولة تعليله .

= ويحتجُّ بالقياس ، بخلاف الظاهري . لكن الظواهري لا يلجأ - غالبًا - إلىٰ التعليل إلا اضطرارًا ، كاضطرارِ تَعارُضِ النصوص ، أو كاضطرارِ تَحَقُّقِ مشقّةٍ كبيرةٍ أو مضرّةٍ ظاهرة ، ولا ينطلق ابتداءً في فهم النص من النظر في علته ومصلحته . بخلاف المقاصدي في ذلك : الذي يجعل الفَهْمَ الدقيقَ للنصّ الدنيوي منطلقًا من فهم علته المصلحية ، ولا يرتضي استنباطَ حكمٍ حتىٰ يُحرِّرَ العلة ، أو يعجز عنها .

والظواهرية (بهذا المعنىٰ) منهجٌ معتبرٌ في التفقه ، ناتجٌ من اختلاف طبائع الناس في طريقة الفهم وفي مأخذ التَّورُّعِ والاحتياط ؛ إذا صدرت من فقيهٍ مجتهد .

أما إذا صدرت الظواهريةُ من فاقدِ أهليةَ الاجتهاد ، كما يحصل في العصر الحديث ، باسم اتباع الدليل واتباع السلف وتعظيم النص ، فهي سطحيةٌ وجهالة ، لا علاقة لها بالفقه وأهله ؛ لأنها صدرت من غير مؤهل ؛ ولأنها بسبب عدم التأهل سَتَخْرُجُ بأخطاءٍ ليست من جنس خطأِ العلماء ، بل هي من جنس أخطاء الجهلاء . ولذلك خرجت لنا في عصرنا هذا : شواذُّ الفتاوىٰ ، ومنفِّرات الأحكام ، وتُتَبِّعَتْ تشديداتُ الاجتهادات ، وجُمِّعَ شَتاتُها ، فأُبرزت ! فصار تتبُّعُ التشديدات عند هؤلاء القوم كمذموم تتبّع الرُّخَص ، أو أشد ذمًّا .

ويُمثِّلُ الطائفتين (الظواهرية والمقاصدية) الطائفتان اللتان اختلفتا في فهم نهي النبي ﷺ عندما قال: **«لا يُصَلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قُريظة»** ، فتخوَّفَ ناسٌ فَوْتَ الوقت ، فصلوا دون بني قريظة ، وقال آخرون : لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ ، وإن فاتنا الوقت ، فلم يُعنِّف النبيُّ ﷺ أحدَ الفريقين. أخرجه البخاري (رقم ٦٤٩، ٤١١٩) ، ومسلم (رقم ١٧٧٠) .

ولا شك عندي أن المقاصدية أفقه ؛ لأنهم لو كانوا مخطئين في أخذهم بالمقصد علىٰ خلاف ظاهر اللفظ : لاستحقوا اللوم ؛ لأنهم لا أخذوا بظاهر اللفظ .. فسلموا ، ولا حققوا المراد منه .. فأصابوا . أما الظواهرية : فلا يستحقون اللوم ، حتىٰ لو أنهم أخطؤوا المراد ؛ لأنهم متمسّكون بظاهر النص ، فلو لِيمُوا ، لقالوا : أمرتنا بأمرٍ امتثلناه بحروفه ! فدلَّ ذلك أن من صلوا قبل بني قريظة وحققوا التعجيل كانوا هم من أصاب مراد النبي ﷺ ، ولذلك لم يعنفهم ، رغم مخالفتهم لظاهر نهيه .

- **وفي الأول** : لن يُخَطِّئَ الفقيهُ الذي خفيت عليه العلةُ المصلحيةُ الفقيهَ الذي تفقّهَ في النص واستنبطها ؛ لأنه قام بما عجز عنه ، بل سوف يشكره ويقر بتقدّمه عليه في فهم النص . **وفي الثاني** : سوف يخطئه ؛ لأنه عنده قد خالف ظاهرَ النص بلا قرينةٍ لفظية صارفة .

وهناك جوابٌ ثان : وهو التذكير بأننا إن أقررنا بوجود أحكامٍ لا تتضح مصلحتها ، فهذا لا ينقض مصلحيةَ الأحكام ؛ لأن الذي ينقض مصلحيةَ الأحكام شيءٌ واحد : هو لو ثبت وجود حكم يعارض المصالح (كما سبق) . أما وجود ما لا تتضح مصلحته ، فأقصىٰ ما فيه : أنه لا يُثبت مصلحية تلك الأحكام ، لكنه أيضًا لا يُثبت عدمَ مصلحيتها ؛ لأن عدم العلم ليس علما بالعدم ، ولا يُعارِضُ عدمُ العلم المعلومَ ، كما لا يؤيده .

وسيزداد هذا الجواب قوة بذكر الحالة الثانية للنصوص الدنيوية التي لا تتضح مصلحتها ، وهي :

الحالة الثانية للنصوص الدنيوية التي لا تتضح مصلحتها : هي أحكامٌ متعلقةٌ بأمور الدنيا ؛ لكنها خرجت عن الأصل من كونها أحكاما محققة لمصالح دنيوية ، فجاءت فيها الأحكامُ تعبديةً ، أي : إن علتها هي التعبّد ، مثل علة النصوص التعبدية المتعلقة بالعبادات المحضة .

نعم . . لا أجد هناك مانعا شرعيًّا ولا عقليًّا[1] من أن يتعبدنا الله تعالىٰ بشيء من الأوامر المتعلقة بأمور الدنيا، لا لمصلحة دنيوية مادية ، وإنما لمصلحة التعبد فقط[2] ، بما للتعبد من مقاصد شريفة تعود علىٰ الدنيا والآخرة بالصلاح ، لكن بطريقٍ معنويٍّ إيمانيٍّ (كما سبق بيانه) . وتختص هذه الأحكام بأنها تبقىٰ سببًا للتذكير بالعبودية في مجالات الحياة ، وفي تَقلُّبات المعاش ، حتىٰ لا ينحصر الشعور بالتعبّد في لحظات العبادات المحضة ، بل لتتعدَّىٰ المراقبةُ

---

(١) لا يوجد في نصوص الشرع ومصادر تشريعه ما يمنع من ذلك ، ولا دلالةٌ من عقل أيضًا .

(٢) وهذا خلاف قول العلامة محمد الطاهر ابن عاشور : «وإذا جاز أن نُثبت أحكامًا تعبديةً لا علةَ لها ، ولا يُطلعُ علىٰ عِلّتها ، فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية . فأما هذان : فلا أرىٰ أن يكون فيها تَعَبُّديٌّ ، وعلىٰ الفقيه استنباطُ العلل فيها» . مقاصد الشريعة الإسلامية (٤٥) .

أماكنَ العبادة وأزمانها المخصصةَ لها إلىٰ جميع بقاع الأرض وإلىٰ بقية الأحوال المعيشية ، فلا ينفكُّ لله تعالىٰ علىٰ العبد واعظٌ يُذكِّرُه بعبوديته لله ﷻ . وتكون هذه هي الحكمة من وجود أحكام دنيوية .. لكنها تعبدية : من أجل أن تكون موقظاتٍ للعبد وهو منهمكٌ في شأن الدنيا من غفلة الانغماس في شأنها عن مراقبة الله تعالىٰ واتّقاءِ حدودِه.

ولن يَنقُضَ الإقرارُ بوجود هذا الصنف من الأحكام في أمور المعاملات وفي شؤونِ الدنيا أساسَ مقاصدية أحكام الدنيا ؛ لأننا نشترط في هذه الأحكام أن لا تُعارِضَ المصالح ولا تَجْلُبَ المفاسد .

وهذا سببٌ آخر لوجوب التزام الأحكام الدنيوية حتىٰ لو لم تظهر مصلحتها ، فالأول : كان هو احتمال خفاء المصلحة ، والثاني : احتمال كون الحكم تعبّديًّا أصلا.

وكما قلنا سابقا : ما دام هذا الحكمُ لا يُعارض المصلحةَ ، فليس هناك مانعٌ في أدلة الشرع أو في أصول تشريعه من التعبّد به ؛ لأنه لن يُسبِّبَ ضررًا ، ولن يَلْحَقَ الملتزمين به مشقّةٌ . ومن زعم خلاف ذلك ، فهو مُلزَمٌ بإبراز دليل المنع ، وما هو بواجدِه .

فالشرط الأول الذي يجب تَوَفُّرُه للقول بأن الحكم المستنبط من النص الدنيوي حكمٌ تَعبُّدِيٌّ : هو أن لا يترتب علىٰ التزام ظاهر ذلك النص مضرةٌ عامة ولا حرجٌ عام . فإن ترتب علىٰ التزامه مضرة عامة (أضر بالضروريات) أو حرجٌ عام (أضر بالحاجة العامة) . فذلك يمنع من التزام ظاهره ؛ لأنه عارض مصلحتين يقينيتين ، وهما :

- رفع المضرة العامة .
- ودفعُ الحرج العام عن الأمة .

وعندها لا بد أن يَحتمِلَ النصُّ التأويلَ بما يوافق المصلحة : إن كان النصُّ قطعيَّ الثبوت ، أو أن يَحتمِلَ الردَّ : إن كان ظنيَّ الثبوت .

والشرط الثاني : أن لا يتجاوز حُكمُ مخالفة هداية ذلك النص (أمرًا كانت أو نهيا) حرمةَ الصغائر ، وقد يقف الحُكمُ عند الكراهة أو خلافِ الأَولىٰ والأدب

والإرشاد فقط ؛ إلا إن تَرتَّبتْ علىٰ مخالفة الهداية النصيّة مفسدةٌ عظيمة[1]، فعندها يصح إلحاق تلك المخالفة بالكبائر ؛ لأن الذنب لا يلتحق بكبائر الذنوب إلا بأحد أمرين :

- بنص وحي يصرح بوصفه أنه كبيرة[2] .
- أو تكون له مفسدةٌ تساوي أقل مفسدة لما وُصف بأنه كبيرة[3] .

فإن لم يكن هذا ولا ذاك : فعدالة الله تعالىٰ وحكمته في تشريعه تقتضي أن لا يكون كبيرةً؛ لأن الكبيرة :

١- إما أن تكون مفسدتها غيبية (وهي خاصة بفساد الدين) ، وهي خاصة بأحكام العبادات (المتعلقة بتنظيم علاقة العبد بربه سبحانه) .

٢- وإما أن تكون مفسدتها العظيمة ظاهرةً (وهي خاصة بفساد دنيوي) ؛ لأن عِظَمها يُوجِبُ ظُهورَها ، وهي خاصة بأحكام المعاملات مع الخلق .

فإن جاء نصٌّ يوهم ظاهرُه فسادًا دنيويا عظيما علىٰ مخالفة حكم متعلق بشؤون الدنيا، ولا تظهر لتلك المخالفة مفسدةٌ دنيويةٌ كبيرة ، تُلحقه تلك المفسدةُ بالكبائر ، وجب حينئذٍ تأويلُ النصّ أو رَدُّهُ (إن احتملت درجة ثبوته الردَّ ، وكان الردُّ بمنهج أهل الحديث)[4] .

وسيأتي إثبات صحة هذا القيد بدليله النقلي وبالاستقراء ، في المبحث الأول ، وهو : أثر النظر المقاصدي في نقد السنة وفهمها .

وبعد أن قمنا بتحديد منطلق التَّفَقُّهِ في النص التعبدي ، وتحديدِ منطلق التَّفَقُّهِ في النص الدنيوي ، علىٰ ما شرحناه آنفًا ، ننتقل للخطوة الثالثة من خطوات النظر المقاصدي في النصوص :

---

(١) ضابطها (كما يأتي صـ ١٨٧- ١٩٠) : أن يُنظر في أقل الكبائر المنصوص عليها مفسدةً ، فكل معصية ساوت مفسدتها أو زادت عليها فسادًا فهي كبيرة .

(٢) وذلك أن العبادات المحضة لا ندرك قَدْرَ فسادها إلا بخبر الوحي ، فهو الذي عظّم شأن الفرائض الخمس علىٰ ما سواها .

(٣) كما ستجده مفصَّلا في الملحق الثاني : مآخذ العلماء في التفريق بين الكبائر والصغائر .

(٤) هذا القيد ليس مما بينته في الملحق المحال إليه ، وإنما بينته واستدللت له في أصل البحث ، كما سيأتي (صـ ٦٩- ١٠٧).

والخطوة الثالثة : بيان العمل فيما إذا تعارضت دلالة النص والمصلحة : فهو ما بينت حالاته في المبحث الثاني ، وهو : ضوابط النقد المقاصدي للسنة . وسيأتي ذلك بتفاصيله في موضعه المشار إليه .

المبحث الأول

أثر النظر المقاصدي في نقد السنة وفي فهمها

من أهم الفروق بين القرآن الكريم والحديث النبوي : أن القرآن الكريم قطعيُّ الثبوت ، وأما السنة فمنها القطعي ومنها الظني ، بل منها ما لا يصح عن النبي ﷺ . وما لا يصح عن النبي ﷺ منه : خفيف الضعف ، وشديد الضعف ، وموضوعٌ مكذوبٌ على النبي ﷺ .

ولما كان المرويُّ عن النبي ﷺ خاضعا للنقد والفحص ، للحكم بقبوله أو ردِّه ، ولما كانت مقاصد الشريعة منها ما هو قطعي لا يُمكن التشكيك فيه ، فسوف يكون لها أثر في الحكم على الحديث قبولا أو ردًّا ؛ لأن خبر الآحاد الظني ، الذي لم تحتفّ به قرائنُ تفيدُه اليقينَ ، إذا خالف مقصدًا قطعيًّا مخالفةً حقيقية ، لا تحتمل الجمعَ والتوجيه ، فلا شك حينئذٍ في تقديم المقصد على الخبر الظني . هذا لو كان خبرُ الآحاد صحيحَ السند أو حسنَه، فكيف إذا كان ضعيفًا ، أو شديد الضعف ؟! لا شك أن النظر المقاصدي سيكون قادرا على تأكيد الضعف أو البطلان ، بحسب قوة المقصد (يقينيا كان أو ظنيا) ، وبحسب قوة المعارضة .

ومن ذلك يتبيّن أن لتأثير النظر المقاصدي في ثبوت المرويّ حالات ، قد تبلغ في بعضها حدَّ الحكم بالبطلان على الحديث ، وقد لا تبلغ هذا الحد ، لكنها تدل على وهم وقع في نقله أو تقصير في تمامه .

الحالة الأولىٰ : حالة أن يؤدي النظرُ المقاصدي إلىٰ الحكم علىٰ الحديث بالبطلان :

ففي تقريرٍ لطيفٍ لاعتمادِ النظر المقاصدي العِلَلي في نقد الأخبار : ينطلقُ أحدُ أكابر حفاظ الحديث ونُقّاده من أتباع التابعين ، وهو الإمام شعبة بن الحجاج (ت١٦٠هـ) ، وذلك عندما سُئل : «من أين تعلم أن الشيخ يَكْذِب؟ فقال: إذا روىٰ عن النبي ﷺ: **"لا تأكلوا القرعة حتىٰ تذبحوها"، علمتُ أنه يكذب**»[(١)].

وهذا مُنطلَقٌ مقاصدي صريح[(٢)] : إذ كل من عرف مقاصد الشرع في أحكام الأطعمة يعلم أن اشتراط الذبح شرطٌ خاص بعامة الحيوانات ، وأن هذا هو (مأخذ) اشتراط التذكية الشرعية ، ولا علاقة له بتاتًا بالنباتات ، وأنه يستحيل في مقاصد الشرع أن يَمنع من أكل ثمرةٍ من الثمار قبل أن تُذبح ! رغم أنه من الممكن أن يدّعي ظاهريٌّ - جامدُ الظاهرية - بأن اشتراط التذكية أمرٌ تعبُّدي ، ولو أمرنا الشرع بذبح الثمار لوجب التسليم لذلك . لكن شعبة بن الحجاج أَعْمَلَ العقلَ في استنباط عِلّة الأمر بالذبح ، وهو إراقة الدم علىٰ هيئة مخصوصة، وتلك العلة لا مجال أبدًا لتعلّقها بالنبات ، فعلم أن الشرع لا يتعبّدنا بذلك .

وأنت ترىٰ أن هذا النقدَ المقاصديَّ نقدٌ أصيلٌ جدًّا في منهج النقد عند أئمة الحديث ممن لا يُعرفون بالفقه ، حيث إن شعبة بن الحجاج محدِّثٌ صِرْفٌ[(٣)]،

---

(١) المحدث الفاصل للرامهرمزي - تحقيق : محمد محب الدين أبو زيد . الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٧هـ . دار الذخائر : القاهرة - (رقم ١٩٣) ، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب - تحقيق : د. محمود الطحان . مكتبة المعارف : الرياض - (رقم ١٧٧٩) .

(٢) لأن شعبة بن الحجاج لم يكن يتكلم عن حديثٍ معيّن ، وإنما كان يتحدّث عن طريقةٍ من طُرق اكتشاف كذب الراوي عموما . وفي عبارة شعبة هذه (كما تراه فيها) : قد سبق نقدُ المتن عنده نقدَ الإسناد ، وليس العكس . وكان اكتشاف كذب الراوي في هذه العبارة ناشئًا عن النظر في متن روايته، ولم يكن الحكم بكذب الرواية ناشئًا عن النظر في إسنادها ، بل حُكم علىٰ الراوي بأنه كذاب بعد أن حُكم علىٰ روايته بأنها كَذِبٌ .

ثم كان مأخذُ اكتشاف كذب الراوي ليس مخالفةً في إسناد ولا في متنٍ خاص ، وإنما كان مأخذ شعبة في تكذيبه للراوي مأخذًا مقاصديًا بامتياز ، كما شرحتُه في الأصل .

(٣) إذ رغم إمامته الكبرىٰ في الحديث ، لا تكاد تجد له كلاما في الفقه ، ولا عُرف بغير الحديث واللغة =

وهو من أعلىٰ أئمة الحديث ونُقّاده جلالةً وعلما[1] وطبقةً (فهو من كبار أتباع التابعين) ، بل هو رأسٌ في تأسيس النقد الحديثي[2].

ولوضوح هذا المنهج لدىٰ المحدّثين قَرّرَه ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) قاعدةً ، يقول فيها : «كل حديث رأيتَه يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع»[3].

= والشعر . لكن هذا لا ينفي عنه علما بالفقه تلقاه عن الفقهاء المجتهدين ، مكّنه من إدراك هذه الأصول التشريعية والمقاصد الشرعية .

ويدل علىٰ قلة اشتغاله بالفقه ما يلي : قال ابن أبي حاتم : «حدثنا محمد بن مسلم الرازي ، قال : سمعت أبا زياد حماد بن زاذان ، قال : سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : سفيان الثوري : إمامٌ في السنة ، إمام في الحديث . وشعبة بن الحجاج : إمام في الحديث ، وليس بإمام في السنة .

(قال ابن أبي حاتم : وسمعت محمد بن مسلم يقول : يعني أنه كان لا يخوض في مثل هذا» . الجرح والتعديل (٢/ ١٩) .

والمقصود : أن شعبة لم يكن يخوض في الفقه الموروث ، وهو السنة العملية ؛ لأن شعبة كان متبعا لأبي حنيفة في الفقه . انظر كتاب الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبد البر (١٩٥- ١٩٧) .

وقد كان معروفا بقلة الفقه ، فانظر : شرح مشكل الآثار للطحاوي (٧/ ١٧٢) (١٢/ ٥٠٨- ٥١٠).

(١) يكفيه قول قرينه سفيان الثوري يوم بلوغه موته : « اليوم مات الحديث» . العلل ومعرفة الرجال عن الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (رقم ٦٠٥٦) .

وقول الإمام الشافعي : «لولا شعبة ما عُرف الحديثُ بالعراق» . الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٤/ ٣٧٠) .

وقول الإمام أحمد عنه : « كان شعبةُ أُمّةً وحده في هذا الشأن ، يعني : في الرجال وبصره بالحديث، وتثبته ، وتنقيه للرجال» . العلل ومعرفة الرجال عن الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (رقم٣٥٥٧) .

(٢) قال الحافظ صالح بن محمد المعروف بجزرة (ت٢٩٣هـ) : « «أول من تكلم في الرجال شعبة بن الحجاج ثم تبعه يحيىٰ بن سعيد القطان ثم بعده أحمد بن حنبل ويحيىٰ بن معين وهؤلاء» . الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب (رقم ١٦١٢) .

والمقصود : أنه أول من وسّعَ الكلام في الرواة جرحًا وتعديلا .

وهو من مؤسسي علم العلل ، فقد قال علي بن المديني : « كان ممن ينظر في الحديث ويُفتّشُ عن الإسناد ، ولا نعرف أحدًا أوّلَ منه : محمد بن سيرين ، ثم كان أيوب وابن عون ، ثم كان شعبة ، ثم كان يحيىٰ بن سعيد ، وعبد الرحمن» . شرح علل الترمذي لابن رجب - تحقيق : د/ نور الدين عتر - (١/ ٥٢) .

(٣) الموضوعات من الأحاديث المرفوعات لابن الجوزي - تحقيق : د/ نور الدين بن شكري . الطبعة الأولىٰ : ١٤١٨هـ . أضواء السلف والتدمرية : الرياض - (١/ ١٥١) .

فمخالفة المعقول : تشمل ما يجلب المفاسد ويدرأ المصالح ، فهذا مما تأباه العقول ولا شك ، وهو من دلائل الوضع عند المحدّثين .

والأصول : تتضمن المقاصد الشرعية الكبرىٰ : كحفظ الضروريات ، فلا شك أن حفظها من الأصول الشرعية . والإضرار بها من دلائل الوضع عند المحدثين أيضًا .

ويقرّرُ ذلك أيضًا ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) حيث يقول : «كل حديث يشتمل علىٰ فسادٍ أو ظلم أو عبثٍ أو مدحِ باطلٍ أو ذمِّ حقٍّ أو نحو ذلك : فرسولُ الله ﷺ منه بريءٌ»[١] .

ومن أمثلة ذلك هذا النقد المقاصدي : الحث علىٰ النكاح ، فهو من مقاصد الشرع المعلومة ؛ لأنه به يتم حفظ النوع البشري ، وبه يتم الحفاظ علىٰ حاضنة الإنسان الأولىٰ وهي الأسرة ، وبه يحصل التعاون المبني علىٰ معرفة الأنساب : من حقوق الآباء والأبناء وصلة الأرحام .

ولذلك كان من بين القرائن الدالة علىٰ الوضع عند المحدثين : أن يمدح الحديثُ المرويُّ العزوبةَ[٢] .

كحديث : « **خيركم في المائتين الخفيفُ الحاذِ**[٣] ، قيل: يا رسول الله، وما خفيفُ الحاذ؟ قال: **الذي لا أهل له ولا ولد**».

وهو جزء من حديث طويل في أشراط الساعة[٤] .

فقد سئل أبو حاتم الرازي (ت٢٧٧هـ) عن هذا الحديث ، فقال :

---

(١) المنار المنيف لابن القيم - تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة . الطبعة الأولىٰ : ١٣٩٠هـ . مكتب المطبوعات الإسلامية: حلب - (٥٧) .

(٢) كما قال ابن القيم في المنار المنيف (١٢٧) .

(٣) الحاذ (بتخفيف الذال) هو الخط الذي يكون وسط الظهر من الإنسان ، وخفة اللحم في هذا الموطن كناية عن خفّة الأعباء . قال ابن الأثير : « وأصل الحاذ: طريقة المتن، وهو ما يقع عليه اللبد من ظهر الفرس: أي خفيف الظهر من العيال» . النهاية (١/ ٤٥٧) .

(٤) نص علىٰ ذلك العقيلي وغيره في ترجمة رواد بن الجراح عقب ذكرهم الحديث : الضعفاء للعقيلي - تحقيق : مازن السرساوي - (٢/ ٣٦٠- ٣٦١ رقم ١٩١٦) .

«باطل»[1]، وقال العقيلي (ت٣٢٢هـ): «لا يُتابع عليه»[2]، أي هو عنده شديد الضعف لا يقبل التَّقَوِّي ، ووافقه ابنُ الجوزي حيث ذكره في الواهيات (شديدة الضعف)[3]، وأورده الصغاني (ت٦٥٠هـ) في الموضوعات[4].

فأنت ترىٰ أن هذا الإمام من نقاد الحديث وهو أبو حاتم الرازي ، ومن وافقه ، قد حكموا علىٰ الحديث بالبطلان ، رغم أنه ليس في إسناده متهم بالكذب ، وإنما جعلوه من مناكير أوهام رَوّاد بن الجراح عن سفيان الثوري؛ لتفرّد راويه بهذا المتن بهذا الإسناد ، وهو متنٌ يعارض مقصدًا شرعيًّا في النكاح والتناسل .

ولذلك أيضًا أورده مُلّا علي القاري (ت١٠١٤هـ) ، في (الأخبار الموضوعة) ، تحت فصل : (ذكر الأحاديث الموضوعة في مدح العزوبة) ، حيث عدّ ذلك قرينة علىٰ وضعها[5].

ولو كان مَنْحَىٰ نَقْدِ أبي حاتم الرازي ومن وافقه النظرَ في الإسناد فقط : لكانت نتيجته هي الحكم بالضعف الخفيف ، أو أرفع من ذلك؛ لأن روادا عند أبي حاتم الرازي في آخر مراتب القبول ، حتىٰ إنه رفض إدخاله في أيٍّ من مراتب الضعف[6]، وهو عند غير أبي حاتم الرازي مختلفٌ فيه : بين آخر مراتب

---

(١) العلل لابن أبي حاتم - تحقيق : د/ سعد الحميد ، ود/ خالد الجريسي . الطبعة الأولىٰ : ١٤٢٧هـ - (رقم ١٨٩٠) ، وقال في موطن آخر : «هذا حديث منكر» ، (رقم ٢٧٦٥) .

(٢) الضعفاء للعقيلي - تحقيق : د/ مازن السرساوي . الطبعة الثانية : رمضان ١٤٢٩هـ . دار مجد الإسلام ومكتبة ابن عباس : المنصورة - (٢/ ٣٦٠-٣٦٢ رقم ١٩١٦) .

(٣) العلل المتناهية لابن الجوزي (رقم ١٠٥١، ١٠٥٢) .

(٤) الموضوعات للصغاني - تحقيق : نجم عبد الرحمن خلف . الطبعة الثانية : ١٤٠٥هـ . دار المأمون : دمشق - (رقم ٩٨) .

(٥) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة لملا علي القاري - تحقيق : محمد بن لطفي الصباغ . الطبعة الثانية : ١٤٠٦هـ . المكتب الإسلامي : بيروت - (٤٦١) .

(٦) فقد جاء في كتاب (الجرح والتعديل) أنه قال عنه : «هو مضطرب الحديث ، تغيّر حفظه في آخر عمره ، وكان محله الصدق . (قال ابن أبي حاتم) : أدخله البخاري في كتاب الضعفاء ؟ فقال أبي : يُحَوَّلُ من هناك» . الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣/ ٥٢٤) .
ولم يذكر ابن أبي حاتم في ترجمته إلا كلام أبيه السابق ، وقولَ ابنِ معين عنه - في رواية الدارمي عنه - : «ثقة» . =

القبول وأخفّ مراتب الضعف ، ونصوا أن له مناكير عن الثوري (شيخه في هذا الحديث). ومع ذلك فما زال روّادٌ في حيّز من يُعتبر به عند عامة النقاد ، ولم يبلغ عند عامتهم درجةَ الترك[1]. وبهذا يتبيّن أنه لولا النظرُ المتنيُّ (ومنه النظر

= وهذا مما يؤكد منزلته عندهما ، وأنه ما زال مقبولا رغم ما ظهر في حديثه من اختلال ، لكنه عندهم لم ينزل به حد التضعيف المطلق .

ولذلك فقد اعتذر أبو حاتم له في روايته هذا الحديث الباطل ، بما يبيّن أنه وَهِمَ فيه ولم يتعمد كذبه، حيث قال : «منكر، لا يشبه حديث الثقات، وإنما كان يُدْرَأُ هذا الخبر - فيما ذُكر لي - : أن رجلا جاء إلىٰ رواد ، فذكر له هذا الحديث ، فاستحسنه ، وكتبه ، ثم بعد حدث به، يظن أنه من سماعه» . هذا ما نقله الذهبي عن أبي حاتم في ميزان الاعتدال (٢/ ٥٣) .

وقد اعتذر روادٌ نفسه بعذر آخر ، فقد قال ابن جرير الطبري : « حدثنا محمد بن خلف العسقلاني، قال: سألت رواد بن الجراح، عن الحديث الذي حُدِّث به عنه، عن سفيان الثوري، عن منصور، عن ربعي، عن حذيفة، عن النبي ﷺ، عن قصة، ذكرها في الفتن، قال: فقلت له: أَخْبِرْني عن هذا الحديث : سمعته من سفيان الثوري ؟! قال: لا، قلت : فقرأته عليه ؟ قال: لا، قلت: فقرئ عليه وأنت حاضر؟ قال : لا ، قلت: فما قصته ؟! فما خَبَرُه؟! قال: جاءني قومٌ ، فقالوا: معنا حديث عجيب ، أو كلام هذا معناه ، نقرؤه ، وتسمعه ؟ قلت لهم : هاتوه ، فقرؤوه عليّ ، ثم ذهبوا ، فحدثوا به عني» . وذكر الطبري عقبه أصل هذا الإسناد وأنه من رواية عبد العزيز بن أبان بن محمد الأموي (وهو أحد الكذابين) عن سفيان الثوري ، فانظر تفسير الطبري (١٩/ ٣١٠- ٣١٢) ، وأعاد الطبري هذه القصة في موطن آخر (٢١/ ٢٠-٢١) ونبه فيه علىٰ عدم صحة الحديث.

وقد ذكر ابن عدي طرفا من هذه القصة في الكامل (٥/ ٣٨- ٣٩) .

وهذه القصة تدل علىٰ أن رواية هذا الحديث لم تكن وهما من رَوّادٍ أصلا ، ولا هي تَقَوُّلٌ من الرواة عنه عليه أيضًا ، وإنما ظن هو أنهم سيُسمعونه حديثًا رواه غيره ، لا أنهم يعرضون عليه حديثًا له عن الثوري . وكان الرواة ربما قرؤوا اسم شيخ الشيخ الذي يعرضون عليه بلا صيغة ، فيقولون مثلا : «الثوري ، عن فلان ..» ، أو ربما ذكروا صيغة السماع من الثوري : «سمعت الثوري» ، فظن هو أنهم يحكون ما قاله غيره . وظنوا هم أنه بإذنه لهم أن يقرؤوه عليه : أنه بذلك قد أقرّ بروايته ذلك الحديثَ عن الثوري ، وأنهم بذلك قد تلقّوا الحديثَ عنه عَرْضًا عليه .

وبثبوت هذه القصة : يستحق روّادٌ أن يُعاد النظر في درجته في الجرح والتعديل عموما ، وعن الثوري خصوصًا ؛ لأن توهم روايته لهذا الحديث خاصةً كان هو أحد أهم أسباب الطعن فيه !

(١) فانظر حكم البزار عليه في مسنده (رقم ٧٤٨١) ، وترجمته في الكامل لابن عدي - تحقيق : السرساوي - (٥/ ٣٧- ٤٥) ، وتهذيب التهذيب لابن حجر (٣/ ٢٨٨- ٢٩٠) ، وموسوعة أقوال يحيىٰ بن معين لبشار عواد معروف وجهاد محمود خليل ومحمود محمد خليل (٢/ ٨٠- ٨١) ، وموسوعة أقوال أحمد بن حنبل للسيد أبو المعاطي النوري وأحمد عبد الرزاق عيد ومحمود محمد خليل (١/ ٣٧٩- ٣٨٠) . وأصرح عبارة تقتضي شدة ضعفه انفرد بها الدارقطني ، حيث قال عنه : «متروك» . سؤالات البرقاني - تحقيق : محمد بن علي الأزهري - (رقم ١٤٩) . =

المقاصدي) ، ولو اقتصر نظر النقاد علىٰ الإسناد فقط : لَكَانَ حكمُ هذا الحديث هو الضعف ؛ لانفراد رَوّادٍ به عن الثوري[1]. ولَكَانَ حكمُ الحديث عند المتشددين مع رواد : هو الضعف الشديد . أما الحكم بالبطلان (وهو الوضع) فلا يمكن أن ينطلق من النظر الإسنادي وحده[2]، ولا بُدّ أن يكون النظرُ في المتن (ومنه ملحظُ النظرِ المقاصدي) هو الذي نزل بالحكم إلىٰ هذا الحد الذي بلغ أقصىٰ درجات الحكم بالردّ : وهو البطلان . ولذلك صرّح ملا علي القاري بذلك الملحظ ، فذكر الحديث تحت فصل : (ذكر الأحاديث الموضوعة في مدح العزوبة) ، كما سبق .

وفي مثال آخر ، هو أكثر دلالةً وأشدّ شمولًا : لما كان النظرُ المقاصدي لتمييز كبائر الذنوب من صغائرها يقتضي أن تكون مفسدةُ الذنب هي الحدَّ المفرِّقَ بينهما (كما سيأتي بيانه والتأكيدُ عليه)[3] : فقد انطلق المحدّثون من هذا الميزان في الحكم علىٰ الحديث صحةً أو بطلانًا .

وانطلاقا من ذلك فقد جعل ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) الإخلالَ بهذا الميزان من قرائن الوضع والكذب ، وذلك عندما ذكر حديث : « الرِّبا سبعون بابًا ، أصغرها كالزاني ينكح أمه» ، وحديث : « إن الدرهم يصيب الرجلَ من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلاثين زنية» ، فحكم عليها بالوضع ، ثم قال : «واعلم أن مما يَرُدُّ صحةَ هذه الأحاديث : أن المعاصي إنما تُعلم مقاديرها بتأثيراتها ، والزنا يُفسد الأنساب ، ويصرف الميراث إلىٰ غير مستحقيه ، ويؤثِّر من القبائح ما لا يوثر أَكْلُ لُقْمةٍ لا يَتعدَّىٰ ارتكابَ نَهْيٍ ، فلا وجه لصحة هذا»[4] .

---

(١) بل هذا الحديث هو أحد أهم أسباب تضعيف رواد أصلا ، كما نص علىٰ ذلك الساجي (كما في تهذيب التهذيب ٣/ ٢٨٩- ٢٩٠) ، والخليلي في الإرشاد (٢/ ٤٧٠- ٤٧١) ، وهو ظاهر من كلام ابن معين (كما عند ابن عدي في الكامل ٥/ ٣٨- ٣٩) ، وهو الظاهر من عدد من تراجمه : عند العقيلي وابن عدي وغيرهما .

(٢) وهذه قاعدة الحكم بالوضع أصلًا : وهي أنه لا بد من قرينةٍ دالة علىٰ الوضع ، ولا يكفي وجودُ راوٍ كذابٍ للحكم بالوضع ، كما بينتُ ذلك في عدد من شروحي لمصطلح الحديث . فإن تَخلَّفتْ قرينةُ الوضع في إسنادِ حديثٍ فيه كذابٌ ، اكتُفي في الحكم علىٰ ذلك الحديث بشدة الضعف .

(٣) انظر الملحق الثاني : مآخذ العلماء في التفريق بين الكبائر والصغائر .

(٤) الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢٦) .

وهذا نظر مقاصدي واضح في التفريق بين الكبائر والصغائر : حيث جعل المفاسد ومقاديرها هي الفارق بين الصغيرة والكبيرة[1] .

❁ ❁ ❁

الحالة الثانية : أن يُؤَدِّي النظرُ المقاصديُّ إلىٰ الحكم علىٰ ناقِلِ الخبر بالتقصير في نقله :

وهذا التقصير قد يصل حدَّ الحكم بوهم الناقل ، وقد يُقبل الخبر مع توجيهه بما يقتضي أن الناقل قد ترك منه ما يؤثر في معناه من باب الاختصار المختلّ أو الرواية بالمعنىٰ غير الملتزمة بدقة المعنىٰ.

فكل حديثٍ ثابتِ الإسناد لكن كان ظاهرُ متنه مخالفا لما لا يُمكن ترجيحُ لفظِه عليه (كآيةٍ من كتاب الله أو حديثٍ أقوىٰ ثبوتًا) ، فما أمكن حَلُّ مشكلة الاختلاف إلا بتأويل الحديث تأويلا يخالف ظاهرَه ، لكنه يزيل إشكال التعارض ، وكانت قرينةُ ذلك التأويل قرينةً من خارج النصّ (كنصٍّ آخر أو أصلٍ شرعي) = فهم ما فعلوا ذلك : متأوّلين للحديث بذلك التأويل ؛ إلا بعد أن يكونوا قد اعترفوا ضمنيًّا بأن لفظ الحديث قد انتابه في نقله وهمٌ أو تَرْكٌ لما يؤثر في فهمه ، ولذلك صار لفظُه مُوْهِمًا خلافَ مرادِ قائله (وهو النبي ﷺ). وهذه التَّرْكُ والإغفالُ في نقل الحديث قد يصل حدَّ ردِّ الحديث كله (كما في الحالة السابقة)، وقد تُوهَّمُ منه لفظةٌ أو جزءٌ يسيرٌ منه مع قبول أصله ، وقد يُقبل الحديث علىٰ المعنىٰ المؤوّل عليه ، بمعنىٰ أن ناقله قد قصّرَ في نقله ، فترك من لفظه أو من سياقه أو سببَ وروده ما يؤثر في معناه. وهذا التقصير قد يوصف بأنه وهم وخطأ ، وقد لا يوصف بذلك ، لكن مع التنبيه عليه[2].

---

(١) وسيأتي مزيدُ شرحٍ لهذا المعيار .

(٢) هذه طريقةٌ معروفة عند المحدّثين ، ومن أمثلة ذلك :

حديثٌ وقع فيه اختلافٌ ناشئٌ عن الاختصار ، وهو حديث جابر بن عبد الله ﷺ في الوضوء مما مسّته النار :

قال جابر بن عبد الله ﷺ : «قَرّبتُ للنبي ﷺ خبزًا ولحمًا، فأكل ، ثم دعا بوضوء فتوضّأ، ثم صلىٰ الظهر، ثم دعا بفضل طعامه ، فأكل، ثم قام إلىٰ الصلاة ولم يتوضأ» . أخرجه أبو داود (رقم ١٩١) ، =

. . . . . .

= وغيره من طريق غير واحد عن محمد بن المنكدر عن جابر به .

ثم انفرد به شعيب بن أبي حمزة عن محمد بن المنكدر عن جابر ﷺ بلفظ : « كان آخرُ الأمرين من رسول الله ﷺ تَرْكَ الوضوء مما غَيّرتِ النارُ» ، أخرجه أبو داود (رقم ١٩٢) ، وقال عقبه: « هذا اختصارٌ من الحديث الأول» .

وواضحٌ أن اللفظ الأول لا يدل علىٰ النسخ ، بل ظاهره أن النبي ﷺ أكل طعاما ثم توضأ قبل أن يقوم إلىٰ الصلاة ؛ ولعله توضأ لأنه ما كان علىٰ وضوء أصلا ، أو توضأ تنفُّلا ، ثم بعد صلاته عاد ليكمل طعامه ، ثم قام للصلاة مرة أخرىٰ ولم يتوضأ . وهذا سياق لا علاقة له بالنسخ ، وإنما هو حكاية قصةٍ وقعت في وقت واحد.

ثم لما اختصر شعيب بن أبي حمزة هذا الحديث ورواه بالمعنىٰ المختصر أَوْهَمَ تَغْيِيرُه اللفظَ أن الحديث يدل علىٰ وقوع نسخ .

فاختلفت مواقفُ النقاد من حديثه ، لا اختلافا في كونه قد أوهمَ خلاف الحقيقة ، ولكن هل يوهمونه فيردون حديثه تماما ؟ أم يقبلون حديثه بشرط فهمه بما يوافق الروايةَ التامةَ غير المختصرة؟

فمن القسم الأول (الذين ضعفوا الحديث) : الإمام أبو حاتم الرازي (ت (ت٢٧٥هـ) ، حيث قال ابن أبي حاتم : «سمعت أبي يقول: هذا حديث مضطرب المتن؛ إنما هو: "أن النبي ﷺ أكل كتفا ولم يتوضَّأ" ، كذا رواه الثقات عن ابن المنكدر، عن جابر ، ويحتمل أن يكون شعيب حدث به من حفظه؛ فوهم فيه» . العلل لابن أبي حاتم (رقم ١٦٨، ١٧٤) .

ومن القسم الثاني : ابن حبان (ت٣٥٤هـ) ، فقد أخرج الرواية المختصرة في صحيحه (رقم١٦٩٨)، ولكنه بوّب لها بقوله : « ذِكرُ خبرٍ قد يُوهم غير المتبحِّر في صناعة العلم أنه ناسخٌ لأمره ﷺ بالوضوء من لحوم الإبل» . التقاسيم والأنواع لابن حبان - تحقيق : محمد علي سُونمز وخالص آي دمير . الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٣هـ . دار ابن حزم : بيروت - (٢/ ٤٦١) .

ثم بعد أن أخرج ابن حبان الحديث المختصر ، قال : «هذا خبر مختصر من حديث طويل، اختصره شعيب بن أبي حمزة ، متوهما لنسخ إيجاب الوضوء مما مست النار مطلقا، وإنما هو نسخ لإيجاب الوضوء مما مست النار، خلا لحم الجزور فقط» .

ثم بعد هذا الباب عقد ابن حبان بابًا آخر ، أورد فيه الرواية التامة غير المختصرة ، وقال في الترجمة لها : «ذِكْرُ الخبر المقتضي للفظةِ المختصرة التي ذكرناها» .

فهنا تجد أن الإمامين : أبا حاتم الرازي وأبا حاتم ابنَ حبان البُسْتي متفقان أن اختصار شعيب بن أبي حمزة قد أوهمَ خلاف الحقيقة ، لكن الأول يأبىٰ تصحيح حديثه ويصفه بالاضطراب (أي : بالاختلال) ، والثاني يُصحِّحُه علىٰ شرط فَهْمِ وجهه الصحيح بربطه بالرواية المطولة التي هي أَصْلُه، منبِّهًا بها علىٰ أصل لفظه وروايته ، فنجا بذلك وأَنْجَىٰ من الفهم الغلط الناتج عن اختصارها.

ومن أمثلة ذلك أيضا : موقفهم من حديث العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب الحُرَقي عن أبيه عن أبي هريرة ﷺ : «إذا انتصف شعبان، فلا تصوموا» ، حيث ضعَّفه قومٌ (رغم قيام إسناده بالثبوت) لمعارضته الأثبت عن النبي ﷺ : من كونه كان يصوم عامةَ شعبان ، وقَبِلَهُ آخرون مع تيقظهم لمخالفة ظاهره للأثبت ، ولكنهم تأوّلوه ليوافق الرواية الأثبت : بمن صامه احتياطًا أن يكون من رمضان =

وسأذكر فيما يلي عددا من الأمثلة علىٰ هذا الأمر ، علىٰ أن النظر المقاصدي في بعض الأحاديث أوجب عند بعض العلماء تأولها بخلاف ظاهرها ، وهو تأولٌ يقضي - في بعض الأحيان - علىٰ ناقل الخبر بشيء من التقصير في نقله ، فكان تقصيره هو سبب إيهامُ ظاهر لفظ منقوله خلاف مراد النبي ﷺ.

وليس المقصود من هذه الأمثلة التالية كلها : ترجيح رأي علىٰ رأي ، ولا يلزم من ذكري كلامَ عالمٍ تَأوَّلَ الحديثَ أن أكون موافقًا له أو مخالفا ، وإنما

= (كالنهي عن صيام يوم الشك) ، وعلىٰ الكراهة من ذلك ، لا علىٰ نَهْيِ التحريم ، وبغير ذلك من التأويلات .

فلم يكن الاختلاف بين الفريقين ناشئًا عن غياب معطيات الحكم ومنطلقاته عن أحدهما ، وإنما هو ناشئٌ عن طريقة تناول تلك المعطيات ، وهي هنا : هل يَقْوَىٰ تأويلُ حديثِ العلاء بما يوافق الأصح علىٰ تَثْبيته وقَبوله ؟ أم لا يَقْوَىٰ ؟ وهو اختلافٌ يرجع إلىٰ نظرين : نظرٍ في درجة قوة ثبوت الخبر ، ونظرٍ في قُرب التأويل ودرجة بُعدِه عن التعسّف . فكلما قَوِيَ ثُبوتُ الخبر وعَلىٰ في درجات القبول : قَبِلَ من التأويل ما لا يقبله ما كان دونه ، وكلما نزلت درجة الثبوت : امتنع قبول بعض وجوه تأويله ، ولو كان الخبرُ لم ينزل عن درجة القبول الظاهري الإسنادي ، فكان ذلك سببًا لردّه . وكلما قَرُبَ التأويل : تَوجّهَ دفعُ دعوىٰ الوهم عن الراوي المقبول ، وكلما بَعُدَ التأويل : استلزم قبولُه درجةً أعلىٰ في الثبوت الإسنادي ، حتىٰ يصل البُعد حدًّا لا يُقبل معه الخبرُ مطلقًا ، وذلك عندما يصل التأوُّلُ حدَّ التعسُّفِ الظاهر الذي تأباهُ اللغةُ ودلالاتُ الألفاظ إباءً مطلقًا .

انظر تَوَجُّهَ من قَبِلَ الحديث رغم التنبه لمخالفة ظاهره ، مع توجيهه عندهم : عند الإمام أبي داود في السنن ، حيث إنه بعد نَقْلِه إعلالَ شيخه الإمام أحمد وشيخه ابن مهدي بالاختلاف قال : «هذا عندي ليس خلافه» (رقم ٢٣٣٧) ، والترمذي في جامعه (رقم ٧٤٨) ، والطحاوي (٢/ ٨٢-٨٤ رقم ٣٣١٩-٣٣٣٩) ، **وابن حبان في التقاسيم والأنواع (رقم ٢٣٩٩- ٢٤٠٠)** .

وانظر التَّوجُّهَ الذي كان يضعف الحديث عند : عبد الرحمن بن مهدي ، والإمام احمد ، كما في السنن لأبي داود (وسبق العزو) ، وفي العلل ومعرفة الرجال عن الإمام أحمد رواية المرُّوذي (رقم ٢٧٨)، ومسائل حرب الكرماني - تحقيق : د/ ناصر السلامة - (٤٦٠-٤٦١) ، وشرح العمدة لابن تيمية - طبعة عالم الفوائد - (٢/ ٥٣٤- ٥٣٥) ، ، وعند أبي زرعة الرازي ، كما في سؤالات البرذعي (رقم ١٤٣) ، والأثرم ، كما في لطائف المعارف لابن رجب - تحقيق : عامر بن علي ياسين - (٣٢١) ، وأبي عوانة ، كما في مستخرجه (٧/ ٣٤٦ رقم ا ٢٩١٢- ٢٩١٦) ، والنسائي ، كما في السنن الكبرىٰ (رقم ٢٩٢٣)، والخليلي ، كما في كتابه الإرشاد - والمطبوع منتخبه - (١/ ٢١٨) .

فأنت ترىٰ أنه مع تَنَبُّهِ الفريقين لداعي الردِّ (ممن صَحَّحَ وضَعَّفَ)، وهو اختلافُ الحديث مع غيره مما هو أثبت منه ؛ إلا أن من وجد حديث العلاء بن عبد الرحمن قابلًا للتأويل بما يوافق الأثبتَ : صَحَّحَ الحديث ، ومن رفَضَ التأويل (لأي سبب) : فقد ضعّفه .

المقصود : هو التنبيه علىٰ أن النظر المقاصدي كان حاضرًا لدىٰ علماء الأمة منذ القدم عند تَفَقُّهِهِم في الروايات الحديثية وتَفَهُّهِم لها ، وأنه نظرٌ قد تشارك فيه الفقهاء والمحدّثون ، ولم يقتصر علىٰ الفقهاء وحدهم[1]، وتشارك فيه الفقهاء من كل المذاهب أيضًا ، ولم يختص به مذهب دون مذهب؛ ما عدا الظاهرية !

فإلىٰ أمثلة هذا القسم :

والمثال الأول لهذه الحالة : عددٌ من الأحاديث خُولفت ظواهرُها من قبل جمعٍ من العلماء ، بسبب معارضة ظواهرها للمقصد الشرعي في تعظيمِ خَطَرِ المعصية وجَعْلِها من كبائر الذنوب لا من صغائرها .

إذ من الموضوعات المهمة التي كان للمقاصد أثرٌ في تحريرها ، وفي توجيه النص المروي عن النبي ﷺ فيها ليوافق تحريرَ المقاصد : موضوعُ الكبائر من الذنوب : ما يصحُّ أن يُعَدَّ من كبائر الذنوب ، وما لا يصح[2] .

---

(١) علىٰ أن التفريق بين الفقهاء والمحدثين بهذا الإطلاق خلل علمي ، فانظر مقالي الذي بعنوان : اختلاف المحدثين والأصوليين في منهج نقد السنة ، والمنشور في موقع مركز نماء :

http://nama-center.com//ImagesGallary/photoGallary/pdf/nama_pdf_3003.pdf

(٢) ومن المَلاحِظ الغريبة في تراثنا هو تنامي عددِ الكبائر بتأخر الزمن عن زمن النبوة ، مما يوجب الحرص علىٰ تحريرها وعدم الاغترار بهذا التنامي وكأنه تراكمٌ معرفي !

وقد تكلمتُ عن ذلك في غير ها الموطن .

وإليك هذا المسرد الذي يختصر لك صورة هذا التنامي المشبوه مع تأخر الزمن :

١- فالحافظ البرديجي (ت٣٠١هـ) - وهو صاحبُ أولِ كتابٍ مصنّفٍ في الكبائر يَصِلُ إلينا - : بلغ عدد الكبائر عنده ثلاث عشرة كبيرة فقط . فانظر : الكبائر للحافظ البرديجي (مع الزيادات عليه: للضياء المقدسي) - تحقيق : د/ محمد بن تركي التركي . الطبعة الأولىٰ : ١٤٢٦هـ . دار أطلس الخضراء : الرياض - .

٢- وزاد عليه الضياء المقدسي (ت٦٤٣هـ) في تذييله عليه : ثلاثا فقط ، لتكون ست عشرة كبيرة. كما في المصدر السابق .

٣- وأما ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) : فقد حصر الكبائر في تسع كبائر فقط! تفسير الطبري- طبعة دار هجر - (٦/ ٦٥٧- ٦٥٨) .

٤- ثم أبو طالب المكي (ت٣٨٦هـ) وقد حصرها في (قوت القلوب) في سبع عشرة كبيرة . قوت القلوب لأبي طالب المكي - طبعة دار صادر - (٢/ ٢٨٨) .

٥- ثم عدَّها ابن بطال المالكي (ت٤٤٩هـ) ، فجعلها تسعا وعشرين كبيرة ، في شرحه لصحيح البخاري - تحقيق : ياسر بن إبراهيم . الطبعة الثالثة : ١٤٢٥هـ . مكتبة الرشد : الرياض - (٩/ ١٩٤- ١٩٦) . =

. . . . . .

= ٦- وأما ابن عبد البر الأندلسي (ت٤٦٣هـ) ، فقد رجع بعدد الكبائر إلىٰ سبع عشرة كبيرة فقط ، كما في عدد أبي طالب المكي . فانظر التمهيد لابن عبد البر (٥/ ٦٩- ٧٥) ، والاستذكار ، وقدمها في الاستذكار بقوله : «والكبائر كثيرة؛ إلا أن الذي يُعتمد عليه فيها : ما جاء منصوصا عن النبي ﷺ ، وهو المبيِّنُ عن الله تعالىٰ مراده من قوله تعالىٰ ذكره ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ . . . (ثم ذكرها) ، وختمها بقوله «وتجتمع من هذه الأحاديث كلها عن النبي ﷺ ، وعن كتاب الله تعالىٰ : عدد الكبائر : سبع عشرة كبيرة» . الاستذكار (٢٧/ ٣٣٤- ٣٣٨) .

٧- ثم الغزالي (ت٥٠٥هـ) ، ذكر ما ذكره أبو طالب ، وزاد عليه قليلا ونقص ، كما في إحياء علوم الدين - طبعة دار المنهاج - (٧/ ٦٣- ٧٧) . ولا يمكن نسبة إحصاء للغزالي ؛ لأنه ذهب إلىٰ أن من الذنوب ما يُجزم بكونه من الكبائر ، ومنها ما لا يمكن الجزم به ، ومنها ما هي محلّ توقف .

٨- وأما الرافعي (ت ٦٢٣هـ) والنووي (ت٦٧٦هـ) ، وابن الرِّفْعَة (ت٧١٠هـ) : فقد بلغ مجموع ما عده ثلاثتهم من الكبائر أربعين كبيرة ، كما في نقل أبي زكريا ابن النحاس عنهم في (تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين) لابن النحاس (١٣٥- ١٧٢) .

٩- وأما الإمام الذهبي (ت٧٤٨هـ) في كتابه الشهير (الكبائر) ، فقد بلغت الكبائر في كتابه (وفي نسخته الصحيحة) : ستا وسبعين كبيرة . انظر : كتاب الكبائر وتبيين المحارم للذهبي (تحقيق محيي الدين مستو) .

١٠- وأما ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) : فقد بلغت عنده الكبائر نحوا من مائة وثلاثين كبيرة ، أدخل فيها مقالات المذاهب العقدية كتأويل الصفات ونحو ذلك . انظر : إعلام الموقعين لابن القيم - تحقيق : مشهور حسن سلمان - (٦/ ٥٦٩- ٥٨٤) .

١١- ثم جاء أبو زكريا ابن النحاس (ت٨١٤هـ) ، فوصلت الكبائر عنده في كتابه تنبيه الغافلين : إحدىٰ وسبعين ومائة كبيرة! انظر : تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين لابن النحاس (١٣٥- ٣٠٩) .

١٢- ثم جاء ابن حجر المكي الهيثمي الشافعي (ت٩٤٧هـ) ، فبلغت الكبائر عنده (٤٦٦) كبيرة ! حتىٰ كادت أن تكون عامة المعاصي عنده كبائر!! وذلك في كتابه الشهير : الزواجر عن اقتراف الكبائر .

١٣- ومع أن ابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ) معاصر لابن حجر المكي فقد حصر الكبائر في تسع وثمانين، مع أنه أيضًا توسع في عدها ، حتىٰ ذكر أن مجرد تفضيل علي بن أبي طالب علىٰ الشيخين من الكبائر ، وذكر في الكبائر أيضا : عيب الطعام ، والاستمناء ، واللعب بالشطرنج، ونحو ذلك من المعاصي التي لا تبلغ حد الكبائر . وانظر : شرح رسالة الصغائر والكبائر لابن نجيم .

فإن تجاوزنا الاختلاف في حدّ الكبيرة ، والذي قد يفسِّرُ سببَ بعضِ هذا الاختلاف الواقع في تعدادها :

- فلن يكون السبب : هو زيادة التديّن والتقوىٰ لدىٰ المتأخرين عن المتقدمين قطعا !!

- ولن يكون كذلك هو : مزيد التحرير العلمي والتراكم المعرفي ، فهذا من أضعف التعليلات ؛ لأن تحديد الكبائر مرتبط بباب قبول الشهادة لدىٰ القضاة وإثبات العدالة لهم ، فهو مرتبط بأمر عملي يحتاج تحريرا مهما لأحكام القضاء منذ وجود القضاء في الدولة الإسلامية .

فما بقي إلا تزايد التشديد باسم الاحتياط والورع ، وتناقص التحرير العلمي .

حيث إن الميزان المعنوي للكبائر ميزانٌ مقاصديٌّ بامتياز[1]، وهو :

عِظمُ مفسدة المعصية[2]، فكلما عظمت مفسدة المعصية كان ذلك سببًا لكونها من الكبائر.

وقد سبق أن ذكرتُ استعمالَ ابنِ الجوزي (ت٥٩٧هـ) لهذا المعيار المقاصديِّ كقرينةٍ من قرائن الوضع والكذب ، وذلك عندما وازَن بين من ربّا يسير والزنا الغليظ (بالمحارم أو مداومة ارتكابه) ، حيث ذكر حديث : « الرِّبا سبعون بابًا، أصغرها كالزاني ينكح أمه» ، وحديث : « إن الدرهم يصيب الرجلَ من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلاثين زنية» ، فحكم عليهما بالوضع ، ثم قال : «واعلم أن مما يَرُدُّ صحةَ هذه الأحاديث : أن المعاصي إنما تُعلم مقاديرها بتأثيراتها ، والزنا يُفسد الأنساب ، ويصرف الميراث إلىٰ غير مستحقيه ، ويؤثِّر من القبائح ما لا يوثر أكْلُ لُقْمةٍ لا يَتعدَّىٰ ارتكابَ نَهْيٍ ، فلا وجه لصحة هذا»[3] .

فموطن الشاهد من كلامه هو قوله : « أن المعاصي إنما تُعلم مقاديرها بتأثيراتها»، حيث جعل بذلك مناطَ الغِلَظِ هو المفسدة ، إن غَلُظَتِ المفسدةُ : غَلَظَ الذنبُ ، وإن صَغُرتْ: صَغُر .

ولذلك أيضًا جعل العز بن عبد السلام طريقة تمييز الكبائر غير المنصوص عليها من الصغائر : هو عظم المفسدة المترتّبه علىٰ الذنب ، وأن يُنظر إلىٰ أدنىٰ الكبائر المنصوص عليها مفسدةً فتُجعل مقياسًا للمعاصي غير المنصوص عليها : هل هي من الكبائر ؟ أم من الصغائر ؟ فقال العز بن عبد السلام : « إذا أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر : فاعْرِضْ مفسدة الذنب علىٰ مفاسد الكبائر

---

(١) هو كذلك عند من اختار في تعريف الكبيرة تَجاوُزَ المنصوصِ علىٰ وصفه بالكبيرة إلىٰ ما سَاواها في المفسدة ، وتمَّمَ تفقّهه في هذا الوجه من تناول الموضوع .

وانظر لذلك لِزامًا : الملحق الثاني الذي بعنوان : مآخذ العلماء في التفريق بين الكبائر والصغائر (ص ١٧٩- ١٩٢).

(٢) وضابط عظم المفسدة الذي يلحق المعصية بالكبيرة سيأتي في كلام العز بن عبد السلام .

(٣) الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢٦) .

المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر : فهي من الصغائر ، وإن ساوت أدنىٰ مفاسد الكبائر أو أربت عليها : فهي من الكبائر»[1].

وقال القرافي : « الكبيرة : ما عظمت مفسدتها ، والصغيرة : ما قلت مفسدتها»[2].

ويجب أن تمر علىٰ الملحق الثاني من هذا الكتاب ، لتجد فيه تتميمًا لهذا التقرير[3].

ولذلك فقد كان هذا الضابطُ حاضرًا في نقد المرويات من جهة الثبوت[4] ، كما أنه كان حاضرًا لتوجيهها المعنوي وفهمها والتفقُّهِ فيها .

ولكن لكي أتثبّت من صحة هذا الاستقراء لضابط الكبيرة (وهو عظم المفسدة) ، رغم استغنائه بالمعنىٰ عن الاستدلال بالاستقراء[5]، فقد حرصتُ علىٰ استقراء الكبائر وفق أحد أعدل الإحصائيات وأوسطها لها ، وهي إحصائية الإمام الذهبي (ت٧٤٨هـ) في كتاب (الكبائر وتبيين المحارم) ، فقد بلغت عنده ستًّا وسبعين كبيرة . ولا يحتاج استقراءُ هذا الكتاب كثيرَ جُهدٍ ، فالنظر إلىٰ مسردها في دليل الموضوعات (الفهرس) في آخر الكتاب كافٍ: ليبيّن أنها جميعَها من عظائم المعاصي مفسدةً ، وأن شدة إضرارها مما لا يخفىٰ علىٰ ذي بصيرة . اللهم إلا بِضعًا من تلك المعاصي التي أوردها الإمام الذهبي في الكبائر ، فيظهر فيها إشكالُ عدمِ ظهور المفسدة العظيمة فيها . وإنما أوردها الإمام الذهبي بناء علىٰ ظاهر بعض الأحاديث التي دلّت لديه علىٰ انطباق تعريفه للكبيرة علىٰ ما ورد فيها من المعاصي ، فأوردها ضمن الكبائر لظاهر النصّ ، دون تنبُّهٍ للمعنىٰ : وهو عظم المفسدة !

---

(١) قواعد الأحكام - تحقيق : د/ نزيه حماد ، ود/ عثمان ضميرية - (١/ ٢٩) .

(٢) الفروق (١/ ٢٨٧).

(٣) انظر (صـ ١٧٩- ١٩٢) .

(٤) وقد سبق بيان استعمال ابن الجوزي لهذا الضابط في الاستدلال به علىٰ وضع الحديث وبطلانه (صـ ٦١، ٦٥).

(٥) لأن ضابط الكبيرة إما أن يكون ضابطًا معنويًّا أو ضابطًا تَعبُّديًّا ، فإن كان معنويًا : فلا معنىٰ إلا المفسدة وعظمها . وإن كان ضابطًا تَعبديًّا : فسوف نقتصر علىٰ ما سُمي في النص بأنه كبيرة ، وهي بين تسع كبائر وستَّ عشرة كبيرة (كما سبق في حاشية ٦٩) ، وكلها قد اتفق أيضًا أنها ظاهرة في عظم مفسدتها . وانظر الملحق الثاني (صـ ١٧٩- ١٩٢) .

فأحببتُ أن أنظر : ما مدىٰ دقّة تفعيل الضابط المقاصدي علىٰ فهم الأحاديث النبوية في تحديد الفهم الصحيح لها ؟ وهل راعىٰ العلماءُ هذا الضابط المقاصدي في فهم تلك الأحاديث ؟ وذلك من خلال النظر في تلك الأحاديث التي تمسّك بها الإمام الذهبي في إدخاله ما لا تعظم مفسدته من الذنوب في الكبائر[1].

---

(١) مع أن منطلق التعريف الذي اختاره الذهبي للكبيرة منطلقٌ يوجب عليه تحكيم ضابط النظر إلىٰ عظم المفسدة ؛ لأن الإمام الذهبي لم يرتض رأي من التزم بما وُصف في النصوص بأنه كبيرة ، بل جعل ضابط ذلك ما دل النصُّ علىٰ عظمه ، حيث قال في تعريف الكبيرة : « والذي يتجه ويقوم عليه الدليل : أن من ارتكب حُوبًا من هذه العظائم : مما فيه حدٌّ في الدنيا : كالقتل والزنا والسرقة . أو جاء فيه وعيدٌ في الآخرة : من عذاب وغضب وتهديد . ولُعن فاعله علىٰ لسان نبينا محمد ﷺ : فإنه كبيرة ولا بد» . الكبائر للذهبي - تحقيق : محيي الدين مستو - (٣٦) .

فإنه يُقال للإمام الذهبي : بما أنك لم تلتزم بالمنصوص عليه ، كما ذهب إليه عددٌ من العلماء (كالطبري) ، فما هو دليلك علىٰ هذا التعريف الذي اخترتَه ؟ ومن أين استنبطتَه ؟ ومن أين رجّحته علىٰ ما سواه ؟

فلن يكون جوابه : إلا أن النظر في المفاسد هو الذي أوجب أن لا نقتصر علىٰ المنصوص ، فكيف يتخلّفُ قطعُ الطريق وشُرْبُ الخمر والكذبُ علىٰ النبي ﷺ والتجسُّسُ علىٰ المسلمين عن كبائر الذنوب ، وإن لم يُنصَّ علىٰ وصفها بالكبائر ، وهنَّ من أعظم الذنوب مفاسد ؟! وأين مفسدة شهادة الزور (وهي من الكبائر المنصوصة) من مفسدة عظمىٰ كمفسدة الكذب علىٰ النبي ﷺ ؟! هذا التساؤل والإشكال هو المنطلق الأساسُ للعلماء في تجاوز المنصوص علىٰ وصفه بالكبيرة إلىٰ غير المنصوص عليه مما هو في معنىٰ المنصوص .

إذن : كان النظرُ إلىٰ مفاسد الذنوب أصلا هو ما جعل الذهبي ومن وافقه من العلماء لا يرتضون الوقوف بالكبائر عند حدّ المنصوص علىٰ وصفه بالكبيرة فقط ، هذا هو منطلقهم في التوسع أصلا في إحصائهم للكبائر . فإذْ كان هذا هو منطلق التوسع : فكان ينبغي أن يكون هو منطلقَ فهم النصوص أيضًا ؛ إذ لو لم ينضبط ذلك المنطلق مع النصوص : لوجب إبطالُ المنطلق من أساسه ، وإذا بطل المنطلق بطل التوسع بتلك النصوص المؤسَّسَةِ عليه من أساسِها . يعني : لو دلت النصوص علىٰ عدم اطراد هذا المنطلق : فقد دلّت علىٰ فساده وعدم صلاحيته للانطلاق منه في حصر الكبائر أصلا .

وإن صح اعتماد النص وحده في معرفة عظم المفسدة في الدين (مما يتعلق بالعبادات) ؛ لأن مفسدتها تَعَبُّدِيَّةٌ ، تقديرها لا يكون إلا بالوحي . فإن الذنوب المتعلقة بمفاسد دنيوية سيكون عِظَمُ مفسدتها هو ما ألحقها بالكبائر ، والمفسدة الدنيوية لا تَعْظُمُ حتىٰ تكون ظاهرةً ، وظهورُها يُوجِبُ إلحاقها بالكبائر ، حتىٰ لو لم يَرِدْ بها النص المعظِّم لمفسدتها . أما إن وُجدت معصيةٌ متعلقة بتنظيم شؤون الدنيا ، وجاء نصٌّ يدل عند الذهبي وفق ضابطه علىٰ كونه حُوبًا عظيما ، ولا ظهرت له مفسدة عظيمة أو مؤكّدة ، فهذا يدل علىٰ أن الضابط غير صحيح ، أو فهمنا للنص غير صحيح ، أو أن ثبوت النص مشكوك فيه . =

ولذلك سوف أستعرض فيما يلي ثلاثة أحاديث ، تضمّنت عددًا من المنهيات ، فاستدل الإمام الذهبي بتلك الأحاديث علىٰ كون تلك المنهيات من الكبائر ، مع أن مفسدتها ليست ظاهرة ، ولا ينطبق عليها المعيار المقاصدي لـ(الكبيرة) . فهل هي كبائر فعلا ، فيدل ذلك علىٰ عدم صحة ذلك المعيار ؟ أم هي صغائر ، فيطرد المعيار ويصح ؟

والداعي الأهمُّ لهذا الاستعراض هو : التثبّت من المعيار المقاصدي لـ(الكبيرة) : هل راعاه العلماءُ في فهم تلك الأحاديثِ ؟ وهل دلَّ اعتبارُهم لذلك المعيار علىٰ أن نَقْلَ بعض الأحاديث قد يحتاج إلىٰ ضبطِ معناه من خلاله : من خلال ذلك الضابط المقاصدي ؟

ولذلك فسوف أستعرض تلك الأحاديث لننظر كيف فهمها العلماءُ قديما وحديثا ، وهل كان للنظر المقاصدي أثرٌ في فهمها عندهم ؟ ثم هل كان لضابطِ الكبيرة المقاصدي المذكور آنفًا أثرٌ في تفقُّههم بالنظر إلىٰ تلك الأحاديث ؟

❁ ❁ ❁

أما الحديث الأول : فهو حديث أم سلمة ﵂ عن النبي ﷺ أنه قال : «الذي يشرب في آنية الفضة، إنما يجرجر في بطنه نار جهنم»[(١)] .

فبسبب هذا الحديث فقط أورد الإمام الذهبي وغيره[(٢)] في الكبائر : الشربَ والأكل في آنية الذهب والفضة ؛ لأن الحديث تضمّن وعيدا بعقوبة نارية في الآخرة ، وفيها ما يدل علىٰ شدة العقوبة .

في حين لم يَعُدَّ استعمالَ آنية الذهب والفضة في الكبائر جمعٌ آخر من أهل العلم ممن حصروا الكبائر : كالبرديجي والطبري وأبي طالب المكي والغزالي والرافعي والنووي وابن الرِّفْعة[(٣)] ، بل نقل الإمام الغزاليُّ الاتفاقَ علىٰ أنها من

= وانظر لاستكمال مناقشة هذا الموضوع الملحق الثاني الذي بعنوان : مآخذ العلماء في التفريق بين الكبائر والصغائر .

(١) أخرجه البخاري (رقم ٥٦٣٤) ، ومسلم (رقم ٢٠٦٥) .

(٢) كابن قيم الجوزية والعلائي والبلقيني وابن حجر المكي وجمع من متأخري الشافعية .

(٣) انظر الإحصائيات التي نقلتها عنهم سابقا (حاشية صـ ٦٩- ٧٠) .

وقد نبهت فيما سبق علىٰ أن عدم ذكر المعصية ضمن الكبائر في عامة تلك السياقات (وليس كلها) يدل =

الصغائر ، حيث قال : «فلا خلاف في أن من يسمع الملاهي ، ويلبس الديباج ، ويتختم بخاتم الذهب ، ويشرب في أواني الذهب والفضة : لا تُقبل شهادته ، ولم يذهب أحدٌ إلىٰ أن هذه الأمور من الكبائر»[1].

نعم توجد أحاديث أُخر تدل علىٰ النهي عن استعمال آنية الذهب والفضة ، كما في حديث حذيفة بن اليمان ﷺ : «إن النبي ﷺ نهانا عن الحرير والديباج، والشرب في آنية الذهب والفضة، وقال: «هن لهم في الدنيا ، وهي لكم في الآخرة»[2].

لكن النهي مُجرّدًا أقصىٰ ما يدل عليه هو التحريم ، ولا يلزم من التحريم أن يكون كبيرة، كما هو معلوم .

ولئن كان الأصل في كل محرّمٍ متعلقٍ بتنظيم شؤون الدنيا أن يكون تحريمه لمفسدة دنيوية[3]، إلا أن إلحاق الذنب بالكبائر قد دلت مقاصد الشرع أنه لا يكون بمطلق كونه محرَّما له مفسدة ، وإلا لصارت عامة المعاصي كبائر ، بل لا بد من تصريح الشرع بأنه كبيرة، أو أن تكون له مفسدة عظيمةٌ تساوي في قَدْرها أصغرَ الكبائر المنصوصة .

فليس موطنُ الإشكال في حديث أم سلمة ﷺ دلالته علىٰ تحريم استعمال آنية الذهب والفضة ، وإنما المُشْكِلُ هو وُرُود الوعيد علىٰ الاستعمال[4] ، بما

= - في الأصل - أنها ليست من الكبائر عند من لم يذكرها فيها ، وليس فواتًا ؛ لأنها سياقاتٌ تُعنىٰ بالحصر ؛ حيث يترتّب علىٰ الحصر حكمٌ شرعي في قبول الشهادات والرواية وتولي الولايات وغير ذلك .

(١) إحياء علوم الدين للغزالي - طبعة دار المنهاج - (٧/ ٧٧) .

(٢) أخرجه البخاري (رقم٥٦٣٢، ٥٦٣٣) ، ومسلم (رقم ٢٠٦٧) .

(٣) لكننا قررنا أيضًا : أن قليلا من المحرمات قد يكون سبب تحريمها التعبّد ، أي : المقصود من تحريمها استشعار العبودية والخضوع لأمر الله ، وبيّنا شرطَ الذهاب إلىٰ هذا القول ، وأنه خلاف الأصل الغالب في الأحكام المتعلقة بتنظيم علاقة العبد بالمخلوقات وبأمور الدنيا .

(٤) الصحيح أنه ليس كل وعيدٍ بنار يُوجِبُ أن يكون الذنب كبيرةً ؛ لأن كل ذنب مطلقا يستحق صاحبه أن يُعاقب عليه يوم القيامة بالنار ، حتىٰ لو كان صغيرًا ؛ إلا إن كُفِّر الذنبُ أو غُفر . فالوعيد بالنار لذلك لا يكفي للدلالة علىٰ عِظم الذنب وكِبره ، بل لا بد أن يكون الوعيدُ فيه تغليظٌ بالعقوبة النارية وتشديدٌ فيها لِيُعدَّ من الكبائر، وليس مطلق الوعيد بالنار عليه .

ولذلك وجب أن يُحمل علىٰ هذا قول ابن عباس ﷺ : « كل ما وعد الله عليه النار كبيرة» ، =

يُحقِّقُ فيها تعريف كثيرٍ من العلماء للكبيرة ، لكنه - في الوقت نفسه - لا يُحقِّقُ معنىٰ الكبيرة عندهم : وهو أن تكون مفسدتها ظاهرة ومفسدةً كبيرة ؛ إذ لا يظهر لاتّخاذ أواني الذهب والفضة للشرب والأكل مفسدةٌ كبيرة تستوجب كونها من كبائر الذنوب ، ولذلك وقع الاختلاف في عدها من الكبائر ، بل حكىٰ الغزالي الاتفاق أنها من الصغائر ، كما سبق .

فكيف فَعَّلَ العلماءُ معيارَ تمييز الكبائر في فهم حديث أم سلمة رضي الله عنها ؟

وأوضح من فَعَّلَ هذا المعيار في توجيه الحديث هو الحافظ أبو عمر ابن عبد البر الأندلسي (ت٣٦٤هـ) ، حيث قال في شرحه هذا الحديث : «واختلف العلماء في المعنىٰ المقصود بهذا الحديث :

- فقالت طائفة إنما عنىٰ رسول الله ﷺ بقوله : "**الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم**" : المشركين الذين كانوا يشربون فيها ، فأخبر عنهم ، وحذرنا أن نفعل مثل ذلك من فعلهم ، وأن نتشبه بهم .

- وقال آخرون : كل من علم بتحريم رسول الله ﷺ الشراب في آنية الفضة ، ثم يشرب فيها : استوجب النار ؛ إلا أن يعفو الله عنه بما ذكر من مغفرته لمن يشاء من لا يشرك به شيئا ، وأجمع العلماء علىٰ أنه لا يجوز الشرب بها»[1]

فانظر كيف تَأوّلَ رحمه الله الحديثَ والوعيد الواردَ فيه علىٰ أنه خبرٌ عن حال المشركين ممن كان يشرب في آنية الذهب والفضة ؛ لرفع إشكال أن يكون الحديثُ وعيدًا شديدًا علىٰ ذنب لا تتضح فيه مفسدةٌ عظيمةٌ تقتضي كَونَه كبيرةً تستحق مثلَ ذلك التشديد في العقوبة ؟!

إن مجرد إيراد هذا التوجيه في فهم الحديث ، رغم أنه يخالف ظاهر لفظه : ليدلُّ علىٰ عمق حضور معيار الكبائر عند ابن عبد البر ، وعند من نقل

= وقوله رضي الله عنه : « الكبائر: كل ذنب ختمه الله بنار ، أو غضب ، أو لعنة ، أو عذاب» . انظر موسوعة التفسير بالمأثور - مركز الدراسات والمعلومات القرآنية - (٦/ ٣٠٣- ٣٠٤) .

وقد يحتمل قول ابن عباس رضي الله عنهما محملًا آخر ، وهو أن كل الذنوب كبائر بالنظر إلىٰ من عُصي ، وهو الله ﷻ ، وهو قول يصح أيضًا عنه رضي الله عنه . انظر المصدر السابق .

(١) التمهيد (١٦/ ١٠٤) ، ونحوه في الاستذكار (٢٦/ ٢٦٨) .

عنهم هذا التوجيهَ من العلماء ، وأن النظر المقاصدي عندهم كان حاضرًا بقوة ووضوح في فهمهم للأحاديث ، حتىٰ إنهم استبعدوا أن يكون هذا الوعيدُ مُسْتَحَقًّا لأهل الإسلام بمجرد مواقعة هذه المعصية ، فصرفوه إلىٰ أهل الكفر ، ممن سيعاقبون علىٰ كفرهم وخيلائهم وسرفهم .

بل حتىٰ القول الثاني الذي ساقه ابن عبد البر ، ما زال يتضمن استشكال كون استعمال آنية الذهب والفضة كبيرة :

- حيث تجنب وصفه بالكبيرة صراحة ، واكتفىٰ بالتحريم .

- ذكر أنه يستوجب النار ، وكل معصية - ولو صَغُرت - تستوجب عقوبة بالنار ؛ إلا أن يغفرها الله تعالىٰ ، خلا الشرك .

ولو كان عنده من الكبائر لكان أيسر له أن يقول : هي من الكبائر ، بدلا من هذا التطويل.

والذي يبيّن حضور إشكال هذا الحديث عند الفقهاء : مذهب الإمام الشافعي في القديم والجديد ، فقد نقل الشافعية عنه في القديم : أنه كان يرىٰ استعمال آنية الذهب والفضة مكروها كراهةَ تنزيهٍ ، قالوا : ثم رجّح التحريمَ في الجديد[1].

والذي يؤكد بروز إشكال الحديث بالنظر إلىٰ عدم اقتضاء مفسدةِ المنهيِّ عنه فيه أن يكون معصية ، فضلا عن أن يكون كبيرة ، قوله في القديم : « لا يحل ذلك كراهةً وتنزيهًا ، لا تحريمًا؛ لأن الغرض بذلك تَرْكُهُ التَّشبُّهَ بالأعاجم والخيلاءَ وإغاظةَ الفقراء، وذلك لا يقتضي التحريم»[2].

---

(١) قال الشافعي في الأم : « ولا أكره إناء توضأ فيه من حجارة ولا حديد ولا نحاس ولا شيء غير ذوات الأرواح ؛ إلا آنية الذهب والفضة ، فإني أكره الوضوء فيهما . . . (ثم قال :) فإن توضأ أحدٌ فيها ، أو شرب : كرهتُ ذلك له ، ولم آمره يعيد الوضوء ، ولم أزعم أن الماء الذي شرب ولا الطعام الذي أكل فيها محرم عليه ، وكان الفعل من الشرب فيها معصيةً» . الأم - تحقيق : د/ رفعت فوزي - (١/ ٣٠- ٣١) .

فموطن الشاهد هو قوله في الأخير : « وكان الفعل من الشرب فيها معصية» .

(٢) قال الروياني (ت٥٠٢هـ) : «قال في كتاب الزعفراني من القديم : لا يحل ذلك كراهة وتنزيها ، لا تحريمًا؛ لأن الغرض بذلك تركه التشبه بالأعاجم والخيلاء وإغاظة الفقراء، وذلك لا يقتضي التحريم» . بحر المذهب للروياني (١/ ٧٤) . =

وقد يكون من السهل أن يُقال : لعله ما بلغه الحديث إلا متأخرا ، ولذلك قال بالكراهة ، ثم لما اطلع علىٰ الحديث ذهب إلىٰ التحريم . لكن الذي يُبطل هذا القيل : هو أن الشافعي يروي حديث الباب نفسه[1] عن الإمام مالك[2]، وهو في موطأ الإمام مالك ، والشافعي من أحفظ الناس للموطأ ومن أضبطهم له . ورواية الإمام الشافعي عن الإمام مالك كانت في مقتبل عمره[3] ، وقبل رحلته إلىٰ اليمن ، فضلا عن رحلته إلىٰ العراق بعدها ، ففي العراق تمَّ أَخْذُ فِقْهِه القديم عنه . وهذا يعني أنه لم يكن سببُ ترجيح الإمام الشافعي الكراهةَ في القديم عدمَ علمه بالحديث ، ولا كان السببُ عدم بلوغ الحديث إليه من وجهٍ صحيح ، بل كان الإمام الشافعي يعرف الحديثَ ، ويعلمه صحيحًا أيضًا ، عندما لم يزد في استنباط الحكم علىٰ الكراهة التنزيهية !

كما أن هذا القول يدل علىٰ أن الشافعي لا يعرف إجماعًا علىٰ تحريم آنية الذهب والفضة ، إذ لو كان يقرُّ بوجود إجماع علىٰ التحريم لما قال بالكراهة[4].

= ونقله كذلك الشيرازي في المهذب ، والعمراني في البيان ، والنووي في المجموع ، عن نص مقال الشافعي ، يقولون : «قال في القديم ..» . المهذب (١/ ٢٩) ، والبيان (١/ ٨١) ، والمجموع (١/ ٢٤٦) . وقد نقله عن القديم أيضا : الرافعي في العزيز (١/ ٩٠) .

ونقلت هذا من كتاب الروياني ، مع وجود نقل هذا المذهب عن الشافعي في كتب أقدم من كتابه (ككتاب الشيرازي) ؛ لأن نقل الروياني أظهر في أنه يحكي فيه قول الشافعي نصًا ؛ حيث ذكر الروياني مصدره ، وهو كتاب الزعفراني عن الشافعي .

وكل هذا يدل علىٰ أن نقلهم عن الشافعي ليس استنباطًا من كلامه ، بل هو نص مقاله .

(١) أعني حديث : «الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم» .

(٢) كما في الأم الحاشية قبل السابقة .

(٣) ثبت أن الإمام الشافعي قرأ الموطأ أول قراءته علىٰ الإمام مالك هو بين الثانية عشرة والثالثة عشرة من عمره ، فانظر : حلية الأولياء لأبي نعيم (٩/ ٦٩) ، ومناقب الشافعي للبيهقي (١/ ١٠١) ، ومسألة الاحتجاج بالشافعي للخطيب البغدادي (٥٣) ، وتاريخ دمشق لابن عساكر (٥١/ ٢٥٩- ٢٦٠) .

(٤) ولذلك يصح الاحتجاج بمذهب الشافعي القديم علىٰ عدم تَحَقُّقِ الإجماع ؛ لأن ترجيحه في الجديد التحريمَ لا علاقة له بإثبات الإجماع ، ولا ينفي أنه ما قال بالكراهة في القديم إلا وهو لا يعرف إجماعا بخلافه ؛ إذ هناك فرق بين الترجيح الجزئي وإثبات الإجماع ، فلا تلازم بين رجوع الشافعي عن هذا القول وكونه ما عرف إجماعا فيه ، فقوله القديم يدل قطعا أنه عندما قال به لم يكن يرىٰ هناك إجماعا ، ويبعد أن يخفىٰ علىٰ مثله لو كان له وجود . وأما رجوعه في الجديد فكان مأخذه : تراجعًا في تناوله القديم للنص وعن فهمه الأول له ، ولا يلزم أنه رجع لعلمه بالإجماع بعد جهله به . كما =

كما أن الإجماع لو كان واقعًا في ذلك الجيل فهو شيء لا يكاد يخفىٰ علىٰ الفقيه . . ثم يظهر ، وليس كأخبار الآحاد في ذلك ؛ لأنك لا تلقىٰ فقيهًا إلا وهو يوافق الإجماع ، فبذلك تحقق الإجماع أصلا ، فكيف يسهل ادّعاء خفاء إجماع علىٰ إمامٍ كالشافعي .

فإن لم يجد الإمام الشافعي (في فقهه القديم) في حديث أم سلمة ﵂ ما يقطع بالتحريم ، رغم الوعيد الوارد فيه ، فلا وجه لذلك إلا أن يكون هو ما ذكره ابن عبد البر: وهو أنه حمل الوعيدَ فيه علىٰ الكفار ، وأن الحديث جاء نهيًا لنا عن التشبه بهم ، والتشبه بهم في ذلك يدخل في باب الآداب التي يكون النهي فيها محمولا علىٰ الكراهة والتنزيه ، لا علىٰ التحريم . أو أن يكون الحديثُ عند الإمام الشافعي محمولًا على من شرب في آنية الذهب والفضة كِبْرًا وتَعالِيًا ، فيكون حرامًا عليه خاصة ، كما ذهب إليه أحد أئمة الشافعية (وسيأتي كلامه) ، وأما من شرب فيها بغير كِبْرٍ ولا بَطَرٍ فيكون مكروهًا في حقه ، لتَشبُّهِهِ بأهل الكِبْر والبَطَرِ ، ولغير ذلك من العلل التي لا تَبْلُغُ بالحكمِ أكثرَ من القول بالكراهة التنزيهية.

ولن يكون هناك صارفٌ للحديث عن ظاهره أقوىٰ من الصارف الذي يراعي ضابط الكبيرة المقاصدي : وهو أنه لا تظهر لاستعمال آنية الذهب والفضة من المفاسد ما يستوجب ذلك الوعيد ، بل علىٰ القول بالكراهة : لا تظهر له مفسدةٌ تقتضي التحريمَ أصلا ، كما صرح الشافعي في القديم ، عندما قال - كما سبق - : «لا يحل ذلك كراهة وتنزيها ، لا تحريمًا؛ لأن الغرض بذلك تركه التشبه

= لم يلزم أن يكون رجوعه عنه بسبب عدم علمه بالحديث ثم علمه ، كما بينته في الأصل .

ومما يؤكد أن الإجماع إنما هو دعوىٰ متأخرة ، مسبوقة بالاختلاف ، مع مذهب الشافعي القديم ، ما يلي : حيث إن ممن أجاز الشرب في آنية الفضة من فضلاء التابعين : معاوية بن قرة المزني (ت١١٣هـ) ، فقد صح أن شعبة بن الحجاج قال : سألت معاوية بن قرة ، قلت : آتي الصَّيارِفَ فأُوتىٰ بقدح من فضةٍ ، أشرب فيه؟ قال: «لا بأس» . مصنف ابن أبي شيبة (رقم ٢٤٦٢٨) .

وقد حُمل ذلك علىٰ عدم بلوغه الحديث ، كما في الإشراف لابن المنذر (٨/ ١٩٨) . وهذا احتمالٌ ، وهو لا ينفي انخراق الإجماع ، إذ لو كان هناك إجماع للصحابة لكان هذا التابعيُّ أولىٰ بمعرفته .

وقد تجنب عددٌ من العلماء دعوىٰ الإجماع ، فنسبوا القول بالتحريم إلىٰ الجمهور . فانظر : أحكام الطهارة لدبيّان بن محمد الدبيان - مجلد : المياه والآنية - (٤٣٥-٤٣٦) ، وفي المقابل : انظر محاولة تثبيت دعوىٰ الإجماع في كتاب : موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي - مجلد : مسائل الطهارة : للدكتور أسامة القحطاني - (١/ ١٣٥- ١٣٩) .

بالأعاجم والخيلاء وإغاظة الفقراء، وذلك لا يقتضي التحريم». ولذلك تَأوَّلَ الإمامُ الشافعي الحديثَ في القديم ذلك التأويل الذي قد يستبعده من لم يلحظ المأخذ المقاصدي ، والذي عزاه ابن عبد البر إلىٰ بعض أهل العلم .

فإن بلغ بالشافعي في القديم أن لا يَعُدَّ الحديثَ دالًّا علىٰ حرمة استعمال آنية الذهب والفضة ، والذي حمله علىٰ ذلك فيه هو عدم اتفاق علة الكبيرة مع مفسدة هذا الاستعمال . فلن نستغرب أن لا يجد فيه دليلا علىٰ كونه كبيرة ، وإن رجّحَ التحريم في الجديد ، تسليمًا لظاهر النص .

فقد قررنا أن التعبّد يجيز القول بالتحريم فيما لا تظهر له مفسدة ، بشرط أن لا يكون في التحريم مضرّةٌ عامّةٌ علىٰ المكلّفين أو حرجٌ عام . أما الكبيرة فلا تكون كبيرة إلا بظهور مفسدتها ، ولا يصح ادّعاءُ التعبّد في إلْحاقِ الذنب بالكبائر غير المنصوص عليها.

فالإمام الشافعي في القديم رجّح القول الأول عند ابن عبد البر، وفي الجديد رجح القول الثاني لديه ، وفي الحالتين : فَهِمَ الإمامُ الشافعيُّ الحديثَ وَفْقَ المعيارِ المقاصديِّ لتمييز الكبيرة.

وقد وجدت نقلا قديما لأحد أئمة الشافعية ، استمر فيه علىٰ ترجيح القول بكراهة الشرب في آنية الذهب والفضة ، متأولا الحديث علىٰ أنه محمول علىٰ من شرب فيها بطرًا وتكبرا ، مصرِّحًا بأن النهي لا بد من تعليله بعلة تبيّن سبب النهي !

فقد قال الأديب الشهير أبو حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ) : «كان أبو بكر الفارسي[1] صاحب كتاب الأصول بخراسان يشرب في آنية الذهب والفضة ، وإذا قيل له : أما تروي في كتاب المزني أن الذي يشرب في آنية الفضة والذهب فإنما

---

(١) هو الإمام أحمد بن الحسين بن سهل الفارسي (توفي نحو سنة ٣٥٠هـ) ، قال عنه الإمام النووي : «من أئمة أصحابنا وكبارهم ومتقدميهم وأعلامهم، تكرر ذكره في الروضة. هو الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن سهل الفارسي، ذو المصنفات الباهرة، والفضائل المتظاهرة، تفقه علىٰ أبي العباس بن سريج» ، تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٩٥) ، وقال ابن كثير : « أحد أئمة الشافعية، أصحاب الوجوه، والمصنفات الباهرة الأنيقة» ، طبقات الشافعيين لابن كثير - تحقيق : عبد الحفيظ منصور - (٢٣٣ رقم ١١٧) .

وليس هو محمد بن إسحاق القاشاني (ت٢٨٠هـ) ، كما ظنته محققة البصائر الفاضلة : د/ وداد القاضي . فالمشهور بأبي بكر الفارسي هو المترجم ، وهو أشهر من القاشاني .

يجرجر في جوفه نار جهنم؟! يقول: إن الله ﷻ يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾، وإن النبي لا يحرِّم ما أحلَّ الله، والخبر لا يرفع القرآن ؛ لأن القرآن أساس ، والخبر بناءٌ وفرع . علىٰ أن الخبر معتمده علىٰ حسن الظن بالرواة والنَّقَلة ، والقرآن يبرأ من رجم الظنون . ولو صح هذا المأثور : لكان لاحقًا بباب النهي علىٰ التنزيه ، ومحمولًا علىٰ تفخيم الأمر إشفاقًا من البطر ، وتذكيرًا بالخبر ؛ لأن الخبر متىٰ لم ينطبق علىٰ علةٍ بها يقع النهي، ومن أجلها يَرِدُ الأمرُ : كان الخبر موقوفًا دونه ومسكوتًا عنه . وإذا كان هذا الذي قُلتُه قريبًا وممكنًا ، وكان الخبر يتضمن معنىٰ النهي عن البطر ، فأنا وأضرابي من العلماء في نَجْوَةٍ من البطر، وفي مأمنٍ من السطوة والشر ، ومن جرىٰ منكم مجراي : فحكمه حكمي.

(قال أبو حيان) وكان له كلام كثير في هذا النمط، وكان إمامًا من أصحاب الشافعي رضي الله عنه»[1].

والذي يؤكد أن بقية الفقهاء قد استشكلوا هذا الحديث : كلامهم في تعليله :

بل منهم من ذهب إلىٰ التوقف عن التعليل ، وعد حكمه تعبديًّا ، لا يعم غير حكم الأكل والشرب من صور الاستعمال ، كأوعية الطِّيب والمباخر والمكاحل ونحوها[2] .

فأبو الوليد الباجي (ت٤٩٤هـ) يرىٰ أن القول بالتحريم لا يصح إلا بتعليله بالسرف وحده ، حيث قال في المنتقىٰ : «ووجه تحريمه من جهة المعنىٰ : ما فيه من السرف ، والتشبه بالأعاجم . وأما مجرد [السرف][3] فلا يحرم ، كالبِلَّوْر الذي له الثمن الكثير»[4].

وأيَّدَ الاعتراضَ علىٰ التعليل بالسرف ابنُ دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) ، فقال : « يُعترَض علىٰ التعليل بالسَّرَفِ بالنقض بالأواني من الجوهر والياقوت التي فيها

---

(١) البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي (١/ ٢٠٤-٢٠٥ رقم ٦٢٩) .

(٢) حكاه ابن عربي عن بعض العلماء في المسالك (٧/ ٣٤٩) .

(٣) تصحف في المصدر إلىٰ (الشرب) ، والتصويب من إكمال المعلم للقاضي عياض ، ومن السياق .

(٤) المنتقىٰ للباجي (١٠/ ٢٢٩) .

الثمنُ الكثير، الَّذي ربما زاد علىٰ ماليَّة مثلهما من الذهب والفضة»[1] .

وقد سبق أن الإمام الشافعي رأىٰ أن علة التشبه بالأعاجم لا تكفي للقول بالحرمة ، وهي كذلك ولا شك ، فإن كان التشبهُ بالكفار لا يُوجِبُ بمطلقه التحريمَ ، فكيف التشبه بالأعاجم؟! وسيأتي إقرار أبي العباس القرطبي لهذا الاعتراض ، وأن التشبه بالأعاجم لا يصحح القول بالتحريم .

وقد ردَّ تقيُّ الدين السبكي هذا التعليل بعد أن ذكره ، فقال : «ورُدّ عليه : بأن هذه العلة تقتضي الكراهة ، لا التحريم . واستند من عَلَّلَ بالعلة المذكورة إلىٰ قوله في الحديث "فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة" . وتأملت ، فوجدت هذه العلة ليست لمشروعية التحريم ، بل هي تسليةٌ للمخاطبين عن منعهم عنها ، وعلة لانتهائهم بمجازاتهم بها في الآخرة ، لبسط نفوسهم ، كما يقول القائل " لا تأخذ هذا في هذا الوقت ، فإني أدّخره لك في وقت أنفع لك من الآن " ، فلذلك لم تكن هذه علةَ التحريم ، ولو كانت علة منصوصة : لم يَجُزْ تَعَدِّيها»[2].

وقال القاضي عياض : «قال القاضي: قال بعض شيوخنا وعلة مجرد السرف لا يقتضىٰ التحريم، كأواني البلور التي لها الثمن الكبير والياقوت، فإن استعمالها عندنا جائز غير حرام، لكنه مكروه للسرف. واختلف قول الشافعي في ذلك، فرأىٰ مرة تحريمها لعلة السرف، قياسا علىٰ الذهب والفضة، وكذلك يلزم هذا علىٰ مجموع العلة بالسرف واتخاذ الكفار لها، والصحيح أن تحريمها لعينها، وأن تعليلها لكونها قيم المتلفات، فإذا اتخذت أواني قلت في أيدىٰ الناس، كما حرم فيها التجارة والربا»[3] .

وقال أبو العباس القرطبي (ت٦٥٦هـ) : « اختلف العلماء في تعليل المنع :

- فقيل : إن التحريم راجع إلىٰ عينهما . وهذا يشهد له قوله ﷺ : " **هي لهم في الدنيا ، ولنا في الآخرة** " .

---

(١) شرح الإلمام لابن دقيق العيد (٢/ ٣١٠- ٣١١) .

(٢) فتاوىٰ السبكي (١/ ٢٧٢) .

(٣) إكمال المعلم (٦/ ٥٦٢) .

- وقيل : ذلك مُعلَّلٌ بكونهما رؤوسَ الأثمان ، وقِيَمَ المُتْلَفات ؛ فإذا اتُّخِذَ منها الأواني، قَلّت في أيدي الناس ، فيجحف ذلك بهم ؛ وهذا كما حُرّم فيها ربا الفضل. وقد حسَّن الغزالي هذا المعنىٰ ، فقال : إنهما في الوجود كالحكام الذين حقهم أن يتصرفوا في الأقطار ليظهروا العدل ، فلو منعوا من التصرُّف والخروج للناس لأخلّ ذلك بهم ، ولم يحصل عدل في الوجود . وصياغة الأواني من الذهب والفضة حبسٌ لهما عن التصرُّف الذي ينتفع به الناس[1] .

- وقيل : إن ذلك معلل بالسَّرف ، والتشبُّه بالأعاجم. قلت : وهذا التعليل ليس بشيء ؛ لأنَّه يلزم عليه أن يكون اتخاذ تلك الأواني ، واستعمالها مكروهًا ؛ لأنَّ غاية السَّرف والتشبه بالأعاجم أن يكون مكروها ، والتهديد الذي اشتمل عليه الحديث المتقدِّم مفيدٌ للتحريم لا للكراهة»[2] .

وقال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) : « الظاهريَّةُ علىٰ أصلهم في تخصيص الحكم بالمنصوص عليه من غير نظرٍ إلىٰ المعنىٰ، وأما القائسون :

- فمنهم من خَصَّ الحكم بالنقدَيْن ، من غير رعاية معنىٰ، وزعم أن اختصاصَ التحريم بهما كاختصاص أحكامٍ بهما من القِراض والنقد وغيرهما.

- ومنهم من لم يُخصِّصْ، بل نظر إلىٰ العِلَّة ، ثم اختلفوا فيها ؛ قيل :

* هي السَّرَف والخُيَلاء والتزيي بزيِّ الأعاجم.

* وقيل: لأنها قِيَمُ المُتْلَفات، فإذا اتُّخِذت أوانيَ قلَّتْ من أيدي الناس»[3].

---

(١) إن صح هذا التعليل ينبغي أن يتغير الحكم إن لم يَعُدِ الذهبُ والفضةُ رؤوسَ الأثمان والنقد ، وعادا كباقي المعادن الثمينة والأحجار الكريمة .

وقد أورد الحافظ ابن حجر إيرادا علىٰ هذا التعليل ، حيث قال : « ويرد علىٰ هذا : جواز الحلي للنساء من النقدين، ويمكن الانفصال عنه» . فتح الباري (١٠/ ٩٨) .

وليته ذكر وجه الانفصال عنه ، لنرىٰ وجاهته .

فإنه إن قال : إن الحلي في الغالب لا تستهلك أوزانا كثيرة من الذهب والفضة ، دخل عليه الكاس الصغيرة والمكحلة ونحوها . كما أن ذوات الجاه والمال قد يقتنين من الحلي ما يزن المثاقيل الكثيرة.

(٢) المفهم للقرطبي (٥/ ٣٤٥ - ٣٤٦) .

(٣) شرح الإلمام لابن دقيق العيد (٢/ ٣٠٩- ٣١٠) .

وأما التعليل بالخيلاء ، فرغم تقوية الإمام النووي لهذه العلة علةً للتحريم[1]، خلافا لمنصوص الشافعي في القديم ، فقد أبان ابنُ دقيق العيد عن وجهه ، وخلص إلىٰ أن التعليل بالسرف أولىٰ[2].

والذي يبيّن أن هذا التعليل ضعيف : أنه لا يلزم من اتخاذ آنية الذهب والفضة الخيلاء القلبي ، فقد يقع الخيلاء بما دونهما ، وقد لا يقع مع اتخاذ ما هو مثلهما في النفاسة من كريم المعادن والجواهر ، والمذهب عند الشافعية (ومنهم النووي وبنصّه) جوازُ اتخاذ الأواني من الجواهر النفيسة[3].

وقد حاول بعض الشافعية الانفكاك من هذا التناقض : كيف تَحْرُمُ آنيةُ الذهب والفضة للسَّرَف ، ولا تَحْرُمُ آنيةُ الجواهرِ والمعادنِ النفيسة للعلّة نفسها : السرف ؟! وبعض هذه الجواهر والمعادن أثمن من الذهب والفضة ، فما خرجوا من تلك المحاولات بما يُقنع[4].

ولما التزموا هذه العلة (علىٰ ضعفها) : خالفوا النص لأجلها ، في صورة من اتخذ إناءً من ذهب أو فضة ، ثم مَوَّهَهُ بنحاس ، حتىٰ ما عاد يظهر أنه من ذهب أو فضة ، فقد التزموا الإباحة ؛ لأنه لن يكون محلا للخيلاء ، والناس يظنونه من نحاس[5].

---

(١) قال الإمام النووي في المجموع رادًّا علىٰ القول بالكراهة التنزيهية : « وقولهم في تعليله : "إنما نهي عنه للسرف والخيلاء ، وهذا لا يوجب التحريم" : ليس بصحيح ، بل هو موجبٌ للتحريم ، وكم من دليل علىٰ تحريم الخيلاء» . المجموع (١/ ٢٤٩) .

(٢) شرح الإلمام لابن دقيق العيد (٢/ ٣١١- ٣١٢) ، وقد بدأ اعتراضه بقوله : «ويُعترضُ علىٰ التعليل بالخيلاء بالاتفاق علىٰ أنَّ مَنِ استعمل إناء الذهب والفضة بحيث لا يطّلعُ عليه إلا الله تعالىٰ، فقد ارتكب المعصيةَ، ولا خيلاءَ لعدم اطلاع الناس عليها، وعدمِ انكسار قلوب الفقراء بسبب رؤيتهم لها» .

(٣) قال النووي في المجموع : « هل يجوز استعمال الأواني من الجواهر النفيسة كالياقوت والفيروزج والعقيق والزمرذ - وهو بالذال المعجمة ، وفتح الراء وضمها - والزبرجد - وهو بالدال المهملة - والبِلّور وأشباهها ؟ فيه قولان : أصحهما (باتفاق الأصحاب) : الجواز وهو نصه في الأم ومختصر المزني وبه قال مالك» . المجموع (١/ ٢٥٢) .

(٤) قال إمام الحرمين : « من خصص التحريمَ بالنِّبْرَين، قال: هما يظهران لكافّة الناس ، فيتبين السَّرف من استعمالهما ، والجواهر النفيسة يختصّ بمعرفتها ذوو البصائر ؛ فجرىٰ الخلاف فيها لذلك» . نهاية المطلب (١/ ٣٩) .

(٥) قال إمام الحرمين : « وإن اتخذ إناءً من فضةٍ أو ذهبٍ غشاه بالنحاس؛ فاستعماله علىٰ الخلاف: فمن =

وردّه ابنُ دقيق العيد فقال : «اتَّخذ آنيةً من ذهب أو فِضَّة، وموَّهها بنحاسٍ أو برصاصٍ: ففيه خلاف.

ووجه المنع: بأنَّ الإسرافَ موجودٌ لوجود الفضة .

ووجه الجواز: بأن ذلك السَّرف لا يظهر للناس ، حتىٰ يُخشىٰ منه فتنةُ الفقراء، ولا يحصُل به إظهارُ التكبرِ.

قلت: هذا رجوعٌ إلىٰ اعتبار العلَّتين المستنبطتَيْن في السرف أو الخيلاء، والتحريمُ ورد علىٰ آنية الفضةِ، وهذا إناء فضةٍ، ولا يخرج عن الإناء اسمُه بتمويهه بغير جوهره، هذا من حيث اللفظُ، وأما من حيث المعنىٰ وهو اعتبار السرفِ، فقد قدَّمنا ما يقال في ترجيحه»[1].

هذا الاختلاف والاضطراب في تحديد علة التحريم : كله مما يبيّن وجاهة تأويل حديث الوعيد ، بما لا يجعله دالا علىٰ كون استعمال آنية الذهب والفضة من الكبائر ، مرجّحًا كونه من الصغائر ، بل يُبقي للقول بالكراهة التنزيهية وجهًا معتبرًا ؛ لأن الحديث صرف الوعيد لغير المسلمين ، وأما أحاديث النهي المجرّد فتحتملُ توجيهَ دلالة النهي علىٰ الكراهة التنزيهية ؛ لأنه نهيٌ في باب الأدب والإرشاد .

والأهم هنا : أن هذا التأويل لحديث الوعيد لا يصح إلا علىٰ اعتبار أن الناقل قد تَرَكَ من قرائن الخبر أو من لفظه ما يدل علىٰ مراد النبي ﷺ منه ، وأن العلماء الذين تأولوه وجدوا في أصول الشرع ومقاصده ما يدل علىٰ وجود تلك القرائن ، ولذلك تأوّلُوهُ بمراعاتها ، وإن لم تَرِدِ الروايةُ بها .

❁ ❁ ❁

= اعتبر العين حرّم، ومن اعتبر الخيلاء، لم يُحرّم، ولا يخفىٰ تخريج الخلاف علىٰ ما ارتضيته.

ولو اتخذ إناءً من ذهب، ثم غشاه بالنحاس من داخله، وخارجه : فالذي أراه : القطعُ بجواز استعماله ؛ فإن الإناء من النحاس ، قد أُدرج فيه ذهبٌ مستتر» . نهاية المطلب (١/ ٣٩) .

(١) شرح الإلمام لابن دقيق العيد (٢/ ٣١٨- ٣١٩) .

الحديث الثاني : وهو متعلق بلبس الحرير للرجال ، وقد أورد الإمام الذهبي حديثين مستدِلًّا بهما علىٰ كونه من الكبائر :

- حديث عمر بن الخطاب ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**إنما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة**»[(١)].

- وحديث عمر بن الخطاب ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة**»[(٢)].

فهذان الحديثان كانا سببًا أيضًا في عَدِّ الإمام الذهبي[(٣)] وغيره[(٤)] لُبْسَ الحرير للرجال من الكبائر ، وأبىٰ ذلك آخرون ممن سبقوهم : كالبرديجي والطبري وأبي طالب المكي والغزالي والرافعي والنووي وابن الرِّفْعة[(٥)]، بل نقل الإمام الغزاليُّ الاتفاقَ علىٰ أن لبس الحرير من الصغائر ، حيث قال : «فلا خلاف في أن من يسمع الملاهي ، ويلبس الديباج ، ويتختم بخاتم الذهب ، ويشرب في أواني الذهب والفضة : لا تُقبل شهادته ، ولم يذهب أحدٌ إلىٰ أن هذه الأمور من الكبائر»[(٦)].

فكيف فَهِمَ هؤلاء العلماءُ الحديثين السابقين ممن أخرجوا لُبْسَ الحرير للرجال من جملة الكبائر ، رغم التغليظ الوارد في الحديثين الذي يَظهر أنه كان يجب إن يُلحقه بالكبائر؛ إذ ظاهرُ لفظهما .

قد يستغرب الناظر في بعض شروح الأئمة لهذين الحديثين ؛ إذ كان التأويلُ الصارفُ للفظ عن ظاهره واضحًا في شُروحهم ، لا لقرينة لفظية في الحديث

---

(١) أخرجه البخاري (رقم ٨٨٦، ٩٤٨، ٣٠٥٤، ٥٨٣٥، ٦٠٨١) ، ومسلم (رقم ٢٠٦٨، ٢٠٦٩) .

(٢) أخرجه البخاري (رقم ٥٨٣٠، ٥٨٣٣، ٥٨٣٤) ، ومسلم (رقم ٢٠٦٩) .

(٣) الكبائر للذهبي (١٤٥) .

(٤) كابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين (٤/ ٣٠٨) ، وابن النحاس تبعًا لهما في تنبيه الغافلين (٢٨٧) ، وابن حجر المكي الهيتمي في الزواجر (١/ ٢٥٢- ٢٥٣) .

(٥) انظر الإحصائيات التي نقلتها عنهم سابقا (صـ ٦٩- ٧٠) .

(٦) إحياء علوم الدين للغزالي - طبعة دار المنهاج - (٧/ ٧٧) .
وأكّد ذلك بقوله بعده : « ليس لبس الحرير ، وسماع الملاهي ، واللعب بالنرد ، ومجالسة أهل الشُّرْب في وقت الشُّرْب ، والخلوة بالأجنبيات ، وأمثال هذه الصغائر ... (إلىٰ آخر كلامه) » . إحياء علوم الدين (٧/ ٧٨) .

نفسه . مما يدل علىٰ أن الصارف كان قرينةً معنوية ، من خارج النص . وسيتضح أن المعيار المقاصدي للكبيرة سيكون هو أحد أظهر القرائن التي لجأ إليها العلماء لفهم هذين الحديثين ، ممن أبىٰ إدخالَ لُبْسَ الحرير للرجال في الكبائر ، وإن رَأَوْا تحريمَه .

فأما حديث : **«إنما يلبس الحرير في الدنيا من لا خَلاقَ له في الآخرة»** ، والخلاقُ : هو النصيب والحظُّ ، وظاهره - في غيره - : الدلالة علىٰ نفي كل نصيب له في الآخرة ، وهذا لا يكون إلا بالكفر الذي يُخَلِّدُ في النار ويمنع دخول الجنة أبدًا ، كما في قوله تعالىٰ عن السحر والسحرة ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾[1] ، وقوله ﷻ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ .

ولعل عمران بن حطان الخارجي عندما روىٰ هذا الحديث رواه علىٰ هذا المعنىٰ ، ورأىٰ فيه دليلا علىٰ التكفير بالذنب ، علىٰ مذهب الخوارج[2] .

لكن أهل السنة تأوّلوه بما لا يجعله دالا علىٰ الكفر ، كبقية نصوص الوعيد في الكتاب والسنة ، والتي حملوها علىٰ محامل عديدة ، من أشهرها : أنها تدل علىٰ استحقاق فاعلها العذاب يوم القيامة ؛ إلا أن يعفو الله عنه أو أن يُكفِّرها الاستغفارُ أو الطاعاتُ الماحية .

ولسنا نقصد هذا التأويل هنا ، وإنما نقصد التأويل الذي أخرجَ به من أخرجَ لُبْسَ الرجال للحرير من جملة الكبائر ، فبماذا تأولوا الحديثَ حتىٰ أخرجوه منها ؟

التأويل الأول : أنه لا يكون كبيرة إلا إذا لُبس مع الخيلاء والتكبُّر ، وقد ذكر هذا التأويلَ الإمامُ محمد بن جرير الطبري[3] ضمنَ عددٍ من الاحتمالات .

---

(١) انظر تفسير الطبري (٢/ ٢٦٥-٢٦٧) .

(٢) روايته له في صحيح البخاري (رقم ٥٨٣٥) ، ولم ينفرد به عند البخاري وغيره .

(٣) قال ابن بطال : « قال الطبري : من لبسه لباسَ اختيالٍ وتكبر دون ضرورة تدعو إلىٰ لباسه : فهو الذي لا خلاق له في الآخرة» . شرح ابن بطال علىٰ صحيح البخاري (٩/ ١١١) ، وإكمال المعلم للقاضي عياض (٦/ ٥٧٦) .

التأويل الثاني : أن الذين لا خلاق لهم ممن يلبس الحرير هم الكفار خاصة ، فالوعيد محصورٌ فيهم . وأما المسلمون فإنما حُذِّروا من التشبُّهِ بهم ، دون أن يستحقوا وعيدَهم . ذكره ابن بطال (ت٤٤٩هـ) ونسبه إلىٰ بعض أهل العلم[١] ، وحكاه القاضي عياض عن بعض العلماء ، وقدّمه في الذِّكر علىٰ غيره[٢] .

التأويل الثالث : أن المقصود من الخَلَاقِ والنصيب المنفيِّ عن لابس الحرير من الرجال هو النصيبُ الأوفرُ والأعلىٰ ، وليس مطلق النصيب (الذي لا يصح إلا في الكافر) ولا كثيرًا من النصيب (والذي قد يصح في الكبيرة) . ولا شك أن كل مرتكب معصية - ولو كانت صغيرة - فهو مستحق لنقصان نصيبه الأوفر من الثواب يوم القيامة . وقد يكون هو مقصود الإمام المازري[٣] .

التأويل الرابع : من لبس الحرير مستحلًّا له ، لا علىٰ وجه التأويل أو الجهل بالحكم ، وإنما علىٰ وجه ردِّ حكم الله تعالىٰ وعدم الإقرار بوجوب الخضوع له ، فيكون كافرًا بذلك . فلا يكون الوعيدُ متناولا من لَبِسَ الحريرَ دون استحلال ، أي : لا يتناول الحديثُ مَن لبسه مِن المسلمين علىٰ وجه العصيان أصلا . وممن ذهب إلىٰ ذلك المُظْهِري (ت٧٢٧هـ)[٤] ، وزين الدين العراقي (ت٨٠٦هـ)[٥] .

التأويل الخامس : أن الخلاقَ المنفيَّ هو لبس الحرير في الجنة ، فيُحْرَمهُ من لبسه من الرجال في الدنيا . وهذا لا يلزم منه أن يكون كبيرة ؛ لأن تفاوت منازل أهل الجنة في الجنة يعني تفاوتهم في نعيمها ، فالتفاوت في النعيم لا يلزم

---

(١) قال ابن بطال : «وقال غيرُ الطبري : قوله: "إنما يلبسها من لا خلاق له فىٰ الآخرة" ، يعنىٰ: أنه من لباس المشركين فىٰ الدنيا، فينبغىٰ أن لا يلبسه المؤمنون» . شرح ابن بطال علىٰ صحيح البخاري (٩/ ١١١) .

(٢) قال القاضي عياض : «قوله فىٰ ثوب الحرير: " إنما يلبس هذه من لا خلاق له "، يريد: أنها لباس الكفار من الأعاجم، فأعلمنا بحالهم ، وحذرنا أن نتشبه بهم . وقيل : بل المراد بذلك نهيُ المسلمين عن ذلك، وأن من ارتكب نهيه استوجب هذا الوعيد ؛ إلا أن يغفر الله له» . إكمال المعلم (٦/ ٥٤٦).

(٣) وذلك عندما قال المازري «وتفسير الخلاق: النصيب الوافر من الخير» . شرح التلقين (١/ ٤٨٠) . فلو قال : «الأوفر» ، لكان نصا في المعنىٰ المراد ، لكن لفظه يحتمله ، وإن كان لا يترجَّح فيه .

(٤) المفاتيح في شرح المصابيح للمظهري (٥/ ١٠) .

(٥) نقله وليُّ الدين أبو زرعة العراقي عن أبيه زين الدين في طرح التثريب - طبعة دار ابن الجوزي - (٦/ ٢٩١) .

أن يكون بسبب كبائر الذنوب ، بل قد يحصل التفاوت بسبب نقص الطاعات وارتكاب الصغائر وبسبب تفاوت الناس في إفضال الله تعالىٰ عليهم وإنعامه . وهذا الحرمان ليس حرمانَ عقوبةٍ ، ولا يشعر المحرومُ منه بحزنِ الحرمان ، وإنما هو نقصان لذة فقط[1] . وممن رشَّح هذا المعنىٰ أبو العباس القرطبي (ت٦٥٦هـ)[2] ، والطِّيبِي(ت٧٤٣هـ)[3]، وأيده الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)[4] بحديث : «لا يلبس الحرير في الدنيا إلا لم يلبس في الآخرة منه»[5] . بل عُبِّرَ عن معنىٰ وعيد المؤمنين بعدم لبس الحرير في الجنة بمعنىٰ آخر ، لا يتضمن تحقيق الوعيد ، وجاء ذلك القول بعبارة طريفة :« أن معناه : حرمانها في الجنة ، وأن ذلك جزاؤه ، إن جُوزِيَ ، لكنه لا يُجازَىٰ»[6] .

وأنت ترىٰ أن هذه التأويلات قد تناولت أيضا الحديث الثاني : وهو حديث «**من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة**» .

وإنك لتعجب من كثرة هذه التأويلات وحرصها علىٰ ضبط دلالة الحديث وفق أصول الشرع الدالة علىٰ معيار الكبيرة المقاصدي ، لتُخرجك هذه التأويلات إلىٰ أن الحديث لا يُصَحِّحُ اعتبارَ مجرَّدِ عصيانِ الرجل بِلُبْسِه الحريرَ كبيرةً .

وبذلك نتأكّد من انضباط ذلك المعيار ، وأنه لا وجود لكبيرة يصح اعتبارها كبيرة تنقضه .

والأهم : تبيّنَت لنا بذلك شِدّةُ حضور المعيار المقاصدي للكبيرة في فهم الحديث واستنباط الأحكام منه عند العلماء من الفقهاء وشُرّاح الحديث .

---

(١) انظر للحديث عن هذه المسألة : هل عدم شرب الخمر ولبس الحرير في الجنة عقوبة أم لا ؟ في التمهيد لابن عبد البر (١٥/ ٥-٩) ، وعارضة الأحوذي لابن العربي (٨/ ٥١) ، وشرح النووي علىٰ صحيح مسلم (١٣/ ١٧٣ شرح الحديث الذي برقم ٢٠٠٣) ، مع المصادر التالية .

(٢) انظر المفهم للقرطبي (٥/ ٢٧٠-٢٧١) .

(٣) قال الطيبي : «ويحتمل أن يُراد بقوله: "من لا خلاق له" : النصيب من لبس الحرير، فيكون كناية عن دخول الجنة كقوله تعالىٰ: ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ ، أما في حق الكافر : فظاهر ، وفي حق المؤمن : فعلىٰ سبيل التغليظ» . شرح المشكاة (٩/ ٢٨٩٣) .

(٤) فتح الباري (١٠/ ٢٩٨- ٢٩٩) .

(٥) أخرجه البخاري (رقم ٥٨٣٠) ، ومسلم (رقم ٢٠٦٩) .

(٦) طرح التثريب للعراقي (٦/ ٢٩٢) .

الحديث الثالث : حديث علقمة النخعي عن عبد الله بن مسعود ﷺ ، قال : «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمِّصات، والمتفلِّجات للحسن المغيِّرات خلقَ الله» . قال: فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، يقال لها: أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن، فأتته فقالت: ما حديثٌ بلغني عنك أنك لعنت الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات والمتفلجات، للحسن المغيرات خلق الله ؟! فقال عبد الله: «وما لي لا ألعن من لعن رسول الله ﷺ؟! وهو في كتاب الله» فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته ! فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله ﷻ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] . فقالت المرأة : فإني أرىٰ شيئا من هذا علىٰ امرأتك الآن ، قال: اذهبي فانظري ، قال: فدخلت علىٰ امرأة عبد الله فلم تر شيئا، فجاءت إليه فقالت: ما رأيت شيئا، فقال: أما لو كان ذلك ، لم نجامعها»[(١)] .

فقد كان هذا الحديث مثارًا لآراء فقهية متضاربة ، بسبب أنه تَوعّد مخالفَ نَهْيِهِ وعيدًا شديدًا (وهو اللعن) علىٰ أمور متعدّدة ، وإن كان يجمعها أنها كانت من جنس زينة النساء في عرف العرب قديمًا .

ولذلك قال القرافي (ت٦٨٤هـ) : «لم أر للفقهاء المالكية والشافعية وغيرهم في تعليل هذا الحديث ؛ إلا أنه تدليس علىٰ الأزواج ، ليكثر الصداق ، ويُشكل ذلك إذا كانوا عالمين به ، وبالوشم فإنه ليس فيه تدليس . وما في الحديث من تغيير خلق الله لم أفهم معناه ؛ فإن التغيير للجمال غير منكر في الشرع ، كالختان وقص الظفر والشعر وصبغ الحناء وصبغ الشعر وغير ذلك»[(٢)] .

وقال محمد الطاهر ابن عاشور : «فإن الفهم يكاد يضل في هذا، إذ يرىٰ ذلك صنفا من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة ، كالتحمير والخلوق والسواك ، فيتعجب من النهي الغليظ عنه»[(٣)] .

---

(١) أخرجه البخاري (رقم ٥٩٣٩) ، ومسلم (رقم ٢١٢٥) .

(٢) الذخيرة للقرافي (١٣/ ٣١٥) .

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر ابن عاشور (٩٠) ، وسيأتي بقية كلامه .

ووجه الإشكال في الحديث أنه ذكر أمورًا ليس لها مفسدةٌ ظاهرةٌ ، وتوعَّد عليها وعيدًا شديدًا من جنس الوعيد علىٰ المفاسد العظمىٰ (الكبائر). وهي أمور متعلقة بأمورٍ دنيوية ، مما الأصلُ أن الحكمَ فيها متعلِّقٌ بالمصالح والمفاسد ، وليس أمرًا من أمور العبادات -التي تُنظِّمُ علاقة العبد بربّه ﷻ - حتىٰ يصحّ فيها التعليل بالتعبُّد . فكان ينبغي أن تكون علةُ المنعِ والتغليظِ في هذه الأمور عِلّةً ظاهرةَ المفسدة ، لكي تلتحق الأمورُ الممنوعةُ في هذا الحديث بمثيلاتها من الكبائر التي كلها ظاهرة المفسدة.

فإن عُدْنا إلىٰ حديث «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمِّصات، والمتفلِّجات للحسن المغيِّرات خلقَ الله» ، نجد أن موقف العلماء من هذا الحديث موقفًا نموذجيًّا للدَّرْسِ والنَّظَرِ من أكثر من جهة :

فمن تلك الجهات : أن من العلماء عجز منهم عن معرفة العلة من النهي : فكان يلزمه اضطرارا أن يتعامل مع النص تعامل التعبُّد ، فيلتزم بظاهره ، احترامًا لثبوت النص ، ولا يقيس عليه ، لعدم وقوفه علىٰ علّة يصحّ القياسُ عليها .

فهذا الموقف هو موقفُ اضطرارٍ تَفقُّهيٍّ ، بمعنىٰ أن صاحبه جعل عجزه عن إيجاد علة سببًا للأخذ بالظاهر ، احتياطًا لنفسه . وهو بذلك قد أعلن عن إشكال هذا النص ؛ لأن الأصل في مثله من النصوص المنظّمة لأمور الدنيا أن تكون أحكامُها معلّلةً مصلحية ، لا تعبُّدية . بل مع هذا التغليظ الوارد في النصّ كان يجب أن يكون الحكم فيه مصلحيًّا ؛ لأن الكبائر المتعلّقة بتنظيم أمور الدنيا كلها كذلك ، قامت علىٰ منع مفاسد ظاهرة .

ومن تلك الجهات أيضًا : أن مِن العلماء قومًا آخرين علّلوا النصَّ ، ولكن كل تعاليلهم (الآتي ذِكْرُها) لم تعتمد علىٰ النصّ نفسه ، وإنما لجأت إلىٰ مقاصد الشريعة لتستخرج منها ما يليق بهذا النص من العلل .

مما يعني أن كل فقيهٍ علَّل : قد افترض في النص أنه كان يحتوي الدلالة علىٰ العلة: إما في سبب وروده ، أو في العُرْف الذي قيل فيه ، أو في عبارته وألفاظه ، ولكن النقل قصَّر في بيان تلك السياقات المؤثرة علىٰ فهمه . فيأتي الفقيه ليعيد النصَّ المرويَّ إلىٰ دِقّة دلالته ، من خلال ضبط الدِّلالة بالمقاصد ، ولو خالفت ظاهر اللفظ .

ولبيان المواقف المتضاربة والمشكلة من هذا الحديث ، الدالة على ما سبق ، سأستعرضها فيما يلي :

فمن الفقهاء من حمل الحديث على معنى التعبُّد ، فالتزم لذلك بظاهره مطلقا دون أيّ قيدٍ ، وحرّم هذه الأمور كلها بلا أدنى تقييد . وهذا القسم من العلماء لا يحق له قياس العلة على هذه الأمور ؛ لأنه ما عرفها ؛ ولأنه جعل النهي في معنى الحكم التعبديّ .

وهذا هو ظاهر مذهب أحمد ومن وافقه[1]، حتى إنه حرم النتف مطلقا ، لكنه - مع ذلك - أباح حَلْقَ ما حرّم نتفه ، كالحاجبين ، مع أن المحصَّل من النتف والحلق واحدٌ[2]، إمعانًا منه في الوقوف بالنص على لفظه، لعدم العلم بعلته . وحرّم الإمام أحمد الوصلَ بالشعر مطلقا ، وأباحه بغير الشعر : في رواية عنه ، وحرمه مطلقا : في رواية أخرى عنه[3]. وكلتا الروايتين تتسق مع منطلق التعبّدية والتمسُّك بالظاهر : لورود لفظ حديثٍ يعم بالمنع كلَّ وَصْلٍ ، بشعر أو بغيره[4]، ولورود حديثٍ آخر يخص شعر الآدمي بالمنع[5].

---

(١) كابن المنذر ، حيث قال : «لا يحل لامرأة أن توصل شعرها بشعر شيءٍ مما يؤكل لحمه، ولا مما لا يؤكل حيا، ولا ميتا ، على ظاهر الخبر . ليس لأحدٍ أن يَخُصَّ من ذلك شيئا دون شيء ؛ إلا بخبر عن النبي ﷺ . وليس ذلك لنجاسةٍ في الشعر الموصول، ولكنه تَعَبُّدٌ تَعَبَّدَ به النساء، وذلك كلعنه النامصةَ والمتنمصة، والواشمة والمستوشمة، والمتفلِّجة للحسن» . الأوسط لابن المنذر - طبعة دار الفلاح - (٢/ ٤١٠) .

(٢) انظر كتاب الترجّل للخلال - طبعة دار المعارف - (٩٨ -١٠٥، ١٨١- ١٨٨، ١٩٣- ١٩٥) ، والمغني لابن قدامة - طبعة وزارة الشؤون الإسلامية : السعودية - (١/ ١٣١) ، ونص ابن قدامة : «فأما النامصة: فهي التي تنتف الشعر من الوجه، والمتنمصة: المنتوف شعرها بأمرها، فلا يجوز للخبر. وإن حُلق الشعر : فلا بأس ؛ لأن الخبر إنما ورد في النتف . نص على هذا أحمد» .

(٣) كما في كتاب الترجل للخلال (١٨١- ١٨٨) .
وقال ابن قدامة بعد ذكر الحديث : «فهذه الخصال محرمة؛ لأن النبي ﷺ لعن فاعلها ، ولا يجوز لعن فاعل المباح» . المغني (١/ ١٢٩) .

(٤) وهو حديث جابر بن عبد الله، يقول: " زجر النبي ﷺ أن تصل المرأة برأسها شيئا». وقد أخرجه الإمام أحمد في مسنده بإسناد صحيح (رقم ١٤١٥٥، ١٥١٥٢) ، وهو في صحيح مسلم (رقم ٢١٢٦) .
وسيأتي بيان وقوف المحدّثين من هذا اللفظ بما يدل على تنبّههم إلى عموم دلالة النهي فيه لتشمل الوصل بالشعر وبغيره ، وذلك عندما أذكر تفقّه ابن حبان في هذه المسألة (ص ٩٨-٩٩) .

(٥) كحديث سعيد بن المسيب، قال: «قدم معاوية المدينة، آخر قدمةٍ قدمها، فخطبنا ، فأخرج كُبَّةً من =

ومع أن نصوص الإمام أحمد تدل علىٰ ظهور معنىٰ التعبّد لديه في تفقُّهه لهذا الحديث؛ إلا أن شيخ الحنابلة المتأخرين موفق الدين ابن قدامة الحنبلي (ت٦٢٠هـ) ما استطاع إلا أن يُعلِّل ، فقال : «والظاهر: أن المحرم إنما هو وصل الشعر بالشعر، لما فيه من التدليس واستعمال الشعر المختلف في نجاسته . وغيرُ ذلك : لا يَحْرُم ؛ لعدم هذه المعاني فيها، وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرة»[1] .

وقد رجّحَ أبو داود - وهو المحدث الحنبلي (تلميذ أحمد) - التعليل فيما يبدو[2]، حيث تعقب الحديث بأثر عن سعيد بن جبير، قال: «لا بأس بالقرامل[3]» ، ثم قال أبو داود : «كأنه يذهب إلىٰ أن المنهي عنه شعور النساء . كان أحمد يقول: القرامل ليس به بأس»[4] .

وكذلك مال إلىٰ التعليل العالمُ الحنبليُّ الوزيرُ ابنُ هُبيرة (ت٥٦٠هـ)، وجعل علة المنع عِلّتين : الغرر والتدليس ، والضرر ، وجعل هاتين العلّتين راجعةً إلىٰ علةٍ واحدة هي تغيير خلق الله تعالىٰ، فقال عن الوشم : « وإنما مَنعَ من هذا لأنه غرور، ويؤدي إلي ضرر، فإن الواشمة تؤذي نفسها بالجراح، والمتنمصة تنتف شعرها، فلا يُؤمَنُ أذىٰ البشرة . وكذلك المتفلجات للحسن ، فربما حصل الأذىٰ بالمبرد، ويجمع ذلك كله قوله : "المغيرات خلق الله" »[5]. وقال في موطن آخر : «أما الواصلة؛ فإنها تَغُرُّ بما تفعل، فكأنها شاهد الزور . فَلَعَنَ التي تَغُرّ ، والتي وَصَلَتْ لها ؛ لأنها أعانتها علىٰ ذلك»[6] .

= شعر، قال: ما كنت أرىٰ أحدًا يفعل هذا غير اليهود ! إن النبي ﷺ سماه الزور. يعني الواصلة في الشعر» . أخرجه الإمام أحمد (رقم ١٦٨٢٩) ، والبخاري (رقم ٥٩٣٨) ، ومسلم (رقم ٢١٢٧) .

(١) المغني (١/ ١٣١) .

(٢) إلا إن كان قال ذلك من فرط الظاهرية ، كما سيأتي من كلام القرطبي .

(٣) والقرامل : هي ضفائر من شعر أو صوف أو إبْرِيسَم [وهو الحرير] ، تصل به المرأة شعرها ، كما في النهاية لابن الأثير (٤/ ٥١) .

(٤) سنن أبي داود (٦/ ٢٤٦- ٢٤٧) .

(٥) الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة - طبعة دار العاصمة - (٢/ ٢١) .

(٦) الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة (٤/ ١٢٨) .

وتجويز وصل الشعر بغير شعر الآدميين هو قول عامة الفقهاء (علىٰ الصحيح) : نسبه إليهم أبو عبيد القاسم بن سلام[١]، والخطابي[٢]، بل حكاه الطحاويُّ عن العلماء إجماعًا[٣].

في حين عكس القرطبيُّ هذا القول ، فقال : « وهذا كله نص في تحريم وصل الشعر، وبه قال مالك وجماعة العلماء ، ومنعوا الوصل بكل شيء من الصوف والخرق وغير ذلك، لأنه في معنىٰ وصله بالشعر. وشذّ الليث بن سعد فأجاز وصله بالصوف والخرق وما ليس بشعر، وهذا أشبه بمذهب أهل الظاهر. وأباح آخرون وضع الشعر علىٰ الرأس وقالوا: إنما جاء النهي عن الوصل خاصة، وهذه ظاهرية محضة وإعراض عن المعنىٰ. وشذ قوم فأجازوا الوصل مطلقا، وهو قول باطل قطعا ترده الأحاديث»[٤] .

وقوله عن مذهب الليث : «إنه أشبه بمذهب أهل الظاهر» : يعني أنه جعل الحكم تعبديا ولم يُلحق بوصل الشعر ما شابهه . لكن القرطبي لم يبيّن لنا العلّة التي بها قاس ما ليس بشعر علىٰ الشعر في حرمة الوصل به ، اللهم إلا إن كان قياسُه قياسَ الشَّبهِ ، لا قياس العلّة !

ومثل هذا الاضطراب الشديد في حكاية المذاهب مما يبيّن شدة غموض المذاهب فيها !

وأما من نظر في المقاصد ، وحاول تعليل الحديث فذهبوا في ذلك مذاهب ، وإنك لتعجب من تَعَدُّدِها وعدم انضباطها .

حتىٰ لقد قال القرافي (كما سبق) : «لم أر للفقهاء المالكية والشافعية وغيرهم في تعليل هذا الحديث إلا أنه تدليس علىٰ الأزواج ليكثر الصداق ، ويُشكل ذلك إذا كانوا عالمين به ، وبالوشم فإنه ليس فيه تدليس . وما في الحديث من تغيير خلق الله لم أفهم معناه؛ فإن التغيير للجمال غير منكر في

---

(١) غريب الحديث لأبي عبيد (١/ ١٦٧) .

(٢) أعلام الحديث للخطابي (٣/ ٢١٦٤) .

(٣) شرح مشكل الآثار للطحاوي (٣/ ٦٢) .

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/ ٣٩٤) .

الشرع ، كالختان وقص الظفر والشعر وصبغ الحناء وصبغ الشعر وغير ذلك»[1] .

فمنهم من جعل العلة : هي تغيير الخلق ، كما ذهب إلىٰ ذلك ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) [2] والقَنازِعي المالكي (ت٤١٣هـ)[3]. لكن هذه العلة غير صحيحة بإطلاقها ، فإن الكحل والحناء وغيرهما من زينة المرأة المباحة بالإجماع كلها تغيير لخلق الله أيضًا . فإن قيل : إنما يُراد بذلك التغيير الثابت الذي لا يزول كالوشم والتفليج ؛ لأنه تغيير حقيقي ثابت[4]، يُجاب عن ذلك : بأن وصل الشعر والنمص يزول ، فالعلة لا تتناول جميع المذكورات ، مما يدل علىٰ قصورها عن أن تكون علة جامعة . فضلا عن المنازعة في المراد بالنهي عن تغيير خلق الله في تفسير قوله تعالىٰ حكايةً عن قول الشيطان ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ ، فمن المفسرين من ذهب إلىٰ أن المقصود بتغيير خلق الله :

١- أنه : تغيير دين الله ، ومعناه : تبديلُ الحرام حلالًا ، والحلالِ حرامًا ، ومن ارتكب محظورًا أو أتىٰ منهيًّا ، فقد غيّر دين الله[5] .

٢- أنه : الإخصاء خاصة[6] .

---

(١) الذخيرة للقرافي (١٣/ ٣١٥) .

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٩/ ١٦٧- ١٧٠) .

(٣) تفسير الموطأ للقنازعي (٢/ ٧٦٥) .

(٤) قال القاضي عياض : «قال بعض علمائنا: وهذا المنهىٰ عنه المتوعد علىٰ فعله فيما يكون باقيا، فإنه من تغيير خلق الله . فأما ما لا يكون باقيا ، كالكحل : فلا بأس به للنساء والتزين به عند أهل العلم، وقد أجازه مالك للنساء، وكرهه للرجال، وكذلك أجاز أن تُوشِّيَ المرأة يديها بالحناء» . إكمال المعلم (٦/ ٦٥٥) .

وقال القرطبي : « واختلف في المعنىٰ الذي نهي لأجلها، فقيل:

- لأنها من باب التدليس.

- وقيل: من باب تغيير خلق الله تعالىٰ، كما قال ابن مسعود، وهو أصح، وهو يتضمن المعنىٰ الأول.

- ثم قيل: هذا المنهي عنه إنما هو فيما يكون باقيا، لأنه من باب تغيير خلق الله تعالىٰ، فأما مالا يكون باقيا كالكحل والتزين به للنساء : فقد أجاز العلماء ذلك ، مالكٌ وغيرُه» . الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٣٩٢) .

(٥) تفسير الطبري (٧/ ٤٩٢- ٥٠٢) ، وتفسير ابن أبي حاتم (رقم ٥٩٨٤ إلىٰ ٥٩٨٧) ، والوسيط للواحدي (٢/ ١١٨) ، وموسوعة التفسير بالمأثور - مركز الدراسات القرآنية - (٧/ ٩٧- ١٠١).

(٦) المصادر السابقة .

٣- أنه : الوشم خاصة[١] .

٤- أنه : التعامل مع المخلوقات بغير مقاصد خِلقتها وعلاقتها بالإنسان ، حتىٰ قالوا : هو أن الله تعالىٰ خلق الأنعام للركوب والأكل فحرموها، وخلق الشمس والقمر والأحجار لمنفعة العباد فعبدوها من دون الله[٢] .

٥- أنه تغيير الأنساب؛ وذلك أن ينتقل من نسب إلىٰ نسب[٣] .

٦- أنه : التغيير الذي تترتب عليه مفسدة ومضرة ، كالمُثلة وتشويه الخِلْقة ، ويشهد لهذا المعنىٰ سياقُ الآية ، حيث ذكرت الآيةُ قطع آذان الأنعام ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾[٤] . ولذلك قال ابن عطية (ت٥٤٢هـ) : «ومِلاكُ تفسير هذه الآية: أن كلَّ تغييرٍ ضارٌّ : فهو في الآية[٥]، وكل تغييرٍ نافع : فهو مباح»[٦] .

ولذلك سيكون تعليلُ النهي في الحديث بأنه تغييرُ خلقِ الله تعليلًا لا يقوم علىٰ أساس ثابت ؛ لعدم صحة القطع بمعنىٰ تغيير الخلق المحرَّم أصلا ، وكأنه - لذلك - احتجاجٌ بمحلّ النزاع !

ومنهم : من جعل أسباب النهي متعدّدة ، فمنها ما نُهي عنه لعدم طهارته كوصل شعر ، وهو نص الإمام الشافعي في (الأم)[٧] ، وإن كان الصحيح عند أصحابه أنه رجع عن القول بنجاسة شعر الآدمي إذا قُصّ منه[٨] .

ولذلك اختلف الشافعية في الوصل بطاهر : فذهب الماوردي (ت٤٥٠هـ) إلىٰ تحريمه في حالات وجوازه في غيرها . فيكون محرما : إما للغرر والغش ،

---

(١) المصادر السابقة .

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ١١٠) ، والكشف والبيان للثعالبي - إصدار : دار التفسير - (١١/ ٧) .

(٣) تفسير السمعاني (١/ ٤٨١) .

(٤) يشير إلىٰ هذا قول الثعلبي في تفسيره : « وقال عكرمة وقوم من المفسرين: معناه: فلنغيرن خلق الله بالخصاء والوشم وقطع الآذان وفقء العيون» . الكشف والبيان للثعالبي - إصدار : دار التفسير - (١١/ ٧) .

(٥) أي يتناوله لفظ الآية الدالة علىٰ أنه من تسويل الشيطان المخالف لأمر الرحمن ﷻ .

(٦) المحرر الوجيز لابن عطية - وزارة الأوقاف القطرية ، سنة ١٤٢٨هـ - (٣/ ٢٦- ٢٧) .

(٧) الأم للشافعي - تحقيق : د/ رفعت فوزي - (١/ ١١٦) .

(٨) الوسيط للغزالي ، وشرح مشكل الوسيط لابن الصلاح بحاشيته (١/ ٢٣٧-٢٣٨) .

أو عندما يكون الموصول شعرا نجسا ، لمن تصل شعرها بشعر نجس ، ويكون جائزًا : إذا كان بغير نجس وللتزيّن للزوج[1].

وقد يُؤيَّدُ هذا التعليلُ بلفظِ حديثٍ آخر ، سُمي فيه الوصلُ بـ (الزور) . وهو حديث معاوية بن أبي سفيان ﷺ الذي رواه سعيد بن المسيب، قال: «قدم معاوية المدينة، آخر قدمةٍ قدمها، فخطبنا ، فأخرج كُبَّةً من شعر، قال: ما كنت أرىٰ أحدًا يفعل هذا غير اليهود ! إن النبي ﷺ سماه الزور. يعني الواصلة في الشعر»[2].

ولكن يُضعف هذا التعليل جدًا : أن حديث ابن مسعود صريحٌ في شمول اللعن لكل من فعلت ذلك ، حتىٰ إن فعلت المرأة ذلك بعلم زوجها ؛ بدليل أن المرأة التي تجادل ابن مسعود زعمت أن زوجه كانت تفعل ذلك ، فنفىٰ ابن مسعود ذلك عن زوجه ، وقال لها : «أما لو كان ذلك لم نجامعها»، أي ابن مسعود لم يكن يأذن لزوجه بذلك .

وبعد أن حمل الماوردي الحديث علىٰ أن التحريم فيه خاصٌّ بما لو كان غشًّا وخداعا للخاطب ولمشتري الأمة ، وفسر بقية ألفاظ الحديث مبيّنًا معاني النمص والوشم وغيرهما، قال : « والنهي في هذا كله علىٰ معنىٰ النهي في الواصلة والمستوصلة»[3]، فجعل العلة في الجميع علة واحدة ، والحكم فيها واحدا .

وهذا هو ترجيح القاضي حسين (ت٤٦٢هـ)[4]، والروياني (ت٥٠٢هـ)[5] وعامة الشافعية المتقدمين علىٰ هذا التفصيل.

وأما من مال إلىٰ إطلاق التحريم من الشافعية : فمن أقدمهم أبو القاسم الفُوراني - عبد الرّحمن بن محمَّد بن أحمد المروزي (ت٤٦١هـ) الذي يسميه العمراني (ت٥٥٨هـ) خطأً بـ (المسعودي)[6]، ثم أطلق الإمام النووي ترجيح التحريم مطلقا أيضًا[7].

---

(١) الحاوي للماوردي (٢/ ٢٥٦) .

(٢) أخرجه البخاري (رقم ٥٩٣٨) ، ومسلم (رقم ٢١٢٧) .

(٣) الحاوي (٢/ ٢٥٧) .

(٤) التعليقة للقاضي حسين علىٰ مختصر المزني (٢/ ٩٤١) .

(٥) بحر المذهب للروياني (٢/ ١٩٦- ١٩٨) .

(٦) البيان للعمراني (٢/ ٩٦) .

(٧) المجموع (٣/ ١٤٠) ، قال فيه : « والصحيح ما صححه الخراسانيون وقول من قال بالتحريم مطلقا =

وللجويني في هذا الباب تَردُّدٌ كثير ، لا يُبِينُ عن علةٍ ولا إطلاقِ قولٍ بالتعبّد[1].

ولم أجد للإمام الشافعي نصًّا في غير الوصل ، ولذلك اختلف الشافعية في حكم ما سوىٰ الوصل ، علىٰ وجوه اختلافهم في الوصل ، وقد سبقت حكاية كلام أئمتهم فيها .

وقد أشار ابن حجر الهيتمي المكي (ت٩٧٤هـ) إلىٰ استشكاله موقف بعض أئمة الشافعية من هذه الأمور ، وأشار إلىٰ جواب لم يجده كافيا - فيما يبدو - حيث قال بعد ذكره الحديث وما فيه من الوصل والنمص والوشم والتفليج : « تنبيه: ذكر هذه كلها من الكبائر، وهو ما جرىٰ عليه شيخ الإسلام الجلال البلقيني في الأولين، وغيره في الكل، وهو ظاهر ؛ لما مر أن من أمارات الكبيرة اللعن ، وقد علمتَ صحة الأحاديث بلعن الكل . لكن لم يَجْرِ كثيرٌ من أئمتنا علىٰ إطلاق ذلك ، بل قالوا: إنما يحرم غير الوشم والنمص بغير إذن الزوج أو السيد، وهو مشكل ، لما علمت في قصة الأنصارية ، فإنه ﷺ قال لها : "لا"، مع قولها : إن الزوج أمر بالوصل . وعجيبٌ قولهم بكراهة النمص بمعنييه السابقين ، مع اللعن فيه ، ومع قولهم بالحرمة في غيره مطلقا ، أو بغير إذن الزوج ، علىٰ الخلاف فيه، وأي فرق مع وقوع اللعن علىٰ الكل في حديث واحد ؟! والجواب عن ذلك أشاروا إليه في محله»[2].

ومع أن ابن حبان - المحدث الشافعي - قد رجح تحريم وصل الشعر بالشعر مطلقا[3]، بلا قيد رضا زوج أو غيره ، وهذا قد يجري علىٰ تعاليل عديدة : من عدم طهارة شعر الآدمي بعد انفصاله عنه ، إلىٰ كون الشعر المقصوص شعرَ أجنبية لا يجوز أن يراه غير محارمها ، إلىٰ كونه جزءا مكرّما من

= أقوىٰ لظاهر إطلاق الأحاديث الصحيحة» ، سواء كان بإذن زوج أو بغير إذنه ، فضلا عن حرمته لغير ذات الزوج .

(١) نهاية المطلب للجويني (٢/ ٣١٦- ٣١٩) .

(٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي (١/ ٢٣٥) .

(٣) حتىٰ إنه بوّب لحديث فقال : « ذكر لعن المصطفىٰ ﷺ الواصلة علىٰ دائم الأوقات» . التقاسيم والأنواع (٣/ ١٠٤) .

الإنسان لا يجوز ابتذاله . إلا أن ابن حبان خالف الظاهر في موضع آخر من فقه هذا الحديث ، وذلك عندما أورد حديثَ : «زجر رسول الله ﷺ أن تصل المرأة برأسها شيئا»[1]، وهو شامل في زَجْره للوصل بالشعر وبغير الشعر من القماش وغيره[2] ، مما يُخرج الحديثَ عن التعاليل السابقة ، فلم يستطع ابنُ حبان إلا أن يخرج عن ظاهر الحديث بقيد ، متأوِّلًا له ، حيث قال في التبويب له : «ذكر الزجر عن أن تستوصل المرأةُ بشعرها شيئًا يشبه الشعر يريد به الزور»[3]. فكأنه لما وصل إلىٰ حديثٍ لا يمكنه أن يَفْهَمَ فيه وَجْهَ العلة : قيّده بقيدٍ ليس منصوصا عليه في لفظه ولا مُشارًا إليه فيه أصلا ، وهذا - من ابن حبان - رجوعٌ منه إلىٰ فهم الحديث بالنظر إلىٰ مقصده.

وكما ذهب بعض المالكية والشافعية إلىٰ أن علة التحريم هي الغرر والتدليس علىٰ الخاطب ، كما سبق نقل بعضه ، ومنه أيضا أن هذا هو ما ذهب إليه القاضي عبد الوهاب المالكي (ت٤٢٢هـ)[4]، والخطابي (ت٣٨٨هـ)[5].

لكن الخطابي ضم إلىٰ هذه العلة علة تغيير الخلقة بقصد مضاهاة الخالق ﷻ ، فقال : « وإنما نهىٰ عن ذلك لما فيه من الغش الخداع ، ولو رخَّص في ذلك لاتُّخِذَ وسيلةً إلىٰ أنواع من الغش والفساد . وإنما عَظُمَ الوعيد في هذا باللعن وفي النامصة والواشرة والواشمة ونحوها مما تقدم ذكره ومضىٰ تفسيره قَبْلُ : من جهة أن هذه الأمور تغييرٌ للخِلقة ، وتَعاطٍ لإلحاق الصنعة من الآدمي بالخِلقة من الله ﷻ، وحكم الجُزء في ذلك حكم الكُل . ولَعلّه قد يدخل في هذا المعنىٰ صنعة الكيمياء ، فإن من تعاطاها إنما يروم أن يُلحق الصَّنعة بالخِلقة ، وكذلك هو في كل مصنوع يُشبَّهُ بمطبوع ، وهو بابٌ من الفساد عظيم»[6].

---

(١) التقاسيم والأنواع لابن حبان (رقم٢٠٨١) .

(٢) لأن «شيئًا» نكرة في سياق النهي ، فتعمّ .

(٣) التقاسيم والأنواع لابن حبان (٢/ ١٠٤) .

(٤) قال القاضي عبد الوهاب : « والمعنىٰ في ذلك أن فيه غرورًا وتدليسًا» ، المعونة (١/ ١٧٢٥) .

(٥) قال الخطابي : «والواصلات هن اللواتي يصلن شعورهن بشعور غيرهن من النساء يردن بذلك طول الشعر يوهمن أن ذلك من أصل شعورهن فقد تكون المرأة زعراء قليلة الشعر أو يكون شعرها أصهب فتصل شعرها بشعر أسود فيكون ذلك زوراً وكذباً فنهىٰ عنه، فأما القرامل فقد رخص فيها أهل العلم وذلك أن الغرور لا يقع بها لأن من نظر إليها لم يشك في أن ذلك مستعار» . معالم السنن (٤/ ٢٠٩) .

(٦) أعلام الحديث للخطابي (٣/ ٢١٦٢- ٢١٦٣) .

وخص الحنفية تحريم الوصل بالشعر الآدمي بعلّة تكريم الجزء الآدمي وعدم جواز امتهانه ، وأجازوه بغير الشعر الآدمي للزوج ، كما صرح بذلك السرخسي (ت٤٨٣هـ)[١] ، وعلاء الدين السمرقندي (ت٥٤٠هـ)[٢] ، والكاساني (ت٥٨٧هـ)[٣] ، والمرغيناني (ت٥٩٣هـ)[٤] وغيرهم.

فلما جاء الحنفية إلىٰ النمص ، مع وروده في النص نفسه المتضمن لـ(العن) في المنهيات الواردة فيه ، وقع الاختلاف بينهم ، فقال ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ) في حاشيته المعتمدة المشهورة عن النمص : «ولعله محمولٌ علىٰ ما إذا فعلته لتتزين للأجانب، وإلا فلو كان في وجهها شعر ينفر زوجها عنها بسببه، ففي تحريم إزالته بُعْدٌ ؛ لأن الزينة للنساء مطلوبة للتحسين ؛ إلا أن يُحمل علىٰ ما لا ضرورة إليه ، لما في نتفه بالمنماص من الإيذاء .

وفي (تبيين المحارم)[٥] : إزالة الشعر من الوجه حرام ؛ إلا إذا نبت للمرأة لحية أو شوارب ، فلا تحرم إزالته ، بل تستحب اهـ .

وفي (التتارَخانية)[٦] عن (المضمرات)[٧]: ولا بأس بأخذ الحاجبين وشعر وجهه[٨]، ما لم يشبه المخنث[٩] اهـ

ومثله في (المجتبىٰ)[١٠] . تأمل»[١١] .

---

(١) قال السرخسي في المبسوط عن الوصل بشعر الآدمي : « ولكن لا ينتفع به لحرمته لا لنجاسته» (١/ ٢٠٣) .

(٢) تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي (٣/ ٣٤٤) .

(٣) قال الكاساني في بدائع الصنائع : « وأما عظم الآدمي وشعره، فلا يجوز بيعه لا لنجاسته؛ لأنه طاهر في الصحيح من الرواية لكن احتراما له والابتذال بالبيع يشعر بالإهانة» . (٥/ ١٤٢) .

(٤) الهداية للمرغيناني (٣/ ٤٦) .

(٥) هو كتاب ليوسف الأماسي الحنفي نزيل مكة (ت٩٨٦هـ) .

(٦) الفتاوىٰ التاتارْخانية في الفتاوىٰ للإمام الفقيه عالم بن العلاء الدهلوي الحنفي (ت٧٨٦هـ فيما يُقال) ، وهذا النقل موجود فيها : الفتاوىٰ التاتارخانية لابن العلاء - تحقيق : شبير أحمد القاسمي . الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٥هـ . مكتبة زكريا : ديوبند - (١٨/ ٢١١ رقم ٢٨٥٤٣) .

(٧) جامع المضمرات : ليوسف بن عمر بن يوسف الصوفي (ت٨٣٢هـ) .

(٨) لعلهم يقصدون بالحلق ، لا بالنتف ، كما هو مذهب أحمد بن حنبل .

(٩) ظاهره أنه في الرجل ، وهو كذلك !

(١٠) المجتبىٰ شرح مختصر القُدُوري : لمختار بن محمود بن محمد الزَّاهِدي الغَزْميني (ت٦٥٨هـ) .

(١١) حاشية ابن عابدين (٦/ ٣٧٣) .

كل هذا الاختلاف وما يُشبه الاضطراب نشأ عن إشكالٍ في الحديث ، لن يلحظه إلا من نظر في مقاصد الشريعة ، ولذلك تباينت أقوال العلماء فيه ، كما سبق ، وما ستراه عند من نظر في المقاصد بصورة أعمق . أما لو كان العلماء يقفون عند ظاهر اللفظ ، لكان الفقهُ أسهلَ مطلوبٍ ، ولكان ظاهره مما لا يحتاج إلىٰ كل هذا الجهد في فهم النصّ !

فهذا ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) يُجدِّدُ التَّفقُّهَ في هذا الحديث ، ويقف علىٰ حقيقة الإشكال في فهمه ، ويتنبّهُ (فيما يبدو) إلىٰ ضعف التعليل بالغش والتزوير ؛ لأن الصحابي ساقه في حق الزوج الذي يعلم بفعل امرأته ، ويلاحظ كذلك ضعف التعليل بتغيير الخلقة ، كما سبق ، ولذلك خرج بقول لم يسبقه إليه أحدٌ يُعلم ، حيث قال في كتابه (أحكام النساء) : «وظاهر هذه الأحاديث تحريمُ هذه الأشياء التي قد نُهي عنها علىٰ كل حال ، وقد أخذ بإطلاق ذلك ابن مسعود ، علىٰ ما روينا .

ويحتمل أن ذلك علىٰ أحد ثلاثة أشياء :

- إما أن ذلك كان شعار الفاجرات ، فيكنّ المقصودات به.
- وإما أن يكون مفعولا للتدليس علىٰ الرجل ، فهذا لا يجوز .
- أو يكون يتضمن تغيير خلق الله تعالىٰ ، كالوشم الذي يؤذي اليد ويؤلمها ، ولا يكاد يُستحسَن ، وربما أثّر القشر في الجلد تحسنا في العاجل ، ثم يتأذّىٰ به الجلدُ فيما بعد .

وأما الأدوية التي تزيل الكَلَف وتُحسِّن الوجه للزوج ، فلا أرىٰ بها بأسًا . وكذلك أخذ الشعر للزوج ، ويكون حديث النامصة محمولا علىٰ أحد الوجهين الأولين .

قال شيخُنا عبد الوهاب بن المبارك الأنماطي : إذا أخذت المرأةُ الشعر من وجهها لأجل زوجها بعد رؤيته إياها : فلا بأس به ، وإنما يُذمّ إذا فعَلَتْه قبل أن يراها ؛ لأن فيه تدليسًا»[1].

---

(١) أحكام النساء لابن الجوزي - تحقيق : علي بن محمد المحمدي . الطبعة الأولىٰ : ١٤١٩. المكتبة العصرية : بيروت - (٣٤١- ٣٤٢) .

والإضافة في كلام ابن الجوزي تكمن في قوله : «إما أن ذلك كان شعار الفاجرات ، فيكنّ المقصودات به» ، إذ هذا يعني أن الحكم خاصٌّ بعُرفٍ معيّن ، فإن زال هذا العرف زال الحكم ، أي : إن لم تعد تلك الأمور من سمات الفاجرات ، فلن يكون حكمه الحرمة ، فضلا عن أن يكون كبيرة .

ومع أني لست في سياق الترجيح ؛ إلا أني أريد أن أبيّن وجاهة هذا القول عند قائله ، وأنه مبنيٌّ علىٰ نظر عميق ؛ يبدأ من كونه أتانا بحلٍّ لإشكال ، خارج عن التعليلات المعترَضِ عليها ؛ إذ إن الوعيد الشديد الوارد في الحديث منع أن يكون واردا في محرمات لا تظهر مفسدتها (وسيأتي مزيد توضيح لذلك) ، ولذلك لجأ ابن الجوزي إلىٰ هذا الاحتمال في حلّ إشكال الحديث، ليكون معنىٰ الحديث متّسقًا مع أصول الشريعة ومقاصدها .

فإن قيل : لكن بقية الحديث تَستبعدُ هذا المعنىٰ ؛ لأن المرأة الحافظة لكتاب الله (أم يعقوب) التي جاءت تجادل ابن مسعود ﷺ ، لو كان هذا العرف موجودا في زمنها لما استغربته ، والأهم : لو كان هذا العُرف مستقرًّا في زمنها لما ظنّت في زوج ابن مسعود ﷺ أنها وقعت في تلك المنهيات ، حتىٰ إنها دخلت علىٰ زوجه ورأتها !

فقد يُجاب : ليس بعيدًا أن يكون العرف قد تبدّل ، فالنبي ﷺ عاش عامة زمن بعثته بين ظهراني قوم مشركين ، كانت لهم أعرافٌ تختلف تماما عما تبدّل إليه حال العرب بعد دخولهم في الإسلام ، وعما استقرّ عليه الحال في ظل الدولة الإسلامية في عهد الخلافة الراشدة ، التي في زمنها وقعت قصة مجادلة هذه المرأة لابن مسعود .

فإن قيل : وهذا يعني أن ابن مسعود هو من حمل الحديث علىٰ ظاهره ، ولم يراع العرف الذي يؤثر في دلالته ، وهذا بعيدٌ عن فقيه مثله ، وفيه اتهامٌ لنقله .

والجواب : أن هذا مع عدم قربه ، لكنه غير مستحيل ، ووقع من الفقهاء مثله : ورعًا واحتياطًا ، أو خطأً . وأما الاتهام في النقل ، فهي تهمة الخطأ ،

وهي تهمة لا يبرأ منها أحد . ولذلك خَطَّأت عائشة ﵂ وغيرُها من الصحابة عددا من الصحابة في نقلهم ، علىٰ ما هو مشهور[1].

---

(١) كما في كتاب (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة علىٰ الصحابة) للزركشي (ت٧٩٤هـ) ، وقبله كتاب (استدراك عائشة أم المؤمنين علىٰ الصحابة) لأبي منصور عبد المحسن بن محمد بن علي الشَّيحي (ت٤٨٩هـ).

ومن الأمثلة الشهيرة علىٰ ذلك :

١- حديث ابن عباس ﵄ عن أسامة بن زيد ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال : «إنما الربا في النسيئة» ، أخرجه البخاري (رقم ٢١٧٨) ، ومسلم (رقم ١٥٩٦) ، مع ثبوت أحاديث تحريم ربا الفضل .

ولذلك قال الإمام الشافعي في توجيه حديث أسامة بن زيد : « قد يحتمل أن يكون سمع رسول الله يُسأل عن الربا في صنفين مختلفين: ذهب بفضة، وتمر بحنطة، فقال: "إنما الربا في النسيئة"، فحفظه، فأدَّىٰ قول النبي ﷺ ، ولم يُؤدِّ مسألة السائل، فكان ما أدَّىٰ منه عند من سمعه : أن لا ربا إلا في النسيئة» ، اختلاف الحديث للشافعي (١٧٩) ، ونحوه في مختصر المزني (١٧٣) .

وكأن البخاري مال إلىٰ هذا التوجيه ، فقد قال الحافظ ابن حجر في الفتح : « وقع في نسخة الصغاني هنا : قال أبو عبد الله - يعني البخاري - : سمعت سليمان بن حرب يقول : "لا ربا إلا في النسيئة" : هذا عندنا في الذهب بالورق والحنطة بالشعير متفاضلا ، ولا بأس به يدا بيد ، ولا خير فيه نسيئة» . فتح الباري (٤/ ٣٨٢) .

ووافقهما ابن عبد البر ، فقال : « وهذا الحديث وضعه أسامة وابن عباس غير موضعه ؛ لأنه حديثٌ مُخرَّجٌ عند جماعة العلماء علىٰ الذهب بالفضة وعلىٰ جنسين مختلفين من الطعام ، فهذا هو الذي لا ربا فيه إلا في النسيئة» . التمهيد (١٣/ ١٩٠) ، ونحوه في الاستذكار ، حيث قال عن حديث ابن عباس: « حديثه عن أسامة صحيح ، ولكنه وضعه غير موضعه ، وحمله علىٰ غير المعنىٰ الذي له أتىٰ . ومعنىٰ الحديث عند العلماء : أنه خرج علىٰ جواب سائل ، سأل عن الذهب بالورق أو البر بالتمر أو نحو ذلك مما هو جنسان ، فقال رسول الله ﷺ : **"لا ربا إلا في النسيئة"** ، فسمع أسامة كلام رسول الله ﷺ ، ولم يسمع سؤال السائل ، فنقل ما سمع» . الاستذكار (١٩/ ٢١٠- ٢١١) .

وقال ابن الجوزي : « هذا الحديث محمول علىٰ أن أسامة سمع بعض الحديث، كأن رسول الله ﷺ سئل عن بيع بعض الأعيان الربوية ببعض؛ كالتمر بالشعير، والذهب بالفضة متفاضلا، فقال: " إنما الربا في النسيئة ". وإنما حملناه علىٰ هذا لإجماع الأمة علىٰ خلافه، وإلىٰ هذا المعنىٰ ذهب أبو بكر الأثرم» ، كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي (٤/ ١٥).

٢- ومن الأمثلة لتخطيء الصحابي في نقل الحديث أيضًا : حديث أبي هريرة ﵁ في الحكم بإفطار من طلع عليه الفجر وهو جُنب ، والذي يخالف ما أثبتناه أمّا المؤمنين عائشة وأم سلمة ﵄ من أن النبي ﷺ كان يصبح وهو جنب ، فيغتسل ويتم صومه .

تكلم الإمام الشافعي عن ذلك ، ثم قال : «فإن قال قائل: فأنَّىٰ ترىٰ الذي روىٰ خلاف عائشة وأم سلمة؟ قيل - والله أعلم - : قد يسمع الرجل سائلا يسأل عن رجل جامع أهله بليل، وأقام بعد الفجر شيئا، فأمر بأن يقضي؛ لأن بعض الجماع قد كان في الوقت الذي يحرم فيه» . =

ومن اللطيف أن يوافق ابنَ الجوزي شيخُ المقاصد في العصر الحديث ، وهو الطاهر ابن عاشور (١٣٩٣هـ) ، دون علمه بكلام ابن الجوزي ! فقال ابن عاشور عن هذا الحديث : «فإن الفهم يكاد يضل في هذا، إذ يرىٰ ذلك صنفا من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة ، كالتحمير والخلوق والسواك ، فيتعجب من النهي الغليظ عنه.

ووجهه عندي - الذي لم أر من أفصح عنه[1] - : أن تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ علىٰ ضعف حصانة المرأة ، فالنهي عنها نهيٌ عن الباعث عليها ، أو عن التعرض لهتك العرض بسببها»[2] .

وأحسن من أبان عن عمق إشكال الحديث شيخٌ معاصر ، وهو الشيخ علي الطنطاوي (ت١٤٢٠هـ) ؛ لأنه تنبّه للمعيار المقاصدي للكبائر ، وحاول فهم الحديث بإرجاعه إليه . فقد قال في فتاواه ، وقد سُئل عن حكم النمص وحديثه الوارد في لعن فاعله: «الجواب : لا بد من مقدمات نتفق عليها قبل الجواب :

أولها : إن ما ورد اللعن عليه من الأفعال يكون حرامًا ، ومن كبائر المحرمات.

ثانيًا : من تتبع الكبائر وجد بأن فيها هدرًا و إضاعة لواحد من المصالح الخمس الأصلية ، وهي : حفظ الدين، و حفظ العقل، و حفظ المال، و حفظ النسل، وقبل ذلك كله حفظ الحياة.

= فهنا أورد الإمام الشافعي احتمال أن يكون أبو هريرة قد أخطأ في وضع الإجابة موضع السؤال . ثم تمم الإمام الشافعي قائلا : «فإن قال قائل: فكيف إذا أمكن هذا علىٰ محدث ثقة ثبت حديثه، ولزمت به حجة؟ قيل: كما يلزم بشهادة الشاهدين الحكم في المال والدم ما لم يخالفهما غيرهما، وقد يمكن عليهما الغلط والكذب، فلا يجوز أن يترك الحكم بشهادتهما إن كانا عدلين في الظاهر، ولو شهد غيرهما بضد شهادتهما، كما يستعملها إذا انفردا . فحكم المحدث لا يخالفه غيره كحكم غيرهما، ويحول حكمه إذا خالفه غيره بما وصفت، ويؤخذ من الدلائل علىٰ الأحفظ من المحدثين بما وصفت بما لا يؤخذ في شهادة الشهود بحال إن كان ؛ إلا قليلا» . اختلاف الحديث للشافعي (١٨٩) .

(١) أنت ترىٰ أنه مسبوقٌ بأشبه شيءٍ بقوله من ابن الجوزي ، وهذا مما يزيد نظرهما وجاهةً : أنهما تواردا عليه دون علم المتأخر بقول المتقدم .

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (٩٠) .

فالكفر هو أكبر الكبائر ؛ لأن فيه إضاعةَ الدين، و الخمر و كل ما يخامر العقل و يعطله، و العدوان علىٰ المال بالسرقة، و ما يفسد النسل و النسب بالزنا و أمثاله، و القتل و تعطيل عضو أساسي = هذا كله لا شك أنه من الكبائر .

و قد وجدت كبائر لا تدخل تحت واحد من الخمس كعقوق الوالدين و الغيبة و النميمة و شهادة الزور و الغش و الخديعة و أمثالها، فوجب إضافة أصل سادس أرىٰ أن نسميه (الأمن الداخلي) مثلًا. و كبائر يمكن أن نسميها (الأمن الخارجي) : كموالاة العدو و العمل لمصلحته، و التجسس له علىٰ المسلمين، و الفرار من المعركة التي يراد منها إعلاء كلمة الله.

ثالثًا : وجدت بالاستقراء (الذي قدرت عليه بذهني الكليل وعلمي القليل) أن ما ورد عليه اللعن أو المنع الشديد منه و ليس فيه إضاعة لإحدىٰ هذه المصالح، يكون النهي فيه عن حالة خاصة أو صفة خاصة.

و علىٰ هذا أقول : إن حديث لعن النامصة و المتنمصة و الواصلة و المستوصلة... إلخ حديث صحيح، و لكن كيف نفهمه ؟

إن رواة الحديث لم يشرحوا لنا المراد من كلمة (النامصة) ، هل المراد منها ما يشمله معناها في لسان العرب ؟ أم هي صفة خاصة كانت معروفة عند ورود الحديث؟

النمص في اللغة : النتف، و في الجسم مواضع جوّز الشرع نتف الشعر منها بل ندب إليه و حث عليه . فلا يمكن إذن أن يكون المراد لعن كل امرأة تنتف (أي تنمص) شيئًا من شعر جسدها، فالحديث ليس علىٰ عمومه.

قالوا : المراد منه نتف الحاجبين ، و هو قول وجيه ، و إن لم يرد عليه دليل. ومن راجع المغني وجد أنه ينقل عن أحمد جواز تعديل الحاجب بالمقص أو بالموسىٰ أو الشفرة ، وفي (فتح الباري) كلام عن النمص ، و في كتب الفقه كلها كلام حول هذا الموضوع ، ربما يفهم منه :

أولًا : الزينة ، لا سيما للمتزوجة تتزين لزوجها جائزة و مطلوبة.

ثانيًا : ما يدخل في حدود الزينة ، من تنظيم الحواجب و تعديلها جائز.

ثالثًا : نتف الحاجب كله أو نتفه إلا خيطًا رقيقًا منه لا يجوز.

و لعل أوجه الأقوال ما رواه ابن الجوزي عن بعض الحنابلة : من أن هذا النمص إذا كان شعارًا و علامة للفاجرات من النساء : حَرُم، و إلا : كان مكروهًا فقط»[1].

وميزة كلام الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله أنه نبّهَ إلىٰ أن الحديث لم يقتصر في إشكال دلالته علىٰ حرمة الأمور الواردة فيه دون ظهور علة التحريم ، ومع تعارض بعض المنهيات فيه مع أصل حث المرأة علىٰ التزين لزوجها . بل تجاوز الإشكالُ دلالةَ الحرمة تلك إلىٰ جعل المنهيات فيه من كبائر الذنوب . ونبّهَ الشيخُ رحمه الله إلىٰ استقراءٍ صحيح وضابط دقيق ، وهو علاقة الكبائر بالفساد الظاهر ، علىٰ ما بيناه في افتتاح هذا المبحث ، وسنبينه أيضًا في ملحق في آخر الكتاب بإذن الله تعالىٰ[2].

وهذا مما يُجلِّي شدة إشكال هذا الحديث ، ولا يدع مجالا لعدم محاولة تأويله وصرفه عن ظاهره ؛ لأن ظاهره يجعل أمورا لا تظهر في بعضها مفسدة أصلا ، لا مفسدة كبيرةً ولا صغيرة : مما يجب أن تكون له مفسدةٌ ظاهرةٌ كبيرةٌ !

ولو أن دلالة الحديث توقفت عند التحريم ، لأمكن ادّعاء أن الحكم فيه تَعبُّديٌّ ، إذا كان التزامُه لا حرج فيه علىٰ المكلفين ولا مشقة ، فضلا عن الضرر .

إذ ضابط ما يُقبل فيه القول بالتعبد (مطلقا) في الأحكام المتعلقة بتنظيم أمور الدنيا ، وليس في تنظيم علاقة العبد بربّه[3]، هو أن يكون أمرًا لا يحصل بالتزامه حرجٌ ولا مشقةٌ علىٰ الناس ، كتحريم الذهب للرجال ، وتحريم الميتة التي لم تَرِمّ ، وتحريم لحم الخنزير[4]. ومن المتصوّر أن يكون من طرق تحقيق العبودية لله تعالىٰ ، مع العبادات المحضة (كالصلاة والصيام) : أن يشرع الله تعالىٰ أحكاما لا لجلب مصلحة دنيوية ولا لدفع مفسدة دنيوية ، وإنما لاستشعار

---

(١) فتاوىٰ علي الطنطاوي (١٦٨- ١٦٩) .

(٢) انظر (ص ١٨٧- ١٩٢) .

(٣) هذه الأحكام التي تنظم علاقة العبد بربّه الأصل في علتها هو : التعبّد ، كالظهر أربعا ، والطواف أسبوعا .

(٤) سبق الحديث عن ذلك في المدخل المقاصدي (ص ٥١- ٥٣).

معنىٰ التعبد والخضوع له تعالىٰ . لكن شرط هذا الصنف من التعبُّد بالأمور الدنيوية : هو أن لا يكون في التزامه حرجٌ ومشقة ، للنصوص العامة الدالة علىٰ رفع الحرج عن أحكام الشريعة ، كقوله تعالىٰ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] .

والمقصود : أن الشريعة قد تُحَرِّم أمرًا لا لمفسدة دنيوية ، وإنما تعبُّدًا ، وإن كان هذا خلاف الأصل في أحكام تنظيم أمور الدنيا ، التي الأصل والغالب فيها أنها جاءت لجلب المصالح وتكثيرها ولدرء المفاسد وتقليلها . بشرط أن يكون هذا الأمر المحرَّم تعبُّدًا لا ضرر علىٰ الناس بالامتناع منه ، بل بشرط أن لا يشق عليهم الامتناع عنه[2] .

لكن أن تجعل الشريعةُ أمرًا من الكبائر تَعبُّدًا ، لا لمفسدته ، فهذا خارجٌ عن قانون الشريعة ، الذي جعل عِظَمَ الذنب منوطًا بمفسدته ، كما بيناه في افتتاح هذا المبحث .

وهذا ما جعل حديث لعن النامصة والمتنمصة والواصلة والمستوصلة مُشْكِلًا جدا ، وهو ما جعل كثيرًا من العلماء يتوجهون إلىٰ تأويله بخلاف ظاهره .

ومن حكاية مواقف العلماء من هذا الحديث يتضح أثر النظر المقاصدي في نقد الحديث ؛ إذ كل من علّل الحديث ، بعلة تخالف ظاهره ، فضلا عمن جعله جاء لعُرف خاص = فقد جعل نقل الحديث قاصرًا عن الدلالة المرادة منه ، وأنه نقلٌ أخلّ بجوانب كان يجب نقلها لفهم مراد النبي ﷺ منه .

والحقيقة أن هذا الصنف من النقد المقاصدي كثير جدا في كلام الفقهاء والمحدّثين علىٰ حدّ السواء ، وهذا الحديث نموذج منه .

❁ ❁ ❁

المثال الثاني لحديثٍ أعانتِ المقاصدُ علىٰ إدراك تقصير الناقل فيه :

أحاديث تغريب المرأة البكر إذا وقعت في الزنا :

كما هو ظاهر حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ : «**خذوا عني،**

---

(١) هذا الضابط لم أجده عند أحد ، علىٰ ضعف اطلاعي ، وهو نتاج تأمل طويل .

(٢) وهؤلاء المسلمون امتنع رجالهم من لبس الذهب ، ومن أكل الميتة والخنزير ، وما كان ذلك سببًا للمشقة عليهم يومًا من الأيام .

خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا : البكر بالبكر : جَلْدُ مائة ، ونفي سنة، والثيب بالثيب : جلد مائة، والرَّجْم»[1].

وفي حديث زيد بن خالد الجهني ﷺ ، قال: سمعت النبي ﷺ : «يأمر فيمن زنىٰ ولم يُحصن: جلد مائة وتغريب عام»[2].

فأخذ بعض أهل العلم بعموم هذين الحديثين في إيجاب النفي علىٰ الرجل والمرأة البكرين إذا زنيا . وممن قال ذلك الإمام الشافعي[3] والإمام أحمد ، وفرق أحمد في مسافة النفي - في رواية عنه - : بين حالة أن يكون معها مَحْرَمٌ وحالة ما لم يكن[4].

وأما الإمام مالك فذهب إلىٰ تخصيص النفي بالرجل الزاني غير المحصن ، ولم يجعل علىٰ المرأة البكر إذا زنت نفيًا[5] .

---

(١) أخرجه الإمام مسلم (رقم ١٦٩٠) .

(٢) أخرجه البخاري بهذا اللفظ (رقم ٦٨٣١) ، تحت باب : «البكران يجلدان وينفيان» ، وفي مواطن أخرىٰ مختصرا (رقم ٢٦٤٩، ٦٨٣١). وأصل الحديث واردٌ في قصة ، كان النفي فيها حكما مختصًا بالرجل الزاني ، كما سيأتي بيانه .

(٣) الأم للشافعي - تحقيق د/ رفت فوزي - (٧/ ٣٣٧-٣٤٠) .

(٤) هو منصوص الإمام أحمد كما في مسائل الكوسج - طبعة دار هجر - (رقم ٢٧٠٩) - وطبعة الجامعة الإسلامية - (رقم٢٧٣٠) ، وكتاب الروايتين والوجهين لأبي يعلىٰ الفراء - تحقيق : د/ عبد الكريم اللاحم . الطبعة الأولىٰ : ١٤٠٥هـ. مكتبة المعارف : الرياض - (٢/ ٣١٥-٣١٦) .

(٥) هو منصوص الإمام مالك في المدونة - طبعة دار صادر - (٦/ ٢٣٦) .
قال فيها سحنون لابن القاسم : « قلت: أرأيت البكرين إذا زنيا، هل ينفيان جميعا - الجارية والفتىٰ - في قول مالك ؟ أم لا نفي علىٰ النساء في قول مالك؟ وهل يفرق بينهما في النفي، ينفىٰ هذا إلىٰ موضع وهذه إلىٰ موضع آخر ؟ وهل يسجنان في الموضع الذي يُنفيان إليه في قول مالك ؟ أم لا ؟ قال [ابن القاسم] : قال مالك: لا نفي علىٰ النساء ، ولا علىٰ العبيد ، ولا تغريب».
واعترض اللخمي علىٰ قول إمامه ، كما تراه في التبصرة (١٣/ ٦١٧٧) ، فقال : «وفي كتاب محمد عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه غرب امرأة إلىٰ مصر . وفي الموطأ: أنه غرب عبدًا . وفي كتاب مسلم عن النبي - ﷺ - أنه قال: "**البِكْرُ بِالبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ**"، فجعل علىٰ المرأة النفي . ولا وجه للاعتراض بالولي ، فإن كانت العلة في ترك النفي عدم الولي : فتُنفىٰ إذا كان لها ولي ، أو تسافر مع جماعة رجال ونساء كما تعمل في خروجها إلىٰ الحج ، فإن عُدِم جميع ذلك : سُجنت في موضعها عامًا ؛ لأن العقوبة بشيئين: تغريبٌ وسجن، فإذا تعذر التغريب لم يسقط السجن» .
ويقال له : في تغريبها مع الولي إنزالُ عقوبة بالولي . =

قال القاضي عبد الوهاب المالكي (ت٤٢٢هـ) : « وإنما قلنا إن المرأة لا تُغرَّب خلافًا للشافعي ؛ لقوله تعالىٰ ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ ؛ ولأن التغريب في الرجل عقوبة له : ينقطع عن ولده وأهله وعن بلده ومعاشه ، وتلحقه الذلة بنفيه إلىٰ غير بلده، وليس فيه ما في المرأة من الحاجة إلىٰ المراعاة في الحفظ ومنع السفر ، والمرأة محتاجة إلىٰ الصيانة والحفظ والمراعاة إلىٰ أكثر من حاجة الرجل ، ففي تغريبها تعريضٌ للهتك الذي هو ضد الصيانة ، ومواقعةُ مثلِ ما غُرِّبت لأجل مواقعتها له ، وذلك إغراءٌ ، لا ردع وزجر ، فامتنع لهذا التناقض إيجابُ التغريب علىٰ المرأة»[1].

قلت : لو كانت الآية هي حجة الإمام مالك ، كما هو ظاهر كلام القاضي عبد الوهاب ، لما فرض الإمام مالك النفي علىٰ الرجل البكر ؛ لأن الآية لم تذكر سوىٰ الجلد للزناة : رجالا كانوا أو نساءً . فلم تكن الآية هي حجة الإمام مالك ، وإنما يُعَضِّدُ بها المالكيةُ نظره المقاصدي ، كما يحاولون تعضيده ببعض الروايات والآثار . وكلها ضعيفة الدلالة ، لولا قوة النظر المقاصدي .

وقد قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) : «ومن حجة من لم ير نَفْيَ النساء : ما يُخشىٰ عليهن من الفتنة»[2].

وقال ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ) في (بداية المجتهد) : «من خصص المرأة من هذا العموم[3] : فإنما خصصه بالقياس؛ لأنه رأىٰ أن المرأة تَعرَّضُ بالغُربة لأكثر من الزنا . وهذا من القياس المرسل ، أعني : المصلحي ، الذي كثيرا ما يقول به مالك»[4] .

= وفي سفرها مع جماعة : لا ينفي عنها الضيعة بعد وصولها بلد النفي عاما تامًّا ، فليس ملحظ الإمام مالك مقصورًا علىٰ وقت السفر فقط .

وأما السجن : فليس تغريبًا ، فهو عقوبة أشد من التغريب .

لذلك : ليت اللخمي اكتفىٰ باجتهاد إمامه .

(١) المعونة علىٰ مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب المالكي (١٣٨١) .

(٢) التمهيد (٩/ ٨٨) .

(٣) يقصد عموم الأحاديث .

(٤) بداية المجتهد لابن رشد - طبعة دار الفكر - (٢/ ٣٢٧) .

وقال القرافي (ت٦٨٤هـ) : «لأن التغريب في الرجل لينقطع عن معاشه وتلحقه الذلة بغير بلده ، والمرأة : لا معيشة لها ، ويجب حِفْظُها وضَبْطُها عن الفساد ، وفي تغريبها إعانةٌ علىٰ فسادها وتعريضها للزنا . . . (ثم قال القرافي) احتجوا بحديث : "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" ، وهو عام ، والجواب : أنه مخصوص بما ذكرنا ؛ ولأن المرأة إن غُرّبت مع محرم غُرّب من ليس بزانٍ ، أو مع غير ذي محرم ، خُولف قولُه عليه السلام : "لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم"»[1].

وهذا الذي ذهب إليه الإمام مالك هو فهمٌ للحديث المروي بناء علىٰ النظر المقاصدي، كما هو ظاهر ، وكما تراه في صريح كلام ابن رشد ، وفي مضمون كلام القاضي عبد الوهاب وابن عبد البر والقرافي .

فكأن الإمام مالكًا حمل حديث عبادة بن الصامت :« **البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة**» علىٰ أنه عامٌّ أُريد به الخصوص . ووجه ذلك : أن يكون حديث عبادة قد صدر عن النبي ﷺ عقب وقوع زنا من رجل غير محصن بامرأة محصنة ، فقال النبي ﷺ : «**خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة، والرجم**» . فلم يُذكر السبب ، فأوهم ظاهرُ اللفظ العموم ، وهو إنما جاء خاصًّا .

وأما الرواية الأخرىٰ لحديث عبادة بن الصامت التي بلفظ : «**والبكر بالبكر جلد مائة ويُنفيان عاما**»[2] : فهي رواية لا تصح بهذا اللفظ ، وإن صحَّ ظاهر إسنادها ، لمخالفة لفظها رواية الجماهير من رواة هذا الحديث . وهي لا تزيد عن أن تكون روايةً بالمعنىٰ ، لكنها أضافت للفظ معنىٰ لم يرد في اللفظ الأثبت والأولىٰ بالاحتجاج .

وكذلك استدلال الإمام البخاري علىٰ وجوب نفي المرأة بحديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه ، أنه قال: سمعت النبي ﷺ : «**يأمر فيمن زنىٰ ولم يُحصن:**

---

(١) الذخيرة للقرافي (١٢/ ٨٨-٨٩) .

(٢) أخرجه بهذا اللفظ : ابن الجاورد في المنتقىٰ - طبعة دار التأصيل - (رقم ٨٢٢) وابن حبان في صحيحه التقاسيم والأنواع - طبعة ابن حزم - (رقم ٤٠٨٨) ، وطبعة الإحسان (رقم٤٤٢٦) ، والطبراني في الأوسط (رقم ١١٤٠) .

جلد مائة وتغريب عام» ، حيث أورده الإمام البخاري تحت باب «البكران يُجلدان ويُنفيان» ، هو ناشئٌ عن اختصاره رَحِمَهُ اللَّهُ قصةَ الحديث التي أوردها هو نفسه بتمامها في مواضع من صحيحه ؛ إذ أصلُ الحديث واردٌ في قصة ، كان النفي فيها حُكما مختصًّا بالرجل الزاني، ولم يكن الحديث لفظًا عامًّا كما يوهمه الاختصار . ففي حديث أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني، أنهما قالا: «إن رجلا من الأعراب أتىٰ رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله ، أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر: وهو أفقه منه نعم، فاقض بيننا بكتاب الله ، وأذن لي، فقال رسول الله ﷺ : «**قل**»، قال: إن ابني كان عسيفا علىٰ هذا، فزنىٰ بامرأته، وإني أُخبرت أن علىٰ ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم، فأخبروني أنما علىٰ ابني جلد مائة، وتغريب عام، وأن علىٰ امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ : «**والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله : الوليدة والغنم رد، وعلىٰ ابنك جلد مائة، وتغريب عام، واغد يا أنيس إلىٰ امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها»، قال: فغدا عليها، فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت**»[1].

وقد اشتدّت حملة فقهاء مدرسة الحديث العراقية[2] علىٰ هذا القول ، ومنهم إسحاق بن راهويه (ت٢٣٨هـ)[3].

---

(١) صحيح البخاري (رقم ٢٦٩٦-٢٦٩٧، ٢٧٢٥، ٦٦٣٣-٦٦٣٤، ٦٨٤٢-٦٨٤٣، ٦٨٥٦-٦٨٦٠، ٧١٩٣-٧١٩٤) ، ومسلم (رقم ١٦٩٧-١٦٩٨) .

(٢) مدرسة فقهاء الحديث : مدنية ، وعراقية . وفي رأس المدنية : الإمام مالك ، والإمام الشافعي (وقد مهّدَ للعراقية) ، وفي رأس العراقية : الإمام أحمد (ولكنه ما زال متأثرًا بالمدنية) ، ويمثل مدرسة الفقه الحديثية العراقية بوضوح : إسحاق بن راهويه ، والطبري ، وعموم تفقه المحدثين كالبخاري في فقه تبويباته .

وأما عدم ذكر الإمام أبي حنيفة في فقهاء أهل الحديث ، فليس راجعًا إلىٰ كونه منتقصًا من حجية السنة ، وحاشاه من ذلك . وإنما لأن مدرسته عُرفت بكونها أكثر إعمالا للاجتهاد والقياس والرجوع إلىٰ أصولٍ أصّلتها ، ولذلك سُميت بمدرسة أهل الرأي ، في مقابل مدرسة أهل الحديث .

(٣) قال إسحاق : « النفي سنة مسنونة ، لا يحل ضرب الأمثال لإسقاط النفي، بل تُنفىٰ بلا مَحرَم ، كما جاء ، بل تنفىٰ المرأة علىٰ حال ، لأن النفي سنة النبي ﷺ ، وعمل به أبو بكر، وعمر، وعثمان ، وعلي رضي الله عنهم، والخلفاء، لم يكن لأحد أن يسقطه . . .» ، إلىٰ آخر كلامه الشديد ، الذي لا يُعجز مخالفيه الرد عليه . فانظر مسائل الكوسج - طبعة دار هجر - (رقم ٢٧٠٩) - وطبعة الجامعة الإسلامية - (رقم٢٧٣٠).

واللطيف أن بعض الحنابلة قد خالفوا منصوصَ إمام مذهبهم (الإمام أحمد)[1]، ورجعوا إلىٰ قول الإمام مالك ! حتىٰ قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) : «وقول مالك - فيما يقع لي - أصح الأقوال وأعدلها، وعموم الخبر مخصوصٌ بخبر النهي عن سفر المرأة بغير محرم»[2]. وقال أيضًا محتجًّا لهذا القول : «وقال مالك، والأوزاعي: يُغرَّب الرجل دون المرأة؛ لأن المرأة تحتاج إلىٰ حفظ وصيانة، ولأنها لا تخلو من التغريب بمحرم أو بغير محرم، لا يجوز التغريب بغير محرم؛ لقول النبي ﷺ : "**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، أن تسافر مسيرة يوم وليلة، إلا مع ذي محرم**" . ولأن تغريبها بغير محرم : إغراءٌ لها بالفجور، وتضييع لها . وإن غُرّبت بمحرم : أفضىٰ إلىٰ تغريب من ليس بزان ، ونَفْي من لا ذنب له . وإن كُلّفت أجرته : ففي ذلك زيادة علىٰ عقوبتها بما لم يرد الشرع به ، كما لو زاد ذلك علىٰ الرجل . والخبر الخاص في التغريب : إنما هو في حق الرجل ، وكذلك فعل الصحابة (رضي الله عنهم) ، والعام يجوز تخصيصه ؛ لأنه يلزم من العمل بعمومه مخالفة مفهومه ، فإنه دل بمفهومه علىٰ أنه ليس علىٰ الزاني أكثر من العقوبة المذكورة فيه ، وإيجاب التغريب علىٰ المرأة يلزم منه الزيادة علىٰ ذلك ، وفواتُ حِكمته ؛ لأن الحد وجب زجرا عن الزنا ، وفي تغريبها إغراءٌ به ، وتمكينٌ منه ، مع أنه قد يخصص في حق الثيب بإسقاط الجلد ، في قول الأكثرين ، فتخصيصه هاهنا أولىٰ»[3].

ومال المَرْداوِيُّ (ت٨٨٥هـ) إلىٰ وجهٍ من ذلك ، فقال بعد أن ذكر الأقوال عن النفي عند تعذر المحرم : «ويُحتمل أن يسقط النفي ، وهو قوي»[4].

وبهذا يتضح أن النظر المقاصدي هو ما قاد إلىٰ تخصيص النفي في الحديث بالرجل دون المرأة ، وقام ذلك : إما علىٰ اعتبار الحديث قد رُوِيَ بغير ذِكْرِ سياقه المؤثر في معناه ، كما في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وإما أنه اختصارٌ لحديث صدر فيه حُكمُ النبي ﷺ في واقعة خاصة ، كما وقع في اختصار

---

(١) سبق ذكر المصادر التي تدل علىٰ منصوص الإمام أحمد .

(٢) المغني لابن قدامة - تحقيق : د/ عبد الله التركي - (١٢/ ٣٢٤) .

(٣) المغني لابن قدامة - تحقيق : د/ عبد الله التركي - (١٢/ ٣٢٢- ٣٢٣) .

(٤) الإنصاف للمرداوي - بحاشية المقنع والشرح الكبير ، تحقيق : د/ التركي - (٢٦/ ٢٦١) .

الإمام البخاري لقصة العسيف في حديث زيد بن خالد الجهني ﷺ.

وأن هذا كله قدر صدر من أئمة السلف : كالإمام مالك والإمام الأوزاعي ، وهو ما مال إليه شيخ فقهاء الحنابلة في العصور المتأخرة ، وهو موفق الدين بن قدامة ، مخالفًا منصوصَ إمامه ، لقوة مأخذ الإمامين مالك والأوزاعي .

❁ ❁ ❁

المثال الثالث لحديثٍ أعانتِ المقاصدُ علىٰ إدراك تقصير الناقل فيه :

حديث أسامة بن زيد ﷺ :أن النبي ﷺ قال: «لا يَرِثُ المسلمُ الكافرَ ، ولا يرث الكافرُ المسلمَ»[1].

ظاهر هذا الحديث أن المسلم لا يرث من قريبه الكافر مطلقا ، وأن الكافر لا يرث من قريبه المسلم .

وعلىٰ هذا الظاهر الأئمة الأربعة جميعا وأتباعهم ، بل هناك إجماعٌ علىٰ أن الكافر لا يرث من المسلم .

ولا شك أن الحديث صريح في الأمرين : أن المسلم لا يرث كافرا ، وأن الكافر لا يرث مسلما .

مع ذلك ثبت خلافٌ في الحالة الأولىٰ : وهي أن يرث المسلم من الكافر ، فثبت عن معاوية بن أبي سفيان ﷺ ، ورُوي عن معاذ بن جبل ، وصح عن غير واحد من فقهاء التابعين[2] . وخالفهم جمهور الصحابة والتابعين ، فمنعوا توريث المسلم من الكافر ؛ أخذًا بظاهر هذا الحديث[3].

---

(١) أخرجه البخاري (رقم ٦٧٦٤) ، ومسلم (رقم١٦١٤) .

(٢) انظر مسند الإمام أحمد (رقم ٢٢٠٠٥) ، وسنن أبي داود (رقم ٢٩١٢، ٢٩١٣) ، ومصنف ابن أبي شيبة (رقم ٣٢٠٩٩، ٣٢١٠١- ٣٢١٠٢) ، وسنن سعيد بن منصور (١٤٥- ١٤٧) ، والأوسط لابن المنذر (٧/ ٤٦٤ رقم ٦٨٦٤- ٦٨٦٥) ، والعلل للدارقطني (رقم ١٠٠٠) ، والمطالب العالية لابن حجر (رقم ١٥٤٥، ١٥٤٦) .

وانظر الإشراف لابن المنذر (٤/ ٣٥٥) ، والمحلىٰ لابن حزم (٨/ ٣٣٨) .

(٣) انظر بعضا من الآثار في ذلك في المصنف لعبد الرزاق - طبعة دار التأصيل - (رقم ١٠٥٨٧- ١٠٦٠٥، ٢٠١٩١- ٢٠٢١٥) ، والمصنف لابن أبي شيبة (رقم ٣٢٠٨٨- ٣٢١٠٠) ، والسنن لسعيد بن منصور (رقم١٣٥- ١٥٢) ، والأوسط لابن المنذر (٧/ ٤٦٢- ٤٦٣ رقم ٦٨٦١- ٦٨٦٣).

وإنما هجر الأئمةُ الأربعة قولَ معاوية بن أبي سفيان ﷺ والذين وافقوه من التابعين ممن ورّثَ المسلم من الكافر ؛ لأن الحديث صريحٌ بالمنع ؛ ولأن جمهور الصحابة (وفيهم الخلفاء الراشدون) وأئمة التابعين كانوا لا يورّثون ، فلعلهم حملوا فتوىٰ من أفتىٰ بالتوريث علىٰ عدم بلوغ الحديث إليهم .

لكن الغريب أن أحد أكثر فقهاء المحدثين صرامةً في الالتزام بالظاهر خالف ظاهر الحديث ! وهو إسحاق بن راهويه (ت٢٣٨هـ) !! فقد سُئل : عن مجوسي مات ولم يَدَعْ إلا ابن عمه مسلمًا؟ فقال : «له المال : حديث معاذ ، ومعاوية ، وابن [معقل][1] ، يُستعمل ههنا»[2].

وظاهر كلام إسحاق بن راهويه أنه يحتج بالآثار عن الصحابة (رضي الله عنهم) في مقابل الحديث المرفوع الصحيح ، وهذا غريب ؛ لأنه يخالف أصول إسحاق في تقديم المرفوع مطلقا ، خاصة مع موافقة عامة الصحابة والسلف له .

ولذلك لا يمكن أن يكون منطلقُ إسحاق ابن راهويه في هذا الاختيار مجردَ وُرودُ تلك الآثار ، وإنما الذي يغلب علىٰ الظن هو أنه نَظَرَ إلىٰ لفظ الحديث نظرًا مصلحيًّا ، وبهذا النظر تَأوَّلَ الحديثَ علىٰ خلاف ظاهره !

ولئن كنا إنما نُورد احتمال تدخُّل النظر المقاصدي في تأويل إسحاق ابن راهويه علىٰ وجه الظن ، فهو ليس كذلك في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ؛ فهو صريح كلامه !

فقد نقل تلميذُه ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) عنه كلاما طويلا في ترجيح توريث المسلم من الكافر[3] ، حمل الحديث فيه علىٰ الكافر الحربي خاصة ، أما

---

(١) تصحف في المصدر : (وابن مغفل) ، والتصويب من تخريج الأثر ومن طبعة الجامعة الإسلامية (٨/ ٤٢٦٣) .

(٢) مسائل الكوسج - طبعة دار الهجرة - (رقم٣٠١٥) ، وانظره أيضًا (رقم ٢٩٥١، ٢٩٥٢) ، ونسبه إليه عدد من أهل العلم ، منهم ابن المنذر في الأوسط وغيره ، فانظر الأوسط - طبعة دار الفلاح - ٧/ ٤٦٣) .

(٣) وحكىٰ هذا المذهب عن ابن تيمية أيضًا :

١- ابن مفلح في الفروع عن شيخه ابن تيمية ، فقال : «ووَرَّثَ شيخُنا المسلمَ من ذِمّي ؛ لئلا يمتنع قريبُه من الإسلام ؛ ولوجوب نصرهم ولا ينصروننا» . الفروع (٨/ ٦٣) .

٢- وعنه البعلي - كالعادة - في الاختيارات الفقهية من فتاوىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩٦) ، وقال =

الذِّمّي والمنافق وكل من ليس بحربي فإن المسلم يرث منه[1] . واستدل لذلك بكلام طويل[2] ، أقوىٰ ما فيه النظرُ المقاصدي ، حيث قال : «وقد حمل طائفةٌ من العلماء قول النبي ﷺ **"لا يقتل مسلم بكافر"** ، علىٰ الحربي دون الذمي، ولا ريب أن حمل قوله: "لا يرث المسلم الكافر" علىٰ الحربي أولىٰ ، وأقرب محملا ؛ فإن في توريث المسلمين منهم ترغيبًا في الإسلام لمن أراد الدخول فيه من أهل الذمة ، فإن كثيرًا منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم ، ولهم أموال ، فلا يرثون منهم شيئا ، وقد سمعنا ذلك منهم من غير واحد منهم شفاها . فإذا عَلِمَ أن إسلامه لا يُسقط ميراثَه ضَعُفَ المانع من الإسلام ، وصارت رغبته فيه قوية ، وهذا وحده كاف في التخصيص . وهم يخصون العمومَ بما هو دون ذلك بكثير ، فإن هذه مصلحةٌ ظاهرة ، يشهد لها الشرعُ بالاعتبار في كثير من تصرفاته ، وقد تكون مصلحتها أعظم من مصلحة نكاح نسائهم . وليس في هذا ما يخالف الأصول . . .»[3].

وهذا نظرٌ مقاصديٌّ صريح ، يلجأ إليه ابن تيمية ، مخالفًا به ظاهرَ الحديث الصحيح ، بدعوىٰ تأويله وتقييد إطلاقه ، وأن المقصود به : لا يرث المسلمُ الكافر الحربيَّ خاصة !

وهذا النظر المقاصدي جعل سبب إيهام هذا الظاهر خلاف المراد : هو أن الناقل حذف من الحديث سبب وروده ، فقد ورد أن النبي ﷺ إنما قال هذا الحديث يوم فتح مكة ، عندما وجد أن ابن عمه عَقيل بن أبي طالب قد تصرف في بيوتهم ، فقد سُئل النبي ﷺ زمن الفتح: يا رسول الله، أين تنزل غدًا؟

= في حكايته : «والمسلم يرث من قريبه الكافر الذمي ، بخلاف العكس ؛ لئلا يمتنع قريبُه من الإسلام ، و[لوجوب] نصرهم ، ولا ينصروننا» . وما بين معكوفتين تصويب عن (لوجود) .

٣- والمرداوي في الإنصاف - في حاشية المقنع - (١٨/ ٢٦٥) .

(١) وكأن هذا التأويل قديم ، حيث بوّبَ أبو عوانة (ت٣١٦هـ) لهذا الحديث مشيرًا إلىٰ اختلافه مع هذا الرأي بقوله في التبويب : « بابٌ : ذِكْرُ الخبر المبين أن الكافر لا يرث المسلم، ولا يرث المسلم الكافر، وإن كان الكافر ذِمّيًا أو غيره» . مستخرج أبي عوانة - طبعة الجامعة الإسلامية - (١٢/ ٥٠١) .

(٢) أحكام أهل الذمة لابن القيم - تحقيق : د/ صبحي الصالح . الطبعة الثانية : ١٤٠١هـ . دار العلم للملايين : بيروت - (٢/ ٤٦٢-٤٧٤) .

(٣) أحكام أهل الذمة لابن القيم - تحقيق : د/ صبحي الصالح - (٢/ ٤٦٤) .

فقال ﷺ : «**وهل ترك لنا عَقيلٌ من منزل**» ، ثم قال ﷺ : «**لا يرث المؤمن الكافر، ولا يرث الكافر المؤمن**» قيل للزهري (راوي الحديث) : ومن وَرِثَ أبا طالب؟ قال: «**ورثه عَقيلٌ وطالبٌ**»[1] .

فلما ورث عقيل مال بني عبد المطلب قبل إسلامه ، وكان من لم يسلم منهم حتىٰ قُبيل فتح مكة حربيًّا ، قال ﷺ هذا الحديث ، وهو لا يريد إطلاقه : أنه لا يرث المسلمُ الكافر مطلقًا ، وإنما يريد الحالة التي كان يتحدث عنها : أن المسلم لا يرث الكافر الحربي ، فاختُصر الحديث ، وجُعل حكما عاما في كل كافر . فالنبي ﷺ يريد أنه لا يحق لنا استرجاع ما في يد عقيل ؛ لأنه ورثه من كُفّارٍ حربيين[2] .

هذا أحد توجيهات سبب التوهم الذي أَوْقَعَنا فيه ظاهرُ لفظ الحديث[3] .

ولا شك أن ورود سبب الحديث والوقوف عليه لم يكن ليكفي وحده ليصرف الحديث عن ظاهره كما فعل ابن تيمية ، ولذلك لم يلتفت الجمهورُ إلىٰ ذلك التأويل ، مع وقوفهم علىٰ سببه ؛ لولا ذلك النظر المقاصدي الذي ألجأ ابن تيمية إلىٰ افتراض هذا التأويل .

---

(١) صحيح البخاري (رقم٤٢٨٢- ٤٢٨٣) .

وهذا القدر من حديث الزهري صحيح ليس فيه إدراج ، فلم يقع فيه الإدراج الذي تحدث عنه غيرما إمام ، فانظر : الفصل للوصل المدرج في النقل للخطيب - تحقيق : د/ محمد بن مطر الزهراني - (٢/ ٦٨٩- ٦٩٢ رقم ٧٥) .

(٢) قال ابن حجر في فتح الباري : « يحتمل أن تكون الهجرة لما وقعت : استولىٰ عَقيلٌ وطالبٌ علىٰ ما خلّفه أبو طالب ، وكان أبو طالب قد وضع يده علىٰ ما خلفه عبد الله والد النبي ﷺ ؛ لأنه كان شقيقه، وكان النبي ﷺ عند أبي طالب بعد موت جده عبد المطلب ، فلما مات أبو طالب ، ثم وقعت الهجرة ، ولم يُسْلم طالبٌ ، وتأخر إسلامُ عَقيل : استوليا علىٰ ما خلّف أبو طالب ، ومات طالب قبل بدر ، وتأخر عقيل . فلما تقرر حكم الإسلام بترك توريث المسلم من الكافر : استمر ذلك بيد عقيل، فأشار النبي ﷺ إلىٰ ذلك ، وكان عقيل قد باع تلك الدور كلها» . فتح الباري (٨/ ١٣- ١٤) .

تنبيه : لا يصح أن يُقال عن أبي طالب (عم النبي ﷺ) إنه مات كافرا حربيًّا ؛ لأنه وإن مات كافرًا ؛ إلا أنه مات قبل الهجرة ، وقبل أن يُؤذَنَ بالقتال ، وقبل أن يَنْقَسِمَ غيرُ المسلمين إلىٰ حربيين وذميين ومعاهدين ، وقبل أن توجد لهذه الأقسام أحكامٌ تخصُّهم في الإرث وغيره .

(٣) انظر : اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية - من كتاب العارية إلىٰ نهاية كتاب النكاح - للدكتور فهد اليحيىٰ - الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٠هـ . كنوز إشبيليا : الرياض - (٨/ ٢٨٤) .

واللطيف أنه رغم مخالفة اختيار ابن تيمية لظاهر النص الصريح الصحيح بهذا النظر المقاصدي[1] ؛ إلا أنه ما قيل عنه ما يُقال في غيره عادةً ، في مثل حالته هذه : إنه قد خالف الحديثَ بالرأي ، وتجرّأ علىٰ النص بالعقل ، ولا ذُمَّ بهذا الذمّ الذي اعتدناه مع غيره إن خالف ظاهر النصّ مخالفته هو إياه![2].

وعندي في تأويل هذا الحديث بالنظر المقاصدي نفسه معنىً آخر : وهو أن المقصود بالحديث : لا يرث المسلمُ الكافرَ بقسمة المواريث الإسلامية ، فهي قسمةٌ تختص بالمسلمين فقط . أما أن يرث المسلمُ من أبيه أو قريبه الكافر بغير تلك القسمة ، كقانون البلد (كما في الدول الغربية وغيرها من الدول غير الإسلامية) ، أو بالوصية = فذلك جائز[3] ، كما يجوز أن يقبل هديته . فيكون معنىٰ الحديث : لا يرث المسلمُ الكافرَ علىٰ أنه مستحق للإرث بقسمة المواريث الشرعية ، وإنما يرثه بغيرها . فإن كان الوارث والمورِّث كلاهما مواطنَين في بلدٍ يحتكم إلىٰ الشريعة ، فكما يحتكم الورثةُ إلىٰ قانون البلد غير الإسلامي ، يحتكمان في هذه الحالة إلىٰ الشرع الإسلامي ، علىٰ أنه قانون ينظّم العلاقات والمنافع ، ويحقق المقدورَ عليه من العدالة ، لا علىٰ أنه شرعٌ يلزم غير المؤمن به : بالنسبة للمورِّث والورثة الكفار ، وعلىٰ أنه مالٌ أباحه الله للمسلم من إرث قريبه الكافر : بالنسبة للوارث المسلم ، كما يلتزم المسلم القانون غير الإسلامي الذي ينطبق عليه وعلىٰ غيره .

---

(١) ولذلك تعقب الحافظ ابن حجر هذا الاجتهاد بقوله : « وحجة الجمهور [أي في الردّ عليه] : أنه قياسٌ في معارضة النصّ ، وهو صريحٌ في المراد ، ولا قياسَ مع وجوده» ، فتح الباري لابن حجر (١٢/ ٥١ شرح الحديث رقم ٦٧٦٤) .

(٢) انظر : اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية - من كتاب العارية إلىٰ نهاية كتاب النكاح - للدكتور فهد اليحيىٰ - الطبعة الأولىٰ : ١٤٣٠هـ . كنوز إشبيليا : الرياض - (٨/ ٢٧٨- ٢٨٥) .
ولو صدرت هذه الفتوىٰ من أحد أئمة الأشعرية الشافعية أو من أحد شيوخ الأزهر أو حتىٰ من الإمام أبي حنيفة = لوجدت ألسن الطعن وأصابع التهمة إليهم موجهة من أدعياء اتباع الدليل وأدعياء احتكار تعظيم السنة!! أما إن صدر من ابن تيمية ، فهو بين أن يكون راجحًا (كما رأيتَ في الدراسة المحال إليها) ، أو اجتهادًا مرجوحًا معتبرًا !

(٣) ولذلك لا يجب علىٰ الوارث المسلم من المورِّث الكافر أن يلتزم فقط بحقه الشرعي منه ، فلو أوصىٰ له قريبُه الكافر بماله كله ، أو لو أعطاه القانونُ أكثر من قسمه الشرعي فيما لو كان مورِّثُه مسلما = جاز له أن يأخذه ، ما دام هذا مما يجيزه القانون ويوجب خضوع بقية الورثة .

والمهم في هذا المثال : أننا أثبتنا بأن النظر المقاصدي كان له أثرٌ كبير في تأويل الحديث النبوي وفي صرفه عن ظاهره ، حتىٰ عند أكثر العلماء أَثَريّةً وتمسكا بظاهر النص !

❁ ❁ ❁

المثال الرابع لحديثٍ أعانتِ المقاصدُ علىٰ إدراك تقصير الناقل فيه :

حديث أبي هريرة ﷺ ، عن النبي ﷺ ، أنه قال : «لا تبدؤوا اليهود ولا النصارىٰ بالسلام ، فإذا لقيتم أحدهم في طريق ، فاضطروه إلىٰ أضيقه»[1].

فقد ذهب جماعةٌ من العلماء إلىٰ ظاهر هذا الحديث في الأمرين : الاضطرار إلىٰ أضيق الطريق ، وعدم جواز بدئهم بالسلام ، بل أكثر العلماء (خاصة المتأخرين منهم) علىٰ ذلك . وأما عدم جواز بدء الكافر بالسلام خاصة : فهو الذي عليه المذاهب الأربعة كلها .

ولمناقشة الموقف الصحيح من هذا الحديث ومن فهمه ومن علاقته بالنظر المقاصدي: سأبدأ بمقدمتين لتفكيك الفهم المستقر من هذا الحديث في كثير من كتب تراثنا وعند كثير من العلماء والباحثين ، لأحقِّق بهاتين المقدمتين مجالات النظر المختلفة حول الأحكام المستنبطة من هذا الحديث .

فالمقدمة الأولىٰ : حول معنىٰ الاضطرار إلىٰ أضيق الطريق :

فمن الفريق الأول الذي أخذ بظاهر الحديث :

الوزير ابن هُبيرة الحنبلي (ت٥٦٠هـ) ، حيث يقول : « وأما اضطرارهم إلىٰ أضيق الطرق؛ فإني لا أراه إلا غير مقصور علىٰ طرق السعي بالأقدام ؛ بل في كل الطرق ، بمقتضىٰ ما شُورِطوا عليه ؛ ليكون ذلك دائمَ الإشعار لهم بالصَّغار ، وأنهم عند المؤمن في مقام العداوة والبغضاء لكفرهم بالله وتكذيبهم رسوله ﷺ . فيكون ذلك في طرق السعي بالأقدام وغيرها، كما يقول الرجل للرجل : إياك تسلك بي في طرق ضيقة من قولٍ أو غيره»[2].

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (رقم٢١٦٧) .

(٢) الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة (٨/ ١٠٥) .

وقال الإمام النووي : «"وإذا لقيتم أحدهم في طريق ، فاضطروه إلىٰ أضيقه" ، قال أصحابُنا : لا يُترك للذِّمي صدر الطريق ، بل يُضطر إلىٰ أضيقه ، إذا كان المسلمون يَطْرُقون ، فإن خلت الطريق عن الزحمة : فلا حرج ، قالوا : وليكن التضييق بحيث لايقع فىٰ وهدة ولا يصدمه جدار ونحوه»[1] .

أما العلماء الذين وقفوا من فهم هذا الحديث أو من جانبٍ منه موقفًا مصلحيا :

فأبدأ منهم : بأبي العباس القرطبي (ت٦٥٦هـ) ، حيث رفض فهم الاضطرار إلىٰ أضيق الطريق بمعنىٰ التضييق عليهم في الطرقات ، قائلا : «"إذا لقيتم أحدهم في طريق ، فاضطروه إلىٰ أضيقه" ، أي : لا تتنحَّوا لهم عن الطريق الضيق إكراما لهم واحتراما ، وعلىٰ هذا فتكون هذه الجملة مناسبةً للجملة الأولىٰ في المعنىٰ والعطف . وليس معنىٰ ذلك : أنّا إذا لقيناهم في طريق واسع أنّا نلجئهم إلىٰ حَرْفِه حتىٰ نضيِّق عليهم ؛ لأنَّ ذلك أذًىٰ منّا لهم من غير سبب ، وقد نُهينا عن أذاهم»[2] .

وإنما بدأت بأبي العباس القرطبي لأن لديه لمحةً مقاصدية ، بها تأول الحديث ؛ إذ كأنه قلب معنىٰ الحديث ! فبدلا من أن يدل الحديثُ عنده علىٰ الأمر بالتضييق عليهم في الطرقات ، أصبح الحديثُ ينهىٰ عن أن يضيِّق المسلمُ علىٰ نفسه طريقَه من أجلهم !

نعم . . ما زال في تقرير القرطبي التباسٌ في معنىٰ عدم جواز إيذائهم ؛ إذ جعل المنهي عنه هو إكرامهم واحترامهم ! لأنه إن أراد عدم جواز أي قدر من الإكرام ، فلا يقابل ذلك إلا الإهانة ، والإهانة إيذاء . وإن أراد عدم جواز المبالغة في الإكرام ، فيمكن أن تجتمع مع عدم الإيذاء .

والذي حامت حوله عبارة القرطبي ، وما أصابته هو : أن كُلَّ إكرام واحترام لا يُفْهَمُ منه عُلُوُّ الكافر علىٰ المسلم فهو مأمورٌ به ، وأن كلَّ إكرام واحترام فُهِمَ منه ذلك فهو منهيٌّ عنه . فعلىٰ المسلم أن يجمع في التعامل مع غير

---

(١) شرح صحيح مسلم (١٤/ ١٧٤) .

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي (٥/ ٤٩٠) .

المسلمين : شعوره هو بالعزة الإيمانية ، مع التكريم الإنساني والمعاملة الحسنة التي لا تُوهم بصغار أو هوان .

وفي ذلك قال الإمام القرافي (ت٦٨٤هـ) مبيِّنا الوجه المنهي عنه من تعاملنا مع غير المسلمين في الطرقات : «وكذلك إذا تلاقينا معهم في الطريق، وأخلينا لهم واسعَها ورَحْبَها والسَّهْلَ منها، وتركنا أنفسنا في خسيسها وحَزْنها وضيِّقها، كما جرت العادةُ أن يفعل ذلك المرْءُ مع الرئيس، والوَلَدُ مع الوالد، والحقيرُ مع الشريف: فإن هذا ممنوع؛ لما فيه من تعظيم شعائر الكفر، وتحقير شعائر الله تعالىٰ وشعائر دينه، واحتقارِ أهله»[1].

وهكذا بيّنَ الإمام القرافي مناط الأمر في فهم حديث : «إذا لقيتم أحدهم في طريق ، فاضطروه إلىٰ أضيقه» ، وأنه إنما هو نَهْيٌ عن أن يتعامل المسلم مع غير المسلم تعامل الحقير مع العظيم .

المقدمة الثانية : حكم بدء الكافر بالسلام :

وقد لخّص الإمام النووي المقالات في ذلك بقوله : «مذهبنا : تحريم ابتدائهم به ، ووجوب رده[2] عليهم ، بأن يقول : "وعليكم" ، أو : "عليكم" فقط . ودليلنا في الابتداء : قوله ﷺ : **"لاتبدأوا اليهود ولاالنصارىٰ بالسلام"** ، وفي الرد : قوله ﷺ : **"فقولوا وعليكم"** .

وبهذا الذي ذكرناه عن مذهبنا : قال أكثرُ العلماء وعامة السلف .

وذهبت طائفة إلىٰ جواز ابتدائنا لهم بالسلام ، رُوي ذلك عن ابن عباس وأبي أمامة وابن أبي محيريز . وهو وجهٌ لبعض أصحابنا ، حكاه الماوردىٰ ، لكنه قال : يقول "السلام عليك" ، ولا يقول : "عليكم" بالجمع . واحتج هؤلاء : بعموم الأحاديث ، وبإفشاء السلام ، وهي حجة باطلة ؛ لأنه عام مخصوص بحديث : "لا تبدؤوا اليهود والنصارىٰ بالسلام" .

وقال بعض أصحابنا : يُكره ابتداؤهم بالسلام ، ولا يَحْرُم ، وهذا ضعيف أيضا ؛ لأن النهي للتحريم ، فالصواب تحريم ابتدائهم .

---

(١) الفروق للقرافي - تحقيق : عمر حسن القيام - (٢/ ٤٣٤) .

(٢) أي وجوب ردّ السلام إذا بدؤوا هم بالسلام .

وحكىٰ القاضي عن جماعة : أنه يجوز ابتداؤهم به للضرورة والحاجة أو سبب ، وهو قول علقمة والنخعي .

وعن الأوزاعي أنه قال : إن سَلَّمتَ : فقد سَلَّم الصالحون ، وإن تَركْتَ : فقد ترك الصالحون»[1] .

وأبدأ في مناقشة حكاية الأقوال حول حكم بدء الكافر بالسلام بكلام الإمام الأوزاعي (ت١٥٧هـ) الذي ختم به الإمامُ النوويُّ كلامَه ، فهي عبارة صريحة في أن الاختلاف في هذه المسألة اختلاف معتبر ، لا يُقطع فيها ببطلان قول ؛ وذلك عندما سُئل الإمام الأوزاعي عن مسلم مرّ بكافر ، فسلم عليه، فقال: «إن سَلَّمْتَ : فقد سَلَّمَ الصالحون قبلك ، وإن تركتَ: فقد ترك الصالحون قبلك» . فظاهر هذه العبارة : أن أي الرأيين أخذتَ به فهو جائز عند الإمام الأوزاعي ، وأنه لك فيه سلفٌ من صالحي علماء هذه الأُمة . هذا . . والإمام الأوزاعي من فقهاء أتباع التابعين ، فهو يتحدث عن علماء التابعين وفقهاء الصحابة رضوان الله عليهم ، ويحكي الاختلافَ بينهم ، منذ ذلك الجيل المتقدم .

أما أدلة المحرمين : فتنحصر في هذا الحديث : حديث أبي هريرة ﷺ . وأنه حديث خاص ، لا يُعارَضُ بالعمومات المطلقة ، وبالعمومات المقيدة بالأمر بإفشاء السلام .

ويُقصد بالعمومات المطلقة نحو قوله تعالىٰ ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ ، وقوله تعالىٰ ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾.

وأما أدلة المبيحين : فلا تنحصر في العمومات كما جاء في كلام الإمام النووي ، بل لهم أدلة خاصة تعارض حديث أبي هريرة ﷺ ، وأدلة أخرىٰ غيرها .

فمن الأدلة الخاصة : آيات في كتاب الله تعالىٰ تُجيزُ بَدْءَ الكافر بالسلام ، أو يُجيزُ ظاهرُها ذلك (في أقل تقدير) ، وهي :

١- قوله تعالىٰ ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۖ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيْكَ ۖ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّىٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِى حَفِيًّا﴾.

---

(١) شرح صحيح مسلم للإمام النووي (١٤/ ١٤٥) .

وهي صريحة في تسليم إبراهيم على أبيه الكافر وبدئه بالسلام ، رغم أن أباه هدده بالطرد والإهانة . لكن قد يقال : إن هذا من شرع من قبلنا ، نُسخ بنهينا عن بدء الكافر بالسلام . فتأتي الآيتان التاليتان ، لا يُمكن أن يُقال ذلك فيهما .

وقد استدل سفيان بن عيينة على جواز بدء الكافر بالسلام بهذه الآية ، وبآية سورة الممتحنة ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾[1] .

٢- ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ .

وهي في خطاب المؤمنين للكافرين .

قال مجاهد في تفسيرها : « كان ناس من أهل الكتاب أسلموا، فكان المشركون يؤذونهم، فكانوا يصفحون عنهم، يقولون: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾»[2] .

لكن ذهب جمعٌ من العلماء أن المقصود بالسلام هنا : المتاركة ، وليس سلام التحية . قالوا : والسياق يدل على ذلك ، فقد قال تعالى ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ ، والمُحيي لا يختم تحيته بقوله ﴿لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ .

فيجيبهم مخالفوهم : ليس المقصود بقولهم ﴿لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ شتمهم بذلك، وإلا لما كان هناك معنى لقولهم قبلها : ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ . ولذلك قال الطبري في تفسيرها : «وقوله: : ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ ، يقول: أمنةٌ لكم منا أن نسابكم، أو تسمعوا منا ما لا تحبون : ﴿لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ ، يقول: لا نريد محاورة أهل الجهل ومسابتهم»[3] . والمعنى أنهم كانوا يقولون لهم عند الإعراض عن سباب الكفار لهم وإيذائهم : السلام عليكم ، نحن لا نقابل الجهل بالجهل والسِّباب بالسباب . كما تقول لمن يجهل عليك : لن أخاطب جاهلا ، فكأنك

---

(١) انظر فتح الباري لابن حجر (١١/ ٣٩) .

(٢) جامع البيان لابن جرير الطبري (١٨/ ٢٨١) .

(٣) جامع البيان للطبري (١٨/ ٢٨٢) .

تقول له : إن لم تكن جاهلا فلستَ المقصود بالكلام ، وإن كنت جاهلا فعُد باللوم علىٰ نفسك .

ويُتمِّمُ المحتجون بالآية علىٰ جواز بدء الكافر بالسلام بقولهم : سلّمنا أنه سلامُ متاركة ، لكنه بصيغة سلام التحية ، وليس متاركة صرفة ، فهناك فرق كبير بين قولك: دعني بسلام ، وقولك : السلام عليكم . فقولك ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ﴾ ، وأنت تريد المفارقة ، قد جمعتَ فيه مع قصد المتاركة قصدًا آخر ، وهو أن تختم لقاءك به بتحية السلام[1] .

وما المقصود بالمتاركة ؟ هل المقصود منها مفاصلة بغير لطف وإعلان افتراق بغير وِفاق ؟ فإن كان هذا هو المقصود منها ، فهل ضاقت اللغة للتعبير عن ذلك إلا بعبارة «السلام عليكم» ، وهو يريد : فارقني لا أبقاك الله ؟! أما كان يمكن أن يقول له : «دعني بسلام» ، بمعنىٰ أنك لا تريد أن يتطور اختلافكما إلىٰ عداوة عمليّة ؟!

إن مجرد استعمال عبارة : «السلام عليكم» للمتاركة - كما قالوا - لدليلٌ علىٰ أنها مقصودة للمتاركة ، ولإبداء غاية الأدب والرُّقيّ الأخلاقي رغم شدة الاختلاف[2] .

ولذلك قال ابن عطية (ت٥٤١هـ) في تفسيره : «و﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ﴾ في هذا الموضع: ليس المقصود بها التحية، لكنه لفظ التحية قُصد به المتاركة ، وهو لفظٌ مُؤنس ، مستنزِلٌ لسامعه ؛ إذ هو في عرف استعماله تحية»[3] .

---

(١) هذا جوابٌ علىٰ ترجيح أبي جعفر النحاس في الناسخ والمنسوخ - تحقيق : د/ سليمان اللاحم - (٢/ ٥٧٤-٥٧٥) .

(٢) ولم يشع في كلام المفسرين والفقهاء خلاف هذا المعنىٰ الراقي لتسليم المتاركة ؛ إلا بعد أن شاع الفقه الظواهري المستند إلىٰ حديث : «لا تبدؤوهم بالسلام» ، وإلا لو أنك نظرت في كلام مجاهد (المذكور آنفًا) وكلام محمد بن كعب القرظي وعليّ بن عبد الله البارقي (وكلامهما سيأتي قريبًا) ، لوجدت أنهم لم يذكروا للمتاركة ذلك المعنىٰ المستند إلىٰ ظاهر حديث النهي ببدء الكافر بالسلام.
وانظر : موسوعة التفسير بالمأثور من إعداد مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي (١٧/ ١٦٤-١٦٥) ، لتجد أن أقوال المفسرين حتىٰ نهاية القرن الهجري الثاني لم تحمل الآية علىٰ خلاف ظاهرها .

(٣) المحرّر الوجيز لابن عطية - مطبوعات الأوقاف بقطر : الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ- (٦/ ٥٩٩) .

قلنا : لا يهمنا ماذا ينوي المسلِّمُ بالمتاركة ، فما في قلبه لا يعلمه سامعُه المسلَّم عليه ، وإنما يهمنا أنه استعمل لفظ التحية نفسه في هذا المقام ، بما يتضمنه من إيناس وتطييب لخاطر سامعه ! ثم سَمِّه تحية أو لا تسميه تحية ، فهو لفظ التحية نفسه ، وسيفهمه الموجّهُ إليه أنه إيناسٌ وتطييبُ خاطر !

وقبله قال يحيىٰ بن سلام (ت٢٠٠هـ) : «كلمةُ حِلْمٍ عن المشركين ، وتحيةٌ بين المؤمنين»[1] .

فيقال: إن صحّ إطلاقها في ساعة الغضب من إيذاء الكافر للمسلم حِلْمًا ، فأولىٰ أن يصح إطلاقها في ساعة الرضا إحسانًا . وإن صحَّ أن يُستعمل لفظ «السلام عليكم» في حالة قصد المفارقة ، فمن باب أولىٰ أن يصح في حالة عدم المفارقة وبلا خصومة ، فكيف إذا كانت مع حقِّ قرابةٍ أو جوارٍ أو إحسانٍ سابق ؟!

٣- ﴿وَقِيلِهِۦ يَٰرَبِّ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمٌ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ ۚ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ .

وهي في الأمر بأن تكون مُتاركتُنا الكفارَ بلفظ السلام : بدءًا منا لهم بهذا التسليم . ولا يمكن أن يُدّعىٰ في هذه الآية أنها مفاصلة ، وليس فيها ما يوهم إغلاظًا في القول كما قد يُدّعىٰ في الآية السابقة لقوله تعالىٰ فيها ﴿لَا نَبْتَغِى ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ ؛ لأن هذه الآية علىٰ العكس منها ، فقد جاء الأمر فيها بالسلام بعد الأمر بالصفح : ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ﴾ .

قال ابن جرير الطبري : « يقول تعالىٰ ذكره لنبيه محمد ﷺ، جوابا له عن دعائه إياه إذ قال: ﴿يَٰرَبِّ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمٌ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ : ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ﴾ يا محمد، وأعرض عن أذاهم ، ﴿وَقُلْ﴾ لهم ﴿سَلَٰمٌ﴾ عليكم ، ورفع ﴿سَلَٰمٌ﴾ بضمير عليكم ، أو لكم»[2] .

وقد غاب عن تفاسير السلف حتىٰ نهاية القرن الهجري الثاني أي قول ينفي أن الآية في قول «السلام عليكم» للكفار[3] ، في حين حضر في تفسيرهم

---

(١) تفسير يحيىٰ بن سلام - تحقيق : د/ هند شلبي - (٢/ ٦٠٠) .

(٢) جامع البيان للطبري (٢٠/ ٦٦٤) .

(٣) كما تجده في موسوعة التفسير بالمأثور من إعداد مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي (١٩/ ٧٢٥-٧٢٦) .

الاستدلال بها على جواز بدء الكافر بالسلام ، كما سيأتي .

ولئن خالف في صحة الاستدلال بهذه الآية بعض المفسرين بعد ذلك ، بتأويل السلام[1]، أو بدعوى النسخ الباطلة بآية السيف[2]، فقد خُولِفوا من غير واحد من السلف ، رأوا هذه الآيات صالحةً للاستدلال بها على جواز بدء الكافر بالسلام .

قال عون بن عبد الله المسعودي : «سأل محمدُ بن كعب[3] عمرَ بن

---

(١) قال ابن عطية : «وقوله : ﴿سَلَٰمٌ﴾ تقديره : وقل : أمري سلام، أي مسالمة . وقالت فرقة : المعنى : وقل : سلام عليكم ، على جهة الموادعة والملاينة ، والنسخ قد أتى على هذا السلام ، فسواء كان تحية أو عبارة عن الموادعة» . المحرر الوجيز (٧/ ٥٦٨) .

(٢) المقصود بآية السيف : الآية الخامسة من سورة التوبة : ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ .

ومقصود السلف بالنسخ عموما ، وما ذكروا به النسخَ بآية السيف خصوصًا ، له معاني صحيحة ، منها:

أن كل آيات الصفح والإعراض عن الكفار ومسالمتهم وموادعتهم وملاينتهم يجب أن لا تُفهم إلا مع ضمها بآية السيف وأحكام الجهاد بعد أن أُمر به ، وهذا صحيح ولا شك ، ولا يلزم من ضم آية السيف بتلك الآيات أن تنسخها آيةُ السيف ، لكنها تبيّن مواطن استعمالها وتُفصّلُ في أحكامها وتوضّحُ مُختَلِفَ جوانبِ الأحوال لتعامل المسلمين مع غير المسلمين في التشريع الإسلامي . وليس مقصودهم : أن آية السيف رفعت حكم تلك الآيات كلها ، كما هو تعريف النسخ عند المتأخرين .

وليس هذا مجال بيان هذا المعنى للنسخ لدى متقدمي المفسرين من الصحابة والتابعين ، ولكن ممن نبه عليه من العلماء ابنُ قيّم الجوزية ، حيث قال : «مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ :

- رفع الحكم بجملته تارة ، وهو اصطلاح المتأخرين .

- ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة : إما بتخصيص ، أو تقييد ، أو حمل مطلق على مقيد ، وتفسيره وتبيينه ، حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخا ، لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد .

فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو : بيان المراد بغير ذلك اللفظ ، بل بأمر خارج عنه . ومن تأمل كلامهم : رأى من ذلك فيه ما لا يُحصى ، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر» . إعلام الموقعين (١/ ٢٩) .

(٣) محمد بن كعب القُرظي (ت١٢٠هـ) أحد فقهاء التابعين ومن مشاهير مفسّريهم :

قال عون بن عبد الله بن عتبة : « ما رأيت أعلم بتأويل القرآن من القرظي» ، المعرفة والتاريخ للفسوي (١/ ٥٦٤) .

وقال الفسوي : «سمعتُ محمد بن فُضيل يقول : كان لمحمد بن كعب جلساء ، كانوا من أعلم الناس بتفسير القرآن ، وكانوا مجتمعين في مسجد الرَّبَذة ، فأصابتهم زلزلة ، فسقط عليهم المسجد، فماتوا =

عبد العزيز عن ابتداء أهل الذمة بالسلام ، فقال: تَرُدُّ عليهم ولا تَبْتَدِئهم ، فقلت: وكيف تقول أنت؟ قال: ما أرىٰ بأسا أن تبدأهم ، قلت: لمَ ؟ قال : لقول الله : ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾»[1].

وقال شعيب بن الحبحاب : «كنت مع عليِّ بن عبد الله البارقي[2]، فمر علينا يهودي أو نصراني ، عليه كارةٌ من طعام ، فَسَلَّمَ عليه عليٌّ ، فقلت : إنه يهودي أو نصراني : فقرأ عليّ آخرَ سورة الزخرف : ﴿وَقِيلِهِۦ يَٰرَبِّ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمٌ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾»[3].

وكل الذي أريدُه من إيراد هذه النصوص ، ومن حكاية الاختلاف ، هو التأكيد علىٰ سواغ الاختلاف في مسألة بدء الكافر بالسلام .

ولذلك فقد ثبت عن عدد من الصحابة والتابعين جواز بدء الكافر بالسلام ، منهم :

- أبو أمامة الباهلي ﷺ : فعن محمد بن زياد الألهاني ، قال: كنت آخذ بيد أبي أمامة الباهلي ﷺ في المسجد ، فانطلقت معه ، وهو منصرف إلىٰ بيته ، فلا يمر علىٰ أحد صغير ولا كبير ، مسلم ولا نصراني ، إلا سلم عليه ، حتىٰ إذا انتهىٰ إلىٰ باب داره ، قال : يا ابن أخي، أمرنا نبيُّنا ﷺ أن نُفشي السلام»[4].

- وعبد الله بن العباس ﷺ : فعن كُريب مولىٰ ابن عباس ، قال : «دعاني ابن عباس ، فقال: اكتب : من عبد الله بن عباس إلىٰ فلان حبر تيماء ، سلام

= جميعا تحته» ، المعرفة والتاريخ للفسوي (١/ ٥٦٤) .
وقال العجلي : «مدني تابعي ثقة ، رجل صالح ، عالم بالقرآن» ، معرفة الثقات للعجلي (رقم ١٦٤٠) .
وقال عنه الإمام الذهبي : «كان من أئمة التفسير» ، سير أعلام النبلاء (٥/ ٦٧) .

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (رقم ٢٦٢٦٤) ، بإسناد جيد .

(٢) من ثقات التابعين .

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (رقم ٢٦٣٨٧) ، بإسناد صحيح .

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (رقم ٢٦٢٦٥) ، وعبد الله ابن الإمام أحمد في زوائده علىٰ الزهد (رقم ٩٧٧)، =
= وابن السني في عمل اليوم والليلة - واللفظ له - (رقم ٢١٦)، وأبو نعيم في الحلية - ترجمة : محمد بن زياد الألهاني - (٦/ ١١٢) ، والبيهقي في الشعب (رقم ٨٣٧٨) ، وتعقبه البيهقي بقوله : « السلام علىٰ النصراني رأيٌ من أبي أمامة، وقد رُوِّينا عن النبي ﷺ أنه نهىٰ عن ابتدائهم بالسلام» ، قلت : هذا هو محل النزاع ، كما مضىٰ، وكما سيأتي .

عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، فقلت: تبدؤه فتقول: سلام عليك ؟! فقال: إن الله هو السلام، اكتب سلام عليك . .» ، وجاء بلفظ مختصر : «أنه كتب إلىٰ رجل من أهل الكتاب : السلام عليك»[1].

- وعبد الله بن مسعود ﷺ : فعن علقمة النخعي ، أنه كان رديف عبد الله بن مسعود علىٰ حمار، فصحبهم الناس من الدهاقين في الطريق، فلما بلغوا قنطرة ، أخذوا طريقا آخر، فالتفت عبد الله ، فلم ير منهم أحدًا ، فقال: أين أصحابنا؟، قال علقمة : قلت : أخذوا الطريق الآخر ، فقال عبد الله : " عليكم السلام " ، قال علقمة: قلت : أليس هذا يُكره ؟! قال: " هذا حق الصحبة " » . وفي لفظ آخر : «أقبلت مع عبد الله من السَّيْلَحين ، فصحبه دهاقينُ من أهل الحيرة ، فلما دخلوا الكوفة ، أخذوا في طريق غير طريقهم ، فالتفت إليهم ، فرآهم قد عدلوا ، فأتبعهم السلام ، فقلتُ : أتسلم علىٰ هؤلاء الكفار؟! فقال: «نعم صحبوني ، وللصحبة حق»[2].

---

(١) أثرٌ يثبت عن ابن عباس ، فإسناده حسن .

رواه عمارُ بن معاوية الدُّهني ، واختلف عنه :

فرواه شريك بن عبد الله النخعي عنه عن كُريب مولىٰ ابن عباس عن ابن عباس ، بلا واسطة بين عمار وكُريب : أخرجه مسدد في مسنده ، كما في المطالب العالية (رقم ٢٦٥١) .

في حين رواه الثوري وعَبيدة بن حميد عن عمار عن رجل (مبهم) عن كريب . . به : أخرجه : عبد الرزاق في المصنف (رقم١٠٥٨٤) ، وابن أبي شيبة (رقم ٢٦٢٦٢) من طريق الثوري ، وابن جرير الطبري في تفسيره (٩/ ٤٣٨-٤٨٤) من طريق عَبيدة .

وأما الثوري وعبيدة بن حميد فقد سميا هذا الرجل المبهم في طرق أخرىٰ بـ(حميد المدني) ، أخرجه سعيد بن منصور في تفسيره (رقم ٨٩٨) ، وتصحف فيه إلىٰ (حماد المديني) ، وتكلم عن هذا التصحيف محققه د/ سعد الحميّد ، ولكن أخرجه ابن أبي حاتم في عدة مواطن من تفسيره ، مسميا إياه بـ(حميد المدني) ، كما في تفسيره (رقم ٤٠٠، ٤٠٤، ٤١٥٧، ٨٣٢٢، ٨٣٢٦، ١٠٦٠٧) .

وحميد المدني هذا هو حميد بن زياد الخراط ، فقد قال عباس الدوري : «سمعت يحيىٰ [ابن معين] يقول : قد روىٰ عمار الدهني عن حميد بن زياد الخراط ، قال يحيىٰ : وقد روىٰ عن حميد الخراط هذا عبد الله بن وهب . قلت ليحيىٰ : فسمع عبد الله بن وهب من حميد الخراط وعمار الدهني قديم ؟ فقال يحيىٰ : هو هكذا قد سمع منه» . تاريخ الدوري (رقم ١٩٥٠) .

وما أنفس هذا النص في حل إشكال هذا الإسناد !

قلت : وحميد الخراط هذا ممن يُحسَّن حديثُه ، وهو من رجال مسلم في صحيحه ، وهو معروف الرواية عن كريب مولىٰ ابن عباس .

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ، في باب : (في السلام علىٰ أهل الذمة، ومن قال: في الصحبة =

وفي لفظ آخر : من رواية الثوري، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة : «أنه كان مع عبد الله في سفر، فصحبه ناس من أهل الكتاب، فلما فارقوه قال: «أين تذهبون؟» قالوا: هاهنا ، فاتَّبَعَهم، فسلم عليهم»[1].

- وأبو الدرداء رضي الله عنه .

- وفضالة بن عبيد رضي الله عنه .

= حق) (رقم ٢٦٣٨٥) ، والخرائطي في مكارم الأخلاق - تحقيق : أيمن البحيري - (رقم ٨٨١، ٩١٠) ، والبيهقي في شعب الإيمان (رقم٨٥١٨، ٨٥١٩) ، وقال البيهقي عقبه : « : هكذا رُوي عن عبد الله ، ولعله لم يبلغه ما بلغ غيره من السنة ، ومتابعة السنة أولىٰ» ، قلت : هذا حسبانٌ ، فلعلها بلغته ، وفهم منها خلاف ما فهمه غيره . بل الظاهر أنه قد بلغته ، فقد قال له علقمة : « أليس هذا يُكره؟!» . أما ما أخرجه البخاري في الأدب المفرد (رقم ١١٠٤) ، وابن أبي شيبة في المصنف (رقم٢٦٣٨٦) ، من طريق حفص بن غياث ، عن عاصم الأحول ، عن حماد بن أبي سليمان ، عن إبراهيم ، عن علقمة : « إنما سلم عبد الله علىٰ الدهاقين إشارةً» ، فهو رواية بالمعنىٰ ، تخالف الرواية الأثبت ، والتي فيها التصريح بالسلام ، ولا تحتمل قصتها غير ذلك ؛ لأن مجرد الإشارة لا تنفع أن تكون محلا لاستنكار علقمة . والقصة قد رواها أبو معاوية وشعبة عن الأعمش ، وتوبع الأعمش من المغيرة بن مقسم ، كلاهما عن إبراهيم النخعي عن علقمة بالقصة . والأعمش أثبت في إبراهيم من حماد ؛ لأنه معدود في أحفظ الناس عنه ، كيف وقد توبع من مغيرة ، ومن رواية شعبة عنه .

قال ابن محرز في معرفة الرجال: « سمعت يحيىٰ [ابن معين] ، وقيل له : من كان أثبت أصحاب إبراهيم في إبراهيم ، وأحبهم اليك ؟ قال : منصور ، فقيل له : فمن بعده ؟ فقال : الاعمش ، وذلك أنه لم يُختلف عن منصور » ، وقال أيضًا : « وسمعت يحيىٰ يقول : منصور عن إبراهيم ، والأعمش عن ابراهيم : أحب إليّ من الحكم عن إبراهيم . والحكم عن إبراهيم أحب إليّ من مغيرة عن إبراهيم ، والأعمش عن إبراهيم أحب إليّ من الحكم» . معرفة الرجال لابن محرز - تحقيق : محمد الأزهري - (رقم ٥٨٣، ٥٨٥) .

وقال علي بن المديني : « لا أعلم أحدا يروي في المسند عن إبراهيم ما روىٰ الأعمش . ومغيرة كان أعلم الناس بإبراهيم ، ما سمع منه وما لم يسمع ، لم يكن أحد أعلم به منه ، حمل عنه وعن أصحابه. ثم كان أبو معشر وحماد ، وحماد فوق أبي معشر» . المعرفة والتاريخ للفسوي (٣/ ١٣- ١٤) .

وهذا نص علىٰ تقديم المغيرة علىٰ حماد بن أبي سليمان في إبراهيم ، فضلا عن الأعمش المقدّم علىٰ المغيرة أصلا ، فضلا عن اتفاقهما علىٰ خلافه ، فضلا عن اختصاره وسياقهما اللفظ بطوله ، فضلا عما في القصة ما يستبعد رواية حماد .

ويؤكد ذلك أيضا أن إبراهيم كان يجيز يده الكافر بالسلام .

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ، تحت باب : السلام علىٰ أهل الكتاب (رقم ١٠٥٧٩) .

وهذه الرواية لا تفوقها روايةٌ ثبوتًا ، فهي بأصح الأسانيد ، وتتابَعَ علىٰ روايتها الفقهاء ، ومنصور أوثق الناس مطلقا في إبراهيم .

وذلك فيما أرسله عنهم محمد بن عجلان (ت١٤٨هـ) أحد فقهاء المدينة ، حيث قال : « أن عبد الله، وأبا الدرداء، وفضالة بن عبيد : كانوا يبدؤون أهل الشرك بالسلام»[١] .

فيكفينا من هذا الخبر : أن هذا التابعي الفقيه يُثبت ذلك عن هؤلاء الصحابة ، ولا يستنكر هذه النسبة إليهم .

ومن التابعين :

- إبراهيم النخعي : قال : «إذا كتبتَ إلىٰ اليهودي والنصراني في الحاجة ، فابدأه بالسلام» ، وفي رواية : قال منصور بن المعتمر : سألت إبراهيم ومجاهدًا : كيف أكتب إلىٰ الدهقان ؟ قال إبراهيم : اكتب : السلام عليكم ، وقال مجاهد : اكتب : السلام علىٰ من اتبع الهدىٰ»[٢] .

- أسد بن وداعة (تابعي ثقة) :

- وعطاء الخراساني :

أخرج ابن أبي حاتم بإسناد يقوم بإثبات مثل هذا الأثر : عن أسد بن وداعة: «أنه كان يخرج من منزله ، فلا يلقىٰ يهوديا ولا نصرانيا إلا سلم عليه ، فقيل له : ما شأنك؟! تسلم علىٰ اليهودي والنصراني؟! فقال : إن الله يقول: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ وهو: السلام»[٣] .

قال ابن أبي حاتم عقبه : «وروي عن عطاء الخراساني نحوه».

- ومحمد بن كعب القرظي .

- وعلي بن عبد الله البارقي : وقد سبق ذكر أثريهما .

وبذلك ثبت أن بَدْءَ الكافر بالسلام قد صدر عن بعض صالحي هذه الأُمة من الصحابة والتابعين ، كما جاء في عبارة الإمام الأوزاعي .

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (رقم ٢٦٢٦٦) .

(٢) أخرجه عبد الرزاق (رقم١٠٥٨٣) ، وابن أبي شيبة (رقم٢٦٢٦٣) ، بإسناد صحيح عنه .

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (رقم ٨٤٨) ، وقد استغرب ابن كثير هذا الأثر في تفسيره (١/ ٣١٨) ، ولا غرابة فيه عند التأمل .

فهل يلزم أن يكون ما صدر عنهم من ذلك ناتجًا عن عدم اطلاعهم علىٰ النهي الوارد ؟ مع أن غيرما أثرٍ - مما سبق - قد أثبت أنهم كانوا علىٰ علمٍ بورود شيء في ذلك مما يُستدل به علىٰ النهي عنه ، كما في أثر ابن مسعود وابن عباس .

والأهم في تأكيد سواغ الاختلاف : هو أن معارضة الحديث للآيات التي ظاهرها يجيز بدء الكافر بالسلام قد أباحت للمجتهدين أن يختلفوا ، وأن تكون لهم صولة وجولة في فهم الحديث ، بتأويله ليوافق الآيات ، أو العكس.

فأين هو النظر المقاصدي في ذلك كله ؟ وكيف تأوّل هذا النظرُ الحديثَ ؟

فهذا ابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ) ، بعد أن فصّل في أحكامٍ عديدةٍ من أحكام التعامل مع غير المسلمين ، ومنها بدء الكافر بالسلام ، يقول : «قلت : ومدار هذا الباب وغيره مما تقدم علىٰ المصلحة الراجحة ، فإن كان في كُنيته [و][1] تمكينه من اللباس وترك الغيار والسلام عليه أيضا ونحو ذلك : تأليفًا له ، ورجاءَ إسلامه وإسلام غيره = كان فعله أولىٰ ، كما يعطيه من مال الله لتألفه علىٰ الإسلام ، فتألفه بذلك أولىٰ ، وقد ذكر وكيع، عن ابن عباس أنه كتب إلىٰ رجل من أهل الكتاب: " سلام عليك ".

ومن تأمل سيرة النبي ﷺ وأصحابه في تأليفهم الناس علىٰ الإسلام بكل طريق : تبين له حقيقة الأمر، وعلم أن كثيرا من هذه الأحكام التي ذكرناها من الغيار وغيره تختلف باختلاف الزمان والمكان والعجز والقدرة والمصلحة والمفسدة»[2].

وهذا النظر المصلحي في أجلىٰ صوره وأصرح عباراته ، يصدر من عالم معظّمٍ للسنة والأثر ، في مقابل حديث صريح اللفظ : «لا تبدؤوا اليهود ولا النصارىٰ بالسلام ..»! وما رأىٰ في ذلك تَمَعْقُلًا علىٰ النص ، ولا ضَرْبَ أمثالٍ ، ولا نَقْصَ تعظيمٍ له ، كما نسمعه في بعض الخصومات القديمة والمعاصرة في حكاية نحو هذا الموقف !

---

(١) ساقطة من المطبوعة .

(٢) أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٧٧٠) .

لكن ما المَحْمَل الذي وجَّه ابن القيم عليه حديث : «لا تبدؤوا اليهود ولا النصارىٰ بالسلام ، فإذا لقيتم أحدهم في طريق ، فاضطروه إلىٰ أضيقه» ؟ وكيف أجاز لنفسه أن ينيط حكم بدء الكافر بالسلام بعلة مصلحية لم ترد في لفظه ؟!

الجواب : أن ابن قيّم الجوزية في موضع آخر كان قد ذكر سببًا لورود حديث النهي عن بدء الكافر بالسلام ، يجعله نهيًا خاصًا بحالة خاصة ، وليس حكما عاما يتناول حكمها مطلقًا . لكن ابن القيم إنما ذكر سبب الورود (الآتي ذكره) علىٰ وجه الاحتمال ، ثم هو أيضًا سرعان ما تهيَّبَ الثبات عليه ، حيث قال : « صح عنه ﷺ أنه قال: "لا تبدؤوهم بالسلام، وإذا لقيتموهم في الطريق فاضطروهم إلىٰ أضيق الطريق" ، لكن قد قيل : إن هذا كان في قضية خاصة ، لما ساروا إلىٰ بني قريظة قال: "لا تبدؤوهم بالسلام" . فهل هذا حكم عام لأهل الذمة مطلقا ؟ أو يختص بمن كانت حاله بمثل حال أولئك؟ هذا موضع نظر . ولكن قد روىٰ مسلم في " صحيحه " من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: **"لا تبدءوا اليهود ولا النصارىٰ بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في الطريق فاضطروه إلىٰ أضيقه"** ، والظاهر أن هذا حكم عام»[1].

والحقيقة أن ابن القيم مسبوقٌ إلىٰ هذا التوجيه ، وهو : أن حديث أبي هريرة العام في لفظه هو خاص في حقيقته : وأنه جاء في قصة خاصة ، عندما توجّه النبي ﷺ لغزو بني قريظة ، أو في غيرها من خَرْجاته إليهم للتفاوض أو غير ذلك ، فكان مقصودُ نَهْيِه ﷺ أصحابَه عن بدء اليهود بالسلام حتىٰ لا يكون عهدَ أمانٍ منهم لهم ، وكان معنىٰ اضطرارهم إلىٰ أضيق الطريق : إما التضيق الحقيقي ، فهم أعداءٌ محارَبون ، خانوا عهدهم مع رسول الله ﷺ ، وإما أن يكون التضييق مجازيًا ، أي : عدم إنزالهم إلا علىٰ أشد خطة وبأغلظ اتفاق ، كما تقول عمن أجبرته علىٰ اتفاق شديد عليه : ألجأتُه إلىٰ أضيق الطريق .

والذي سبق ابنَ القيم إلىٰ ذلك التأويل وافتراضه : أحدُ أئمة الحديث ونُقاده الكبار ، وهو أيضًا أحد أشد فقهاء المحدثين ظواهريةً وتَمَسُّكًا بنصيّة

---

(١) زاد المعاد لابن القيم (٢/ ٣٨٨) .

الحديث ؛ إلا أنه هنا قد أعمل النظر المقاصدي ! ألا وهو إسحاق بن راهويه (ت٢٣٨هـ) !

فقد سأل الكوسجُ الإمام أحمد عن مصافحة اليهودي والنصراني ؟ فقال الإمام أحمد : «أتوقّاه» ، ثم سأل الكوسجُ شيخَه ابنَ راهويه ، فقال : «كما قال؛ لأن في مصافحة غير أهل الملة تعظيم، وقد أمرنا بتذليلهم، إلا أن تكون حاجة[1] أو أردت أن تدعوه إلىٰ الإسلام وما أشبه ذلك من أمر الآخرة . كالسلام ، ليس لك أن تبدأه ؛ لما فيه تعظيم وتشبيه بتحية المسلم، فإذا كانت حاجة إليه : فلك أن تبدأه بالسلام ، ومعنىٰ قول النبي ﷺ : "لا تبدؤهم بالسلام" لما خاف أن يدّعوا ذلك أمانًا ، وكان قد غدا إلىٰ يهود»[2].

وبغض النظر عن موقف ابن راهويه من المصافحة ، وعن تعليله لاختياره منها ؛ إلا أن الذي يهمنا هو أنه قد رفض إعمال عمومية لفظ حديث أبي هريرة ، واعتبره حديثًا جاء لسبب خاص ، وأن النهي العام عن بدء الكافر بالسلام إنما كان في حالة حرب ، لما خُشي من أن يُعدّ عهدَ أمانٍ .

فإن كان هذا هو تأويل إسحاق ابن راهويه ، فمن أين كره بدء الكافر بالسلام ، ما دام الحديثُ عنده ليس عامًا ، ولا دالا علىٰ النهي المطلق عن بدء الكافر بالسلام ؟

الذي يظهر أن إسحاق بن راهويه قد استنبط كراهيته لبدء الكافر بالسلام من النصوص والأصول القطعية الموجبة علىٰ المسلم أن يكون عزيزا ، فلا يتوهم غير المسلم أنه بالسلام أو المصافحة يستكين له ذُلًّا وهوانا[3]. ولذلك بيّنَ أنه

---

(١) لا يمكن أن يقصد بالحاجة : المنفعة الخاصة بالمسلم ؛ فهذا ليس خُلُقًا كريما ، بل هو نوع تزلّف ودناءة نفس : أن تُحسن معاملة الكافر لتختل منه منفعةً لك ، وأنت تنوي أن تقلب له ظهر العداوة إذا حَصَّلْتَ منه ما تريد !!

والذي يظهر لي أن مراد إسحاق مثل مراد القرطبي ، الذي أبان عنه القرافي (كما سبق) : وهو أن إحسان المسلم للكافر يجب أن لا يصدر بإيهام شعور بالذلة للكافر ، بل لا بد أن يعلم أنه يصدر لأننا نحترم إنسانيته ، وإن خالفناه في الدين .

(٢) مسائل الكوسج (رقم ٥٤) .

(٣) ولا شك أن حضور هذا التوهُّم وغيابه يختلف باختلاف الصراعات الدينية وواقعها ، وباختلاف الثقافات والأعراف .

لا يقول بالعموم المتوهَّم من حديث أبي هريرة ؛ لأنه حديث خاص بحادثةٍ معينة .

لكن هل لهذا التقرير مستنَدٌ رِوائيٌّ ؟ أم هو مجرّد ظنٌّ واحتمالٌ يُوردُه من استشكل حديثَ أبي هريرة ؟

الحقيقية : أن هناك ما يمكن اعتباره مستنَدًا رِوائيًّا ، لكنه ما كان ليكون مستنَدًا لولا إشكال اللفظ مع بقية نصوص الشرع وأصوله !

فقد ثبت من حديث أبي بَصْرة الغفاري ﷺ ، أن النبي ﷺ قال : «إنّا غادون علىٰ يهود : فلا تبدءوهم بالسلام ، فإذا سلموا عليكم ، فقولوا : وعليكم» ، وهو حديث صحيح[1] .

هذه الرواية هي الرواية التي استند إليها متأولو حديث أبي هريرة ﷺ في أن حديثه كان له سببٌ خاص ، ولم يكن حكما عاما .

فإن قيل : لكن يُبطل هذا الادعاء أن حديث أبي هريرة جاء بلفظ عام ، لا يخص اليهود أصلا ، فقد جاء بلفظ ««لا تبدءوا اليهود ولا النصارىٰ بالسلام» ، وبلفظ : «أهل الكتاب» ، كما عند الإمام مسلم ، مما يجعل حديث أبي هريرة ليس خاصا بحادثة معينة تختص باليهود ؛ لأنه ذكر اليهود والنصارىٰ وأهل الكتاب ؟

فيقال لصحاب هذا الاعتراض : سنذكر لك اختلاف اللفظ عند الإمام مسلم ، لتعلم أنه لا يمكن القطع بصحة تلك الألفاظ التي أوهمت في الحديث العموم ، فقد قال الإمام مسلم في صحيحه : « حدثنا قتيبة بن سعيد : حدثنا عبد العزيز يعني الدراوردي، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: **"لا تبدءوا اليهود ولا النصارىٰ بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق، فاضطروه إلىٰ أضيقه"**[2] .

---

(١) أخرجه الإمام أحمد (رقم ٢٧٢٣٥- ٢٧٢٣٧) ، والبخاري في الأدب المفرد (رقم١١٠٢) ، والنسائي في السنن الكبرىٰ (رقم ١٠١٤٨) . وقد وقع فيه اختلاف في اسم صحابيّه ، لكن الصحيح هو ما ذكرته ، وقد صحح هذا الوجه الإمام البخاري ، كما في العلل الكبير للترمذي - تحقيق : حمزة ديب مصطفىٰ - (٢/ ٨٦١-٨٦٢) ، وتحقيق : السامرائي ورفاقه (رقم٦٣٤- ٦٣٥) .

(٢) والحديث من مفاريد سهيل بن أبي صالح ، ولذلك ذكره ابن عدي في ترجمته ضمن سياق ذِكْره غرائبه ، فانظر الكامل لابن عدي - تحقيق : السرساوي - (٦/ ٤٨) .

وحدثنا محمد بن المثنىٰ : حدثنا محمد بن جعفر : حدثنا شعبة .

(ح) وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وأبو كريب، قالا : حدثنا وكيع، عن سفيان.

(ح) وحدثني زهير بن حرب، حدثنا جرير .

كلهم، عن سهيل بهذا الإسناد .

وفي حديث وكيع : "إذا لقيتم اليهود"[1] .

وفي حديث ابن جعفر، عن شعبة قال: "في أهل الكتاب"[2] .

وفي حديث جرير : "إذا لقيتموهم" ولم يسم أحدا من المشركين[3]"[4].

قلت : وهو عند عبد الرزاق عن الثوري ومعمر كليهما عن سهيل : «إذا لقيتم المشركين»[5] .

وعند معمر من وجه آخر عنه : «لا تبتدئوا اليهود والنصارىٰ بالسلام»[6].

وعند الثوري من وجه آخر عنه ، من رواية أبي نعيم الفضل بن دُكين ويحيىٰ بن آدم عنه: «المشركين»[7].

وهكذا يتبيّن أن الجزم بلفظ من هذه الألفاظ ليس ممكنا ، وأنه لذلك لا يمكن الاعتراض بلفظ منها علىٰ إبطال علاقة حديث أبي هريرة بحادثة غزوة بني قريظة ؛ كيف وبعض ألفاظ حديث أبي هريرة توافق حديث أبي بَصْرة الغفاري : أنها في اليهود خاصة .

وواضحٌ من خلال عرض هذا الاختلاف : أن حديث أبي هريرة قد حصل فيه تَجَوُّزٌ في النقل ، ولذلك تعدّدت ألفاظه ، رغم اتحاد المخرج : «سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة» .

---

(١) هو كذلك أيضا من حديث وكيع عن الثوري عند الإمام أحمد (رقم٩٧٢٦) .

(٢) هو كذلك أيضًا في مسند الإمام أحمد (رقم ٩٩١٩) .

(٣) وكذلك في رواية زهير بن معاوية ، ولذلك قال زهير : «فقلت لسهيل: اليهود والنصارىٰ؟ فقال: " المشركون " ، كما عند الإمام أحمد (رقم ٧٥٦٧) .

(٤) صحيح مسلم (رقم٢١٦٧) .

(٥) مصنف عبد الرزاق (رقم١٠٥٧٣) .

(٦) أخرجه الإمام أحمد (رقم ٧٦١٧) .

(٧) أخرجه الإمام أحمد من طريق أبي نعيم (رقم ٩٧٢٦) ، ومن طريق يحيىٰ بن آدم (رقم ١٠٧٩٧) .

وأما ما الذي أضافه لنا النظرُ المقاصدي في نقد هذه الرواية : فهو أنها رواية مجتزأةٌ من سياقها ، وهو سياقُ سبب الورود ، وهو اجتزاءٌ يؤثر في فهمها .

وأما الذي أضافه لنا النظرُ المقاصدي في فهم الحديث : فهو أنه بيّن أن الأصل : هو جواز بدء الكافر بالسلام ، وأن الاضطرار إلىٰ أضيق الطريق لا يكون إلا مع الكافر الحربي ، لا الذمي ولا المعاهد ، وعلىٰ ما بينته آنفًا من معنىٰ هذا الاضطرار الحقيقي منه والمجازي .

❁ ❁ ❁

المثال الخامس لحديثٍ أعانتِ المقاصدُ علىٰ إدراك تقصير الناقل فيه :

وهو حديث رافع بن خديج ﷺ، عن عمه ظهير بن رافع (رضي الله عنه) ، قال ظهير: «لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقا، قلت: ما قال رسول الله ﷺ ؟ فهو حق ، قال : دعاني رسول الله ﷺ فقال: "ما تصنعون بمحاقلكم؟" ، قلت: نؤاجرها علىٰ الربع، وعلىٰ الأوسق من التمر والشعير، قال ﷺ : "لا تفعلوا، ازْرَعوها، أو أَزْرِعوها، أو أمسكوها» قال رافع: قلت: سمعا وطاعة»[1].

فظاهر هذا الحديث أن رافع بن خديج ﷺ قد فهم منه أن كراء الأرض لزراعتها منهيٌّ منه مطلقا ، وعدَّه رافعٌ أمرًا تعبديًّا ، حيث قال : « نهانا رسول الله ﷺ عن أمرٍ كان لنا نافعا، وطواعيةُ الله ورسوله أنفع لنا»[2].

ومن شدة احتياط عبد الله بن عمر ﷺ وأخذه بظاهر النص ترك اجتهادَه من جواز ذلك بأجرٍ معلوم ، كما إنه ترك ما كان يعلمُ جريانِ العمل به منه ، علىٰ عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وصدرا من إمارة معاوية، وأخذ بحديث رافع بن الخديج ، خشيةَ أن يكون حَدَثَ نسخٌ[3]!

وأما أصحاب النبي ﷺ الأشد تقصّيا لمعاني الفقه فقد خالفا رافع بن خديج وابنَ عمر ﷺ :

---

(١) أخرجه البخاري (رقم٢٣٣٩) ، ومسلم (رقم ١٥٤٨) .

(٢) أخرجه مسلم (رقم ١٥٤٨) .

(٣) انظر صحيح البخاري (رقم ٢٣٤٣، ٢٣٤٤، ٢٣٤٥) ، وصحيح مسلم (رقم ١٥٣٦، ١٥٤٧) .

فهذا زيد بن ثابت ﷺ يحمل الحديث علىٰ حالةٍ خاصة وسببٍ خاص ، وهو أنه وقع شجارٌ بسبب المزارعة ، فنهىٰ النبي ﷺ من وَقَعَ في ذلك عنها . وفي ذلك يقول زيد بن ثابت : « يغفر الله لرافع بن خديج، أنا والله أعلم بالحديث منه، إنما أتاه رجلان من الأنصار قد اقتتلا، فقال رسول الله ﷺ : "إن كان هذا شأنكم : فلا تُكْروا المَزارع " ، قال زيد بن ثابت : فسمع قوله: "لا تُكْروا المَزارع"»[1] .

أما ابن عباس ﷺ فوهَمَ من فهم من الحديث التحريم ، وقال : « إن رسول الله ﷺ لم يُحرِّم المزارعة، ولكن أمر أن يَرْفُقَ بعضُهم ببعض»[2] ، وفي لفظ : «إن النبي ﷺ لم يَنْهَ عنه ، ولكن قال: **«أن يمنح أحدُكم أخاه خيرٌ له من أن يأخذ شيئًا معلوما»**[3] .

وكان طاووسُ تلميذُ ابن عباس إذا جُودِلَ بحديث رافع بن خديج ، قال : «حدثني من هو أعلم به منهم . .» ، ثم يذكر حديث ابن عباس[4] .

بل هذا سالم بن عبد الله بن عمر يخالف أباه في أخذه بحديث رافع ، لوضوح خروج إطلاق روايته عن معاني الفقه ! فقد حدث الزهري أن سالم بن عبد الله أخبره قال: أخبر رافع بن خديج عبد الله بن عمر، أن عميه، أخبراه أن رسول الله ﷺ : «نهىٰ عن كراء المزارع» . قال الزهري : فقلت لسالم: فتكريها أنت؟ قال: «نعم، إن رافعا أكثر علىٰ نفسه»[5] .

---

(١) أخرجه الإمام أحمد (رقم ٢١٥٨٨، ٢١٦٢٨) ، وأبو داود (رقم ٣٣٩٠) ، والنسائي (رقم ٤٦٤٢-٤٦٤٤) ، وابن ماجه (رقم ٢٤٦١) ، بإسنادٍ حسن .

وقال الطحاوي عقبه : « فهذا زيد بن ثابت ﷺ يخبر أن قول النبي ﷺ : "لا تُكروا المزارع" النهي الذي قد سمعه رافع لم يكن من النبي ﷺ علىٰ وجه التحريم ، إنما كان لكراهية وقوع السوء بينهم» . شرح معاني الآثار (٤/ ١١٠) .

(٢) أخرجه الترمذي (رقم ١٤٤١) .

(٣) أخرجه البخاري (رقم ٢٣٣٠، ٢٣٤٢، ٢٦٣٤) ، ومسلم (رقم ١٥٥٠) .

(٤) انظر : المصدرين السابقين .

(٥) صحيح البخاري (رقم ٤٠١٢) .

قال ابن عبد البر : « لهذا قال سالم : "أكثرَ رافعٌ" يعني في حمل الحديث علىٰ ظاهره (والله أعلم) ، أي حَجَّرَ ما قد وسّعه الله تعالىٰ وتأوّلَ ما يُضيّقُ علىٰ الناس» . التمهيد (٣/ ٣٥) .

ولن أخوض في مسألة اختلاف قول رافع بن خديج[1]، وهل رجع عن ذلك الرأي ؟ أم لا؟ فالإمام أحمد كأنه يجعل الاختلاف من رافع نفسه ، حيث قال : « حديث رافع بن خديج هو مختلف عنه ، يُروىٰ عنه ألوانٌ مختلفة : مرة يقول : "نهىٰ النبي ﷺ عن كري المزارع" ، ومرة : "عن ظهير عن النبي ﷺ" ، ومرة يقول : "ما خرج عن الربيع" ، وكلها أحاديث صحاح ؛ إلا أنه مختلف عنه»[2] . فقوله : «وكلها أحاديث صحاح» يعني : أن هذا الاختلاف من رافع ﷺ نفسه ، وليس من اضطراب الرواة عنه .

المهم : هو أن بعض الصحابة (رضوان الله عليهم) هم أول من رفض الأخذ بظاهر إطلاق حديث رافع ﷺ ، لما عرضوا حديثه علىٰ مقاصد

وجاء في مصنف عبد الرزاق : « أخبرنا ابن عيينة، عن عمرو بن دينار ، قال: سمعت سالم بن عبد الله يقول: "أكثر رافع بن خديج علىٰ نفسه ، والله لنكرينّها كري الإبل " . يعني : أنه أكثر أنه روىٰ عن النبي ﷺ أنه نهىٰ عنه، فلا نقبل منه» . المصنف لعبد الرزاق - طبعة دار التأصيل - (٦/ ٤٤٣ رقم ١٥٢٦٦) . ولا أدري قوله : «يعني : ..» إلىٰ آخره ، من كلام عبد الرزاق ، أم من كلام ابن عيينة ؟

وعلق المهلّب بن أبي صفرة الأندلسي المالكي (ت٤٣٥هـ) علىٰ موقف سالم هذا بقوله : «لكن مالكا ﷺ لما أشكلت عليه أوجه أحاديث رافع ، كما أشكلت علىٰ عبدالله بن عمر : رأىٰ أن يقتدي به رضي الله عنه ، ويُلزم الناسَ من ذلك ما التزمه ابنُ عمر في خاصة نفسه، ولم يُلزمه بنيه، فكان سالمٌ وغيره من بنيه يكري الأرض ولا ينهاهم» . المختصر النصيح في تهذيب الكتاب الجامع الصحيح للمهلّب (٣/ ١٣٢) .

(١) ومن أغرب المواقف : أن المهلّب بن أبي صفرة الأندلسي (ت٤٣٥هـ) قال في تقديمه لطرق هذا الحديث : « إن في حديث رافع في كراء الأرض من الاضطراب في أسانيده في مَنْزِله لم يجد البخاري ﷺ بدا من إدخاله باضطرابه، ليتدبر أهلُ الرسوخ في العلم أمرَه سندًا ومعنىٰ» . المختصر النصيح في تهذيب الكتاب الجامع الصحيح للمهلّب (٣/ ١٢٨) .

وهذا المنهج لا يصح أن يُنسب إلىٰ البخاري ؛ إلا لو كان الاختلافُ من الصحابي نفسه (كما في حديث رافع) ؛ فإن الاختلاف من الصحابي الواحد (إذا صحّ عنه) كالاختلاف بين الصحابة المتعدّدين في النفي والإثبات ونحو ذلك من الاختلاف ، يصح تصحيح حديثهم جميعه ، ليُعمل الفقيهُ فيه فقهَه : هل هو مما يمكن الجمع فيه ؟ أم هو من باب النسخ ؟ أم من باب من علم حجة علىٰ من لم يعلم ؟ أم هناك وجه للترجيح سوىٰ ذلك .

وسيأتي أن الإمام أحمد يصحح هذه الوجوه عن رافع ﷺ ، رغم شدة اختلافها .

(٢) مسائل عبد الله ابن الإمام أحمد (رقم ١٤٥٢) .

الشريعة ، وما تردّدوا في توهيم ظاهر ذلك الإطلاق ! مما يدل علىٰ تقادُم الرجوع إلىٰ المقاصد ، وأنه كان معيارا مهما في نقد الأخبار وفي فهمها ، منذ الجيل الأول .

❀ ❀ ❀

المثال السادس لحديث أعانت المقاصد علىٰ إدراك تقصير الناقل فيه :

وهو حديث : «من قطع سدرةً : صَوَّبَ الله رأسَه في النار»[1]. فمع الاختلاف في ثبوته ، إلا أن لفظه مشكل . ففيه وعيد شديد في أمر لا تظهر علته بهذا الإطلاق ، خاصة مع تخصيص السدر خاصة دون بقية الأشجار !

ولذلك استشكل هذا الحديث سفيان الثوري (ت١٦١هـ) ، حيث سئل عن قطع السدر؟ فقال : «قد سمعنا فيه حديثًا ما ندرىٰ ما هو ! ما نرىٰ بقطعه بأسا»[2].

وقال ابن حجر الهيتمي المكي عن أحاديث النهي عن قطع السدر : « وَهِي مؤوّلة عِنْد العلمَاء ؛ لإجماعهم علىٰ جَوَاز قطعه»[3].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (رقم ٥٢٣٩) ، وصححه الضياء المقدسي في المختارة (٩/ ٢٣٧) ، وذهب العقيلي إلىٰ أنه لم يصح في ذلك حديث ، كما الضعفاء له - ترجمة : زهدم بن الحارث الطائي - (٢/ ٤١٨- ٤١٩) .

وأحسن طرقه حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ، عند تمام الرازي في فوائده (رقم ١٠٩١) ، والبيهقي في الكبرىٰ (٦/ ٢٣٢) ؛ لأنه من حديث عبد القاهر بن شعيب المِعْوَلي عن بهز بن حكيم، وهذا إسناد حسن . وليس هذه هو الإسناد الذي ضعفه العقيلي ، من حديث بهز بن حكيم .

واختلف النقل عن الإمام أحمد : كما سيأتي ، فضعفه مرة ، واحتجّ به أخرىٰ .

ومن المعاصرين من ذهب إلىٰ تحسينه أو تصحيحه ، كالألباني في السلسلة الصحيحة (رقم ٦١٤، ٦١٥) ، وشعيب الأرناؤط ﷺ في تحقيقه لسنن أبي داود ، ، وهناك من مال إلىٰ التضعيف ، كما في حاشية تحقيق طارق عوض الله علىٰ المنتخب من العلل للخلال (٧٦- ٨٠) ، لكنه استشكل طريق بهز بن حكيم المشار إليها واحتمل في إسنادها التصحيف احتمالا .

وللسيوطي جزءٌ في تخريج هذا الحديث ، بعنوان (رفع الخدر عن قطع السدر) ، أورده في الحاوي للفتاوي (٢/ ٦٤- ٦٨) .

(٢) شرح مشكل الآثار للطحاوي (٧/ ٤٣٠) ، لكن تصحفت العبارة فيه ، وصوابها في المجموع المغيث لأبي موسىٰ المديني (٢/ ٧٣) ، وانظر : مختصر اختلاف العلماء للطحاوي (٤/ ٣٩١)

(٣) الفتاوىٰ الحديثية (١٢٢) .

وقد سبقه إلىٰ نقل الإجماع علىٰ إباحة قطع السدر الإمامُ الطحاوي ، حيث قال : «سائر أهل العلم من فقهاء الأمصار الذين تدور عليهم الفتيا علىٰ إباحة قطعه»[1] .

مع ما قد يُنتقد عليه من نقله للإجماع ، كما سيأتي في حكاية مذهب أحمد .

ولذلك كان النظر المقاصدي يدل علىٰ جواز قطع السدر وغيره من الشجر للحاجة ، وإنما يقع التحريم علىٰ قطع شجر الحرم خاصة ، أو العدوان علىٰ شجر غيره، ونحو ذلك مما يتضح سبب تحريمه . وقد يقع قطع الشجر علىٰ الكراهة (لا علىٰ التحريم) ، في مثل قطع شجرة في غير الحرم وغير المملوكة لغير حاجة ، سدرةً كانت أو غيرها ، ما لم يستفحل القطع لغير حاجة حتىٰ يؤدي إلىٰ مفسدة ظاهرة ، فيكون حراما .

ولذلك جاء في سنن أبي داود عقب الحديث : «سئل أبو داود عن معنىٰ هذا الحديث، فقال : هذا الحديث مختصر ، يعني: من قطع سدرة في فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهائم، عبثا وظلما بغير حق يكون له فيها، صوب الله رأسه في النار».

والذي استوقفني في كلام أبي داود ليس التأويل ، فهذا مأخوذ من مقاصد الشريعة وأصولها بلا شك ، وإنما الذي استوقفني تصريحه بأن سبب الإشكال في الحديث هو اختصاره ، مما يعني أن أبا داود يعتبر سبب قصور الحديث عن دلالته المرادة هو تدخُّلُ النَّقَلة في الرواية بالمعنىٰ والاختصار .

ولذلك أيّده البيهقي فقال : « فالحديث الذي روي في قاطع السدر يكون محمولا علىٰ ما حمله عليه أبو داود السجستاني رحمه الله ، إن صح طريقه»[2] .

ووافقهما علىٰ هذا التوجيه الإمام المزني - إسماعيل بن يحيىٰ تلميذ الشافعي - (ت٢٦٤) ، ولعله سبق إليه ، حيث قال : «وَجْهُه : أن يكون ﷺ سُئل عن من هجم علىٰ قطع سدر لقوم أو ليتيم أو لمن حرم الله أن يُقطع عليه ، فتحامل عليه فقطعه ، فيستحق ما قاله ، لهجومه علىٰ خلاف أمر الله . فتكون

---

(١) شرح مشكل الآثار للطحاوي (٧/ ٤٣٠) .

(٢) السنن الكبرىٰ للبيهقي (٦/ ٢٣٣) .

المسألة سبقت السامع ، فسمع الجواب ، ولم يسمع المسألة ، فأدىٰ ما سمع دون ما لم يسمع.

ونظيره ما روىٰ أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال : "إنما الربا في النسيئة" ، فسمع الجواب ، ولم يسمع المسألة. وقد قال ﷺ : "لا تبيعوا الذهب إلا مثلا بمثل يدا بيد" .

قال المزني: والدليل علىٰ جواز قطع السدر : أن المرء أحق بماله ، ولما لم أر أحدا يمنع من ورق السدر ، والورق من بعضها ، كالغصن منها ، وقد سوىٰ رسول الله فيما حرم قطعه بينه وبين عضده ، لقوله في شجر مكة: "لا يعضد شجرها" . وفي إجازة النبي أن يغسل الميت بالسدر دليل علىٰ أن قطعه من شجره مباح ، ولو كان حراما لم يجز الانتفاع به»[1].

وأما الإمام مالك فذهب إلىٰ أن النهي خاصٌّ بسدر المدينة ، فقيّد الحديث بقيد يجعله أكثر انسجامًا مع نصوص الشرع ومقاصده ، فقال : « إنما نهىٰ عن قطع السدر بالمدينة ؛ ليكون مُسْتَظَلًّا للناس ، وليستأنسوا به ، ولا تستوحشَ عَرْصَتُها»[2] .

وأما فقيه مكة سفيان بن عيينة (ت١٩٨هـ) فقد اضطر إلىٰ تقييد الحديث ، بأنه في سدر الحرم خاصة ، مع عدم ورود هذا القيد في الحديث[3]؛ تمشّيًا مع الأصل بحرمة قطه شجر الحرم . فإن قيل : فلم خُصَّ السدر وكل شجر الحَرَم حرامٌ ؟ قيل : جاء الوعيد في السدر خاصة لمنفعته الزائدة علىٰ ما سواه من شجر الحرم .

ولما حُكي قول ابن عيينة للإمام أحمد ، استغربه الإمام أحمد ، وسأل قائلا : «روىٰ فيه شيئا ؟ أو برأيه؟ فقالوا له : برأيه ، فقال أحمد: لم يبلغه الحديث»[4] . والصواب أن الحديث قد بلغ ابن عيينة[5] ، لكنه تفقّه فيه ، وأجراه علىٰ الأولىٰ بالفقه لديه .

---

(١) غريب الحديث للخطابي (١/ ٤٧٦- ٤٧٧) .

(٢) غريب الحديث للخطابي (١/ ٤٧٧) .

(٣) المنتخب من العلل للخلال (٧٦).

(٤) المصدر السابق .

(٥) انظر شرح مشكل الآثار للطحاوي (٧/ ٤٢٦) .

في حين ذهب الإمامان : أبو حنيفة والشافعي إلىٰ إباحة قطع السدر[١] .

أما الإمام أحمد : فجاء عنه ما يدل علىٰ ميله إلىٰ الكراهة التنزيهية[٢] ، وذلك حين قال في رواية أبي طالب : « وقد سأله عن قطع النخل، فقال: "لا بأس به، لم نسمع في قطع النخل شيئًا ، قيل له: فالنَّبْق ؟ قال: ليس فيه حديث صحيح ، وما يعجبنىٰ قطعُه ، قلت له: إذا لم يكن فيه حديث صحيح ؟ فلم لا يعجبك؟ قال: لأنه علىٰ كل حال قد جاء فيه كراهة ، والنخل لم يجيء فيه شيء»[٣] .

فمع تضعيفه الحديث : سيكون قوله بالكراهة التنزيهية احتياطًا ، لورود الحديث الضعيف . ولو كان الإمام أحمد يصحح الحديث لوجب عليه القول بالحرمة ، لظاهر الوعيد الذي فيه . والظاهر أن الإمام أحمد مال إلىٰ الكراهة لموافقة الحديث الضعيف لديه اجتهادًا في النظر لحكم قطع السدر حتىٰ لو لم يرد الحديث أصلا ؛ فالسدر شجر نافعٌ بثمره (النبق) ، وبورقه (المستعمل في غسل الموتىٰ وغيرهم) ، وبظلّه الظليل ، فهو من أورف الظل في أرض الحجاز ومن أضخم الشجر العثري فيه ، وكل هذه المنافع التحسينية تجعل قَطْعَه بغير حاجة مَنْعًا لمصالحه الكمالية بغير داعٍ ، وهذا مما يُكره ولا شك .

وقال الكوسج لأحمد : «قطع السدر؟ قال: إني أحب أن أتوقاه . (قال الكوسج) قلت: الحديث في الحرم ؟ أو الحرم وغير الحرم؟ قال : الحرم وغير الحرم»[٤] .

وقال أحمد بن هاشم الأنطاكي، عن الإمام أحمد: «أكره قطع السدر، وقال: من قطعه لم ير ما يحب في العاجل»[٥] .

ولكن قال حرب الكرماني : « سُئلَ أحمد عن قطع السدر ؟ فكرهه كراهة شديدة ، وذهب إلىٰ حديث النبي عليه السلام . وقال أحمد: قلَّ إنسانٌ فعله إلا

---

(١) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي (٤/ ٣٩١) ، والسنن الكبرىٰ للبيهقي (٦/ ٢٣٣) .

(٢) وهو ظاهر نقل ابن رجب عن الإمام أحمد الكراهة ، كما في فتح الباري لابن رجب (٣/ ٢١٤) .

(٣) العدة لأبي يعلىٰ الفراء (٤/ ١٢٤١، و١١٧٩- ١١٨٠) ، وهذا النقل صريحٌ بتضعف الحديث .

(٤) مسائل الكوسج - طبعة دار الهجرة - (رقم ٣٤٨٥- ٣٤٨٦) .

(٥) المنتخب من العلل للخلال (٧٦).

رأىٰ ما يكره في الدنيا. يعني: قطع السدر»[1].

فظاهر رواية حرب الكرماني أن الإمام أحمد يرىٰ تحريم قطع السدر ؛ لأنه نص علىٰ كراهيته الشديدة ، فلئن احتمل لفظ الكراهة المطلقة من الإمام أحمد أنه يقصد التحريم ، فكيف بالكراهة الشديدة والتحذير من العقوبة[2]. ولعله عاد إلىٰ تصحيح الحديث ؛ لأن الكرماني يقول : « وذهب إلىٰ حديث النبي عليه السلام» .

❁ ❁ ❁

المثال السابع: لحديث أعانت المقاصد علىٰ إدراك تقصير الناقل فيه :

وهو حديث : «نهىٰ النبي ﷺ أن ينتعل الرجلُ قائما».

وهو حديث مرويٌّ من عدة أوجه ، وأسلمها من العلل مما رُوي بسند ظاهره الصحة هما حديثا جابر وابن عمر رضي الله عنهم[3].

وهذا الحديث مُحْرِجٌ لأصحاب الفقه المبتوت من أدعياء اتباع الدليل من المعاصرين؛ لأنه نهيٌ ، بلا قرينةٍ نصّيةٍ تصرف النهي عن ظاهره[4]، والذي هو عندهم : الدلالة علىٰ التحريم؛ إذ لا يجرؤ عاقل علىٰ أن يقول : إن الانتعال مطلقا يحرُمُ إلا للجالس !

---

(١) مسائل حرب الكرماني - تحقيق : د/ ناصر السلامة - (٣٣٢) . فظاهره القول بالتحريم ، وظاهره تخصيص السدر، وهذا لا يكون إلا من ثبوت الحديث عنده .

(٢) انظر : المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب لبكر أبو زيد (١/ ٢٤٩-٢٥٠) .

(٣) حديث جابر أخرجه أبو داود (رقم ٤١٣٥) ، وحديث ابن عمر أخرجه ابن ماجه (رقم ٣٦١٩) . وقد صححه الألباني في السلسلة الصحيحة (رقم ٧١٩) .

(٤) حيث إن حديث عائشة رضي الله عنها : «انتعل رسول الله ﷺ قائمًا وقاعدًا» حديث مضطرب لا يصح . انظر طرقه والكلام عليها في المصادر التالية : مسند إسحاق بن راهويه (رقم١٦١٧) ، والطبقات الكبرىٰ لابن سعد - تحقيق : د/ علي محمد عمر - (١/ ٤١٤) ، وشعب الإيمان للبيهقي (رقم ٥٥٨٥) ، والمطالب العالية لابن حجر - طبعة دار العاصمة - (رقم ٢٤٠٤) ، وإتحاف الخيرة المهرة للبوصيري (رقم ٣٥٨٧) ، موازنةً ببقية طرق الحديث وألفاظه عن عائشة رضي الله عنها .
ولا أريد التطويل بذكر طرقه ، وعلل ألفاظه ، حيث لم يحتج به أحد لمسألة الانتعال .
ولا أستبعد أن يكون صوابه : «يتنفَّل» ، أي : يصلي النافلة ، وتصحفت علىٰ بعضهم إلىٰ «ينتعل» ، ثم تحولت «انتعل» .

فبماذا جاز الخروج عما يُزعم أنه ظاهر الحديث ؟!

فمن أهم دواعي ذكري هذا الحديث ضمن هذا المبحث الدقيق : أنه دليل واضح لا ينازع فيه أحدٌ علىٰ أن حمل الحديث علىٰ ظاهره مطلقا قد لا يقول به أحدٌ ، مما يدل علىٰ أن نقل اللفظ أو سياقه قد انتابه قصورٌ جعله غير مؤدٍّ لمعناه المراد عند قائله .

ولذلك فقد تعددت مواقف العلماء من هذه المسألة : مسألة الانتعال قائما ، دون أن يقول أحدٌ منهم بحرمتها .

وهذه المواقف هي ثلاثة مواقف :

فالموقف الأول : الإباحة ، كالإمام مالك ، الذي سئل عن الانتعال قائما فقال: «لا بأس بذلك»[1].

وقال ابن عبد البر في متنه الفقهي الجليل علىٰ مذهب مالك (الكافي) : «وله أن ينتعل قائما»[2]، مما يعني أن رأىٰ الإباحة.

والإمام مالك إنما قال بذلك :

- إما لكون الحديث لم يصح عنده .
- وإما لكونه لم يعلم به .
- وإما لكون هذا هو الأصل في لبس النعال ، أنه لا كراهة في لبسها قائما ، لتيسر لبسها علىٰ الشخص القائم غالبا ؛ إلا إن كانت مما يعسر لبسه علىٰ القائم . ولما كان الأغلب عدم تعسر الانتعال قائما ، أُطلق القول بالإباحة .

ولذلك قال ابن رشد معلقا علىٰ كلام الإمام مالك : « وهذا كما قال، إذ لا وجه لكراهة ذلك ؛ إلا ما يخشىٰ علىٰ فاعله من السقوط إذا قام علىٰ رجله الواحدة ما دام ينتعل الثانية. فإذا أَمِنَ من ذلك ، وقَدِرَ عليه : جاز له أن يفعله ، ولم يكن عليه فيه بأس، وإن خشي أن يضعف عن ذلك : كره له أن يفعله، لما

---

(١) انظر : البيان والتحصيل لابن رشد (١٨/ ٥٠، ٤٣٧) .

(٢) الكافي لابن عبد البر(٢/ ١١٤٠) .

روي عن النبي ﷺ من رواية أبي الزبير عن جابر بن عبد الله : "أنه نهىٰ أن ينتعل الرجل قائما" ، وهو نهي أدب وإرشاد لهذه العلة»[1] .

الموقف الثاني : موقف من أطلق الكراهة ؛ وكأنه أمر تعبدي !

وهو أشهر القولين عند تلامذة الإمام أحمد نقلا عنه[2]، وهناك قول عند الحنابلة بعدم إطلاق الكراهة ، وقد ارتضاه المتأخرون من الحنابلة ؛ إلا إن كان مما يعسر انتعاله قائما[3]. وكلا القولين عند الإمام أحمد قائمان علىٰ ثبوت الأحاديث[4] ، فهو عندما رَدَّ الكراهة قال : «لا يثبت فيها شيء»[5]، وليس كلا القولين منه رحمه الله مبنيين علىٰ التفقّه في مقصد الحديث ، وإنما هما أخذ بالظاهر .

وهذا القول مع كونه خرج عن التحريم إلىٰ الكراهة ، إلا أنه قولٌ أخطأ في هذه الظاهرية أيضًا . فإن صارفه عن التحريم إلىٰ الكراهة إنما هو حمل الحديث علىٰ نهي الإرشاد والأدب ، وما كان كذلك خرج عن أن يكون تعبديا ؛ فالإرشاد والأدب : هما من مصالح العباد الظاهرة التحسينية ، وحينئذ وجب أن نحدد في هذا النص وجه الإرشاد والأدب ؛ ليصح حَمْلُ النهي عليهما . ولذلك خالف متأخرو الحنابلة ما قرره الخلال ومتقدمو الحنابلة ، فجعلوا الكراهة معلَّلة بخشية انكشاف العورة : أي في النعل الذي لا يتيسّر لبسه قائما .

---

(١) انظر المصدر السابق .

(٢) انظر مسائل الكوسج (رقم ٣٥٠١) ، وقال ابن مفلح في الآداب الشرعية : « قال أحمد - في رواية جماعة - : لا ينتعل قائما ، وزاد في رواية إبراهيم بن الحارث والأثرم : الأحاديث فيه علىٰ الكراهة ، وظاهر هذا أنه اعتمد علىٰ الأحاديث في كراهة ذلك» . الآداب الشرعية (٣/ ٥٤٣) .

(٣) قال الحَجّاوي في الإقناع : «ويُكره لُبس الأُزُر والخفّ والسراويل قائما ، لا الانتعال» . الإقناع للحجاوي - تحقيق : د/ عبد الله التركي - (١/ ١٤٣) ، وقال البهوتي في كشاف القناع عن متن الإقناع: « (ويكره لبس الإزار) قائما ، (و) لبس (الخف) قائما ، (و) لبس (السراويل قائما) ؛ خشية انكشاف عورته ، (ولا) يكره (الانتعال) قائما . وصحح القاضي وغيره الكراهة ، واختلف قوله - أي الإمام - في صحة الأخبار ، قاله في الفروع» . (١/ ٢٨٥) .

(٤) قال ابن مفلح : « وفي كراهة الانتعال قائما روايتان ، لاختلاف قوله في صحة الأخبار» . الفروع لابن مفلح (٢/ ٨٤) .

(٥) انظر تصحيح الفروع لابن مفلح للمرداوي - في حاشية الفروع - (٢/ ٨٤) .

الموقف الثالث[1] : من قال بالكراهة وقيدها بالنعال التي يعسر لبسها قائما ، وجعل أصحاب هذا الموقف علة الكراهة :

- إما العسر والمشقة ، فمن باب حث الناس علىٰ عدم تحملهم ما يشق عليهم أمرهم بأن ينتعلوا جلوسا ؛ لأنه أيسر عليهم .

- وإما لما يُخشىٰ علىٰ من حاول أن يلبسها قائما من التعب والمشقّة أو من أن يسقط فيؤذي نفسه .

قال الخطابي : «يشبه أن يكون إنما نهىٰ عن لبس النعل قائمًا لأن لبسها قاعدًا أسهل عليه وأمكن له ، وربما كان ذلك سببًا لانقلابه ، إذا لبسها قائمًا ، فأُمر بالقعود له ، والاستعانة باليد ؛ ليأمن غائلته»[2] .

وقال الطِّيبي في شرح المشكاة : «هذا فيما يلحقه التعب في لبسه قائمًا، كالخف والنعال التي يحتاج إلىٰ شدّ شراكها»[3] .

- ومن أظرف العلل التي ذُكرت للكراهة : هو خشية أن تخرج ريحٌ من المنتعل قائمًا ، بسبب انحنائه واشتغاله بلبس نعله ، خاصة إذا كان شيخا كبير السن[4]!

روىٰ الخرائطي في (اعتلال القلوب) بإسناده إلىٰ أبي التياح الضُّبَعي (ت١٢٨هـ) قال : «إنما كُرِهَ للشيخ أن ينتعل قائمًا مخافةَ أن يضرط»[5] .

---

(١) ولا يكاد يوجد فرق بين هذا القول والقول الأول ؛ إلا إن كان الإمام مالكا لا يرىٰ العمل بالأحاديث في ذلك مطلقا ، وأنه يرىٰ الإباحة مطلقا .

(٢) معالم السنن (٤/ ٢٠٣) .

(٣) شرح المشكاة للطيبي (٩/ ٢٩٢٢) .

(٤) وحمل الحديث علىٰ الكراهة خشية الضراط - علىٰ طرافته وبُعده - أكثر فقها من حمله علىٰ التحريم بإطلاق التمسك بظاهر النص !!!

(٥) اعتلال القلوب للخرائطي - تحقيق : غريد الشيخ - (١٥٩) .

وأورد الخرائطي قصةً طريفةً في ذلك : أن شيخا بدويا تزوج جارية حديثة السن، فكانت إذا رأته ينتعل قاعدا ، قالت : يا حبذا المنتعلون قيامًا [تُعرِّضُ بكبر سِنّه] ، فذهب الشيخُ ينتعل قائما ، فضرط ! فقالت الفتاة : لما زُمْتَ الباطل ، كان هذا منك الحاصل !!

ورُوي في ذلك حديثٌ مرفوع ، لكنه حديث منكر[1] .

وهكذا يتبيّن أن حديث النهي عن الانتعال قائما لم يقل أحدٌ بظاهر إطلاقِه ؛ فمن أطلق الكراهة أو قيّدها ، مما يدل علىٰ أن المقاصد قد دلت الفقهاء بأن الحديث قد انتاب نقلَه ما جعله يوهم خلاف مراد النبي ﷺ .

❁ ❁ ❁

وبهذا العرض يتبيّن أن عرض الحديث علىٰ مقاصد الشرع هو ما جعل المزني وأبا داود والبيهقي يرجحون أن الحديث مختصر ، وأنه باختصاره فَقَدَ القيد الذي كان سيوضّح سبب الوعيد علىٰ قطع السدر .

وكذلك كل من تأول الحديث بخلاف ظاهر لفظه من الفقهاء ، فقد بنىٰ تَأوُّلَه علىٰ ذات المنطلق .

---

(١) وهو حديث ابن عباس ﷺ ، قال : «انتعل رجل علىٰ عهد رسول الله ﷺ وهو قائم ، فأحدث ، فنهىٰ رسول الله أن ينتعل الرجل وهو قائم» . أخرجه ابن عدي في الكامل - ترجمة خصيف بن عبد الرحمن - (٤/ ٣٩٨) ، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي (رقم ٩١٩) ، وفي تاريخ بغداد - تحقيق : د/ بشار عواد - (٦/ ٣٧٤) ، من طريق أبي معمر إسماعيل بن إبراهيم بن معمر القَطيعي عن أبي محمد السُّلمي عن خُصيف بن عبد الرحمن الجزري عن مِقْسَم مولىٰ ابن عباس عن مولاه ابن عباس ﷺ .
وقد ذهب ابن عدي إلىٰ أن أبا محمد السلمي هو مروان بن شجاع الجزري ، وهذا لا يصح ؛ لأن مروان بن شجاع مولىٰ لبني أمية من قريش، وليس ينتسب لبني سُليم ؛ ولأنه يكنىٰ بأبي عَمرو أو بأبي عبد الله ، ولم يذكر أحدٌ أنه يكنىٰ بأبي محمد . فالسلمي غير المعروف هذا هو علة الحديث ، وهو الذي يَتحمَّلُ تَبِعةَ نكارته .
وخُلوّ كتب السنن المبوّبة وكتب المسانيد منه من علامات سقوطه الشديد عند الأئمة .

المبحث الثاني

ضوابط النقد المقاصدي للسنة

تبيّن من المبحث الأول أن تأثر نقل السنة بالرواية بالمعنىٰ وبالاختصار وبالوهم في النقل كان له أثرٌ في تمكين النظر المقاصدي بتحرير المراد من اللفظ المنقول ، وأن ورود تلك الاحتمالات علىٰ نقل السنة وسَّع احتمال تأثر فهم المنقول بذلك النظر ، إلىٰ درجة الحكم علىٰ المنقول بالتقصير أحيانًا ، وبالوهم أحيانًا أخرىٰ ، وربما بالبطلان أيضًا .

وهذا مما يؤكد أن للنظر المقاصدي أثرًا علىٰ السنة يزيد علىٰ أثره في النظر إلىٰ آيات القرآن الكريم ؛ لعدم تطرق احتمال الوهم والتقصير في آيات الكتاب الكريم ، لقطعية ثبوته .

وهذا مما يؤكّد أيضًا : أن الفرق في توسيع دائرة أثر النظر المقاصدي في مرويات السنة علىٰ أثره في القرآن الكريم هو بسبب ظنية الثبوت التي تنتاب ألفاظ مرويات السنة . أما بقية الوجوه للنظر المقاصدي في السنة فهي لا تختلف فيه عن القرآن الكريم .

والحقيقة التي يجب الاعتراف بها : أن كتب أصول الفقه قد أخطأت خطأً واضحًا عندما تحدّثت عن دلالات الألفاظ مسوّيةً بين دلالات ألفاظٍ مقطوعٍ بثبوتها وألفاظٍ مظنونٍ ثبوتُها ؛ إذ لا يمكن أن يُجعل اللفظ القرآنيُّ المقطوع بثبوته مساويًا للفظٍ لا نقطع بثبوته عن النبي ﷺ ، بل قد نقطع بكون اللفظ النبوي لا يمكن تحديده ، ولا بغلبة ظن ، وإن صححنا الحديث بمعناه العام ، بسبب

كثرة الاختلاف في اللفظ ، والذي قد لا يؤثر في صحة المعنىٰ العام والثبوت العام له[1] ، لكنه قد يؤثر في الدلالات الدقيقة التي تستند إلىٰ دقة اللفظ وتحديد اللفظ النبوي من تلك الروايات المتعدّدة .

---

(١) لأن اختلاف المعنىٰ بسبب الرواية بالمعنىٰ إن بلغ درجةَ اختلافٍ كبيرٍ مؤثّرٍ في المعنىٰ الأساس الذي جاء لأجله الحديث فسيكون اختلافا لا يقبل تصحيح الحديث بجميع ألفاظه ، بل لا بد حينها من تحديد اللفظ الصواب من اللفظ الخطأ ، وإلا رُدّت جميع ألفاظه بالاضطراب ، وذلك إن عجز الناقدُ من تحديد اللفظ الأرجح .

ولكن الذي نتحدث عنه هنا : هو اختلافُ لفظٍ لا يؤثر في المعنىٰ الأساس ، وإنما يدل اختلافُ اللفظ علىٰ دلالاتٍ فرعية ، تختلف باختلاف اللفظ .

مثال ذلك : حديث عمران بن حصين ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال : **«كان الله ولم يكن شيء غيرُه، وكان عرشُه علىٰ الماء»** ، في صحيح البخاري (رقم ٣١٩١) ، وهو أيضا في صحيح البخاري بلفظ آخر : **«كان الله ولم يكن شيء قبله»** ، (رقم ٧٤١٨) .

فقد أخرج البخاري اللفظين ، رغم أن الحديث حديث واحد ، قاله النبي ﷺ في مجلس واحد ، كما هو ظاهر من سبب وروده عندما جاءه وفد بني تميم . فإما أن النبي ﷺ قال : «غيره» أو قال : «قبله» ، ولا يمكن أن يكون ﷺ قد قال اللفظين . مع ذلك أخرج البخاري اللفظين ؛ لأن المعنىٰ العام والأساس لا يتغير ، وهو إثبات أن الله تعالىٰ خالق كل شيء ، وأنه سبحانه هو من أوجد كل موجود.

لكن لا شك أن دلالة الحديث الفرعية والدقيقة ستختلف باختلاف اللفظ : فلفظة «غيره» تنفي معيّة الوجود ، وأما «قبله» فلا تنفي المعية ، وإنما تنفي السَّبْقَ والقَبْلية فقط ، ولذلك احتج بلفظة «قبله» من قال بقِدَم العالم أو شيء منه (كالعرش) .

ولذلك قال الحافظ ابن حجر في الفتح عن لفظة « ولم يكن شيء غيره» : « وهي أصرح في الرد علىٰ من أثبت حوادث لا أول لها ، من رواية الباب . وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفت في كلام له علىٰ هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب علىٰ غيرها ، مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه علىٰ التي في بدء الخلق ، لا العكس ، والجمع يقدم علىٰ الترجيح بالاتفاق» . فتح الباري (١٣/ ٤١٠) . وكلام ابن تيمية الذي يشير إليه الحافظ هو كلامه في نقد مراتب الإجماع (١٦٩- ١٧٠) .

فيتساهل المحدث مع الاختلاف المعنوي الفرعي الذي لا بد من وقوعه باختلاف اللفظ (مهما دق الاختلاف اللفظي) ، ما دام المعنىٰ الأساس للحديث قد أداه الراوي بالمعنىٰ ؛ إلا إن أراد المحدّثُ أو الفقيهُ الاحتجاجَ بدلالةٍ فرعيةٍ مستنبطةٍ من لفظ خاص دون آخر من روايات الحديث ، وجب عليه حينئذٍ التدقيقُ في اللفظ : ليحدّدَ أيَّ الألفاظ أولىٰ بالثبوت عن النبي ﷺ ، ليبني علىٰ اللفظ الأرجح استنباطَه ، ويهمل اللفظَ المرجوح . هذا إن تميّز اللفظ النبوي من اللفظ المحكيّ عنه بالمعنىٰ ، وإلا اكتفىٰ الفقيهُ بالدلالة الأساس للمعنىٰ ، دون الدلالات الفرعية الدقيقة التي اختلف في نقلها الثقات .

وهذا موضوع كبير ، ومن المغفول عنه في المصادر التراثية ، فلا أعلم أحدا بيّن فيه البيانَ الذي ذكرتُ ملخّصه هنا .

فالتعامل مع الحديث المروي علىٰ أن مفهومَ مخالفتِه في قوة مفهوم المخالفة المستنبَطِ من الآية تعامُلٌ مختلٌّ ؛ لأنه سَاوَىٰ بين لفظ مظنون الثبوت في منطوقه فضلا عن مفهومه ولفظٍ آخر مقطوع الثبوت هو لفظ الآية . إذ لو تجاوزنا الاختلافَ المحكيَّ في حجية مفهوم المخالفة إلىٰ الإقرار بحجيته : ما هي درجة الاعتماد علىٰ القيد الوارد في الحديث المروي علىٰ أن الحكم سيكون بعدم وجود القيد ضدّ منطوقه ؟ مع ورود احتمال كون القيد الوارد في الحديث قيدًا من أحد الرواة ليس من النبي ﷺ أصلا ، كان قد أضافه الراوي إلىٰ الحديث مع عدم التزامه اللفظ ، لأي سبب (وهمًا أو روايةً بالمعنىٰ الذي تصوّره من اللفظ) .

وقد وجدنا هذا التقرير حاضرًا عند التعامل مع الحديث النبوي لدىٰ الفقهاء ، وإن اختفىٰ في التقرير الأصولي[1] :

مثلا في حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ ، أنه قال : **«فُضِّلْنا علىٰ الناس بثلاث : جُعلت صفوفُنا كصفوف الملائكة ، وجُعلت لنا الأرضُ كلُّها مسجدًا ، وجُعلت تُربتُها لنا طهورا ، إذا لم نجد الماء»**[2] .

وهو حديث رواه أبو مالك سعد بن طارق الأشجعي عن رِبعي بن حراش عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه .

وعامة روايات هذا الحديث عن النبي ﷺ من غير حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه لم تذكر تقييدَ الأرض بلفظ (التربة) ، مما كان له أثر في فقه الحديث .

ولذلك ضرب الخطيب البغدادي المثل بهذا الحديث للأحاديث التي تضمنت زيادة تؤثر في المعنىٰ[3]، وتبعه علىٰ ذلك ابن الصلاح في علوم الحديث[4]، وإن كانا قد انتُقدا علىٰ هذا التمثيل من بعض من جاء بعدهما ، لكنه انتقادٌ غير وجيه ، فهذه الزيادة تستحق التوقف ويسوغ الاختلاف في قبولها ، من جهة الاختلاف في ذكرها في روايات هذا الباب[5] .

---

(١) حيث إن فصل دلالات الألفاظ في أصول الفقه لا يفرق بين نص القرآن ونص الرواية الحديثية ، ويأتي الكلام فيه شاملا النصّين كليهما .

(٢) أخرجه الإمام مسلم (رقم ٥٢٢) .

(٣) الكفاية للخطيب - تحقيق الفحل - (٢/ ٢٥٠ رقم١٣٠٤) .

(٤) علوم الحديث لابن الصلاح (٨٧) .

(٥) قال الحافظ ابن حجر متعقبا ابن الصلاح : « وهذا التمثيل ليس مستقيم ؛ لأن أبا مالك قد تفرد =

. . . . . .

= بجملة الحديث عن ربعي بن حراش ﷺ ، كما تفرد برواية جملته ربعي عن حذيفة ﷺ» . النكت على كتاب ابن الصلاح (٢/ ٧٠٠) .

والحقيقة أن هذا الاستدراك في غير محلّه ، لسببين :

الأول : أنه وإن كان الأصل في حديث الصحابي قبول زيادته على الصحابي الآخر ؛ لاحتمال تعدّد تحديث النبي ﷺ في أكثر من مجلس ؛ إلا أن هذا ليس على إطلاقه ؛ حيث إنه إن قامت قرائن تدل على أنه حديثٌ واحد ، عوملت روايات الصحابة المختلفين معاملة الرواة المختلفين : قبولا للزيادة أو ردًّا لها .

وفي هذا الحديث توجد قرينة لفظية تدل على ذلك : وهي أن النبي ﷺ في سياق ذكر ما اختُصّ به وأُمته من الفضل والمِنّن ، فالمنة التي سَتُذكر في حديث حذيفة وذكرها جابر بن عبد الله أو غيره من الصحابة ستكون هي المنّة نفسها ، لا غيرها ، مما يوجب اتحاد المنّة بدلالتها في حديث كل صحابي ذكرها في روايته .

الثاني : أن الحافظ ابن حجر بنى استدراكه على أن حذيفة ﷺ هو من ذكر هذا اللفظ ، لكن مع انفراد أبي مالك الأشجعي عن ربعي عن حذيفة ، بلا متابعة لأبي مالك عليه ، ولا متابع لربعي ، فيبقى احتمال الرواية بالمعنى يؤثر في قوة الاعتماد على هذا القيد ، وإن كان الأصل قبوله ، لثقة الرواة ، لكن مع وجود قرائن تشكك فيه ، فالأمر يختلف .

كيف وقد تبيّن أن النقل عن أبي مالك الأشجعي مختلف متنًا وإسنادًا ، وأنه مخالفٌ في هذا الحديث على شيخه ربعي بن حراش ؟

أما الاختلاف عليه في لفظه : فقد أخرجه الإمام أحمد في مسنده (رقم٢٣٢٥١) ، وابن خزيمة في صحيحه (رقم ٣٦٣) ، من طريق أبي معاوية محمد بن خازم عن أبي مالك الأشجعي بإسناده ، بلفظ «جُعلت لنا الأرض مسجدا وطهورا» ، بلا قيد التربة .

وتابعه علي بن مُسْهِر : أخرجه الفريابي في فضائل القرآن (رقم ٥٥) ، يرويه علي بن مسهر عن أبي مالك الأشجعي بإسناده ، بلفظ «جُعلت لنا الأرض مسجدا وطهورا» ، بلا قيد التربة أيضا .

بل جاء من عدة طُرق عنه بغير هذا القيد ، لكن كأنها خطأ على الرواة عن أبي مالك : فانظر : مسند البزار (رقم٢٨٣٦، ٢٧٤٥) ، ومستخرج أبي نعيم على صحيح مسلم (رقم ١١٥٢) .

وروى الحديث عن ربعي بن حراش غير أبي مالك الأشجعي ، فلم يذكروا هذه اللفظة :

فرواه عبد المؤمن بن علي الزعفراني عن أبي خالد الدالاني ، عن سعيد بن أبي بردة، عن ربعي بن حراش، عن حذيفة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**أعطيت خواتيم سورة البقرة من كنز تحت العرش**» ، أخرجه ابن الأعرابي في معجمه (رقم ١٣٠٠) ، والطبراني في الكبير (رقم٣٠٢٥) ، والأوسط (رقم٤١٤٥) ، وقال في الأوسط : «لم يرو هذا الحديث عن سعيد إلا أبو خالد، ولا عن أبي خالد إلا عبد السلام، تفرد به: عبد المؤمن» . وهذا إسناد حسن .

ورُوي من طريق أبي زهير عبد الرحمن بن مَغْراء ، عن الحسن بن سالم بن أبي الجعد ، عن نعيم بن أبي هند، عن ربعي بن حراش، قال : حدثني حذيفة بن اليمان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**أعطيت آيات من بيت كنز تحت العرش، لم يعطهن نبي قبلي، ولا يعطاها أحد بعدي، وجعلت** =

ولذلك قال القاضي عياض في شرح مسلم : «ولشيوخنا القائلين بدليل الخطاب وتسليمه عن هذا أجوبة - فأما من لم يَقُلْ به : فلا يُحْتَجُّ عليهم به -

---

= لي الأرض مسجدا وطهورا . . .» ، أخرجه الطبراني في الأوسط (رقم٧٤٩٣) ، وقال عقبه : «لم يرو هذا الحديث عن الحسن بن سالم بن أبي الجعد إلا أبو زهير» .

لكن شيخ الطبراني ضعيف ، وهو محمد بن شعيب بن داود التاجر الأصبهاني ، فانظر لسان الميزان (رقم٦٩٠٤) ، وإرشاد القاصي والداني بتراجم شيوخ الطبراني لنايف المنصوري (رقم٩١٣) .

والمحفوظ من هذا الوجه : من حديث الحسن بن سالم بن أبي الجعد عن نعيم بن أبي هند عن ربعي عن النبي ﷺ . . مرسلا . كما في التاريخ الكبير للبخاري (٣/ ٣٩٨- ٣٩٩).

وأما الاختلاف في إسناده فهو متعدّد ومؤثر في الثقة باللفظ ، وقد أشار إليه الإمام البخاري في (التاريخ الكبير) ، حيث قال في ترجمة زيد بن ظبيان : «قال الأشجعي عن سفيان عن منصور عن ربعي عن زيد بن ظبيان عن أبي ذر : قال النبي ﷺ: **أعطيت خواتيم البقرة لم يعطهم نبي قبلي**، ويقال مسدد حدثنا أبو عوانة عن أبي مالك عن ربعي عن حذيفة عن النبي ﷺ . . وطوّله ، وقال إبراهيم بن موسىٰ : أخبرنا عيسىٰ بن يونس سمع الحسن بن سالم بن أبي الجعد سمع نعيم بن أبي هند عن ربعي سمع النبي ﷺ» . التاريخ الكبير (٣/ ٣٩٨- ٣٩٩) .

فالحديث يصح من حديث ربعي بن حراش من وجه آخر ، وجعله من حديث أبي ذر ﷺ ، وليس من حديث حذيفة ، وكأن ربعيا اضطرب فيه : فمرة يرويه ربعي عن خرشة بن الحر والمعرور بن سويد كليهما ، عن أبي ذر ، ومرة يرويه ربعي عن زيد بن ظبيان عن أبي ذر ، ومرة عن زيد بن ظبيان أو رجل (علىٰ الشك) عن أبي ذر ، ومرة عن ربعي عن أبي ذر مرسلا بلا واسطة ، ومرة عن رجل عن أبي ذر ، لكن بلفظ مختصر : « أعطيت خواتيم سورة البقرة من كنز تحت العرش، لم يعطهن نبي قبلي» .

انظر مسند الإمام أحمد - ولاحظ حواشي التحقيق - (رقم ٢١٣٤٣، ٢١٣٤٤، ٢١٣٤٥، ٢١٥٦٤، ٢١٥٦٥) ، والجامع لشعب الإيمان للبيهقي (رقم ٢١٨٢) ، وإتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة للبوصيري (رقم ٥٦٤٤) . وسبق كلام الإمام البخاري في التاريخ الكبير ، وانظر كلام الدارقطني في العلل (رقم ١١٠١) .

وهذا كله يؤكّد أن زيادة لفظ (التربة) يصح التعامل معها علىٰ أنها زيادة مشكوكٌ في صحتها بسبب هذا الاختلاف فيها ، ولم تكن هذه الزيادة في حديث يغلب علىٰ الظن أنه حديث منفصل عن أحاديث الباب التي خلت منها .

أما محاولة تقوية هذه الزيادة بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي (ابن الحنفية)، أنه سمع علي بن أبي طالب، يقول: قال رسول الله ﷺ: «**أُعطيت ما لم يعط أحد من الأنبياء** ! فقلنا: يا رسول الله، ما هو قال؟: **نُصرت بالرعب، وأُعطيت مفاتيح الأرض، وسُمّيت أحمد، وجُعل التراب لي طهورا ، وجعلت أمتي خير الأمم**» . أخرجه الإمام أحمد (رقم ٧٦٣) ، فهي غير وجيهة ؛ إذ إن عبد الله بن محمد بن عقيل وإن كان حسن الحديث عند قوم ، لكن يحق للمعارض أن يقول : إنه ليس في محل من يُعتمد عليه في لفظ مؤثر كهذا ، خاصة مع انفراده بهذا الوجه .

منها : أن هذه الزيادة انفرد بها أبو مالك الأشجعي ، والجمهور يخالفه»[1] .

وهذا مثالٌ من بين عشرات الأمثلة أو أكثر ، لتأثر الفقه المستنبَطِ من الرواية الحديثية بسبب الشك في ثبوت لفظة جاءت بإسناد صحيح ، بل في أحد كتب الصحيح ! مما يبيّن الفرق بين نص القرآن الكريم في ذلك ونص الرواية الحديثية ، ويبيّنُ أيضا أن الشكّ والتوقّف في لفظةٍ حديثية قد يكون له وجهٌ صحيحٌ وأصيلٌ في فقهنا الإسلامي .

وهذا مما يؤكّد أن المبالغة في تقديس ألفاظ المرويات كتقديس ألفاظ القرآن ، ولو كانت بأسانيد صحيحة ، وهو التقديس الذي أوهمه تبويب كتب أصول الفقه لدلالات ألفاظ القرآن والسنة علىٰ درجة متساوية = لم يكن منهجًا صوابًا .

وأن هذا الأمر وإن خفي في عامة التقريرات الأصولية ، فإنه لم يغب في التعامل العملي للفقهاء مع النص الحديثي ، بل كان حاضرًا وبوضوح .

لكن هذا كله لا يعني أن تحديد اللفظ النبوي لا يمكن تحديده بغلبةِ ظنٍّ كافيةٍ للفروع الفقهية ، أو بيقينٍ تُحَقِّقُه قرائنُ قد تَحتفُّ بالرواية تُعيِّنُ به اللفظَ النبوي بيقين . فقد يمكن تحديد اللفظ النبوي بترجيحٍ ظنّيٍّ ، يكفي مثلُه في الفروع الظنيةِ من الدِّين التي لا تستوجب غيرَ رُجحانٍ من دليل (ثبوتًا ودلالة).

ومن هذا التوهّم - تَوَهُّم عدم إمكان تحديد اللفظ النبوي مطلقًا - يَرِدُ الغلوُّ في تسليط المقاصد علىٰ النصوص الحديثيّة :

١- عندما تُعامل دائمًا علىٰ أنها ظنية الثبوت .

٢- وعندما يُقدَّم المقصد علىٰ النصّ مطلقا ، سواء أكان المقصد مقطوعًا أو ظنيا ، وسواءٌ أكان التعارض بين النص حقيقيًّا أو لفظيا .

ولا شك أن الجهل بمتانة المنهج النقدي عند المحدّثين ، وبقدرته الفائقة علىٰ تقديم نتاجٍ موثوق به من التمييز بين المرويات ، أدّىٰ عند كثير من الباحثين وعند كثير من غير المتخصصين في السنة إلىٰ الاستخفاف بالمرويات ، وإلىٰ الشعور بضرورة التفلّت من سطوتها ، شَكًّا منهم في ثبوتها أصلا ، صرَّحوا بذلك

---

(١) إكمال المعلم للقاضي عياض (٢/ ٤٣٨) .

أم لم يُصَرِّحوا ، وكانت لهم في سبيل تحقيق ذلك التفلّت اتّجهاتٌ عِدّة ، كان منها التسليط الجائر لدعاوىٰ المقاصدية .

ولذلك لا يصح إطلاق القول بتسليط النظر المقاصدي علىٰ صرف اللفظ المروي بحجة احتمال عدم دقة نقله ؛ إلا بشروطٍ مَبنيّة علىٰ اختلاف أحوال النصّ الحديثي مع النظر المقاصدي من جهات ثلاث :

- قطعية اللفظ الحديثي وظنيّته .
- قطعية المقصد وظنيته .
- قطعية الخلاف بين اللفظ الحديثي والمقصد وظنيته .

فبناءً علىٰ هذه الملاحظ الثلاثة تختلف أحوال الموقف في المرويات ودرجة تأثرها بالنظر المقاصدي ، علىٰ الأحوال التالية .

فإن كان اللفظ مقطوعا بثبوته ، فلا يُسلّط النظرُ المقاصديُّ عليه ؛ إلا إن كانت معارضته للنظر المقاصدي في مقصدٍ قطعي وفي معارضةٍ حقيقية قطعية ، ولذلك حالتان :

الحالة الأولىٰ : أن يَحتمل اللفظُ معنىٰ التعبّد وعدم التعليل بعلة مصلحةٍ دنيوية ، وإنما بعلّة التعبُّد ، فعندها يجب حمله عليها . وعندها ستكون علة النص هي التعبُّد ، بمقاصد التعبد التي شرحناها في موطن آخر[1] . فالتعبّدُ مقصدٌ شرعيٌّ ، وعلةٌ كافية للنص الشرعي .

والنص إنما يُحمل علىٰ مقصد التعبد في صورتين اثنتين :

الصورة الأولىٰ : أن يكون النص في تنظيم علاقة العبد بربه .

الصورة الثانية : أن يكون في تنظيم علاقة العبد بالخَلْق ، ولا تظهر له مصلحة دنيوية مجلوبةٌ ولا مفسدةٌ دنيويةٌ مَدْرُوءة ، لكن حيث لا يترتّب علىٰ التزام النص مفسدةٌ ولا ضيقٌ ولا حرج علىٰ عموم الناس . فيُحمل حينها النص علىٰ مقصد التعبّد ، خلافًا للأصل الغالب في النصوص المتعلقة بتنظيم أمور الدنيا .

ومن فوائد هذا الحمل علىٰ التعبد ، أن الأمر قد لا تظهر مصلحيته لعالم

---

(١) انظر المدخل المقاصدي (لفوائد التعبد صـ ٣٤- ٣٩، ولمسألة: متىٰ يصح حمل الحكم النبوي علىٰ التعبد وشروط قبول ذلك فيه ص ٥٥- ٥٧) .

أو في زمن ، وتظهر لغيره ، أو يتطور العلم فيكتشف علّته المصلحية ، وقد سبق الحديث عن ذلك في المدخل المقاصدي .

الحالة الثانية : أن لا يحتمل اللفظ معنىٰ التعبد (بخروجه عن الصورتين السابقتين) : فيُحمل حينئذ علىٰ أنه واقعة عين ، لا عموم لها[1]، وليست تشريعا عاما ؛ لأن المقصد القطعي أصلٌ تُفهَم النصوصُ من خلاله ؛ ولأن قطعية معارضة الأصل للفظ القطعي لها مخرجٌ لا يشكك في ثبوت اللفظ ، لكنه يورد إليه احتمال فقدان اللفظ لسياق الحَدَثِ أو العُرْف الذي يُظهر أن الحديث صدر حُكْما خاصًّا ، لا علىٰ وجه التشريع العام .

وهذا ما أشار إليه الطاهر ابن عاشور عندما قال : «وكان حقا علىٰ أئمة الفقه أن لا يُساعدوا علىٰ وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادُّعِيَ التعبُّدُ فيه منها إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت . فإن كثيرا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تَلَقِّيَ الأحكام التعبدية قد عانىٰ المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم.

وعلىٰ الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي تتراءىٰ منها أحكامٌ خَفِيتْ عِللُها ومقاصدُها، ويُمَحِّصَ أمرَها . فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي : نظر في مختلف الروايات ، لَعَلَّهُ أن يظفر بمسلك الوَهْم الذي دخل علىٰ بعض الرواة ، فأبرز مَرْوِيَّه في صورةٍ تُؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد»[2] .

---

(١) الصحيح عندي فيما يُسمىٰ بوقائع الأعيان ، ويُسلَّم أنها واقعة عين لا عموم لها : أنها في حقيقتها حكمٌ علىٰ حالٍ معين ، يوجب استثناءه ، لكنّ الناقل قصّر في حكاية الحال ، فعارضت الأصل المتقرر وأشكلت عليه . ولو نقل الناقلُ الخبر بسياقه تاما ، لاستطعنا معرفةَ سبب الاستثناء ، والاستدلال به علىٰ ما يطابق حالته ، والقياسَ علىٰ علة الاستثناء ما يشابهها .

ذلك أن الشريعة لا تعرف الخصوصيات ؛ إلا مفهومةَ السبب ، كخصوصياته ﷺ ، لما له من حالٍ يخالف فيها بقية الناس من الرسالة والتبليغ والقدر والجاه عند ربه ﷻ . ولذلك لا يمكن أن يكون مقصود وقائع الأعيان عند العلماء إيقاعَ استثناءاتٍ في الأحكام من أجل عَيْنَيْ فلانٍ أو من أجل كراهيةِ فلانٍ ، فلا استثناءات أبدًا لغير النبي ﷺ ؛ إلا بسبب . فإن نُقل السبب : فبها ونعمت ، ولن تكون حينها قضيةَ عينٍ ، بل ستكون حكما عاما لكل من تحقق له السبب نفسه . وإلا : توقفنا عن الاحتجاج بقضية العين التي لا نعرف سبب خروجها عن أصلها المتقرر ، لكن علىٰ معنىٰ : أن الناقل لم يَحْكِ السببَ ، أو أننا لم نقف عليه ، لا علىٰ معنىٰ أنها جاءت هكذا .. بلا سبب .

(٢) مقاصد الشريعة للطاهر ابن عاشور (٤٤) .

ومن أمثلة ذلك : حديث النهي عن المزارعة ، وحديث النهي عن الانتعال قائما ، كما سبق في المبحث السابق .

وأما إن كان اللفظ مقطوعا بثبوته ، والمقصد ظنيا : فالأصل محاولة الجمع بينهما ، إما بتأويل دلالة اللفظ أو بتقييد المقصد بما يوافق اللفظ ، وأيهما كانت دلالته أقوىٰ نال مقابلُه من الصرف عن ظاهره ومن التقييد نصيبٌ أوفر .

وإن كان اللفظ مقطوعا به ، ومعارضته للمقصد مظنونة ، جُمع بينهما أيضًا ؛ لأن الظنية في أحد الطرفين : تعني - دومًا - أن مجال الجمع متاح .

فإن كان اللفظ مظنونًا ثبوتُه ، وخالف مقصدًا مقطوعًا ، وكانت المخالفةُ مخالفةً قطعيةً: فقد وجب التوقف عن قبول المروي ، فإما أن يُؤوَّل بما يعود علىٰ اللفظ بالتخطيء[1]، أو بعدم التشريع لكونه واقعة عين .

وإن كان اللفظ مظنون الثبوت ، وخالف مقصدا مقطوعا ، لكنّ الخلافَ مظنونٌ يحتمل الجمع ، وجب الجمع بينهما ، ما أمكن ، وإلا قدمنا المقصد .

فإن كان اللفظ مظنونا والمقصدُ مظنونا ، والتعارض مقطوعًا به ، فتعذّر الجمعُ بسبب قطعية التعارُضِ: قُدِّم الأقوىٰ في الظن : سواء أكان اللفظ أم المقصد .

وفي ذلك يقول ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) ، لما كان المقصدُ قويًّا جدًّا : «المعنىٰ إذا كان معلومًا كالنص قطعًا ، أو ظنًّا مقاربا للقطع : فاتّباعُه وتعليقُ الحكم به أولىٰ من اتباع مجرد اللفظ»[2].

وفصّل في موطن آخر ، فقال : «واعلم أن أكثر هذه الأحكام قد تدور بين : اعتبار المعنىٰ ، واتباع اللفظ . ولكن ينبغي أن يُنظر في المعنىٰ إلىٰ الظهور والخفاء ، فحيث يظهر ظهورًا كثيرًا : فلا بأس باتباعه ، وتخصيص النص به ، أو تعميمه علىٰ قواعد القياس . وحيث يخفىٰ ، أو لا يظهر ظُهورًا قويًّا : فاتّباعُ اللفظِ أَوْلَىٰ»[3] .

---

(١) أوجبت ذلك ، ولم أورد احتمال تأويل اللفظ تأويلا لا يقتضي التوهيم ؛ لأن المخالفة قطعية ، ولا تكون قطعيةً إلا مع نفي احتمال الجمع المقبول الذي لا يقتضي التوهيم .

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٣٠٣) .

(٣) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٣/ ٤٤٩) .

وإن كان اللفظ مظنونا والمقصد مظنونا : فظنية الطرفين تجعل مجال الجمع واردًا .

وقبل أن أختم هذا الفصل ، أريد أن أنبّه إلىٰ النظر المقاصدي المبني علىٰ تعدد أحوال ما يصدر عن النبي ﷺ من الأقوال والأفعال : من حالة التبليغ إلىٰ حالة الإمامة والسياسة والقضاء والإرشاد وغير ذلك[1] .

إذ قد يدعي بعض الباحثين أن وجود سنة تشريعية وغير تشريعية[2] (كأحكامه ﷺ علىٰ وجه الإمامة والسياسة والقضاء وأفعاله ﷺ بمقتضىٰ البشرية) مما يفسح مجال النظر المقاصدي في السنة النبوية ، وهذا الادّعاءُ غير صحيح ؛ لأن الحديث النبوي الذي ثبت أنه حكمٌ غير تشريعي (بيقين أو بغلبة ظن) ليس له - حينئذ - علاقةٌ بالنظر المقاصدي أصلا بمجرد تصنيفه أنه ليس تشريعيًّا ؛ لأن التقصيد متعلِّقٌ بالتشريع العام . فإن أراد هؤلاء الباحثون أن النظر المقاصدي يُعِينُ علىٰ معرفة السنة التشريعية وغير التشريعية ، فهذا صحيح ، لكن ضمن ضوابط سنختم بها هذا الفصل .

إذ الأصل في حديثه ﷺ أنه تشريع ، حتىٰ يقوم الدليل الذي يخرجه عن ذلك ، كما بيّن ذلك أساتيذُ المقاصد من المتقدمين والمتأخرين :

فقد عقد العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) فصلا بعنوان : (فصلٌ : في الحمل علىٰ الغالب والأغلب في العادات) ، ثم قال فيه : « فمن هذا : تَصَرُّفُ الرسول ﷺ بالفُتيا والحكم والإمامة العظمىٰ ، فإنه إمام الأئمة ، فإذا صدر منه تَصَرُّفٌ : حُمِلَ علىٰ أغلب تصرفاته : وهو الفتيا ، ما لم يَدُلَّ دليلٌ علىٰ خلافه »[3] .

وهذا الإمام القرافي (ت٦٨٤هـ) عندما ذكر قاعدة التفريق بين أحكامه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوىٰ وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة ،

---

(١) أوصلها الطاهر بن عاشور إلىٰ اثني عشر حالا ، فانظر مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٧-٣٦) .

(٢) المقصود بالسنة غير التشريعية : الحديث النبوي الثابت الذي لا يفيد حكما عامًا للأمة ، غير حكم الإباحة بمقتضىٰ البراءة الأصلية .

(٣) القواعد الكبرىٰ للعز ابن عبد السلام (٢/ ٢٤٤) .

حيث قال في هذا الفصل البديع : « غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ ؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه»[1]، وقال كذلك : «الغالب في تصرفه ﷺ الفتيا والتبليغ ، والقاعدة أن الدائر بين الغالب والنادر : إضافته إلىٰ الغالب أولىٰ»[2] .

ولذلك لما أخرج الإمام مالكٌ حديثا من الأحاديث الصحيحة عن أن يكون تشريعًا عاما، وجعله مما صدر عن النبي ﷺ علىٰ وجه تصرف الإمام ، وهو حديث النبي ﷺ في غزوة حُنين : «**من قتل قتيلا، له عليه بيّنة، فله سَلَبُه**»[3]، تعقبه الإمام القرافي بقوله : « اختلف العلماء في هذا الحديث : هل تصرف فيه ﷺ بالإمامة فلا يستحق أحد سَلَبَ المقتول إلا أن يقول الإمام ذلك، وهو مذهب مالك ، فخالف أصله فيما قاله في الإحياء ، وهو : أن غالب تصرفه ﷺ بالفتوىٰ ، فينبغي أن يحمل علىٰ الفتيا عملا بالغالب . وسبب مخالفته لأصله أمور . . .»[4] ، ثم ساقها .

ويقول ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) : « تصرفات الرسول ﷺ في أمثال هذا : إذا تَردّدت بين التشريعِ والحكمِ الذي يَتصرّفُ به ولاةُ الأمور : هل يُحمل علىٰ التشريع ؟ أو علىٰ الثاني؟ والأغلب : حَمْلُه علىٰ التشريع»[5].

وهذا أستاذ المقاصد من المتأخرين الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ) ، يقول في فاتحة حديثه عن أحوال رسول الله ﷺ التي يصدر عنها قولٌ منه أو فعل : « فأما حال التشريع : فهو أغلب الأحوال علىٰ الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ إذ لأجله بعثه الله، كما أشار إليه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾. وقرائن الانتصاب للتشريع ظاهرة، مثل خطبة حجة الوداع، وكيف أقام مُسَمِّعين يُسَمِّعُون الناس ما يقوله رسول الله ﷺ، ومثل قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: "**خذوا**

---

(١) الفروق للقرافي (١/ ٤٢٦) .

(٢) الفروق للقرافي (١/ ٤٣٠) .

(٣) حيث قال الإمام مالك عقب الحديث في الموطأ : «لا يكون ذلك لأحد بغير إذن الإمام ، ولا يكون ذلك من الإمام إلا علىٰ وجه الاجتهاد . ولم يبلغني أن رسول الله ﷺ قال: "**من قتل قتيلا فله سلبه**" ؛ إلا يوم حنين» . الموطأ للإمام مالك (٢/ ٤٥٥) .

(٤) الفروق للقرافي (١/ ٤٣١-٤٣٢) .

(٥) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٤/ ٣٧٦) .

عني مناسككم" ، وقوله عقب الخطاب: "ليبلغ الشاهد منكم الغائب"»[1] .

وقال في موطن آخر : « واعلم أن أشد الأحوال التي ذكرناها اختصاصا برسول الله ﷺ : هي حالة التشريع ؛ لأن التشريع هو المراد الأول لله تعالىٰ من بعثته، حتىٰ حصر أحواله فيه في قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾.

فلذلك يجب المصير إلىٰ اعتبار ما صدر عن رسول الله ﷺ من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادرًا مصدر التشريع ، ما لم تقم قرينةٌ علىٰ خلاف ذلك.

وقد أجمع العلماء علىٰ الأخذ بخبر سعد بن أبي وقاص، حيث سأل النبي ﷺ أن يوصي في ماله ، قال له: "الثلث والثلث كثير". فجعلوا الوصية بالزائد علىٰ الثلث مردودة ؛ إلا أن يجيزها الورثة. ولم يحملوه محمل الإشارة والنصيحة، مع ما قارنه مما يسمح بذلك، وهو قوله: "إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس". فإنه مؤذن بالنظر إلىٰ حالة خاصة بسعد وورثته وشدة فقرهم، ومع كونه جرىٰ بين رسول الله ﷺ وبين سعد خاصة، ولم يَفعل به رسول الله ﷺ ولا رواه عنه غير سعد . فكان للفقيه أن يجيز الوصية بأكثر من الثلث لمن كان ورثته أغنياء (ولم يقل به أحد من أهل العلم) أو لمن لم يكن له وارث. وقد قال بذلك بعض أهل العلم ، فيما نقل ابن حزم في المحلىٰ عن ابن مسعود وعبيدة السلماني وطائفة ، وهو قول شاذ»[2].

وبهذا التقرير من الطاهر بن عاشور نقيّد كلامًا مطلقا له في موطن آخر ! عندما فتح بابًا بغير قيد للتفريق بين الأحكام الثابتة بالقرآن الكريم والأحكام الواردة في السنة النبوية غير المتواترة وغير المعلومة من الدين بالضرورة ، وكأن كل ما خرج عن القرآن الكريم والسنة المتواترة والمعلومة بالضرورة فهو حكمٌ خاصٌّ بسياق خاصٌّ ليس تشريعًا عاما ! حيث ذكر في كتابه في (شرح صحيح البخاري) حديثَ النبي ﷺ : «**إن أعظم المسلمين جُرْمًا، من سأل عن شيء لم يُحرَّم ، فَحُرِّمَ من أجل مسألته**»[3] ، ووَجَّهَهُ بما خلاصته : أن الحديث جاء نهيًا

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (٢٧-٢٨) .

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (٣٦-٣٧) .

(٣) أخرجه البخاري (رقم ٧٢٨٩) ، ومسلم (رقم ٢٣٥٨) .

عن السؤال الذي يُسأل فيه عن فعلٍ قد يشتمل علىٰ مفسدةٍ عارضة ، وهي مفسدةٌ تتفاوت باختلاف أحوال الناس ، فيكفّ الشرعُ عن تحريمها في وقت عُروضِ المفسدة ، ويَكِلُ الانكفافَ عن الفعل إلىٰ الناس . أما لو أنه وَرَدَ في ذلك الفعل نصٌّ من القرآن أو من السنة ، لتوَهَّمَ الناسُ عموم حكمه ؛ لكثرة صور التحريم ودقّة الفروق التي تُوَقِّتُ التحريم ، وعسر علىٰ أكثر الناس وضعُ تلك الصور مواضعَها . هذا إذا لم يُفصَّل سبب التحريم ، وأما إذا فُصِّل : فقد فُتح بذلك لأصحاب الأفهام الضعيفة بابُ التقصيد فيه ، وذلك لا يناسب مدة حياة المشرِّع[1] .

ثم قال الطاهر بن عاشور : «ويدل علىٰ هذا المعنىٰ : ما ورد في مواضع من السنة من كراهية الرسول ﷺ أن يتناقل الناسُ أنه حرَّمَ أو حلّلَ غير ما حرّمه القرآنُ أو حلَّله[2] ، وهذا يفتح بابًا في أصول الفقه من الفرق بين الأحكام الثابتة بالكتاب والأحكام الثابتة بالسنة غير المتواترة وغير المعلومة بالضرورة»[3] .

فالحقيقة أن الباب الذي فتحه هذا الإمام العلامة قد أغلقه بنفسه في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) ، عندما قرر أن الأصل في أحكامه ﷺ هي للتبليغ والتشريع العام .

وأعجب من مثله علىٰ سعة غوصه في التقرير الأصولي كيف يتصوّرُ إمكانَ فتحِ بابٍ أصولي وسَنِّ قاعدةٍ يُحتكَمُ إليها بمثل هذا التقرير الذي لا يعتمد إلا

---

(١) المعنىٰ : لو فُتح باب التفصيل والشرح في بيان مقاصد الأحكام واختلاف أحوالها فهذا سيفتح باب طلب هذا التفصيل في عموم الأحكام ، وعندئذ لن تكفي لبيان ذلك حياة الرسول المبلِّغ عن الله تعالىٰ ، ولطال الأمر جدا .

(٢) ليس في السنة ما يدل علىٰ ذلك ، وإنما الذي فيها أن النبي ﷺ كان ينبه أنه لا يُحِلُّ ولا يُحرِّمُ من قِبَلِ نفسه ، وأنه إنما يحرم ويبيح بما جاءه به الوحي .

بل في السنة ما يدل علىٰ أن ما حرمه الرسول ﷺ وأباحه كالذي حرمه الله تعالىٰ في القرآن الكريم وأباحه فيه ، كقوله ﷺ : **«ألا إني أُوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان علىٰ أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه»** . أخرجه الإمام أحمد (رقم١٧١٧٤، ١٧١٩٤) ، وأبوداود (رقم٤٦٠٤) ، وغيرهما وهو صحيح .

(٣) النظر الفسيح عند مضايق النظر في الجامع الصحيح للطاهر ابن عاشور (٢٧٦) .

علىٰ الظن الضعيف ، فالقواعد لا تَتقرَّرُ بالظنون ، والأصول لا تَنْبني علىٰ التوجيهات التي لا تبلغ أعلىٰ من رتبة الاحتمال المقبول ! فالحديث المشكل الذي فتح به هذا الباب الأصولي العظيم هو نفسه خبر آحاد ظني ، وهو نفسه في دلالتِه ظنيةٌ كبيرة ، هي ما جعلته يقرر في بداية كلامه عنه أنه «من مشكل السنة» ، فالحديث مشكل ، وثبوته عنده ظني ، ويحتمل هذا التوجيهَ الذي ذكره، ويحتمل توجيهًا آخر هو نفسه ذكره أيضًا ، بل يحتمل توجيهًا ثالثا ربما كان أوجه من توجيهيه كليهما[1] . فما بمثل هذه الظنون تُنشأُ الأصول ، وتُفتح فيها الأبواب !

❁ ❁ ❁

وبهذا التقييد أكون قد بلغت نهاية هذا البحث ، الذي أرجو أن أكون فيه قد أضفت فيه فكرة تستحق النظر والنقاش .

والله أسأل أن يجعل ما دونته فيه مباركًا ونافعا للباحثين .

---

(١) التوجيه الذي فات الشيخ العلامة ﷺ ، وهو عندي أنه أوجه من توجيهه : هو أن النبي ﷺ نهىٰ عن سؤال التعنّت ؛ وقد علم النبي ﷺ أن بني إسرائيل قد شُدِّدَ عليهم بتعنّتهم في السؤال (كما في قصة البقرة) ، وعلم النبي ﷺ أن الله تعالىٰ ربما شدَّد علىٰ الأمم السابقة بسبب ظلمهم وبغيهم ، كما قال تعالىٰ ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ ، فكان النبي ﷺ يخشىٰ أن يصيب أمته شيءٌ من ذلك . بل كان يخشىٰ مما هو دون سؤال التعنّت : أن يؤدي حبهم في الخير وإصرارهم عليه وما يشبه تَطلُّبَ الزيادة في التكليف أن يؤدي ذلك إلىٰ فرض ما قد يعجزون عنه عند فَرْضِه والإلزام به ، كما حصل مع بني إسرائيل في قوله تعالىٰ ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ ، وحسب أحد التفاسير المعتبرة للآية ، وهذا هو ما حصل في قصة امتناعه ﷺ من صلاة التراويح جماعة ، عندما تركها خشية أن تُفرض ، كما في حديث الصحيحين: « **إنه لم يَخْفَ عليَّ مكانكم، لكني خشيتُ أن تُفرض عليكم ، فتعجزوا عنها** » . أخرجه البخاري (رقم ٩٢٤، ١١٢٩) ، ومسلم (رقم ٧٦١) .

وقد استشكل الشيخ الطاهر بن عاشور أيضا حديث خشية فرض التراويح ، كما في النظر الفسيح (٢٧٧) ، وقد أشرت إلىٰ حل الإشكال آنفا .

كما أن حديث : «إن أعظم المسلمين جرما، من سأل عن شيء لم يُحرَّم ، فَحُرِّمَ من أجل مسألته» ليس فيه أن التحريم الذي خشيه النبي ﷺ إذا وقع بسبب سؤال متعنّت سيكون تحريمًا مؤبَّدًا ، فقد يُحرَّم الشيء زمنًا من باب العقوبة ، ثم يُنسخ التحريم قبل انقطاع الوحي بانتهاء مدة الشارع ، ووُرود هذا الاحتمال مع التوجيه السابق يرفع الإشكال الذي وجده فيه الطاهر ابن عاشور .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ إمام الأنبياء والمرسلين وعلىٰ أزواجه أمهات المؤمنين وعلىٰ ذريته إلىٰ يوم الدين .

والله أعلم

وكتب

أ. د الشريف حاتم بن عارف العوني

في مكة المكرمة زادها الله تشريفًا وتعظيمًا

في ١٢/ ٦/ ١٤٣٩هـ الموافق ٢٨/ ٢/ ٢٠١٨م

الملحق الأول

فقه المصلحة: "قراءة في موقف الطوفي من المصلحة[1]"

يعلم المشتغلون بالشريعة وبأصول الفقه والفقه خاصة أن للإمام نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٦هـ) كلاما في غاية الأهمية حول درجة الاعتماد علىٰ المصالح العقلية (المدرَكَة بالعقل) في استنباط الأحكام، وهل يمكن اعتبار المصلحة العقلية دليلا شرعيا ؟ وما مدىٰ قوتها في الحجية ضمن بقية مصادر التشريع: من نص (كتاب أو سنة) أو إجماع أو قياس ؟ هل يُمكن أن تُقدَّم مراعاةُ المصالح العقلية علىٰ دلالة النص والإجماع؟ أم لا ؟

هذا ما تعرَّضَ له الإمامُ الطوفي في كتابه [التعيين في شرح الأربعين]، في شرحه لحديث: «**لا ضرر ولا ضرار** » من الأربعين النووية[2].

وهنا أردت أن أجري قراءة نقدية مختصرة لكلامه الفذ هذا، وأن أجتهد في تخليص تجديده العظيم فيه من عيوبٍ لحقت به، فأضرّت بأصل فكرته !

ولرغبتي في الاختصار: فلن أنقل من كلامه حرفا واحدا، وأكتفي ببيان الموطن الأصلي لكلامه بطوله، ليرجع الباحث إليه، ويحاكم قراءتي بقراءته ونقدي بنقده.

---

(١) نُشر أصل هذا المقال في مركز نماء في ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م :

http://nama-center.com/Articles/Details/159

لكني أضفت إليه مباحث مهمة جدا ، لم تكن موجودة في المقال المنشور .

(٢) التعيين في شرح الأربعين للطوفي (٢٣٤-٢٨٠).

وقد جعلته علىٰ ثلاثة مباحث :

- مواطن الإبداع والصواب في كلامه.
- مواطن الاستدراك والقصور في تقريره.
- ما يمكن أن يُضاف إلىٰ تقرير الطوفي حول حجية المصلحة.

المبحث الأول

مواطن الإبداع والصواب في كلامه

الإبداع الأول: تفريقه في الأدلة الشرعية (من نص أو إجماع) بين: أدلةٍ تُنظِّم علاقةَ العبد بربه ﷻ (وهي العبادات)، وأدلةٍ تُنظِّم علاقةَ العبد ببقية المخلوقات (وهي المعاملات والعادات) . فاستثنىٰ الطوفيُّ القسمَ الأولَ من تَعَلُّقِ النظر المصلحي العقلي به؛ لأنه ليس للعقل إدراكٌ للمصلحة فيما يتعلق بحقوق الله تعالىٰ (العبادات)، ولا يمكن أن نعرف المصلحة في ذلك إلا بالنص الشرعي.

وأضاف الطوفي إلىٰ العبادات (المقدَّرات) : مما لا تَعَلُّقَ للعقل بتحديد مصلحته، مثل تقديرات الحدود : من عدد جلدات وسنوات تغريب، ونحو ذلك من التقديرات والتحديدات الشرعية . فلا يحق لقائل أن يقول مثلا : لماذا كان جَلْدُ الزاني غير المحصن مائةً، والقاذفِ ثمانين... ونحو ذلك . وسبب استثناء هذه التقديرات : هو أنها ضرورةٌ نظامية ، لا يخلو من نحوها أي تنظيم ، وهي جاءت كلائحة تنفيذية ، تتيح للناس تطبيقَ النظام بلا خلاف يمنع من إحسان تطبيقه . وهذه المقدَّرات من هذا الوجه : تُحقِّقُ أيضًا مصلحةً تعبدية كمصلحة التعبُّدِ في العبادات: من استشعار العبودية لله تعالىٰ ، من جهة الخضوع لأمره تعالىٰ والرضا بحُكْمِه والفرح بشريعته، وهو الشعور الأهم والسعادة الأكبر في حياة الإنسان !

وقد قال الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) مبينًا الحكمة من المقدّرات : « الضبط أقرب إلىٰ الانقياد ، ما وُجد إليه سبيل ، فجعل الشارعُ للحدود مقاديرَ معلومة ،

وأسبابًا معلومة لا تتعدي، كالثمانين في القذف ، والمثة وتغريب العام في الزنا علىٰ غير إحصان ، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين ، وجعل مغيب الحشفة حدا في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العِدَد، والنصاب والحول في الزكوات»[1] .

وقال محمد الطاهر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) : « وجاءت أحكام الإسلام في تلك الأبواب كلها مبطلةً للفوضىٰ المتبعة ، وما ذلك إلا بالضبط والتحديد ؛ ولذلك أمرت الشريعة بالمحافظة علىٰ حدودها»[2]

وبهذا التوضيح لكلام الطوفي: سيكون من الإنصاف الواجب أن نقيّد كلامه في دليل المصلحة العقلية بالمعاملات والعادات فقط، دون العبادات والمقدّرات؛ لأنه هو من كان قد قيّده بذلك صراحة .

الإبداع الثاني: استثمر الطوفي ما أكده جمعٌ من العلماء غيره، ونقلوا الإجماعَ عليه: وهو أن الإسلام جاء لتحقيق المصالح وتكثيرها، ولدرء المفاسد وتقليلها . فجاء هو ليجعل هذا الأصل مستندَه في تقريره ، واستثمره أصوليا ، ولم يُبقِه مجردَ شعارٍ يُمدح به الإسلامُ ويُفتَخر بتقريره ، لكنه عند كثير من رافعيه مجرد شعارٍ فعلا : فلا يُراعونه في استنباط كثير من أحكام الإسلام وتقريرها ؛ إلا قليلا !

فباستثناء الفقه التطبيقي لأئمة الاجتهاد من الصحابة (رضي الله عنهم) ، والسلفِ (رحمهم الله تعالىٰ) ، ومن الأئمة المتبوعين ، ومَن قاربهم مِن فحول المجتهدين: فلقد كان اعتبارُ أحكام الإسلام في المعاملات والعادات أحكامًا مصلحية : تقريرًا وتأصيلا ليس تامَّ الحضور في تفقُّهِ أكثر المتفقّهين (علىٰ اختلاف المذاهب في قدر هذا الغياب عند أتباعها) ! إذ الغالب في هذا الاستدلال المصلحي أن يكون اللجوءُ إليه عند هؤلاء الأتباع لجوءًا يغيب ويحضر في فهمهم للنص، فيلجأ المتفقه منهم إلىٰ معرفة المصلحة التي يدل النصُّ عليها في مرات دون مرات ، وينحصر هذا النظرُ المقاصدي منهم غالبا في حالتين:

---

(١) الموافقات للشاطبي (٢/ ٥٢٦-٥٢٧) .

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور (١١٧) .

- **إما اضطرارا**: عند تعارض النصوص فقط، فيلجأ المتفقّهُ إلىٰ المصلحة لمحاولة فهم النص بما يفك إشكال التعارض.

- **أو تفضُّلا**: لإظهار محاسن الإسلام فقط.

فجاء الإمام الطوفي ، فانتقل بهذا النظر المصلحي من دائرة تقف عند اللجوء إليه عند الاضطرار أو عند التبرع والإفضال فقط ، إلىٰ دائرة تتجاوز ذلك إلىٰ الوجوب والإلزام بحضوره دائما في فهم النص وعند التفقّهِ فيه ، ما دام النصُّ في المعاملات والعادات. وهذا هو الموقف الصحيح بلا شك؛ إذ لا يصح فهمُ النص المتعلق بالمعاملات والعادات ، وهو النص الذي نقرر أنه جاء لتحقيق المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها؛ إلا بمحاولة إدراكِ مصلحته التي جاء لكي يحققها أو يكثرها، وإدراكِ المفسدة التي جاء لكي يدرأها أو يقللها ! ولا يصح للمتفقه أن يُغفل البحثَ ابتداءً عن تلك المصلحة من الحكم الذي يريد استنباطَه من النص؛ إلا في حالة واحدة، وهي حالة عجزه هو عن إدراك المصلحة. فعندها يُسلِّمُ هذا المستنبِطُ لظاهر النص، ليكون عنده النصُّ (بعجزه هذا) وكأنه نصٌّ تَعَبُّديٌّ: يعمل بظاهره ، دون علمٍ منه بمصلحته؛ لا لأنه نصٌّ تعبديٌّ حقا (ما دام أنه في المعاملات والعادات)، ولكن لأن عجزه عن إدراك المصلحة جعله مضطرا للتعامل معه علىٰ هذا الأساس، مع علمه وتقريره أن فعله هذا عجز ، وأن من وقف علىٰ المصلحة ممن سواه ، فَفَقِهَ النصَّ بها : فهو أصح فقهًا منه ، وأتم علما ، وأحرىٰ منه بصحة العمل (موافقةً للشرع)، وبأولويّته عليه في اتباع الناس له وتقليدهم فيه.

إن الانتقال للنظر المصلحي العقلي في آحاد المسائل وأعيان الأحكام من دائرة الغياب إلىٰ دائرة الحضور ، ومن دائرة التبرع إلىٰ دائرة الإلزام والوجوب : هو أهم إبداعات الإمام الطوفي في هذا التقرير التنظيري المهم، وهو ما أدركه الطوفي نفسه ، فأجاب عمن اتهمه بأنه استحدث قولا لم يُسبق إليه. وهو أيضًا ما جعل كلامه هذا كلامًا ثقيلا علىٰ أصحاب الجمود علىٰ ظواهر النصوص غير المرادة من ذوي السطحية في التفقّه.

نعم لقد كان الطوفي مسبوقا إلىٰ بعض ما قال من غيره ، لكنه كان أصرحهم عبارة ، وأجرأهم تقريرًا ، وأقواهم نَفَسًا .

وإلا فما أشبه كلام الطوفي بقول الإمام الغزالي : «وإنما قِبْلةُ المجتهد : مقاصدُ الشرع ، فكيفما تَقلّبَ وهو يُراعي مقصودَ الشرع فهو مستقبلٌ للقبلة ، كالذي أحاطت به جُدرانُ الكعبة»[1] .

(١) حقيقة القولين للغزالي (١٠٣) .

المبحث الثاني

مواطن الاستدراك والقصور في تقرير الطوفي

الاستدراك الأول : أن للعبادات المحضة علةً مصلحية ، وهي التعبُّد . ومصلحة التعبّد تتضح من ثلاثة أوجه :

الأول : أن العبودية هي حقيقة المكلفين ، وهم مفطورون على استشعارها ؛ لأنهم عبيد لله تعالىٰ حقيقةً أزليةً راسخة لا تزول ولا تتبدل ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ ، لذلك كان تمكين النفس من أن تشعر بحقيقتها وتذكيرها بها وعدم السماح بضياع إحساسها بسِنخها : وهو العبودية ، هو الشيء الوحيد الذي سوف يجعل النفس مسكونة بالراحة والطمأنينة ، هو الشيء الوحيد الذي يمنع عنها الضياع في أودية الغفلة عن حقيقتها الأزلية . فالعبودية هي سعادة الإنسان ، لن يجد سعادته إلا إذا حقّقَ عبوديته .

وهذا الشعور بالتعبُّد قد يَضْعُفُ في الأمور التي تظهر فيها مصلحتُها دنيوية ، فإن غرائز الأحياء من غير المكلّفين جميعها تتجه لجلب مصالحها ولدرء المفاسد عنها ، فلا تكفي الأحكامُ الظاهرةُ منافعُها لاستشعار العبودية وتحقيقها ، ولذلك فقد جاءت العبادات لتحقيق ذلك الاستشعار .

قال العز بن عبد السلام : « وفي التعبُّدِ من الطواعية والإذعان مما لم تُعرف حِكمتُه ولا تُعرف عِلّتُه ما ليس فيما ظهرت عِلّتُه وفُهمت حِكْمتُه ؛ فإن

مُلابِسَهُ قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته ، والمتعبِّدُ لا يفعل ما تعبَّدَ به إلا إجلالًا للرب وانقيادًا إلىٰ طاعته»[1] .

الثاني : أن علة التعبُّد تُعين علىٰ تمرين النفس علىٰ قبول أحكام الله المصلحية ، وعلىٰ الخضوع لما أُمرت به من المعروف وللانتهاء عما زُجرت عنه من المنكر والفحشاء ، كما قال تعالىٰ ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾.

وقد قال إمام الحرمين في تقرير ذلك : «ومثال هذا القسم : العبادات البدنية المحضة ، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ، ولكن لا يبعد أن يقال : تَواصُلُ الوظائف يديم مُرونَ العباد علىٰ حكم الانقياد ، وتجديدُ العهد بذكر الله تعالىٰ ينهىٰ عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع علىٰ الجملة»[2].

وقد تكلّم العلماء كثيرًا عن حِكمٍ وفوائد للعبادات المحضة[3] ، لكنها لا ترقىٰ أن تكون عللا لأحكامها .

الوجه الثالث من منفعة التعبد : هو ما ذكره الجويني عندما قال : «وهو أن الإنسان يَبْعُدُ منه الرُّكونُ إلىٰ السكون ، فالقُوىٰ المحرِّكةُ تحركه لا محالة ، فإن تُركت : تحركت في جهات الشهوات ، وإذا استُحِثَّتْ بالرغبة والرهبة علىٰ العبادات : انصرفت حركاتُها إلىٰ هذه الجهات . وهذا فنٌّ لا يضبطه القياس ، ولا يحيط به نظر المستنبط ، والأمر فيه محال علىٰ أسرار الغيوب ، والله تعالىٰ المستأثر به . فلا يسوغ اعتبار ضرب إحداها في جهة اختصاصها ، ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها الخاصة بغيرها من الضروب ؛ فإنا منعنا اعتبار ضرب بضرب فيما لا يستند إلىٰ ضرورة وحاجة ، وإن كان يغلب علىٰ الظن تعيين مقصود منه علىٰ منهاج الأمر بالمحاسن ، فلَأَنْ يمتنع ذلك من العبادات التي لا يتعين منها مقصد أولىٰ وأحرىٰ»[4] .

---

(١) قواعد الأحكام الكبرىٰ للعز بن عبد السلام (١/٢٨) .

(٢) البرهان للجويني (رقم ٩٠٥) ، ونحوه في (رقم ٩٤٥) .

(٣) انظر الفصل الذي عقده الأبياري (ت٦١٨هـ) لبيان حِكَم ومنافع العبادات في تعليقه علىٰ كلام الجويني في كتابه التحقيق والبيان في شرح البرهان (٦٠١-٦١٣) .

(٤) البرهان للجويني (رقم ٩٤٥) .

الاستدراك الثاني : ينبغي التنبُّهُ له : أن بعض العبادات قد يدخلها التعليل المصلحي الدنيوي ؛ لأنها ليست عبادات محضة ، كالزكاة مثلا ، التي تتضمّنُ معانيَ تعبديةً ، وفيها معان مصلحية ظاهرة أيضًا .

ومثل هذا الصنف من العبادات التي يجتمع في أحكامها التعبدي والمصلحي : يتم إلحاق التعبّدي المحض منها بالعبادات التي علتها التعبّد، ويتمُّ إلحاق ما تظهر مصلحته بالأحكام المعللة بالمصالح .

فليست كل العبادات لا تتضح فيها المصالح الدنيوية ، كما أنه ليست كل أحكام الدنيا مما تتضح مصالحه الدنيوية ، علىٰ ما يأتي في الاستدراك التالي :

الاستدراك الثالث : أن الطوفي أطلق القول بأن كل نصٍّ جاء لتنظيم أمور الدنيا (من المعاملات والعادات ومن غير المقدّرات) فهو مصلحيّ ، فيجب فهمه بناء علىٰ المصلحة المعقولة منه.

والحقيقة أن هذا الكلام بهذا الإطلاق غير صحيح ؛ لأنه في حالة عدم اتضاح المصلحة من الحكم الدنيوي (غير العبادي وغير المقدّرات) ، وعدم اتضاح مفسدة مترتّبة علىٰ الأخذ بظاهر النص ، ولا حصول مشقّة من التزام ظاهر النص أيضًا : يرد علىٰ هذا النص احتمالان :

الأول : أن للنص مصلحة دنيوية ، لكنها خافية علىٰ الفقيه أو علىٰ عموم الفقهاء أو علىٰ جميعهم . وقد يدوم هذا الخفاءُ قرونًا ، حتىٰ يكتشف عالمٌ المصلحة ، كما قد يُقال في العصر الحديث من أنه قد اكتُشفت مضرة أكل الميتة التي لم ترِمّ ولحم الخنزير ولبس الذهب للرجال .

الثاني : ما المانع أن يشرع الله تعالىٰ أحكاما تتعلّق بتنظيم شؤون الدنيا ، لا لجلب مصلحة دنيوية ، ولا لدرء مفسدة دنيوية ، وإنما لاستشعار معنىٰ التعبّد الذي شُرعت العبادات من أجله ؟!

لا أجد في أدلة الشرع وعند كل من عرفته كتب في المقاصد وجها يمنع من ذلك ، بل المصلحة منه تقتضي قبوله ؛ لأن شعور العبد بالعبودية مما يحتاجه المؤمن في جميع تقلبات حياته ، حتىٰ خارج حالات العبادات المحضة .

لكن التعليل بالتعبد لن يصح إطلاقُه في هذا النوع من الأحكام المنظمة لعلاقة العبد بالمخلوقات ، وإلا لألغينا بهذا الإطلاق الأغلبيةَ المذكورة آنفا ، ولأسقطنا الأصل المقطوع به الذي ذكرناه سابقا : وهو أن الأحكام المنظِّمة لعلاقة العبد بالمخلوقات عامتها أحكام مصلحية ، ولذلك تَوَجَّبَ أن تكون مصلحتها هي علةَ أحكامها غالبا ، وهو الأصل فيها . ولذلك كله كان التعليل بالتعبد لن يصح في هذا النوع من الأحكام إلا مقيدا ، وهذا التقييد يتضح من الشرطين التاليين للقول بالتعبدية في هذا الصنف من الأحكام :

١- أن لا يترتّب علىٰ هذا الحكم مفسدة لازمة ومضرة غالبة[١] ؛ حيث إن أدلةَ دَفْعِ ذلك قطعيةٌ في الشريعة .

٢- أن لا يترتّب علىٰ ذلك الحكم بذاته[٢] مشقّة وتضييقٌ وحرجٌ علىٰ المكلّفين ؛ لأن الحرج العام مقطوعٌ برفعه عن المكلّفين أيضًا .

فبتحقُّقِ هذين الشرطين يصحُّ اعتبار الحكم الدنيوي حكمًا تَعبُّديًّا ، أو في حكم التعبُّدي إذا كانت مصلحته خافية ثم ظهرت . وإن كان هذا خلاف الأعم الأغلب في أحكام الدنيا ، والتي لا شك أن الأصل فيها هو أنها جاءت لجلب المصالح وتكثيرها ولدرء المفاسد وتقليلها . ولذلك فلا نلجأ إلىٰ دعوىٰ التعبّد في فهم النص المنظّم لشؤون الدنيا ؛ إلا عند العجز عن إيجاد مقصده . وعندما يكون التعبُّدُ فيه علىٰ أحد معنيين محتملين : أنه التعبُّدُ بكامل مقاصد التعبّد ، أو أنه العجز عن إدراك المقصد الموجب علىٰ المتفقّه أن يقف مع النصّ موقف المسلِّم له .

أما إذا ترتّبت علىٰ الحكم المستنبَطِ من النص المنظِّم لأمور الدنيا مفسدةٌ غالبة أو مشقة عامة ، فهذا سوف يدل علىٰ خللٍ في فهمنا النصَّ ، أو علىٰ خلل

---

(١) (اللزوم) و(الغلبة) قيدان لإخراج المفسدة والمضرة الطارئتين في حالة خاصة أو اللتين تغلبهما مصلحةٌ راجحة ومنفعةٌ أكبر ؛ إذ المقصود في هذا الشرط : هو المفسدة والمضرة اللتان تنتظمان غالب أحوال الناس ، واللتان تفوقان المصالح والمنافع ، علىٰ حدّ قوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ .

(٢) قيدٌ لإخراج المشقة والحرج الطارئين لظرف خاص ، لا بما تقتضيه غالبُ أحوال الناس .

في نقله إذا احتمل نَقْلُهُ وقوع الخلل في نقله ، وهو خبر الآحاد الظني والإجماع الظني ، ولا يتطرَّقُ هذا الاحتمال لنص القرآن ونص السنة القطعي (ضرورةً في المتواتر ، ونظرًا في خبر الآحاد الذي احتفّت به قرائنُ القطع) .

وهذا التقرير لا أعرف من سبقني إليه ، في ضبط ما يصلح لتعليله بالتعبُّد من أحكام المعاملات والعادات ، وما لا يصلح لذلك . وهو ضابطٌ مهم جدا في تفعيل المقاصد الكلية مع الأحكام الجزئية ، أحسبه يضبط هذا الباب ، وأحمد الله تعالىٰ علىٰ توفيقي إليه !

إذ بناءً علىٰ هذا التقرير لا يَحقُّ للمقاصدي أن يُلغي حكم لبس الذهب للرجال أو الحرير ، وهما حكمان تنظيميان لشؤون الدنيا في ظاهرهما ، بحجة عدم ظهور علة المنع ومقصد الحكم[1]؛ لأن معنىٰ التعبُّد فيهما معنىٰ وارد ؛ إذ لا يترتب علىٰ عدم لبس الحرير والذهب للرجال مفسدةٌ غالبا ولا مشقة ، وما زال عمومُ المسلمين يلتزمون بهذين الحكمين وما شعروا يوما بضيقٍ في فُسحة المباح بسبب هذين الحكمين .

وهكذا الشأن في كل حكم جزئي ، لا تتضح مصلحته ، ولكن في الوقت نفسه لا يترتّب علىٰ التزامه مفسدةٌ أو مشقّة ، يجب أن يؤخذ بالتسليم والرضا ؛ إذ لعل له مصلحة ما بدت لنا ، أو لعل مصلحته هي استشعار التعبّد في مضامين التقلُّب الدنيوي ، حتىٰ لا ينحصر التعبُّد واستشعاره في طقوس عبادية فقط .

الاستدراك الرابع : ادعاءُ الطوفي أن المصالح قطعية لا يختلف فيها الناس، وأن الناس لو رجعوا إليها لما وقع بينهم اختلافٌ، كما وقع لهم بسبب اقتصار نظرهم علىٰ النص والإجماع دون مراعاة المصالح.

وهذا الإطلاق غير صحيح؛ فالمصالح ليست كلها قطعية: فمنها ما هو يقيني ومنها الظني[2]. بل منها ما هو يقيني بلا خلاف، ومنها ما يُختلف في يقينيته، ومنها ما هو ظني بلا خلاف، ومنها ما يُختلف في ظنيته. فلو أن الطوفي قصر كلامه علىٰ تقديم المصلحة حيث تكون أقوىٰ في اليقين والظن علىٰ غيرها

---

(١) إذ كل العلل المذكورة لهذا الحكم عللٌ مدخولة بأدنىٰ تأمل .

(٢) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (٣٧) .

من الأدلة، لكان كلامه أقرب للصواب. ولو فعل ذلك لتبين له أن الاختلاف بالنظر للمصالح سوف يستمر؛ بسبب تَطَرُّق الاختلاف في درجتها من اليقين والظن في بعض الأحيان، لا في كل الأحيان، كغيرها من الأمور في حظها من مراتب مدارك العقول.

ونحن نرىٰ الأمم العلمانية المعاصرة التي لا تراعي إلا المصالح في نظرها، كيف أنها اختلفت فيها، حتىٰ تكونت أحزاب متعددة لنصرة مبادئها المختلفة ورُؤاها المتعددة في اتباع المصلحة ، والمصلحة وحدها !

وبالمناسبة: الطوفي حين يعبر بتقديم المصلحة علىٰ النص، لا يقصد به ما نُسب إليه وشُنِّع عليه بسببه ، من أنه نسب إلىٰ الشرع وأدلته عدم الدلالة للمصالح ! فهو يصرح بأن هذا التقديم ليس تقديما بمعنىٰ الرد علىٰ الشرع، ولا بمعنىٰ أن الشرع لا يدل علىٰ المصالح. وإنما وجه التقديم عنده : ينحصر في أمرين:

- إما في تفسير النص بما يوافق المصلحة، فيكون تقديمُ المصلحة تقديما علىٰ ظاهر النص: ظاهرِ النص غير المراد للشارع نفسه.

- أو بما يُشكِّكُ في صحة نسبة النص للشرع أصلا، وهذا يخص فقط: السنةَ الآحاديةَ غيرَ اليقينية (التي لم تحتف بها قرائن تفيد اليقين).

ولكن ذاك الخطأ الكامن في إطلاقه القول بقطعية المصالح وعدم احتمالها للاختلاف هو الذي جرّه إلىٰ الخطأين التاليين:

الخطأ الخامس: ادعاء الطوفي تقديم المصلحة علىٰ الإجماع بإطلاق: دون مراعاة قوة الإجماع : كونَه إجماعًا يقينيا أو إجماعا ظنيا. فالإجماع اليقيني (كفرضية المباني الخمسة وتحريم الفواحش) لا يمكن أن تُعارضَه المصلحةُ اليقينية أصلا، فكيف يُطلق القولَ بتقديم المصلحة علىٰ الإجماع.

والصحيح أن يُقال: عند تعارض الإجماع مع المصلحة :

أولا: إما أن يكون التعارض متوهَّما بينهما (بين الإجماع والمصلحة)، ولذلك فيمكن الجمع الذي ينفي التعارض عنهما.

وهذا الجمع يلزم المصير إليه عند كونهما يقينيين بلا خلاف في يقينيتهما؛ لأن اليقينيات لا تتعارض أصلًا ، ويصح اللجوء إليه عند تفاوت رتبتهما يقينا وظنا؛ لإمكان وقوع التعارض الحقيقي عند وجود الظن.

ومع أن الطوفي نص علىٰ هذا الجمع ، وأنه قبل الترجيح؛ إلا أنه بإطلاقه القول بتقديم المصلحة وتقويتها علىٰ النص والإجماع، فهو يعني بالجمع حينئذ تأويلَ النص أو الإجماع التأويل الذي لا يُهِمُّ فيه إلا أن لا يخالف المصلحةَ، فالذي يجب إخراجه عن ظاهره ليوافق المصلحة هو النص والإجماع. ولا شك أن هذا الجمع بهذا القيد غير صحيح؛ إلا علىٰ أساسه غير الصحيح: وهو أن المصلحة قطعية لا يقع فيها الاختلاف، بخلاف النص والإجماع اللذين يقع في ثبوتهما ودلالتهما الاختلاف. فيُحمل الإجماعُ المخالف للمصلحة عنده علىٰ غير محل المصلحة (القطعية)، ويُتأوَّلُ النصُّ مطلقا بإخراجه عن ظاهره علىٰ ما لا يخالف المصلحة.

وبذلك أصبح هذا الجمعُ في منهجه (بسبب ذلك الإطلاق الغالي في دعوىٰ قطعية المصلحة) جمعا صوريا ، وليس حقيقيا.

ثانيا: وإما أن يكون أحدهما (من إجماعٍ أو مصلحة) يقينيا والآخر ظنيا، فيُقدَّم حينئذٍ اليقين إجماعًا كان أو مصلحة:

وتقديمُ يقينِ الإجماع ينفي المصلحةَ الظنية، فلا تكون المصلحةُ ظنا راجحًا ولا ظنا مرجوحًا، بل مخالفتها للإجماع المتيقَّن يجعلها مصلحةً موهومةً يقينًا، وأنها فساد في الحقيقة، لا تمتُّ للمصلحة بصلة.

وعند تقديم الإجماع اليقيني: فنحن إنما نقدمه علىٰ المصلحة المظنونة ليقيننا أنه سيكون مع التزام دلالة الإجماع مصلحةٌ ما أيضا: الأصل أنها مصلحةٌ ظاهرةٌ معلومة، ويجب الحرص علىٰ تخليصها وتحديدها ما أمكن ذلك. فإن خفيت علىٰ الفقيه، فيقدِّمُ يقينَ الإجماع، علىٰ أن له مصلحةً قد خَفِيَتْ عليه، لا علىٰ أنه قدّمَ إجماعًا لا يحقق المصلحةَ علىٰ المصلحةِ، لأنه لو فعل ذلك سيكون قد نسب الشريعة إلىٰ الإفساد !

وتقديمُ المصلحة المتيقَّنة علىٰ الإجماع المظنون؛ يكون دليلا علىٰ عدم انعقاد الإجماع أصلا. ولا يكون هذا التقديمُ للمصلحة علىٰ الإجماع مبنيًّا علىٰ أن الإجماع قد انعقدَ حقا، ومع ذلك فقد خالفته المصلحة المتيقنة ! فهذا الزعمُ وهذا البناءُ النظريُّ يُبطل حجيةَ الإجماعِ الظني، وهو الذي نقطع بحجيته الظنية، مما يدل علىٰ بطلان ذلك الزعم وفساد ذلك البناء النظري.

ثالثا: وإذا كانا ظنيين (الإجماع والمصلحة): قدّمنا الأقوىٰ ظنًّا والأكثرَ رُجحانًا، علىٰ البناء النظري السابق نفسه: وهو الذي لا يُقدِّم المصلحةَ علىٰ معنىٰ عدم حجية الإجماع الظني، وإنما علىٰ التشكيك في انعقاده، والذي لا يُقدِّم الإجماعَ علىٰ معنىٰ عدم تحقيقه المصلحة، وإنما علىٰ معنىٰ أنه يحققها علما بها أو تعبدا بوجودها مع العجز عن إدراكها.

وإن كنت متوقّفًا في إمكان أن يكون إجماعٌ ظنيّ لا تُعلم مصلحته أرجح من مصلحةٍ ظنيةٍ ! أما وجود إجماع ظني معلوم المصلحة مقدّمٍ علىٰ مصلحة مظنونة فلا شك في إمكان وقوعه.

الخطأ السادس : ادعاؤه تقديم المصلحة علىٰ النص مطلقا (إلا من ذلك الجمع الصوري المشروح آنفا).

وكان الصواب أن لا يطلق هذا القول، وكان الواجب أن يقول: نلجأ لترجيح الأقوىٰ. وأن هذا الترجيح لا يمكن إلا مع وجود مصلحة في التزام النص أيضا، ولا يمكن أن يكون تقديم النص بمعنىٰ تقديمه رغم فراغه من تحقيق مصلحة علىٰ المصلحة العقلية المظنونة؛ لأننا لو ادعينا ذلك نكون قد نسبنا إلىٰ نص الشرع العبثَ أو تحقيق المفاسد ! وهذا باطل؛ ولذلك وجب أن يكون تقديم النص الظني علىٰ المصلحة الظنية تقديما لنصٍّ يحقق مصلحةً مظنونة علىٰ مصلحة عقلية مظنونة.

وأما عند تقديم المصلحة الظنية علىٰ النص: فلا بد أن يكون التقديمُ مبنيا علىٰ أحد أمرين:

- إما علىٰ أن النص لا يعارض المصلحة، مما يوجب تفسير النص التفسير الصحيح الذي لا يعارض المصلحة. فليس هاهنا تقديمٌ في الحقيقة ، بقدر ما هو استعانةٌ بالمصلحة لفهم النص.

- وإما أن يكون تقديما مع الشك في ثبوت النص، وهذا لا يصح إلا فيما يمكن التشكيك في ثبوته بالطريقة العلمية: وهو خبر الآحاد الظني (غير المحتف بالقرائن).

المبحث الثالث

ما يمكن أن يُضاف إلى تقرير الطوفي حول حجية المصلحة

(غير ما سبق في تصحيح الاستدراك)

ذكرنا سابقا إبداعاتِ الإمام الطوفي، وأخطاءَه مع مقترحات تصويبها. وهنا أتمم ذلك ببناء بقية التصور الصحيح للمسألة، منطلقا فيها من قطعيات الدين؛ حيث إن الدليل لا يكون دليلا إلا أن يكون قطعي الحجية[1]، وإن كانت دلالته ظنية !

فأقول: إن تقديم المصلحة علىٰ النص له حالتان:

الأولىٰ: إما أن يكون بمعنىٰ إناطة النص بعلته (وهي العلة المصلحية)، وهذا ليس تقديما في الحقيقة، وإنما هو تفسير وشرح، بشرط أن يكون احتمال النص بسياقه وسبب نزوله أو سبب وروده مما يؤيده . وهذا كحديث « لا يُصلينَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة »، فمن أوّلَهُ من الصحابة (رضي الله عنهم) بقصد التعجُّل، لم يخالف النص بذلك، وإنما أناط حكمه بعلته، التي ظهرت له من السبب والقصة، لا من لفظ النص. فمع أن ظاهر النص يدل علىٰ وجوب التزام ظاهره، إلا أن الفهم المصلحي دل علىٰ علته التي أباحت مخالفة هذا الظاهر، علىٰ أنه ظاهرٌ غير مراد للشرع أصلا.

الثاني: تقديم المصلحة علىٰ النص في وقت من الأوقات، لا علىٰ أنه حكم من الأحكام المستقرة:

---

(١) وقطعية الحجية ليست هي قطعية الثبوت ، فخبر الآحاد الظني الثبوت مقطوعٌ بصحة الاحتجاج به .

- إما من باب (الضرورات تبيح المحظورات)، وأنه قد تتحقق ضرورةٌ لفردٍ أو جماعة أو للأمة، تُوجبُ عليها إيقافَ العمل بالنص مؤقتا، لتحقق مفسدة ظاهرة من الالتزام به، ولانْسِدادِ طُرقِ العمل به إلا مع تَرَتُّبِ تلك المفسدة علىٰ العمل به.

- وإما من باب (الحاجة العامة تُنزّل منزلةَ الضرورة الخاصة)؛ لأن المشقة العامة المترتبة علىٰ عدم تحقيق الأمر الحاجي (غير الضروري) يجعلها مشقةً كبيرة، ويجعل تخلُّفَ مصلحتها الحاجيّة إفسادا مضرًّا بالأمة، بسبب عموم الحرج المترتب علىٰ عدم تحصيلها، والذي ربما فاقَ بمجموع حرجه المفرَّقِ علىٰ الأفراد ضررا علىٰ فرد واحد.

المقصود من هذا التقرير تحقيق أمرين عند تقديمنا المصلحة علىٰ النص تقديما حقيقيا (لا علىٰ وجه الشرح والجمع):

الأول: أن نفرق تفريقا واضحا لا لبس فيه بين: حكم المسألة الأصلي الذي دل النص عليه، وحكمها الاستثنائي الذي أوجبته المصلحة الآنية في هذا الظرف الخاص. فلا يصح أن ندعي بأن الحكم الذي ألجأتنا إليه الضرورة هو حكم المسألة مطلقا، حتىٰ في غير حالة الضرورة؛ إلا إذا كان هذا الادعاء نفسه مما تُلجئ إليه الضرورةُ أيضا، من باب السياسة الشرعية !!

بل الأصل والواجب: أن نحرص علىٰ بيان الحكم الأساسي العام الذي دل النص عليه، ثم نبين سبب حيادنا عنه، وأنه للضرورة وما يُنزّلُ منزلةَ الضرورة. حفظا للدين، وبيانا للحقيقة.

الثاني: أن الخروج عن الحكم الذي جاء به النص خروجٌ استثنائيٌ، ويجب أن يكون كذلك، وأن يظلّ كذلك ، وأنه ليس هو الأصل، ويجب أن لا نرضىٰ بطول بقائه وغلبته علىٰ حكم النص. ولذلك فيجب السعي للخروج من حالة الاضطرار تلك التي أجبرتنا علىٰ تغيير حكم الله تعالىٰ المنصوص إلىٰ حكم الله تعالىٰ المستنبط من تجويز حالة الاضطرار إليه.

والسعي للخروج من حالة الاضطرار كثيرا جدا ما يغيب تقريره عن تأصيل قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)، وهو تتميمٌ لها لا يقل أهميةً عن التتميم الآخر، وهو أن (الضرورة تُقدّر بقدرها).

والمشكلة حقا: أنه في حالات ضعف الأمة وتَسَلُّطِ الأمم بحضاراتها وقيمها عليها: تكثر ضروراتها وتكثر حاجياتها المخالفة للنص والإجماع، فيكثر خروج كثير من أحكامها عن الأحكام التي دل النص والإجماع عليها ، بقدر ضعفها؛ لتحقيق المصلحة ! وهذا فوق كونه يحتاج دقة متناهية في ضبطه (علىٰ ما سبق بيانه)، ولكي لا يُستهان بالشرع، ويُحكّم العقل الصرفُ دون هداية الوحي = فهو أيضا من أصعب الأمور علىٰ النفس المؤمنة، ولربما أشعرها هذا الإكثارُ (مع قلة الفقه) أنه ناشئ عن انهزامية، وعن رضا للدنيّة في الدين، وعن تقديم للصالح العاجل علىٰ الصالح الآجل !! مع أنه (بانضباطه) يكون في الحقيقة علىٰ الضد من ذلك كله: فهو الدين والورع، وهو الثبات والقوة في الأخذ بالدين، وهو التقديم الصحيح للصالح العاجل والآجل سويةً؛ لأن مصالح الدنيا الحقيقية لا تتعارض مع مصالح الآخرة، وإن ظهر خلاف ذلك في بعض الحالات. وهي في ذلك مطردة مع مسألتين متشابهتين:

- كما لا يتعارض العقل اليقيني والنقل اليقيني.
- وكما لا تتعارض الفطرة مع الدين وأحكامه اليقينية أبدًا.

كذلك لا تتعارض المصالح الدنيوية مع المصالح الأخروية؛ لأن ديننا جاء لتحقيق المصالح وتكثيرها ولدرء المفاسد وتقليلها؛ ولأن صلاح الدنيا الصلاح الأتم لا يكون إلا بما يحقق صلاح الآخرة أيضًا من طمأنينة الإيمان وعمارةٍ للأرض علىٰ أسس أخلاقية إيمانية. وكل ما يُفهم منه تعارض المصلحتين (الدنيوية والأخروية) فلا يخرج عن حالتين:

- أنه تعارضٌ خاص في ظرف معيّن ، وليس تعارضا عاما.
- أو أنه تعارُضٌ موهومٌ، وليس حقيقيا.

وبهذا التقرير المختصر: أرجو أن أكون قد بينت أهم ضوابط هذا الباب، باختصار لا يخل بالاستدلال.

والله أعلم.

الملحق الثاني
مآخذ العلماء في التفريق بين الكبائر والصغائر[1]

لقد استعرضتُ كثيرًا كلامَ العلماء في التفريق بين الكبائر والصغائر ، واختلافَهم في ضوابط ذلك ، وتوقّفتُ عند أسباب هذا الاختلاف[2] ، والذي أثّر في عَدِّهم وحَصْرهم لها ، وحاولت استنباط مآخذ مقالاتهم ومنطلقات أنظارهم ، فوجدتهم يرجعون في تمييز الكبائر إلىٰ ثلاثة مآخذ ، هي المآخذ التالية :

المأخذ الأول : أن الكبائر هي وصفٌ لكل ذنب وَعَدَ الله تعالىٰ مُجْتَنِبَهُ بتكفير سيئاته . وهذا المأخذ مستنبطٌ من قوله تعالىٰ ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ ، وقوله تعالىٰ ﴿وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ۝٣١ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَـٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ ، وقوله ﷺ : «**الصلوات الخمس ، والجمعة إلىٰ الجمعة ، ورمضان إلىٰ رمضان : مُكفِّراتٌ ما بينهن ، إذا**

---

(١) حُكي عن بعض العلماء أنه كان يأبىٰ تقسيمَ الذنوب إلىٰ كبائر وصغائر ، وحُكي ذلك عن بعض السلف ، وقال به بعض أئمة الشافعية من الأشعرية .
والحقيقة أن ذلك خلاف لفظي ، وليس خلافا حقيقيا .
فانظر كلام القرافي في ذلك ، وتعقب ابن الشاط عليه (ت٧٢٣هـ) : في الفروق (١/ ٢٨٦) .

(٢) ذكر القرافي (ت٦٨٤هـ) صعوبة هذا الباب ، فقال : « الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر ، والفرق بين قاعدة الكبائر وقاعدة الكفر ، وما الفرق بين أعلىٰ رُتب الصغائر وأدنىٰ رتب الكبائر ، وما الفرق بين أعلىٰ رتب الكبائر وأدنىٰ رتب الكفر : وهذه مواضع شاقّةُ الضبط ، عسيرة التحرير ، وفيها غوامض صعبة علىٰ الفقيه والمفتي عند حلول النوازل في الفتاوىٰ والأقضية واعتبارِ حال الشهود بالتجريح وعدمه . وأنا أخص من ذلك ما تيسر ، وما لا أعرفه وعجزت قدرتي عنه : فحظّي منه : معرفةُ إشكاله ؛ فإن معرفةَ الإشكال عِلْمٌ في نفسه ، وفتحٌ من الله تعالىٰ» . الفروق (١/ ٢٨٥) .
وما أدق وأجمل وأهم قوله : «إن معرفةَ الإشكال عِلْمٌ في نفسه ، وفتحٌ من الله تعالىٰ» .

اجْتَنَبَ الكبائرَ»[1]، وقوله ﷺ : «**ما من عبدٍ يعبد الله : لا يُشرك به شيئًا ، ويقيم الصلاة ، ويؤتي الزكاة ، ويصوم رمضان ، ويجتنب الكبائر ؛ إلا دخل الجنة**»[2]. فهذه النصوص حددت الكبيرة بما يؤدي اجتنابُها إلىٰ تكفير ما سواها من السيئات ، وجعلتُ هذا الجزاءَ بالتكفير - عند أصحاب هذا المأخذ - هو ضابطَ تمييزها عن الصغائر .

ولذلك قُيِّدت بعض النصوص المطلقة في تكفير مطلق السيئات بالحسنات بهذا الوصف : أن لا تكون هذه السيئات من الكبائر ، كما في قوله تعالىٰ ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾.

قال الإمام الغزالي ، بعد أن أشار إلىٰ اختلاف معايير الوصف بـ (الكبر): «من المهمات أن تعلم معنىٰ قولِ الله تعالىٰ ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ ، وقولِ رسول الله ﷺ : "الصلوات كفارات لما بينهن إلا الكبائر" ، فإن هذا إثباتُ حكمِ الكبائر»[3].

فانظر إلىٰ قوله : « فإن هذا إثباتُ حكمِ الكبائر» : فهو مأخذها الصحيح في نظره . مع أن الإمام الغزالي كان قد ذكر ضابط التوعّد بالنار والحد وغير ذلك من مآخذ المختلفين في تمييز الكبائر ، وقدّم ذلك بقوله : «الكبيرة من حيثُ اللفظُ : مبهمٌ ، ليس له موضوع خاص في اللغة ، ولا في الشرع ؛ وذلك لأن الكبير والصغير من المضافات[4] ، وما من ذنبٍ إلا وهو كبير بالإضافة إلىٰ ما دونه ، وصغير بالإضافة إلىٰ ما فوقه . . . (ثم قال :) نعم . . للإنسان أن يطلق علىٰ ما تُوُعِّد بالنار علىٰ فعله خاصة اسمَ الكبيرة ، ونعني بوصفه بالكبيرة : أن العقوبة بالنار عظيمة . وله أن يطلق علىٰ ما أُوجِبَ الحدُّ عليه مصيرًا إلىٰ أن ما عُجِّل عليه في الدنيا عقوبةٌ واجبة : عظيمٌ . وله أن يطلق علىٰ ما ورد في نص

---

(١) أخرجه مسلم (رقم ٢٣٣) .

(٢) أخرجه الإمام أحمد (رقم ٢٣٥٠٢، ٢٣٥٠٦) والنسائي في الكبرىٰ (رقم ٣٤٥٨، ٨٦٠١، ١١٠٣٤) ، وصححه ابن حبان في التقاسيم والأنواع (رقم٢٢٥) والحاكم (رقم ٦٠) .

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي - طبعة دار المنهاج - (٧/ ٦٧) .

(٤) أي : هو وصفٌ نسبي ، فكل ذنب كبيرٌ بنسبةٍ ما ، وقد يكون هو نفسُه صغيرًا بنسبةٍ أخرىٰ .

الكتاب النهي عنه ، فيقول تخصيصه بالذكر في القرآن يدل علىٰ عظمه ، ثم يكون عظيما وكبيرة - لا محالة - بالإضافة؛ إذ منصوصات القرآن أيضا تتفاوت درجاتها .

فهذه الإطلاقات لا حرج فيها ، وما نُقل من ألفاظ الصحابة يتردد بين هذه الجهات ، ولا يبعد تنزيلها علىٰ شيء من هذه الاحتمالات . (ثم قال الإمام الغزالي عبارته المنقولة آنفا : (نعم . . من المهمات أن تعلم معنىٰ قول الله تعالىٰ ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ وقول رسول الله ﷺ : **"الصلوات كفارات لما بينهن إلا الكبائر"** ، فإن هذا إثباتُ حكمِ الكبائر»[1].

وأكّد الإمام الغزالي هذا المأخذ بقوله بعد تطوافه في محاولة حصر ما يُمكن حصره من الكبائر : « فإذن : رجع حاصل الأمر إلىٰ أنّا نعني بالكبيرة : ما لا تُكفِّرُه الصلواتُ بحكم الشرع»[2].

ولما كان تكفيرُ السيئات بفعل الصالحات حقًّا إلهيًّا خالصًا ، ولما اقتصرت النصوصُ علىٰ حصر ما يُوصف بكونه كبيرة في عددٍ يسير من الذنوب ، وظاهر بعض النصوص الحصر = جعل بعضُ العلماء ضابط الكبيرة ضابطًا تَعبّديًّا ؛ لا علاقة له بالمفاسد ، ولا بالعقوبات المتوعَّد عليها وبالتشديدات التي تذكرها النصوص لبعض المعاصي . فالكبيرة صنفٌ من عظائم الذنوب (لا كلها)، من اجتنبه فقد وعده الله بتكفير بقية سيئاته ، مهما كثرت ومهما عَظُمت ؛ إذ ما دام البابُ بابَ رحمةٍ وتَفضُّلٍ ، ومن الرحمن الرحيم ﷻ ، فليس للعقل ولا للعدل هنا مدخل ؛ لأن العفو فضلٌ يتجاوز في الإحسان حدود العدل .

ولم يكن وقوفُ من وقف من أئمتنا في تحديد الكبائر عند حدود ما وصفه النص بكونه كبير أو كبيرة جُمودًا منهم علىٰ النصّ كما يتوهّم العَجلون في تدبّر كلام الفقهاء ، بل كان منهم هذا فقهًا في النص وأدبًا مع الرب وحُسن ظنٍّ بالله ﷻ .

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالي - طبعة دار المنهاج - (٧/ ٦٦-٦٧) .

(٢) إحياء علوم الدين (٧/ ٧٥) .

وهذا هو صريح موقف ابن جرير الطبري[1]، وهو ما جعله الطحاويُّ أيضًا مأخذَ تحديد الكبائر[2]. وإنما اختلف موقف الطبري عن الطحاوي والغزالي ؛ لأن الطبري وقف عند المعنىٰ التعبدي في تحديد الكبيرة ، وأنه حق إلهي محض ، فاكتفىٰ في حصر الكبائر بما وصفه النص بأنه (كبيرة) . وأما الطحاوي والغزالي فقد نظرا للمعنىٰ : فوجدا أن النصوص لا تحصر كل ما تعظم مفسدته ، فمالا بسبب ذلك إلىٰ أن حَصْر الكبائر غير ممكن ، وأن الله تعالىٰ قصد إخفاء بعضها ، لكي لا يُغْرِينا حَصْرُها بغيرها من المعاصي[3] .

أما المأخذ الثاني : هو كل ما دلَّ علىٰ ضعف التديّن ضعفًا يجعل صاحبه غيرَ مؤتمن علىٰ تحمل الأمانات والمسؤوليات الكبرىٰ : كالشهادة والرواية والولايات العامة .

وبذلك : فقد جعل أصحابُ هذا المأخذ منطلقَهم في التفريق بين الصغائر والكبائر نظرًا فقهيًّا ، مرتبطًا بما يميّزُ العُدول من غير العدول من الشهود والرواة وأصحاب الولايات العامة وغير ذلك من الأمور التي تُشترط لها العدالة الدينية . ولما كان مقصود العدالة أن تكون ضَمانةً من عدم وقوع المتّصِفِ بها في الإخلال بأمانة كبرىٰ : في النقل (كما في الشهادة والرواية) أو في المصالح العامة (كما في الولايات العامة) ، كان كل ما دل علىٰ استخفاف بالحرمات استخفافا يصل حد الدلالة علىٰ ضعف الوازع الديني وتَهاوي الرقابة الذاتية وغياب الضمير الحي الذي يمنع من ارتكاب عظائم المعاصي ومن اقترافِ شرِّ الشُّرور = جعلوا ضابط تمييز الكبائر - إضافةً إلىٰ ما وُصف صراحةً بأنه كبير - هو كلَّ ما عَظُم الوعيد

---

(١) كما في نقل ابن بطال عنه في شرحه لصحيح البخاري (٩/ ١٩٦-٢٠١) ، وفي تفسيره ملامح من تقريره هذا المنقول عنه ، فانظر تفسير الطبري (٦/ ٦٤٠-٦٦١) .

(٢) شرح مشكل الآثار للطحاوي (٢/ ٣٤٣-٣٥٥) .

(٣) انظر : شرح مشكل الآثار للطحاوي (٢/ ٣٥٥) ، وإحياء علوم الدين للغزالي (٧/ ٧٥-٧٧) .
ولما مال الغزالي إلىٰ هذا القول ، استشكل علىٰ نفسه بالمأخذ الثاني التالي ذكره ، فقال : «فإن قلتَ الشهادةُ لا تُقبل إلا ممن يجتنب الكبائر ، والوَرَعُ عن الصغائر ليس شرطا في قبول الشهادة ، وهذا من أحكام الدنيا ؟!» ، أجاب عن هذا الإشكال بجوابٍ فيه نظر ! انظره في الإحياء (٧/ ٧٧-٧٨) .
وإنما حرصت علىٰ بيان عدم خلو تقرير الطحاوي والغزالي من وقفة ، لأؤكّد علىٰ وجاهة قول الطبري ومن وافقه .

عليه بعقوبة أخروية أو دنيوية (حدّ) وكل ما دل تُوُعِّدَ عليه بلعن أو غضب ، حيث إنه لا يقترف أحدٌ شيئًا من تلك المعاصي مع علمه بما ورد فيها من ذلك الوعيد الشديد أو بما جاء فيها من التهديد باللعن أو الغضب ؛ إلا وقد شهد علىٰ نفسه - باقترافه لها - بضعف وازعه الديني وبغياب الضمير وبتهاوي الرقابة الذاتية ؛ لأنه قد أتىٰ ما كان يجب عليه عظيمُ الحذرِ منه أكثر من صغائر الذنوب ، مما لا يجعله عدلا ؛ لأنه ليس لديه وازعٌ إيماني يمنعه من إتيان عظائم الذنوب وأغلظ الشرور .

فلما كان هذا هو منطلق أصحاب هذا الموقف جعلوا مناط تمييز الكبيرة هو : كل ذنب قُرن به وعيدٌ أو حد أو لعن أو غضب ، وكل ذنب عُلم أن مفسدته كمفسدة ما قُرن به الوعيد أو اللعن أو الحد أو أكبر من مفسدته : فهو كبيرة[1] .

لكن هل هذا هو ضابط (الكبيرة) في النصوص التي وصفت بعض المعاصي بالكبر ، أم هو ضابط بشريٌّ وضعه العلماء لتمييز العدول المؤهلين لتحمل الأمانات الكبرىٰ من غير العدول ؟

ظاهر كلام الإمام الغزالي : أن هذه الضابط ضابط اصطلاحي للعلماء ، وليس هو ضابط الكبيرة في نصوص الوحي . فقد سبق أن نقلنا قوله ، والذي قال فيه : «للإنسان[2] أن يطلق علىٰ ما تُوُعِّد بالنار علىٰ فعله خاصة اسمَ الكبيرة ، ونعني بوصفه بالكبيرة : أن العقوبة بالنار عظيمة . وله أن يطلق علىٰ ما أُوجِبَ الحدُّ عليه مصيرًا إلىٰ أن ما عُجِّل عليه في الدنيا عقوبةٌ واجبة : عظيمٌ . وله أن يطلق علىٰ ما ورد في نص الكتاب النهي عنه ، فيقول تخصيصه بالذكر في القرآن يدل علىٰ عظمه ، ثم يكون عظيما وكبيرة - لا محالة - بالإضافة؛ إذ منصوصات القرآن أيضا تتفاوت درجاتها .

فهذه الإطلاقات لا حرج فيها ، وما نُقل من ألفاظ الصحابة يتردد بين هذه الجهات ، ولا يبعد تنزيلها علىٰ شيء من هذه الاحتمالات» . لكنه عاد فقال : « نعم . . من المهمات أن تعلم معنىٰ قول الله تعالىٰ ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا

---

(١) قواعد الأحكام الكبرىٰ للعز بن عبد السلام (١/ ٣١-٣٢) .

(٢) فهو هنا يتكلم عن إطلاقات الناس ، لا إطلاقات نصوص الوحي .

﴿نُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ وقول رسول الله ﷺ : "الصلوات كفارات لما بينهن إلا الكبائر" ، فإن هذا إثباتُ حكمِ الكبائر»[1]، وقال أيضًا : « فإذن : رجع حاصل الأمر إلىٰ أنّا نعني بالكبيرة : ما لا تُكفِّرُه الصلواتُ بحكم الشرع»[2]، ليبيّن الفرق بين منطلق لقب (الكبيرة) بين من أراد ضبطه في نصوص الوحي ومن أراد ضبطه في كلام الناس .

ولا شك أن هذا المأخذ لضابط الكبيرة نافعٌ لما وُضع له : وهو التمييز بين العدل وغير العدل ، وهو معتمَدُ هذا الباب فقهًا . . ولا شك ، لكنه ليس دقيقًا لتمييز الكبائر من الصغائر ، ولذلك يصرح أصحابه أن من عمل عملا يعتقده كبيرةً ، وهو صغيرة أو مباح ، كمن قتل حربيا لكنه قتله علىٰ أنه مسلم معصوم الدم ، فإنه يكون فاسقًا (غير عدل) في أحكام الدنيا ! ذلك أن غرضهم الحقيقي ليس هو معرفة (الكبائر) ، وإنما غرضهم معرفة من دلّتنا ذنوبُه أنه ليس أهلا لتحمل الأمانات ، ولذلك سيصح إلحاق كل من وقع فيما ظاهرُه يشهد عليه بضعف شديد في وازعه الديني في الفساق غير العدول ، حتىٰ لو يكن كبيرًا بكل الضوابط والمقاييس ، كحالة من عمل عملا يظنه كبيرة ، وهو ليس كذلك في الواقع !

قال العز بن عبد السلام : « فصلٌ : فيمن ارتكب كبيرة في ظنه ، يتصورها بتصور الكبائر ، وليست في الباطن كبيرة :

فإن قيل : لو أن إنسانا قتل رجلا يعتقد أنه معصوم ، فظهر أنه يستحق دمه ، أو وطئ امرأة يعتقد أنها أجنبية وأنه زان بها ، فإذا هي زوجته أو أمته ، أو أكل مالا يعتقد أنه ليتيم ، ثم تبين أنه ملكه ، أو شهد بالزور في ظنه ، وكانت شهادته موافقةً للباطن ، أو حكم بباطل ، ثم ظهر أنه حق ، فهل يكون مرتكبًا لكبيرةٍ ، مع كونه لم تتحقق المفسدة ؟

قلنا : أما في الدنيا : فيجري عليه أحكامُ الفاسقين، وتسقط عدالته ، لجرأته علىٰ رب العالمين ، وتُردُّ شهادته وروايته ، وتَبْطُلُ بذلك كل ولاية تُشترط

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالي - طبعة دار المنهاج - (٧/ ٦٦-٦٧) .

(٢) إحياء علوم الدين (٧/ ٧٥) .

فيها العدالة ؛ لأن العدالة إنما شُرطت في الشهادات والروايات والولايات لتحصل الثقة بصدقه في أخباره وشهادته وبأدائه الأمانة في ولايته ، وقد انخرمت الثقةُ في ذلك كله ، لجراءته علىٰ ربه بارتكاب ما يعتقده كبيرةً ، لأن الوازع عن الكذب في أخباره وشهادته وعن التقصير في ولايته : إنما هو خوفه من الجرأة علىٰ ربه بارتكاب كبيرة ، أو بالإصرار علىٰ صغيرة ، فإذا حصلت جرأته علىٰ ما ذكرتُه : سقطت الثقةُ بما يَزَعُه عن الكذب في خبره وشهادته والنصح في ولايته .

وأما مفاسد الآخرة وعذابها : فلا يُعذَّب تعذيبَ زانٍ ولا قاتل ولا آكلٍ مالًا حرامًا ؛ لأن عذاب الآخرة مرتَّبٌ علىٰ رُتَبِ المفاسد في الغالب ، كما أن ثوابها مرتب علىٰ رتب المصالح في الغالب ، ولا يتفاوتان بمجرد الطاعة ولا بمجرد المعصية، مع قطع النظر عن رتب المصالح والمفاسد . ولو كان كذلك : لكان أجر التصدق بتمرة كأجر التصدق ببدرة، ولكانت غيبة المؤمنين بنسبتهم إلىٰ الكبائر كغيبتهم بنسبتهم إلىٰ الصغائر ، ولكان سب الأنبياء كسب الأولياء . والظاهر أن هذا لا يُعذَّب تعذيب من ارتكب صغيرة ؛ لأجل جرأته وانتهاكه الحرمة ، بل يُعذَّب عذابا متوسطا بين الكبيرة والصغيرة ، بجرأته علىٰ الله تعالىٰ بما يعتقد أنه كبيرة . (ثم قال العز ابن عبد السلام) : والأولىٰ أن تُضبط الكبيرة : بما يُشعر بتهاون مرتكبها في دينه إشعارَ أصغرِ الكبائر المنصوص عليها بذلك ، ولم أقف لأحد من العلماء علىٰ ضابط لذلك!»[1] .

وإشكال هذا التقرير ليس في الغرض الذي وُضع له ، من تمييز العدل من الفاسق ، ولا في تلقيب ذنوب ضابطِه بـ(الكبيرة) ، وإنما لما أوهمَ أنه هو مأخذُ التفريق بين الكبائر والصغائر ؛ لأن القائل بذلك قد أصبح بهذا التقرير أسيرًا لظواهر النصوص التي تتضمن وعيدًا أو حدًّا أو غضبًا أو لعنًا ؛ إذ كل ذنبٍ ورد فيه شيءٌ من ذلك سيكون اقترافُه دالا علىٰ استخفافٍ وضعفٍ في الوازع ، حتىٰ لو كان معنىٰ النص ومراد الوحي خلاف ذلك الظاهر ! ولذلك اطّردَ أصحاب هذا المأخذ ، كما سبق ، فجعلوا من أتىٰ ما يظنه كبيرةً فهو فاسق ، حتىٰ لو لم يكن كبيرة في الحقيقة .

---

(١) قواعد الأحكام الكبرىٰ للعز بن عبد السلام (١/ ٣٣-٣٤) .

ألا ترىٰ سلطان العلماء العز بن عبد السلام يقول : «وعلىٰ هذا : كل ذنب عُلم أن مفسدته كمفسدة ما قُرن به الوعيد أو اللعن أو الحد ، أو أكبر من مفسدته : فهو كبيرة»[1]. فجعل الضابطَ هو ما كانت مفسدته كمفسدة المنصوص علىٰ التوعُّد عليه بعقوبة أو حدٍّ أو لعن ، دون أن ينيط تمييز الكبيرة بعظم المفسدة مباشرة . والفرق بين الأمرين ظاهر : من جهة أن فهم النص - أصلا - يجب أن يَلْحَظَ عِظَمَ المفسدة في معاصي تنظيم أمور الدنيا[2]، فإذا فُهم الفهم الصحيح أمكن القياس عليه ؛ لأنه سيكون قياسًا علىٰ علة الوصف ، وهي المفسدة ومقدارها . أما إن تُعُومِلَ مع النص غير التعبدي معاملةَ النص التعبدي فسوف يختلُّ فهمُنا له ، وسيمتنع القياس علىٰ المنصوص عليه فيه أيضًا .

والعز بن عبد السلام كان قد بدأ بالضابط الصحيح المميِّز بين الكبائر والصغائر ، حيث افتتح فَصْلَه في ذلك بقوله : « إذا أردتَ معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر : فاعْرِضْ مفسدةَ الذنب علىٰ مفاسد الكبائر المنصوص عليها ، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر : فهي من الصغائر ، وإن ساوت أدنىٰ مفاسد الكبائر ، أو أَرْبَتْ عليها : فهي من الكبائر»[3]. لكنه لما أراد استثمار هذا التمييز في باب معرفة العدل من الفاسق رجع عن دقّةِ هذا الضابط ، إلىٰ الضابط الأنفع لذلك المنطلق الجديد في كلامه ، كما بينته آنفًا . والواجب هو التفريق بين المأخذين والمنطلَقين ، لكي لا يتأثر فهمنا للنصوص ، ولكي يصح ضابط التفريق بين الكبائر والصغائر .

والمأخذ الثالث : هو الذي جعل مناطَ تفريقه بين الكبيرة والصغيرة : تعظيمَ النصِّ للذنب ، بأي وجه من وجوه التعظيم ، بوصفه بأنه كبيرة ،

---

(١) قواعد الأحكام الكبرىٰ للعز بن عبد السلام (١/ ٣٢) .

(٢) لأن مفاسد العبادات غيبية ؛ لأنها حقٌّ إلهي محض .

فالاستبراء من البول كبيرة عند الله تعالىٰ ، وإن كانت في نظر الناس لا مفسدة منها ، كما تجده في شرح الحديث الصحيح : «**إنهما لَيُعذَّبان، وما يعذَّبان في كبيرٍ ! أما أحدهما : فكان لا يستتر من البول ، وأما الآخر : فكان يمشي بالنميمة**» . صحيح البخاري (رقم ٢١٦، ٢١٨، ١٣٦١، ١٣٧٨، ٦٠٥٢، ٦٠٥٥) ، وصحيح مسلم (رقم ٢٩٢) .

(٣) قواعد الأحكام الكبرىٰ للعز بن عبد السلام (١/ ٢٩) .

أو بالتوعد عليه بالعقوبات المشدّدة يوم القيامة ، أو بالغضب واللعن عليه ، أو بوضع الحدود الدنيوية علىٰ مقترفه .

والفرق بين أصحاب هذا المأخذ والمأخذ السابق : أن نظر أصحاب المأخذ الثاني كان يَلْحَظُ في تمييزه بين الكبيرة والصغيرة التفريقَ بين العدول وغير العدول من الشهود والرواة وأصحاب الولايات ، وأما أصحاب المأخذ الثالث فكانوا ينظرون إلىٰ المعصية نفسها ، وكيف نعرف أنها كبيرةٌ أو صغيرة .

وهذا القسم من العلماء له وجهتان :

الوجهة الأولىٰ : من جعل المناط هو الوقوف عند النص الذي عظَّم ذنوبًا علىٰ ذنوب ، فما عظّمه النصُّ من الذنوب : فهو كبير (وإن لم يُوصف بالكبر نصًّا) ، وما لم يعظمه : فليس بكبير . وتعظيم الذنب قد يُعرف بالتصريح بوصفه بالكبر ، وقد يُعرف بالتوعّد عليه بعقوبة دنيوية أو أخروية أو بلعن أو بغضب .

فأصحاب هذه الوجهة نصيون ظواهريون أيضًا ؛ لأنهم تمسكوا بظاهر النصوص التي غلظت في شأن ذنوب دون ذنوب أُخرىٰ .

والوجهةُ الثانية : من انطلق في إلحاق ذنوبٍ لم تُوصف في النصوص بالكبر بالتي وُصِفت بذلك من خلال استبعاده أن يأتي النصُّ واصفًا ذنبًا بالكبر ، فيكون بذلك كبيرة ، وهناك ذنبٌ آخر يساويه في المفسدة أو يفوقُه فيها فلا يكون كبيرة لمجرد أنه لم يوصف لفظًا بالكبر ! قالوا : هذا لا يصحُّ في قانون الشرع الذي لا يفرق بين المتماثلات ولا يجمع المتفرقات ، كيف - وهو هنا - قد يتجاوز التفريق بين المتماثلات إلىٰ ما هو بتنزيهه منه ، وهو التفريق بين أمرين أحدهما أولىٰ بوصفٍ كان قد وصف به الآخر ، كأن يكون ذنبٌ ليس كبيرًا ، وهو أعظم مفسدة من ذنب وصفه النصُّ بالكبر ، فهنا قد تجاوز عدمُ الاطراد مرحلةَ التفريق بين المتماثلات إلىٰ حد التفريق بين ما كان أولىٰ بوصفٍ مما وُصف.

فأصحاب هذه الوجهة يُعلِّلون مخالفتَهم لأصحاب المأخذ الأول ، وممن حصر الكبيرة في المنصوص عليه بوصف الكبر: بأنهم يرفضون بأن يُعظِّمَ الشرعُ ذنبًا بوصف (الكِبَر) ، ثم يكون ذنبٌ آخر مفسدتُه أعظم من مفسدته ولا يكون كبيرة ، لمجرد أنه ما وُصف بـ (الكِبَر) لفظًا .

ولذلك أصبح ضابط التفريق عند أصحاب هذه الوجهة هو المفسدة المترتبة علىٰ الذنب ؛ إلا في أمور العبادات ؛ لأن مفسدتها غيبية ، لا يقدرها إلا المعبودُ نفسُه ﷻ .

ولذلك جاء ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) ، مبيّنًا أن المفسدة هي ضابط تمييز الكبائر ، وأن الوحي لا يمكن أن يعظم ذنبا علىٰ ذنب وهو أخف مفسدة منه ، فقال معلقا علىٰ حديث جعل أقل قدر من مال الربا أعظم من أفحش أنواع الزنا (زنا المحارم أو عشرات الزنيات) : «المعاصي إنما تُعلم مقاديرها بتأثيراتها ، والزنا يُفسد الأنساب ، ويصرف الميراث إلىٰ غير مستحقيه ، ويؤثِّر من القبائح ما لا يوثر أَكْلُ لُقْمةٍ لا يَتعدَّىٰ ارتكابَ نَهْيٍ ، فلا وجه لصحة هذا»[1] .

لكن المعاصي لا تخلو من مفاسد ، فلا يمكن أن تكون كل مفسدة لذنب تجعله كبيرة ، وإلا لأصبحت كل الذنوب كبائر . كما لا يمكن أن يُناط التفريق إلىٰ تقديرات الناس للمفاسد ؛ لأن الكبر والصغر مطلقا أوصافٌ نسبية ، فما من مفسدة إلا وهي كبيرة بالنسبة لمفسدة ثانية ، وصغيرة بالنسبة لمفسدة أخرىٰ .

لذلك عاد أصحاب هذا القول إلىٰ النص لضبط المفاسد الكبرىٰ ، فقالوا : ننظر إلىٰ أقل مفسدة لذنب كان قد نصَّ الشرعُ علىٰ أنه كبيرة ، فنجعل مفسدته هي ضابط المفسدة الكبيرة التي يُوصف ذنبُها بالكبر : فما سواه في المفسدة أو تجاوزه فيها فهو كبيرة ، وما نقصت مفسدته عنه فهو صغيرة .

وفي ذلك يقول العز بن عبد السلام - كما سبق - : «إذا أردتَ معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر: فاعْرِضْ مفسدةَ الذنب علىٰ مفاسد الكبائر المنصوص عليها ، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر : فهي من الصغائر ، وإن ساوت أدنىٰ مفاسد الكبائر ، أو أَرْبَتْ عليها : فهي من الكبائر»[2]

وقال الإمام القرافي في ذلك أيضًا : «الكبيرة : ما عَظُمت مفسدتُها ، والصغيرة ما قلَّت مفسدتُها . فيكون ضابط ما تُرد به الشهادة : أن يُحْفظ ما ورد

---

(١) الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢٦) ، وسبق ذكر سياق هذا الكلام بتمامه في هذا الكتاب .

(٢) قواعد الأحكام الكبرىٰ للعز بن عبد السلام (١/ ٢٩) .

في السنة أنه كبيرة[1] ، فيلحق به ما في معناه. وما قَصُرَ عنه في المفسدة : لا يقدح في الشهادة»[2].

ويمتاز هذا القول أنه جعل المفسدة هي الضابط لتمييز الكبائر ، ولذلك تمكّن أصحابُه من تدقيق فهمهم للنصوص من خلال هذا الضابط . فإذا جاء نصٌّ يُوهم ظاهرُه عظم ذنب دنيوي ، ولكن كانت مفسدته صغيرةً ، أو لا تتضح له مفسدة أصلا = تأوّلوا النصَّ : إن كان صحيحا ، وازدادوا استضعافًا له : إن لم يكن ثابتًا .

وقد أكّدَ أحدُ العلماء المعاصرين ، وهو الشيخ علي الطنطاوي - رحمه الله - (ت١٤٢٠هـ) علىٰ هذا القيد المقاصدي لتمييز الكبائر من الصغائر من خلال استقراء الكبائر ، ليتبيّن مقدار علاقتها بالمفاسد ، فقال : «من تَتَبَّعَ الكبائر وجد بأن فيها هدرًا وإضاعةً لواحد من المصالح الخمس الأصلية ، وهي : حفظ الدين، و حفظ العقل، و حفظ المال، و حفظ النسل، وقبل ذلك كله حفظ الحياة.

فالكفر هو أكبر الكبائر ؛ لأن فيه إضاعة الدين، و الخمر و كل ما يخامر العقل و يعطله، و العدوان علىٰ المال بالسرقة، و ما يفسد النسل و النسب بالزنا و أمثاله، و القتل و تعطيل عضو أساسي = هذا كله لا شك أنه من الكبائر .

وقد وجدت كبائر لا تدخل تحت واحد من الخمس كعقوق الوالدين و الغيبة و النميمة و شهادة الزور و الغش و الخديعة و أمثالها، فوجب إضافة أصل

---

(١) فارَقَ كلامُ القرافي كلامَ شيخِه العز بن عبد السلام : أن القرافي - هنا - قد جعل مناط التفريق هو مفسدة ما وُصف بأنه كبيرة ، ولم يجعله (كشيخه) مفسدةَ ما تُوُعّد عليه بالعقوبة أو اللعن أو الحد ، والفرق بين الأمرين يتبين من نتائجهما وأثرهما في فهم النصوص ، كما بينته .

والقرافي هنا يوافق مفتتح كلام شيخه الذي يقول فيه : « إذا أردتَ معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر: فاعْرِضْ مفسدةَ الذنب علىٰ مفاسد الكبائر المنصوص عليها ، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر : فهي من الصغائر ، وإن ساوت أدنىٰ مفاسد الكبائر ، أو أرْبَتْ عليها : فهي من الكبائر» .

والقرافي في ذلك قد أدخل مأخذًا في مأخذ ، كما كان قد فعل شيخُه من قبل . لكن كلام شيخه كان أفصحَ في تخليص رأيه من آثار هذا التداخل ، بخلاف كلامه هو .

(٢) الفروق للقرافي (١/ ٢٨٧) .

سادس أرىٰ أن نسميه (الأمن الداخلي) مثلًا . و كبائر يمكن أن نسميها (الأمن الخارجي) : كموالاة العدو و العمل لمصلحته، و التجسس له علىٰ المسلمين، و الفرار من المعركة التي يراد منها إعلاء كلمة الله.

ثالثًا : وجدت بالاستقراء (الذي قدرت عليه بذهني الكليل وعلمي القليل) أن ما ورد عليه اللعن أو المنع الشديد منه و ليس فيه إضاعة لإحدىٰ هذه المصالح، يكون النهي فيه عن حالة خاصة أو صفة خاصة»[1].

وتنبه لآخر هذا التقرير من الشيخ (عليه رحمة الله) ، حيث يقول : « وجدت بالاستقراء (الذي قدرت عليه بذهني الكليل وعلمي القليل) أن ما ورد عليه اللعن أو المنع الشديد منه و ليس فيه إضاعة لإحدىٰ هذه المصالح، يكون النهي فيه عن حالة خاصة أو صفة خاصة» ، فهذا هو المعيار المقاصدي المؤثر في فهم النص ، يصرح الشيخُ باستنباطه له من خلال استقرائه وتأمّله ! وما أحسنَ ما استنبطَ واستنتج (رحمه الله تعالىٰ) !

وبهذا النظر المقاصدي في فهم نصوص الكبائر نعرف لماذا كان نظرًا مهما لضبط باب الكبائر ، وكيف نبّهنا هذا النظرُ إلىٰ أنه لا يكفي لمعرفة الكبائر جَمْعُ النصوص فقط ، كما فعل بعض من صنف في الكبائر (كالإمام الذهبي) دون تفقُّهٍ فيها يَرْجِعُ إلىٰ المعيار المقاصدي للكبائر .

وبذلك يتبيّن أن أصحاب هذا المأخذ قسمان : أحدهما أخطأ استثمارَ المأخذ ، والثاني : أَحسنَ استثمارَه !

بل الحقيقة : أن موقف أصحاب الوجهة الأولىٰ : ممن جعل المناط هو الوقوف عند النص الذي عظَّم ذنوبًا علىٰ ذنوب ، وإن لم يُوصف بالكبر نصًّا : هو أضعف المواقف ؛ لأنهم لا تمسكوا بالنص كما فعل أصحاب المأخذ الأول (عندما اكتفوا بما وصفه النص بالكبر لفظًا)، ولا هم تَمَّمُوا التفقّهَ في النص كما فعل أصحاب الوجهة الثانية ، ووقفوا في وسط الطريق !

---

(١) فتاوىٰ علي الطنطاوي (١٦٨- ١٦٩) .

وأما أصحاب الوجهة الثانية : فقد جعلوا المفاسد هي مناط التفريق ، واستدلوا علىٰ عظم المفسدة بالنص في العبادات ، وعلىٰ ما يدركه العقل من عظم المفسدة في أمور الدنيا .

وهؤلاء هم من نظر نظرًا مقاصديًّا إلىٰ الكبائر ، واستطاعوا أن يفهموا النصوص بناءً عليه ، وأن يميزوا بين كبائر الذنوب وصغائرها بالانطلاق من ذلك النظر .

ولا وَجْهَ لتجاوز المنصوص علىٰ كونه (كبيرة) ، ولا للخروج عن هذا المذهب الأول الملتزِم بالنص ؛ إلا أن يكون هناك سببٌ معنوي معقولُ المعنىٰ ؛ وإلا لوجب التزامُ النص دون تَدخُّل ؛ إذ لو قيل لأصحاب هذا المذهبِ المتجاوِزِ للمنصوص : بم تجاوزتم المنصوص ؟ إن قالوا : لورود الوعيد الشديد أو اللعن أو ما شابه ذلك (من قيود الكبيرة عندهم) ، لقال لهم الملتزمون بالنص : وما وجه التلازم بين الوعيد الشديد أو اللعن وكون هذا الذنب لا يلزم من عدم اجتنابه أن لا تُكفَّر السيئات ؟ فالوعيد : يعني استحقاقَ العقوبة ، وهي تشمل في استحقاقها مرتكبَ كل ذنب : صَغُرَ أو كَبُرَ ، سواء اشتدت العقوبة أو لم تشتدّ ، وكذلك اللعن ، ولا يلزم أن من استحق العقوبة أو اللعن من أهل التوحيد أن لا يناله عفو الله تعالىٰ وغفرانُه .

لذلك لا يحق لمن ترك التزامَ المنصوصِ عليه إلىٰ ما سواه ، لُجُوءًا منه إلىٰ المعنىٰ المعقول : أن يعود إلىٰ التعامل مع النصوص التي بها تجاوزَ عددُ الكبائر عنده عددَها عند الملتزمين بالمنصوص تعاملا تعبديًّا نصيًّا لا يراعي المعنىٰ ؛ لأنه بذلك يكون قد نقض أصل مقالته : فلا هو التزم النص كما التزمه النصِّيُّون ، ولا هو التزمَ المعنىٰ باطّراد . وهذا هو ما وقع فيه أصحاب الوجهة الأولىٰ من أصحاب المأخذ الثالث ، كما بيناه آنفًا .

وهذا هو ما جعل هذا المأخذ بوجهته الثانية هو أقوىٰ الأقوال في تعيين الكبيرة ، مع أصحاب المأخذ الأول .

أما أصحاب المأخذ الثاني : فكان غرضهم من تعيين الكبيرة غرضًا أجنبيًّا عن تحديد الكبيرة ، وإنما غرضهم أن يعرفوا المعظِّمين لحدود الله من

المستَخِفِّين بها ، ولذلك جاء ضابطُهم غيرَ نافعٍ في تحديد الكبيرة : من حيثُ هي كبيرة .

وأضعف الأقوال هو الوجهة الأولىٰ من المأخذ الثالث ، وهو ما سار عليه بعض المتأخرين ، كابن حجر الهيتمي المكي (ت٩٧٤هـ) ، ولذلك غلا في تعداد الكبائر ، علىٰ ما بيناه في موطن سابق .

أخيرًا يجب التنبه إلىٰ أن هذه المآخذ المتعددة لتمييز الكبائر ليست كلها متناقضة ، بل منها ما لا يتناقض ، رُغم تعددها ! لأن سبب تَعدُّد بعضها : هو المقصودُ منها وتحديدُ مجالاتِ استثماره . فهناك فرق كبير بين مأخذين :

- من أراد أن يعرف الكبيرة التي يُكفِّرُ اجتنابُها السيئاتِ مما سواها .
- ومن أراد من خلال معرفة الكبيرة أن يعرف عدالة المخبِرين (الشهود والرواة) .

فقد يرتضي العالم ضابطًا صحيحا لتمييز الكبيرة التي يؤدي اجتنابها إلىٰ تكفير السيئات، وهو نفسه عند نظره في عدالة الرواة ينظر في ضابط للكبيرة يحقق له هذا المقصد المختلف .

الخاتمة

نتائج الكتاب :

١- تعريف المقاصد : المصالح العُليا للبشرية ، ومآخذ أبواب التشريع الإسلامي، وعلل أحكامه وغايات أخباره ، القطعيّ منها والظني ، التي لا يمكن فهم الدليل الشرعي إلا بما يوافقها ؛ لأنها تتكامل مع الأدلة الشرعية كلها تكاملا لا تناقض فيه.

٢- تعريف مآخذ الأبواب الفقهية : هي العلاقة التي تنتظم كل بابٍ من أبواب الشريعة ، فتحتوي جميعَ مسائلِه تحت قاسم مشتَرَكٍ واحد ، يُفسِّرُ سبب انتظامها كلها في باب واحد ، ويجعلها : مصلحيةً معقولةً (في المعاملات) ، أو منسجمةً مطردةً غيرَ متنافرةٍ (في العبادات) .

٣- بيان طريقة استخراج مآخذ الأبواب التعبدية ، فضلا عن الدنيوية المصلحية .

٤- أن النظر المقاصدي للروايات الحديثية أوسع مجالا وأكبر أثرًا علىٰ الروايات الحديثية منه للقرآن الكريم ، فهو يضبط القبول والرد في الروايات ، ويميّز دقة النقل، ويعين علىٰ الفهم الصحيح للروايات .

٥- أن روايةَ الحديث بالمعنىٰ ، واختلافَ ألفاظ الرواية الواحدة ، وظنيةَ اللفظ المحكي في كثيرٍ من روايات الآحاد ، فضلا عن وجود ما يَثبُت وما لا يثبت من روايات الحديث : هذا هو ما فرَّقَ بين القرآن الكريم وروايات السنة المشرفة في حاجتها للنظر المقاصدي وقوة تأثرها به .

٦- أن النظر المقاصدي يؤثر في الحكم علىٰ ثبوت الحديث ، وقد يصل بالحكم إلىٰ حدّ الحكم بالكذب والوضع ، أو الحكم بالوهم والخطأ ، وإن كان الحكم الإسنادي وحده لا يدل علىٰ ذلك .

٧- أن النظر المقاصدي قد يعين علىٰ معرفة مواطن التقصير في الرواية بالمعنىٰ أو عند الاختصار .

٨- إن كان المقصد مقطوعًا به ، واللفظُ مظنونا ، تأوّلنا النصَّ بما يوافق المقصد ، فإن تَعذَّرَ الجمعُ رَدَدْنا الحديثَ ، ولا يكون ذلك إلا مع ظنية ثبوت الحديث وقطعية المعارضة .

٩- لا يصح إطلاق القول بتسليط النظر المقاصدي علىٰ صرف اللفظ المروي بحجة احتمال عدم دِقّة نَقْلِه ؛ إلا بشروطٍ مَبنيّة علىٰ درجة اختلاف أحوال النصّ الحديثي مع النظر المقاصدي : ثبوتا ، وقوةَ تَعارُضٍ .

١٠- نصوص الشرع كلها تنقسم قسمين :

أ- نصوص تنظّم علاقة العبد بربه ﷻ ، والأصل فيها التعليل بالعبّد ، ولبعضها مقاصد دنيوية إضافةً إلىٰ مقصد التعبّد .

ب- نصوص تنظّم علاقة العبد بالمخلوقات وبأمور الدنيا ، والأصل فيها أن تكون معلّلة بعلل مصلحية ، لكن يُوجد فيها ما علته التعبّد أيضًا .

١١- أن للعبادات المحضة علةً مصلحية ، وهي التعبُّد ، وللتعبد مصالح دنيوية وأخروية، فمن مصالحه الدنيوية: تحقيق الطمأنينة والسعادة باستشعار عبودية الفطرة الإنسانية ، والتمرن علىٰ التزام شرع الله حتىٰ في تحقيق مصالح الدنيا ، أنها تهذيب للنفس .

١٢- النصوص التي تنظم علاقة العبد بالمخلوقات وبأمور الدنيا لا يمكن فهمُها فهمًا صحيحًا ، ولا التفقُّهُ فيها ؛ إلا بعد إدراك مقصدها . فإدراك المقصد عملٌ ضروري في عملية تَفهُّم النص ، وليست عملا تفضُّليًّا من نوافل أعمال نظر الفقهاء، وليست عملا اضطراريًّا لا يقوم به الفقيه إلا عند الاضطرار فقط .

١٣- النصوص التي تنظم علاقة العبد بالمخلوقات وبأمور الدنيا إذا لم تظهر علتها المصلحية عند الفقيه ، وجب حملها علىٰ معنىٰ التعبّد ؛ إذا لم يكن في حملها علىٰ التعبد مضرةٌ عامة ولا حرجٌ عام .

١٤- النصوص التي تنظم علاقة العبد بالمخلوقات وبأمور الدنيا ، إذا حُملت علىٰ التعبُّد ، بشرط صحة هذا الحمل : الْتُزِمَ بظاهرها دون قياسٍ عليها .

١٥- إن كان اللفظ مقطوعا بثبوته ، فلا يُسلّط النظرُ المقاصديُّ عليه ؛ إلا إن كانت معارضته للنظر المقاصدي في مقصدٍ قطعي وفي معارضةٍ حقيقية قطعية .

١٦- إن كان اللفظ مقطوعا به ، والمقصد ظنيا : فالأصل محاولة الجمع بينهما ، إما بتأويل اللفظ أو بتقييد المقصد بما يوافق اللفظ ، وأيهما كانت دلالته أقوىٰ نال مقابلُه من الصرف عن ظاهره ومن التقييد نصيبٌ أوفر .

١٧- وإن كان اللفظ مقطوعا به ، ومعارضته للمقصد مظنونة ، جُمع بينهما أيضًا ؛ لأن الظنية في أحد الطرفين تعني أن مجال الجمع متاح .

١٨- وإن كان اللفظ مظنونا وخالف مقصدا مقطوعا لكنّ الخلافَ مظنونٌ يحتمل الجمع ، وجب الجمع بينهما .

١٩- فإن كان اللفظ مظنونا والمقصدُ مظنونا ، والتعارض مقطوعًا به ، فتعذّر الجمعُ بسبب قطعية التعارُضِ: قُدِّم الأقوىٰ في الظن : سواء أكان اللفظ أم المقصد.

٢٠- وإن كان اللفظ مظنونا والمقصد مظنونا : فظنية الطرفين تجعل مجال الجمع واردًا وقويّا .

٢١- تقديم المصلحة علىٰ النص له حالتان: الأولىٰ: إما أن يكون بمعنىٰ إناطة النص بعلته (وهي العلة المصلحية) ، والثانية : تقديم المصلحة علىٰ النص في وقت من الأوقات، لا علىٰ أنه حكم من الأحكام المستقرة .

٢٢- بيان مآخذ العلماء في تمييز الكبائر عن الصغائر ، وأن بعضها -رُغم اختلافها - لا تتعارض ؛ لأن مقاصد التمييز متعدّدة .

٢٣- أن مراعاة المقاصد في تأويل الرواية الحديثية طريقةٌ من طُرق سلف الأمة في فهم النص ، لم يتخلف عنها أحدٌ من الفقهاء ، علىٰ تبايُنٍ بينهم في الإقلال والإكثار من ذلك . وليس هذا النظر المقاصدي بدعةً عصريةً يُلمزُ به المعاصرون ، كما أنه ليس إبداعًا حديثًا يتنافس علىٰ دعوىٰ السبق إليه المعاصرون ، بل هو منهج أصيلٌ من مناهج التفقّه منذ عصور أئمة المذاهب الأربعة وقبل عصرهم .

٢٤- أن النظر المقاصدي وقدرته علىٰ صرف اللفظ عن ظاهره لم يكن خاصية لمذهب فقهي دون مذهب آخر ، كما قد يحلو أن يدندن حوله بعض الباحثين من متعصبة المذاهب ، فلم يخلُ عنه مذهبٌ من المذاهب الأربعة وغيرها (حاشا الظاهري) . فقد تَأوَّلَ جميعُ الأئمةِ بالنظر المقاصدي نصوصَ السنة : من أوسعهم مجالا في مراعاة المعاني والعلل إلىٰ أكثرهم تمسكا بالظواهر ، كفقهاء المحدّثين والأثَريين .

٢٥- لم ينفرد الفقهاء بإعمال النظر المقاصدي في محاكمة الرواية الحديثية ثبوتًا ودلالة ، بل وجدنا المحَدِّثين معهم في ذلك ، ويعينهم علىٰ ذلك أنهم أعرف الناس باختلاف مراتب الرواية قبولا وردًّا وبأوجه الخلل التي تَرِدُ علىٰ النَّقَلة ، كما أنهم يستعينون باطلاعهم الواسع علىٰ الروايات بمتابعاتها وشواهدها وباختلاف ألفاظها، مما يُعوِّضُ عندهم قصور عمقهم الفقهي موازنةً بالفقهاء ، وهذا التميُّزُ الذي فاق فيه المحدثون الفقهاءَ هو الذي مكّنهم من إعمال النظر المقاصدي في مواضع كان بعض الفقهاء ربما جَبُنوا عنها .

❁ ❁ ❁

التوصيات :

١- أهمية توسيع دائرة أثر النظر المقاصدي في مرويات السنة علىٰ أثره في القرآن الكريم ، بسبب ظنية الثبوت التي تنتاب ألفاظ مرويات السنة . أما بقية الوجوه للنظر المقاصدي في السنة فهي لا تختلف فيه عن القرآن الكريم .

٢- إعادة النظر في مساواة كتب أصول الفقه (المساواة المطلقة) في مباحث دلالات النص بين نص القرآن الكريم ونص السنة النبوية .

٣- التأكيد علىٰ أن ضوابط النظر المقاصدي ما زالت في حاجة إلىٰ تتميم ، خشيةً من جَور دعوىٰ تفعيل المقاصد علىٰ حساب هداية الوحي النصية ، ومن جور الائتسار لظاهر اللفظ علىٰ حساب مقاصده .

سلسلة دراسات شرعية:

يهدف هذا المشروع إلى أن يقدم المركز مساهمة مؤثرة في حقل الدراسات الشرعية والتراثية، بفروعها المختلفة، بالشكل الذي يمثل تصورات المركز لما ينبغي أن يكون عليه الاشتغال العلمي بالدراسات الشرعية، سواء من حيث منهج البحث والنظر، أو من حيث الاهتمامات والمشاغل والتساؤلات.

ولأجل هذا الغرض يستكتب المركزُ باحثيه، والباحثين المتعاونين معه، ويستقبل الكتابات الجادة الثرية التي تقدم إضافة مؤثرة وحقيقية لفرع الدراسات الشرعية على تنوع فروعها المعرفية.

نوعية الهم والتساؤل، وجودة منهج البحث والتحليل والنظر هما إذن محور اهتمامات المركز فيما يقدمه من دراسات شرعية في فروع التفسير والحديث والفقه وأصوله وما يتصل بذلك من علوم و معارف، لا غنى عن تحقيق القول فيها دائمًا وأبدًا.

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب ؟

إن علم المقاصد مع قدمه في فقه أئمة الفقه واستنباطهم، منذ جيل الصحابة رضوان الله عليهم إلى عصر الأئمة المتبوعين إلى من جاء بعدهم من فحول الفقهاء في كل عصر؛ إلا أن التنظير له ما زال مجال بحث ودرس، وما زالت قواعده الدقيقة وقيودها محتاجة إلى مناقشة وإنضاج. وهو في حاجته إلى ذلك في العصر الحديث أحوج من غيره؛ لخطورته؛ أهمية في تجديد الاجتهاد الفقهي .. من جهة، ومن جهة أخرى: في حماية الاجتهاد الفقهي من التفلت من هداية الوحي باسم المقاصد أيضًا.

ولذلك فإننا لا نستغرب من كثرة البحوث والكتب والمناقشات والندوات التي تعقد لهذا الأمر المهم الخطير: مقاصد الشريعة وأثرها في معرفة حكم الله تعالى.

المؤلف:

الشريف حاتم بن عارف العوني

- باحث وأكاديمي سعودي، أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى.
- عضو مجلس الشورى السعودي سابقًا.
- عضو مجمع اللغة العربية على الشبكة الدولية.
- شارك في عشرات المؤتمرات والندوات والدورات العلمية، كما نشر له الكثير من من المقالات والأوراق البحثية في مختلف الصحف والمجلات العلمية، وله مشاركات إعلامية متنوعة.

من إسهاماته البحثية:

- له ما يزيد على (٤٠) كتابًا ما بين تحقيق وتصنيف منها:
- المنهج المقترح لفهم المصطلح.
- المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس: دراسة نظرية وتطبيقية على مرويات الحسن البصري.
- نصائح منهجية لطالب علم السنة النبوية.
- اختلاف المذنبين وموقف المطلوب تجاهه من عموم المسلمين.
- المحكمات: صمام أمن الأمة وأساس الثبات.
- اليقيني والظني من الأخبار: سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعري والمحدثين.
- تكوين ملكة التفسير، مركز نماء ٢٠١٣.
- فهم كلام أهل العلم: نحو ضوابط منهجية، مركز نماء ٢٠١٣.

الثمن: ٨ دولار
أو ما يعادلها

ISBN 9789931902553