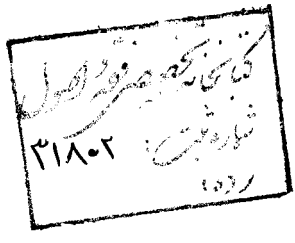
فقه المقاصد

إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها

فقه المقاصد

إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها



د. جاسر عودة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأميركية

الطبعة الثالثة 1429هـ/ 2008م

فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها

جاسر عودة

موضوع الكتاب 1 – مقاصد الشريعة 2 – الضرورات الشرعية
3 – الترجيح والاعتبار 4 – أصول الفقه

ISBN: 1-56564-303-8

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأميركية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
URL: http://www.eiiit.org / E-mail: info@eiiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

فهرس المحتويات

تصدير 1

تقديـــم 5

الفصل الأول: المقاصد الشرعية وعلاقتها بالأحكام الاجتهادية 13

المبحث الأول: اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية: من اجتهادات الصحابة إلى اجتهادات الأصوليين 15

تعريف المقاصد وطرق التعرف عليها 15

اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين 28

اعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة 45

المبحث الثاني: ضوابط دوران الأحكام مع المقاصد 56

هل يصلح المقصد كوصف يتعلق به الحكم؟ 56

تحديد مساحة التعبد المحض 67

الفصل الثاني: دوران الأحكام مع المقاصد بديلا عن الترجيح بين الأحاديث الصحيحة 73

المبحث الأول: بين التعارض في نفس الأمر والتعارض في ذهن المجتهد 75

بين التعارض والتناقض 75

هل يجوز التناقض على النصوص الشرعية؟ 77

طرق التعامل مع التعارض الظاهري.....81

الجمع بين النصين بتعدد الأبعاد.....84

المبحث الثاني: نظرية الترجيح.....89

حجية الترجيح وطرقه.....89

هل يصح أن يكون الحديث الصحيح سنداً ومتناً مرجوحاً؟.....91

المبحث الثالث: أمثلة على إعمال كل النصوص الصحيحة المتعارضة

الظواهر باعتبار المقاصد.....94

التنوع في صيغ العبادة بقصد التيسير.....94

مراعاة العرف الذي يحقق المقصد الشرعي.....99

اختلاف الحكم بقصد مراعاة حال المكلف.....105

المبحث الرابع: حالتان يصح فيهما الترجيح.....110

أن يكون التعارض في الروايتين تناقضاً في نفس الأمر.....110

أن يكون أحد الدليلين من الضعف بحيث لا يحتج بمثله.....114

الفصل الثالث: دوران الأحكام مع المقاصد بديلا عن النسخ بالرأي المجرد.....119

المبحث الأول: تعريفات النسخ.....121

التعريف اللغوي والاصطلاحي.....121

تخصيص أو استثناء أو تفسير النص المتقدم بالنص المتأخر.....122

إطلاق النسخ بقصد الإلغاء المؤبد للحكم الشرعي.....124

المبحث الثاني: نقد لبعض مناهج الاستدلال على نسخ الأحكام.....125

هل هناك دليل قطعي على أن في القرآن الكريم آيات منسوخة حكماً؟.....125

الاستدلال على النسخ بالتعارض: ما هو التعارض الذي يوجب النسخ؟.....129

الاستدلال على النسخ بمعرفة التاريخ: هل يلزمنا اتباع "الأحدث فالأحدث"؟....138

لا حجية للنسخ بالرأي المجرد أياً كان قائله.....143

ما هو التصريح بالنسخ: هل يكفي "النهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي"؟...149

المبحث الثالث: أمثلة على إعمال كل النصوص المحكمة المتعارضة الظواهر

باعتبار المقاصد 154

مقاصد الإمامة في حفظ الضرورات الشرعية.....154

تحقيق مقصد التيسير عن طريق التدرج في تطبيق الأحكام 163

الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير 169

الموازنة بين مقصدي سلامة الإنسان وسلامة البيئة.....170

المبحث الرابع: ثلاث حالات يصح فيها النسخ 173

أن ينص الشارع على التغيير والتأبيد لهذا التغيير كذلك.....173

أن يلغي الحكم الشرعي عرفاً جاهلياً 177

أن يلغي الحكم الشرعي حكماً من شرع من قبلنا.....178

المبحث الخامس: تطبيقات على الآيات الست التي انتهى إليها

بحث الدكتور مصطفى زيد 179

آية قصدت إلى ربط العزيمة بالقوة والرخصة بالضعف ولا نسخ.....181

آية قصدت إلى تمييز المنافقين في مجتمع الصحابة.....182

أربع آيات حكم الله فيهن واحد ولكن التطبيق متدرج.....184

الفصل الرابع: تطبيقات على فقه الأقليات المسلمة.....187

المبحث الأول: حكم الإقامة في "دار الحرب".....189

المنهج النظري في الحكم على هذه القضايا.....189

تعريف "دار الإسلام" و"دار الحرب".....191

حصر النصوص في المسألة وتحقيقها.....193

تحليل التعارض بين الأدلة ودعاوى النسخ.....194

اعتبار مقاصد النصوص.....195

المبحث الثاني: علاقة المسلمين بغيرهم بين الاعتزال والصدام.....199

أسباب تعارض الأدلة في المسألة.....199

إعمال مقاصد النصوص بدلًا من ظواهرها.....200

المبحث الثالث: حكم بقاء المسلمة الجديدة مع زوجها الذي لم يسلم.....202

حصر النصوص الصحيحة دون غيرها.....202

ترجيحات لا مناص منها.....205

تحليل التعارض.....205

تلخيص لكل الآراء في المسألة.....206

نسخ أم اختلاف للحكم باختلاف الحال؟.....208

اعتبار مقاصد النصوص.....209

النتائج الاصولية للبحث.....211

فهرس المقاصد 217

فهرس المسائل الأصولية.....220

فهرس المسائل الفقهية.....222

قائمة المراجع.....225

تصدير

الشيخ عبد الله بن بيه

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه. أما بعد، فقد اطلعت على البحث الجسور للأخ الفاضل الأصولي البارع الدكتور جاسر عودة ووجدت أن هذا البحث توجّه إلى موضوع دقيق له خطره وأثره في عملية استنباط الأحكام، لعلاقته بتوسيع أوعية الاجتهاد الفقهي وتجديدها، إذا لم نقل إنه يطمح إلى إيجاد أوعية جديدة غير تلك التي فصَّلها الأصوليون على مقاس ما فهموه من النصوص الجزئية والقواعد الكلية، وتواضعوا على ألقابها ومصطلحاتها، وحددوا مضامينها، وضبطوا وسائل وسبل تطبيقها.

لقد كان التطور الهائل للدراسات الأصولية وبخاصة في القرن الخامس الهجري نتيجة تنوع المذاهب الفقهية والمشارب الفلسفية في التعاطي مع عملية الاستنباط من الأصلين المنشئين للأحكام وهما الكتاب والسنة. وقد برز هذا التنوع والاختلاف واضحاً مع أبي المعالي إمام الحرمين الجويني، حيث ظهرت صياغة ما يمكن أن نسميه فلسفة التشريع، مع ظهور المقاصد كأداة من الأدوات الأصولية وضابط لمعتبر المصالح بعدما فرضت المصالح المرسلة لتستوعب ما عجز عنه القياس.

لقد كان بحث فضيلته معالجة مفيدة أصلت بتعريف موجز للمقاصد وبنماذج من عمل الصحابة بالمقاصد وتعاملهم معها وبخاصة في الفقه العمري الثري.

وضرَبَ أمثلة منها مسألة منع المؤلفة قلوبهم باعتبار المقصد الشرعي من إعطائهم وهو إعزاز الإسلام وليس ترغيبهم في الإسلام، وقد نبّه القرافي في الذخيرة إلى مقصد الإعزاز في الجهاد. وكذلك مقصد العدالة في توزيع الثروة في الخراج، ومقصد عالمية الشريعة في مسألة توسيع أوعية الأموال الزكوية ... إلى غير ذلك من الأمثلة التي تدل على ما وراءها.

ومهما يكن من مجال لمناقشة هذه الأمثلة لوضعها في خانة من خانات الأدلة الأصولية – التي هي في حقيقتها تعتبر قوالب تفرغ فيها المقاصد كالاستحسان والمصالح المرسلة – فإنها أمثلة تبيّن بوضوح اعتبار الصحابة للمقاصد، فالصحابة كما يقول الباقلاني: "لا يقيمون مراسم الجمع والتفريق، ويقتصرون على المرامز الدالة على المقاصد". وقد انتبه فضيلته لمعضلة العلاقة بين المقصد وبين العلة والحكمة لما بين هذه الألقاب من التداخل في حقول التعليل والتأصيل، وهو تداخل في اللغة وفي الآثار المترتبة.

أما في اللغة، فإن الترادف الدلالي بينهنّ قد جعل الباحثين – وبينهم فضيلته – يبذلون جهداً في محاولة للتفريق عن طريق تحديد مجال لكل واحد من المصطلحات من خلال الظهور والانضباط والتعدية والاعتبار، مع الاختلاف بينهم – وقد أشار إلى بعض ذلك – وهو خلاف شامل. ولعلَّ المجهود الموفق الذي بذله كان من أفضل ما بُذل.أما الآثار، فإن ترتب الحكم الناشئ عن تعدية الحكم عن محله إلى المحال الأخرى التي يقوم بها الوصف هو الأثر المتنازع فيه، وهو الذي ثبت لقياس العلة.

وقد عبر فضيلته عن هذا التداخل بقوله: "لأن الحكمة قد تختلف عن المقصد وقد تكون جزء من المقصد وقد تساوى المقصد"، ومعنى هذا الكلام أنَّ المقصد أعم. كما أنه سبق أن أشار إلى أن تعريف العلة عند بعض الأصوليين يقترب من تعريف المقصد. وهذا هو مربط الفرس وربع عزة هذا الباب فالتعليل بالحكمة

وبالمقصد العاري عن الانضباط والظهور وعن الرجوع إلى أصل معين هو المراد إثباته.

ونحن ندعو الباحث إلى متابعة الموضوع والحفر والتنقيب مع التركيز على القضايا المعاصرة التي تحاصرنا في كل وجه - وبخاصة في فقه الأقليات - مع التماس مقاصد جديدة، فالمقاصد لم يدَّع أحد حصرها وإنما ادعوا حصر الأحكام الشرعية في المقاصد المذكورة، والتي هي الحكم والغايات الكلية والجزئية.

فنسأله سبحانه وتعالى للباحث التوفيق والتسديد في المبدإ والعود، والعود أحمد، وما ذاك على همة جاسر عودة ببعيد.

تمهيد

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه مباركاً عليه، كما يحب ربنا ويرضى وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على أسعد خلقه وخاتم رسله محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فهذا البحث محاولة لتفعيل علم المقاصد الشرعية في البحث الأصولي والاستدلال الفقهي، عن طريق دراسة نقدية لبعض مسالك الترجيح والنسخ في الفقه الإسلامي، واقتراح المقاصد الشرعية كأسلوب منهجي لحل تعارض النصوص، وإدارة الحكم الشرعي معها وجوداً وعدماً حسب تغير الأحوال.

حديث صلاة العصر في بني قريظة أصل في الموضوع

واعتبار المقصِد من وراء الأمر الشرعي أي ما قَصَدَه الشارع بالنص – وإن تعارض أثره مع ظاهر هذا النص – عمل اجتهادي ظني، ولكنّ له أصولاً مما أقرّه رسول الله ﷺ من فَهْمِ وفِعْلِ الصحابة رضي الله عنهم. فقد ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "قال النبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي! لم يُرِدْ منا

ذلك [أي أنه أراد الإسراع]. فذُكِر للنبي ﷺ فلم يعنِّف واحداً منهم".[1] وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فاتنا الوقت".[2]

وهذا الحديث (صلاة العصر في بني قريظة) أصلٌ في مسألة جواز استنباط المقصِد من النص الشرعي بالظن الغالب، بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصِد المستنبط وإن خالف ظاهر النص الأصلي. فالصحابةُ الذين قالوا إن رسول الله ﷺ إنما قَصَدَ إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة، خالَفوا ظاهِرَ الأمر بصلاتهم في الطريق، والذين أصرُّوا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة، استمسكوا بحرفية الأمر، ووكلوا القصد منه إلى الله ورسوله، وإقرارُ رسول الله ﷺ للفريقين دليلٌ على جواز الأمرَيْن والمنهجَيْن.

وقد اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث بحسب مذاهبهم الأصولية، وميلهم إلى إناطة الحكم بظاهر النص أو مقصِد النص. فجمهور العلماء يرجِّحون عمل الفريق الذي اعتبر مقصِد الأمر، ولخص ابن القيم رأيهم بقوله: "كلٌّ من الفريقين مأجورٌ بقصده، إلا أنّ مَنْ صلَّى حازَ الفضيلَتين: امتثال الأمر في الإسراع، وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت ... وإنما لم يعنِّف الذين أخّروها لقيام عذرهم في التمسُّك بظاهر الأمر".[3] وعلى هذا فابن القيم جَعَلَ الإسراعَ –وهو المقصِد

---

1 البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، الطبعة الثالثة 1407، باب صلاة الطالب والمطلوب، ج1، ص321.

2 مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين النيسابوري. **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت. باب المبادرة بالغزو، ج3، ص1391.

3 رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر، العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج7، ص410، وانظر أيضاً الآراء المماثلة في: ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، د.ت. ج20، ص252، وابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير ابن كثير**. بيروت: دار الفكر، 1401. ج1، ص548، والشوكاني، محمد بن على بن محمد. **نيل الأوطار**. بيروت: دار الجيل، 1973م، ج4، ص11، وغيرهم.

الذي فهمه بعض الصحابة من سياق الحديث لا من ظاهره- أمراً شرعياً في نفسه يجب الالتزام به، وجَعَلَ الذين تمسكوا بظاهر الأمر فقط معذورين باجتهادهم. أما الظاهرية فقد عبَّر عن رأيهم ابنُ حزم بتعليقه: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لَمَا صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل".[4] وهو رأيٌ يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

أهداف البحث

يتبنى البحث المنهج الذي يبحث عن مقاصد النصوص الشرعية وينيط الأحكام العملية بها، وذلك لتحقيق بضعة أهداف، منها النظري الأصولي، ومنها العملي الدعوي. وهذه الأهداف ليست جديدة على الأصول، فقد دعا لها الأصوليون ممن اهتم بالمقاصد على مر العصور بصور وأساليب مختلفة (وسيأتي في الفصل الأول عرضٌ لبعض تلك الصور والأساليب)، وسيحُاول في هذا البحث الإسهام في تحقيق هذه الأهداف، وذلك على الوجه التالي:

يهدف هذا البحث أولًا من إدارة الأحكام مع مقاصدها الشرعية إلى الحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي، وقدرته على استيعاب تغيُّر الأحوال وتبدُّل الأعصار. فقد يَصِحُّ إعمال ظواهر الفتاوى عند تَماثل الأحوال والأعراف، ولكن حين يتغير العصر وتتغير معه المعطيات الواقعية تغيراً تاماً أحياناً -كما هو الحال في عصرنا الحديث- فلا يجوز أن تؤدي الحرفيّة إلى حَرَج أو ضَرَر تأباه مقاصد الشريعة التي من أجلها شُرِعَتْ.

ويهدف هذا البحث ثانياً إلى إعمال النصوص الشرعية كلِّها، بصرف النظر عما سُمِّيَ بالتعارُض أو الاختلاف بينها، نظراً إلى أن إعمال النص أولى من إهماله،

---

4 ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، 1404، ج3، ص291.

كما تقول القاعدة الأصولية. وعليه، فإنه لا يصحُّ منهجياً إهمالُ أو إلغاءُ أيِّ نصٍّ محكمٍ في كتاب الله أو مما صحَّ من حديث رسوله ﷺ بالرأي المجرَّد بدعوى الترجيحِ أو النسخِ بدون دليل. وهذا البحث لا ينفي حُجِّيةَ الترجيح ولا النسخ، وإنما يحلِّل أنواعهما ويقترح ضوابط محدَّدة لإعْمالهما.

ويهدف هذا البحث ثالثاً إلى المساهمة في إنشاءِ مرجعيةٍ من المقاصد الشرعية، في محاولة لتقليل حجم الخلاف في المسائل الفرعية. والخلافُ الفقهيُّ نتيجةٌ طبيعيةٌ لاختلاف طبائع وأفهام وقابليات البشر الذهنية، ولكنَّ ردَّ الاختلاف إلى المقاصد، التي هي أقرب لأصول الشريعة الثابتة من الظنِّيات الأصولية التقليدية، أقربُ إلى نبذ الخلاف والتعصب المذهبي.

ويهدف هذا البحث رابعاً إلى خدمةِ الدعوةِ الإسلامية، ولا سيَّما في بلاد الأقليات الإسلامية، عن طريق عرض أحكام الفقه الإسلامي من خلال أهدافها ومقاصدها، وهو المنهج الأقرب للمنهج العقلي الذي شاع في العصر الحديث، والذي لا يقبل إلا أن تدورَ الأحكام والتشريعات مع أهدافها المنشودة، لا مع حرفياتها الشكلية. ولكنّ البحث يعرض أيضاً لمساحة التعبُّد المحض في الأحكام الشرعية الإسلامية، ويثبّتها، ويربطها بعقيدة الإيمان بالغيب وبقصور العقل البشري أمام علم الله سبحانه وتعالى.

أسس البحث المنهجية

يلتزم هذا البحث أسساً منهجية محددة ملخصة في ما يلي:

أولًا: مجال الدراسةِ في هذا البحث هو المتغيرات لا الثوابت. فالثوابتُ من النصوص، من قرآن وسنة، لا نزاع ولا اجتهاد في حجِّيتها وإلزامِها لكل مسلم. وإنما البحث والاجتهاد هو في مقاصد هذه النصوص، وفي تحقيقها في

الواقع؛ وفي هذا متَّسع للنظر، كما هو الحال في حديث صلاة العصر في بني قريظة.

ثانياً: يأخذ الباحث بالاعتبار كل الآراء في مذاهب الفقه الإسلامي جميعاً دون تحيُّز لمذهب أو لعالِم، فالحكمة ضالة المؤمن، وكلٌّ يؤخذ من كلامه ويُرَدُّ، إلا الرسول ﷺ.

ثالثاً: يستفيد هذا البحث من علم المنطق القديم والحديث، وخاصةً منه ما يَرُدُّ إلى بداهة العقول السليمة، ويرفض كل نتيجة تؤدي إلى تناقض منطقي، حسب شروط التناقض المنطقي التي يعرضها الفصل الثاني.

رابعاً: يتبنَّى البحثُ الاستقراءَ وسيلةً للاستدلال الفقهي أقرب ما تكون إلى القطع ويناقش الفصلُ الأول قضيةَ "ظنية الاستقراء".

خامساً: يقتصر هذا البحث على التمثيل للنتائج الأصولية والمقاصد المقترحة، بنماذج من الأمثلة في كل مطلب، لا تفيد الحصر لفروع المسائل الفقهية المتعلقة بهذه الأصول. ولابد من ذكر أن بعض هذه الأمثلة له طابع "تاريخي" واضح، وإنما أذكرها من باب مناقشة ما ذكره علماء أصول الفقه في أبوابه التقليدية. وأسأل الله تعالى أن ييسر لي أن أكتب كتباً أخرى تنحى المنحى المقاصدي المقترح وتطرح هموم الأمة المعاصرة. آمين.

موضوعات الفصول والمباحث

يعرض الفصل الأول من هذا البحث موضوعَ المقاصد الشرعية من الناحية النظرية والتاريخية، ويقترح قاعدة لتفعيل دورها في الاجتهاد. ويبدأ المبحث الأول من هذا الفصل بتعريف المقاصد الشرعية وتطوّر مصطلحاتها، ثم يعرض تاريخاً لاعتبار المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي منذ عهد الصحابة المجتهدين رضي الله

عنهم، مع التركيز على ما عرف باجتهادات الفاروق رضي الله عنه، تاركاً اعتبارَ المقاصد في سنة رسول الله ﷺ نفسها لصلب البحث؛ كما يعرض هذا المبحث إلى اعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة مثل القياس والاستصلاح.

أما المبحث الثاني من هذا الفصل فيقترح توسيع مفهوم دوران الأحكام مع عللها - كما هو ثابت في مذاهب الأصول - إلى دورانها مع مقاصدها كذلك، ويحاول تحديد مساحة ما عرف بالعبادات المحض، أي تلك التي يكون الأصل فيها الاتباع الحرفي دون النظر إلى الحِكَم والمقاصِد.

أما الفصل الثاني فيقترح دوران الأحكام مع مقاصدها بديلًا عن الترجيح بين نصَّين كلاهما صحيح ثابت عن رسول الله ﷺ. ويبدأ الفصل بمبحثٍ أوَّل يفرِّق بين التعارض في نفس الأمر وهو التناقض المنطقي، وبين التعارض في ذهن الفقيه وهو التعارض الظاهري؛ ويستعرض الطرق الأصولية للتعامل مع التعارض من ترجيح ونَسْخ وجَمْع وغيرها. ثم يعرض المبحث الثاني لحجِّية الترجيح وطُرُقه، وينتقد منهج الترجيح إذا كان الحديث المرجوح صحيحاً ثابتاً. أما المبحث الثالث فيعرض أمثلة لإعمال المقاصد في حلِّ تعارض النصوص الصحيحة، بدلًا من منهج الترجيح الذي يُبْطِل بعضَها بمجرد التعارض الظاهريِّ في ذهنِ المجتهد. ويعرض المبحث الرابع حالتَين يصحُّ فيهما الترجيحُ منهجياً.

أما الفصل الثالث فيقترح دوران الأحكام مع مقاصدها بديلًا عن القولِ بنسخ نصوص صحيحة محكمة - سواء كانت قرآناً أم سنة- بالرأي المجرد وبدون برهان. ويبدأ الفصل بمبحثٍ أوَّل يعرض تعريف النسخ، ويعرض المبحثُ الثاني مناهجَ الاستدلال على النسخ، مثل منهج التعارض الظاهري، والعلم بالتاريخ، ومنهج التصريح بنهي بعد إباحة أو إباحة بعد نهي، وينتقد هذه المناهج إذا لم

ينصّ الشارع على النسخ بمعنى الإلغاء المؤبَّد للحُكْم، وهو حقٌّ للشارِع وحدَه كما أكَّد العلماء. أما المبحث الثالث فيعرض أمثلةً لإعمال المقاصد في حلِّ تعارُضِ النصوص بدلًا من ادِّعاء النسخ بالرأي المجرد. ويعرض المبحث الرابع ثلاثَ حالات يصحُّ فيها النسخ حسب المنهج الذي يطرحه البحث. ويختتم الفصل بمبحث يحلِّل الآيات الستة "المنسوخة" التي انتهى إليها الدكتور مصطفى زيد في بحثه القيّم عن النسخ.

أما الفصلُ الرابعُ فهو تطبيقٌ لإدارة الأحكام مع مقاصدها على بعض قضايا الأقليات المسلمة ذات الأهمية في الواقع المعاصر، مثل قضية علاقة المسلمين بغيرِهم، وقضية إسلام الزوجة دون زوجها، وقضية الإقامة في ما سُمِّيَ بدار الحرب، وأخيراً، تُعرض النتائجُ الأصوليةُ لهذا البحث باختصار.

شكر وتقدير

أصلُ هذا البحث رسالة ماجستير في الفقه وأصوله نوقشت في الجامعة الإسلامية الأمريكية عام 1425/2004م، مضافاً إليها بعض الأفكار من رسالتي للدكتوراه في فلسفة التَّشريع الإسلامي بجامعة ويلز بالمملكة المتحدة. وقد ناقش رسالة الماجستير الأستاذ الدكتور أحمد العسال، والأستاذ الدكتور صلاح سلطان، والدكتور محمد القطناني، وحصلت بفضل الله تعالى على تقدير امتياز. فأودُّ أن أقدم خالص شكري وتقديري للمشرف على تلك الرسالة أخي وأستاذي الدكتور صلاح سلطان، الذي أعجبني فيه أكثر ما أعجبني عدم مصادرته لأية فكرة كانت – حتى الأفكار التي اختلف معي فيها – ما دامت مبنية على الأصولِ من المنقولِ والمعقول. وجزى الله خيراً أستاذي الدكتور أحمد العسال على تشجيعه ومتابعته لي، قبلَ وبعدَ مناقشة الرسالة. كما أودُّ أن أعرب عن تقديري للمؤسسة الرائدة، المعهدِ العالميِّ للفِكْرِ الإسْلامِي، خاصةً الْمُحَكَّمين

الذين راجعوا هذا البحث بمهنية عالية، فقد ساهمت تعليقاتهم المستفيضة في إخراج هذا البحث بصورة أفضل كثيراً من الصورة التي كانت عليها الرسالة الأصلية. وأغبطُ أستاذي الدكتور محمَّد هيثم الخياط على عَرَبِيَّته التي لا عُجْمَة فيها، فقد تفضَّل عليَّ بملاحظات دقيقة ومفصَّلة على لغة هذا البحث، وبعض التعليقات المهمة على محتواه، فجزاه الله خيراً. وإن بَقِيَتْ أخطاءٌ فهي مِنِّي.

واستفدتُ في هذا البحثِ من مداخلاتٍ - حولَ موضوعِه وموضوعاتٍ مقاصديةٍ أخرى - ساهم بها المشاركون في الندوةِ التأسيسيةِ لمركزِ دِراساتِ مَقاصِدِ الشريعةِ الإسلاميةِ بلنْدن (والتي عُقدت في شهر محرم 1426، مارس/آذار 2005م)، وهو المركز الذي أسَّسه الوالد معالي الشيخ أحمد زكي يَماني بعونٍ من العلّامةِ الدكتور يوسف القرضاوي والأستاذِ الدكتور محمد سليم العوا، وأتشرَّف بإدارته. فجزاهم الله جميعاً عن الشريعة ومقاصدها خير الجزاء.

وأسأل الله عزَّ وجلَّ أن يحقِّق على أيدي المقاصِديين - أينما كانوا - آمالًا عِلْمِيَّة وعَمَلِيّة تَقَرُّ بها أعينُ المخلصين من أبناءِ هذه الأمة.

والحمد لله أولًا وآخراً.

جاسر عودة

الفصل الأول

المقاصد الشرعية وعلاقتها بالأحكام الاجتهادية

المبحث الأول

اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية
من اجتهادات الصحابة إلى اجتهادات الأصوليين

المطلب الأول: تعريف المقاصد وتطور مصطلحاتها

القَصْد والمَقْصِد لغةً مشتقَّان من الفعل قَصَدَ، والقَصْدُ هو استقامةُ الطريق، والاعتمادُ، والعَدْلُ، والتوسُّطُ، وإتيانُ الشيء؛ يقال قَصَدَه وقَصَدَ إليه، يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقاصد الشرعية، أي المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعاته وأحكامه،[1] والتي يستقريها العلماء المجتهدون من النصوص الشرعية.

وقد قسّم العلماء المعاصرون المقاصدَ إلي مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.[2] فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو في

---

1 ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر، الأردن، عَمّان: دار النفائس، الطبعة الأولى، 1999م، ص183.

2 انظر: جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، 2002م، ص26-35، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة.

أنواع كثيرة منها، كمقاصد السَّمَاحَة والتَيسير والعدل والحرِّية.[3] وتشمل المقاصد العامة الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض، وهي التي ذكرها كثير من العلماء ضمن أبواب "المصالح". ولو أننا رجعنا إلى تاريخ مصطلح "المقاصد" نفسه، لوجدنا الإمام الجويني – أحد المؤسسين الأوائل لهذا العلم – يعبِّر عن مقاصد الشريعة أحياناً بلفظ "المصالح العامة".[4] وأما أبو حامد الغزالي فقد اعتبر المقاصد كلها بضروراتها وحاجياتها وتحسينياتها ضمن "المصالح المرسلة".[5] وعرَّف الطوفي المصلحة بقوله: "وهي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادةً لا عادةً".[6] وكذا القرافي في قوله: "قاعدة: لا يَعْتَبِرُ الشرعُ من المقاصد إلا ما تعلَّق به غرضٌ صحيح، مُحصِّلٌ لمصلحة، أو دارئٌ لمفسدة".[7] وقال التاج السُّبكي: "أرجع شيخُ الإسلام عز الدين بن عبد السلام الفقهَ كلَّه إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد؛ ولو ضايقه مُضايق لقال: أرجع الكلَّ إلى اعتبار المصالح، فإن درءَ المفاسد من جملتها".[8] وقد قال العز: "ومن تبع مقاصد الشرع

---

3 ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص183.

4 الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق: عبد العظيم الديب، دولة قطر: وزارة الشئون الدينية، 1400، ص253.

5 راجع: الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **المستصفى**. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413. ج1، ص172. أيضاً: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول**. تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد، الطبعة الأولى، 1400، ج5، ص222، وفي: الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن. **الأحكام**. تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404، ج4، ص286.

6 الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي. **التعيين في شرح الأربعين**. بيروت: مؤسسة الريان، 1419، ص239.

7 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الذخيرة**. تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، 1994م، ج5، ص478.

8 السبكي، عبد الوهاب بن علي. **الأشباه والنظائر**. تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1991م، ج1، ص12.

في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأنَّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإنْ لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإنَّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك".[9] فمقاصد الشرع والمصالح (بالمعنى العام) مصطَلَحانِ يعبِّرانِ عن معنى واحد عند كثير من الأصوليين.

أما المقاصد الخاصة فهي أيضاً مصالح ومعانٍ لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل مقصِد عدمِ الإضرارِ بالمرأةِ في بابِ الأسرة، ومقصِدِ الرَّدْعِ في باب العقوبات، ومقصِد منعِ الغَرَرِ في باب المعاملات المالية، وهكذا. والمقاصد الجزئية عرفت بمعنى الحِكَم والأسرارِ والأغراضِ التي راعاها الشارع في حكمٍ بعينه متعلِّق بالجزئيات،[10] كمقصِد تَوَخِّي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصِد رفع المشقة والحَرَج في الترخيص بالفطر لمن لا يُطيق الصَّوم، أو مقصِد التكافلِ بين المسلمين في عدمِ إمساكِ لحومِ الأضاحي، وهكذا.

وهناك نَسَقٌ آخرُ لتَصْنيفِ المقاصدِ في هرمٍ منتظمٍ من الأهداف، في قاعدتِه الضرورات، تتلوها الحاجيات، ثم التحسينيات. ولكن يبدو لي أنه رغم أهمية مسألة الأولويات نظرياً وعملياً، إلا أنه يصعب استقراء مقاصد الشريعة كلِّها واستقصاؤها في مستوياتٍ هرميةٍ صارمةٍ، فضلاً عن أن يُبنى على هذه الهرمية نتائج فقهية بشكل آلي، وهو ما حاوله بعض العلماء الأعلام. فأبو حامد الغزالي مثلاً قد رتَّب الضرورات الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، وهو حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.[11] ثم بنى على ذلك الترتيب نتائج فقهية

---

9 ابن عبد السلام، **العز. القواعد الكبرى**. دمشق: دار القلم، 2000م، ج2، ص314.

10 جغيم. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. مرجع سابق. ص28.

11 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج1، ص258.

فقال: "عند تعارض مصلحتين ومقصودين ... يجب ترجيح الأقوى"، ومثَّل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه، وهو متوافق مع تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.[12] ولكن أبا حامد ناقَضَ الترتيب حين لم يُفْتِ بإباحة الزنى تحت الإكراه،[13] رغم أن النسل متأخر عن النفس في ترتيبه المذكور. والآمدي أيضاً قد رتب أولويات فقهية عملية على ترتيب الضرورات، مثل تأخيره لمقصد حفظ المال عن حفظ النفس،[14] رغم أن "مَنْ قُتِلَ دُون مالِهِ فَهُو شَهيد".[15] ولعلَّ هذه الإستثناءات هي التي أدَّتْ إلى عدم تصريح كثير من العلماء بنتائج فقهية تُبْنَى على ترتيب الضرورات الشرعية، مثل الشاطبي،[16] والرازي،[17] والقرافي.[18]

وبالرغم من أن هناك ثوابت إنسانية مثل حفظ النفوس والعقول، إلا أنه يبدو لي أن تجديد نظريات المقاصد مع تغير الزمان والواقع أقرب للصواب من تثبيتها أبداً. فالمقاصدُ الستة أو غيرها من أنواع المقاصد إنما عرَفها العلماء باستقراء النصوص، والاستقراء عبارةٌ عن تصوّر نظريٍّ في ذهن المجتهد، تُمثل المسمَّيات والهياكل النظرية جزءاً منه. وهذا التصوُّر قابل للتغيُّر بحسب العقول وبحسب تغير

---

1 2 المرجع السابق. ص265.

13 المرجع السابق.

14 الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. 1404، ج3، ص288.

15 سلطان، صلاح الدين عبد الحليم. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، 1992م)، ص366، والحديث مروي عن عبد الله بن عمر وسعيد بن زيد، رواه البخاري وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والبيهقي والحاكم. راجع مثلاً: البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج2 ص877 باب من قاتل دون ماله.

16 الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. **الموافقات**. تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت. ج3، ص47.

17 الرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج2، ص612.

18 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس أبو العباس. **شرح تنقيح الفصول**. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1997م، ص391.

الزمان والمكان، دون أن يعني ذلك أن الشارع عز وجل لم يرتب المقاصد ترتيباً معيناً تنتظم فيه. فالترتيب والتنظيم والإبداع في خَلْقِ كل شيء وفي تشريع كل شيء عقيدة نؤمن بها، ولكن إدراكَ المجتهدين لكل أبعادِ هذا الترتيبِ المنتظم – الذي قدْ يكون أعقد بكثير من أنساقِنا الأوليةِ البسيطةِ – أمرٌ آخر. ومثال ذلك الكونُ المرئيُّ، وقد خلقه الباري تعالى بإبداع ونظام وإحكام وتَوَازُن وما له من فطور، وكلُّ مسلم يؤمن بذلك. ولكنَّ محاولاتنا – نحن البشر – لاكتشاف هذا النظام وسَبْرِ أغوارِه كلَّها ناقصة، وهذا ما تثبته الأيام. فعلى مدار التاريخ، كلَّما تصور علماء الطبيعة نظاماً في مجالٍ ما نتيجة اكتشافٍ ما، جاء بعد ذلك بزمن – طال أم قَصُر – اكتشافٌ آخر ليعلِّمنا أن التصور السابق كان صحيحاً جزئياً فقط، وأنَّ درجةً أكبر من التعقيد قد تقتربُ بنا من "حقيقة" النظام الكوني، وما أدراكَ ما حقيقةُ النظام الكوني! ويبدو لي أن المقاصدَ لا تخرج عن هذا المثال. نعم، لا بُدَّ للمقاصد من حَصْر وهَيكل ونَسَق، ولكنّ ما تصل إليه عقول العلماء هو اجتهادٌ يقبل التطوير دائماً، ولا يَلْزَمُ أن يكون هو حقيقةَ الشرع كلَّها. والأمثلةُ التاليةُ تعبِّر عن هذا الاجتهاد في مصطلحات الضرورات الشرعية.

ذكر أبو الحسن العامري "مَزْجَرَةَ هَتْكِ السِّتْر" التي شرع لها حد الزنى في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام".[19] ثم اختار إمام الحرمين الجويني في "برهانه" تعبير "عصمة الفروج" للتعبير عن نفس المعنى، ثم استخدم أبو حامد الغزالي تلميذ الجويني في "مستصفاه" تعبير "حفظ النسل"، وهو التعبير الذي تبناه الشاطبي في "موافقاته". أما الطاهر بن عاشور، فقد قدم إبداعاً نوعياً حين كتب عن النظام الاجتماعي في الإسلام في إطار غايات الشريعة وأهدافها، وكان رائداً في هذا المقام للمعاصرين. ثم لما أدرج الشيخ

---

19 العامري، أبو الحسن الفيلسوف. **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م، ص125.

القرضاوي "تكوين الأسرة الصالحة" في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر،[20] عَكَسَ ذلك المصطلح رؤيةً للمجتمع تظهر فيها الأسرة على أنَّها وحدةُ بنائه الأساسية، وهي رؤيةٌ تختلف عن الرؤية التقليدية. وهذا لا يعني أن تُلغى "مزجرة هتك الستر" أو تسقط "عصمة الفروج" أو يُتناسى "حفظ النسل"، وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية والجماعية جزءاً ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أَوْلَى. ولا يخفَى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعزِّزُ من حقوقِ المرأة – التي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرَيْنا الواقعَ المعاصر – وحقوقِ الأولاد الذين هم عماد مستقبل المجتمع والأمة، ويحميهم جميعاً من التعسف والبخس. وبهذه المرونة في تطوير المصطلح المقاصدي تُوظَّف الشريعة في خدمة قضايا الأمة ومصالحها المعاصرة.

وتكلم العامري عن مقصِد سماه "مَزْجَرَةَ أَخْذِ المال" التي شُرِعَتْ لها حدود السرقة والحِرابة، وذلك أيضاً في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس. ثم كان تعبير إمام الحرمين في نفس المعنى عن مفهوم آخر من مفاهيم العصمة، وهو "عصمة الأموال". ثم طوَّرَ أبو حامد الغزالي ذلك المعنى في مستصفاه إلى جزء من نظرية الحفظ عنده وسماه "حفظ المال"، وأصَّل الشاطبي لنفس المعنى في موافقاته. أما في العصر الحديث، فقد توسع مفهوم المال ليشمل مفهوم الثروة والقيمة التي ترتبط بالاقتصاد المحلي والدولي. وعبرت عن هذا التطور نظريات "الاقتصاد الإسلامي" التي زاد البحث العلمي الجاد فيها خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة بعد ظهور مشاريع البنوك الإسلامية. ثم حدث تطور نوعي في تناول مقصد حفظ

---

20 القرضاوي، يوسف، "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة في فقه مقاصد الشريعة"، الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية. لندن 2005م (تحت الطبع في كتاب باسم: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، تحرير: محمد سليم العوا. لندن، 2006م). وقد ذكره من قبل في كتابه: **كيف نتعامل مع القرآن**. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1999م.

المال عند بعض المعاصرين، وأصبح مفهوماً اقتصادياً استقرى السيد هادي خسروشاهي – مثلًا – من أجله من نصوص الكتاب والسنة، ما يُلزم الدولة بتحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب – وهو المفهوم الأساسي.[21] وهذه الإضافات القيّمة بحاجة إلى بحث وتأصيل حتى تُرْبَطَ بالنصوص الشرعية وتُفَسَّر من خلالها مصطلحاتُ المقاصد تفسيراً جديداً، أو لعلها تكون سبيلًا لتقديم مصطلحات مقاصدية جديدة في هذا الباب، أقرب لرؤية العالم (أو الرؤية الكونية) اليومَ فيما يصلح الناس. وهذه آليةٌ لتفعيل المقاصد تفعيلًا يَمَسُّ مشاكلَ الناس ويتعاملُ مع واقعهم. فحسب تقارير الأمم المتحدة في الأعوام الأخيرة، تقع غالبية الدول الإسلامية (وتحتوي على حوالي تسعين بالمئة من المسلمين) في مستوى أقل من المتوسط في مقياس التنمية البشرية، وهو مفهوم أوسع من مفهوم التنمية الاقتصادية، يقيسه برنامجُ الأمم المتحدةِ الإنمائي بناء على عدة مقاييس لمستويات الصحة ومحو الأمية والمشاركة السياسية وتفعيل دور المرأة وسلامة البيئة، بالإضافة إلى مستوى المعيشة.[22] وبناء على هذه المرونة التي يتمتع بها مصطلح المقاصد، فإنه يمكننا صياغة مقصد "للتنمية البشرية" يكون له تميزه بإضافة مقاييس إسلامية تعبر عن قيم الإسلام الأصيلة. فمثلًا، محو الأمية واجب إسلامي، ولكن الإسلام لا يكتفي بمحو الأمية أو التعليم الأساسي لقياس مستوى التعليم في المجتمع، كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، إذ يجعل الإسلام من طلب العلم فريضة دون تحديد حد أعلى لذلك، ويجعل من التفوق في كل علم أياً كان فرضاً كفائياً إسلامياً. والمشاركة السياسية في مفهوم الإسلام لا تقاس

---

21 خسروشاهي، هادي. "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية". الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2006م.

22 UNDP. *United Nations Development Programme Annual Report* http://www.undp.org/annualreports/.

فقط بنسبة التصويت في الانتخابات، أو عدد الوزراء من طائفة أو أقلية ما، كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، وإنما المشاركةُ في صنعِ القرارِ السياسي على كل المستويات مسؤوليةٌ إسلاميةٌ على كل مسلم، سماها الرسول ﷺ "النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم".[23]

وحفظ النفس وحفظ العرض أيضاً من المصطلحات التي عبَّرت عن تصوُّر لقيم أساسية أعربت عنها كل أجيال المقاصديين. والمصطلحات التي استخدمت في هذا الباب هي: "حفظ النفس" و"مَزْجَرَة قتل النفس" و"حفظ العرض" و"مَزْجَرَة ثلب العرض" و "حفظ النسل" -عند من ضَمَّ حفظ العرض إلى حفظ النسل في التقسيم مثل الجويني والغزالي والشاطبي. وتعبير "النفس" قد ورد بوضوح في القرآن الكريم ولكن لم يرد فيه تعبير "العرض"، إلا أنه ورد في حديث رسول الله ﷺ مثل: "كل المسلم على المسلم حرام: دَمُهُ وعِرْضُهُ ومالُه،" و"إنَّ دماءَكم وأعراضَكم وأموالَكم حرامٌ عليكم."[24] والعِرْضُ أيضاً مكوِّن أساسي من تصوُّر الإنسان وعلاقاته الاجتماعية عند العَرَب -شاعَ في أشعارهم وأدبياتهم على مدار العصور، لعل من أشهرها الأمثلة التالية:

قال عنترة:

ولقد خشيتُ بأنْ أموتَ و لم تدرْ للحربِ دائرةٌ على ابْنَي ضَمْضَمِ

الشَّاتِمَيْ عِرْضِي و لم أشْتِمْهُما والنَّاذِرَيْنِ إذا لَم القَهما دَمي

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

---

23 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج1، ص75.

24 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج4، و**صحيح البخاري** (الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1987م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا) ج1، ص37.

سأَمنَحُ مالي كُلَّ مَنْ جَاءَ طالباً وأجعله وقفاً على القرض والفرض

فإمّا كَرِيْمٌ صُنْتُ بالمالِ عِرْضَهُ وإمّا لئيـــمٌ صُنْتُ عَنْ لؤمِهِ عِرْضِي

وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في نفس المعنى:

أصونُ عِرضي بمالي لا أدنِّسهُ لا بَارَكَ اللَّهُ بعدَ العِـــرْضِ في المالِ

وأما المعاصرون فقد شاع بينهم في معرض الحديث عن حفظ النفس والعرض مصطلح "حفظ الكرامة" أو "حفظ الكرامة البشرية" كنوع من التجديد أو التفسير لهذين المصطلحين.[25] ومفهوم الكرامة البشرية لصيقٌ بمفهوم "حقوق الإنسان" الذي تَصَوَّرَهُ أيضاً كثير من المعاصرين في تنظيرهم للمقاصد الشرعية في نفس السياق.[26] وهذه آلية أخرى لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم. إلا أنني أرى أنّ من الضروري أن تُبحَثَ مسألة حقوق الإنسان بشكل مفصل قبل إدماجها بالمقاصد الشرعية، حتى يُفرَّق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلاً مع المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات والإلحاقات لهذه الحقوق في بعض المجتمعات، والتي قد تختلف جذرياً مع ثوابت الرؤية الإسلامية. فمفهوم الحرّية التي اعتبرها الطاهر بن عاشور وعدد من المعاصرين من مقاصد الشريعة الإسلامية – واستدلوا على ذلك باستقراء الكتاب والسنة – يختلف عن مفهوم الحرية عند كثير من

---

25 القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 1997م. ص75. عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و بدمشق: دار الفكر، 2001م ص101. الكيلاني، عبد الرحمن. "القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية". الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2005م . وهي تحت الطبع في كتاب: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**. تحرير محمد العوا، لندن، 2006م.

26 مثلاً: عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص170.

الأوروبيين مثلًا، ذلك الذي قد تتعدى فيه حريّة التعبير إلى حريّة الإهانة والسخرية، وحريّة اختيار الأزواج إلى حريّة الشذوذ أو الخيانة، وحريّة التصرف في البدن إلى حريّة قتل المرء نفسه أو تعاطي المخدرات. وعليه، فالأمر يحتاج إلى تحقيق حتى لا تفسَّر مفاهيم حقوق الإنسان بما يتناقض مع معايير الإسلام وثوابته، وحتى لا يطلق "مقصد حفظ حقوق الإنسان" على عواهنه ويساء استغلاله.

وقد مر حفظ العقل بتطور مماثل على مدار الأجيال، من التركيز على حد الخمر فقط لكونها مُذْهِبَةً للعقل، إلى توسيع ذلكَ المفهوم حتى يَشْمَل كل ما يتصل بالعقل من علم وفكر. فمثلًا، كتبَ الدكتور يوسف القرضاوي: "أرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها: فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والرحلة في طلب العلم، والاستمرار في طلب العلم من المهد إلى اللحد، وفرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرضَ كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتمس اليقين وترفض اتباع الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء وللسادة الكبراء، أو لِعَوام الناس، شأن (الإمّعة)، والدعوة إلى النظر والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء. إلى آخر ما فصلناه في كتابنا "العقل والعلم في القرآن الكريم"."[27]

ومن الجيل الجديد من المقاصديين، كتَبَ الدكتور سيف عبد الفتاح: "حفظُ العقل ضرورةٌ من ضرورات العمران – إن نسلًا كثيراً ونفوساً لا تتمتع بالرشد والعقل، إنما يعبر عن كَمٍّ مهمل، أو في أحسن الأحوال إضافة سلبية تتحرك ضد مقصود العمران –حفظ العقل باعتباره مناط التكليف وقاعدة حمل الأمانة وأساس لقيمة الاختيار ... إن حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يُذهبه لهو تعبير عن الحفظ الأساسي اللازم لكي يمارس العقل

---

27 المرجع السابق.

وظيفته وفاعليته في تحرك إمكانات تسكين عناصر متعددة ضمن حياتنا المعاصرة (هجرة العقول – عقلية القطيع والعوام – غزو العقول – استلاب العقول ...)".[28] فمن هذه الأمثلة وغيرها يظهر التطور الذي يحدث لمصطلح حفظ العقل تبعاً لتغير الزمان. فظهر مثلاً تأثير الخلفية السياسية والاقتصادية في توظيف مفهوم حفظ العقل لمنع "هجرة العقول"، كما دعا الدكتور سيف، وتأثير الأعراف العلمية على مفهوم "إنشاء العقلية العلمية"، الذي ذكره الشيخ القرضاوي، وقس على ذلك. وهذا التطور في المقاصد سواء وقع من باب إعادة التفسير مع الإبقاء على المصطلح الأصلي "حفظ العقل" – وإعادة التفسير على أية حال سمة عامة في الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة – أو وقع من باب إعادة نحت المصطلح نفسه مثل "مقصد نماء الملكات العقلية والفكرية"، فتوظيف مصطلح المقاصد في التنمية الفكرية والعلمية لا تخفى فوائِدُه.

والمثال الأخير الذي يوضح التطور المعاصر في المصطلح المقاصدي هو مفهوم حفظ الدين، الذي بدأ بدوره معبراً عن "مَزْجَرَةِ خَلْعِ البَيْضَة" بتعبير العامري الذي ارتبط بما يسمى بحد الرِدَّة، وانتهى بمصطلح "حِفْظ الدين" عند كل العلماء الذين كتبوا عن المقاصد من بعد، مستندين لا إلى ما يسمي بحد الردة فحسب، ولكن بناء على حفظ العقائد والعبادات وغيرها من أصول الإسلام. ونشهد الآن ما يمكن أن نطلق عليه تحولاً جذرياً في تفسير هذا المفهوم، حيث يعاد تفسير "حفظ الدين" ليشمل كل الديانات بناء على مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256). وبذلك يتحول حفظ الدين من مبدأ يقوم عليه "حد الردة" إلى مبدأ يضمن كفالة

---

28 عبد الفتاح، سيف. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي". الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية (تحت الطبع في كتاب باسم: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**. تحرير: محمد سليم العوا. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2006م).

الحريات الدينية بالمعنى المعاصر، للمسلمين وغير المسلمين، أو على حد تعبير شيخ الزيتونة ابن عاشور، "حرية الاعتقادات".[29]

وقد اقترح إسماعيل الحسني الذي كتب عن التأصيل السياسي للمصلحة عند ابن عاشور، أن تحديد الضرورات يخضع لما هو متحرك لا لما هو ثابت، وهو الفهم الذي يدعو إلى "التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد"، واقترح بدوره بعض الإضافات للمقاصد مثل الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في الانتخاب والعمل والعلاج، إلى آخره.[30]

ونجد عند المعاصرين محاولات اجتهادية لا تكتفي بإعادة تفسير المصطلح المقاصدي بل تضيف أنساقاً مقاصدية جديدة. فالطاهر بن عاشور قد أَوْلَى "المقاصد الاجتماعية" اهتماماً خاصاً ظهر في النسق الذي اقترحه، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واعتبر من المقاصد الأساسية للشريعة مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف العامة، وقسَّم كلًا من هذه المقاصد إلى جانبٍ خاصٍّ بالفرد وآخر خاصٍّ بالأمة، وقدّم ما هو خاصٌّ بالأمة على ما هو خاصٌّ بالأفراد.[31]

وأما السيد رشيد رضا، فقد فصَّل مقاصد القرآن تفصيلًا موضوعياً ذا مستوى واحد ومجالات متعددة. فذكر المجالات الآتية: إصلاح أركان الدين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوة، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم

---

29 راجع: ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص292. والقرضاوي. "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية". مرجع سابق. وعطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص171-172، وعبد الفتاح. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، وخسروشاهي. "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية".

30 عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. مرجع سابق. ص102.

31 ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. مرجع سابق. ص183 وما بعدها.

والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال، والإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي، والتكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات، والعلاقات الدولية في الإسلام، والإصلاح المالي والاقتصادي، ودفع مفاسد الحرب، وإعطاء النساء حقوقهن، وتحرير الرقاب من الرق.[32]

وقد عرض الدكتور القرضاوي في كتابِه "كيفَ نتعامل مع القرآن الكريم" سبعةَ مقاصد – أيضاً في مستوى واحد – وهي: تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، والدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة، وبناء الأمة الشهيدة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون.[33] واستقرى الدكتور طه جابر العلواني من القرآن الكريم مقاصد وضعها في أصل نسق مقاصدي وسماها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، وهي التوحيد والتزكية والعمران.[34] ولكن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله[35] مال إلى أن المقاصد ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى، وإنَّما منظومة دائرية تتشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض.

ولعلي أضيف – فيما يظهر لي من كل ما سبق – أن المقاصد منظومةٌ معقدةٌ، ليست على نسق أولّي بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، فهي إذن – بالتعبير المنظومي المعاصر – أقرب ما تكون لما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق

---

32 رضا. محمد رشيد. **الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن**. مؤسسة عز الدين، الطبعة الأولى، د.ت.

33 القرضاوي. **كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟**. مرجع سابق.

34 العلواني. طه جابر. **مقاصد الشريعة**. دار الهادي، الطبعة الأولى، 2001م. ص133–154.

35 نقله عنه الدكتور فؤاد أبو حطب في سمنار "الأولويات الشرعية" بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي (1991/5/12) بالقاهرة، واختاره بعض الباحثين. انظر: عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص45.

والأبعاد. أي إنه يمكن النظر إليها من بُعدِ الضروراتِ والحاجياتِ والتحسينياتِ على نَسَقٍ هرمي، تحتل فيه الضرورات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه والتحسينيات قمته، ويمكن أيضاً النظر إليها من بُعد العامّ والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب، تحتل فيه الجزئيات أسفل الهرم المقلوب، وتُبنى عليها أبواب الخصوصيات، ثم تُبنى العموميات على الخصوصيات، ويمكن كذلك النظر إليها من بُعد الأسس، على نسق شجري تحتلُّ الأسس فيه موقع الساق من الشجرة والتفاصيل موقع الفروع، كأسُسِ رشيد رضا العشرة أو أسُس القرضاوي السبعة أو أسُس العلواني الثلاثة، وكل ذلك جائز في التصور، وكله عليه من الاستقراء أدلة، ولا يلزم من صحة أحد الأنساق المذكورة بطلان الآخر، وذلك مقتضى تعدُّد الأبعاد الذي هو خاصية أصيلة من خصائص التفكير الإنساني. وتعدُّد الأنساق والأبعاد أقرب للمرونة في التجديد المستمر في البناء المقاصدي. حتى إذا اقترن هذا التجديد بإناطة الأحكام الشرعية بالمقاصد – كما يقترح هذا البحث – أنتج مرونةً متجددة للفقه الإسلامي. يقول ابن برهان: "ليس كلُّ ما كان مصلحة في زمان يكون مصلحة في زمان آخر، ويجوز أن يكون الفعل مصلحةً في زمان ومفسدة في غيره، وليست الأزمنة متساوية".[36]

والمطلب القادم يعرض أمثلة من اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم، تكون بمثابة نماذج لما يطرحه البحث في الفصول التالية من إناطة للأحكام بمقاصدها.

المطلب الثاني: اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم

يعرض الفصلان القادمان في البحث لدوران الأحكام مع مقاصدها في السنّة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام. أما هذا المبحث، فيستعرض من

---

[36] ابن برهان، **الوصول إلى الأصول**، ج1، ص148، 175.

سيرة الصحابة رضي الله عنهم ما يثبت أن تغيير الأحكام مع الظروف من أجل استمرار تحقق المقاصد ليس جديداً على الفقه، وإنما هو المنهج الأقرب لمنهج الصحابة رضي الله عنهم في الاجتهاد بعد أن انقطع الوحي بوفاة الرسول ﷺ وتغير الزمان.

كان الصحابة رضي الله عنهم يسألون رسول الله ﷺ قبل مراجعته في أيِّ أمر أو نهي عمّا إذا كان هذا الأمر عن وحي أو "عن رأيٍ ارْتآه"، فإذا كان وحياً التزموا به وإن كان رأياً يراه ﷺ اشتركوا بآرائهم.[37] وقد نَبَغَ في فهم هذا الفرق سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه، حتى إذا ولي أمر المسلمين حفظ الإسلام بفهمه لثوابته ومتغيراته، في حربه للمرتدِّين، وجَمْعِهِ للقرآن، وغيرها من الإنجازات التي حققها في فترة خلافته القصيرة.

ولكنَّ أكثر الصحابة مراجعةً ومشورةً للنبي ﷺ - كما يظهر من مجموع الروايات - كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وموافقتُهُ للوحي قبل نزوله في عدَّة مسائل معروفة، ولكنّ عمر في الوقت نفسه كان وقّافاً عند النص، سواء كان كتاب الله أو ما ثبت له أنه سنة رسوله ﷺ.

وكانت المواقف أيام الرسول ﷺ التي كان على عمر التفريقُ فيها بين المسائل التي لا اجتهاد فيها والمسائل التي يصحُّ فيها الاجتهاد بالرأي، أفضلَ إعدادٍ إلهيٍ لاجتهادٍ عبقريٍّ مارَسَه عمر حين وَلِيَ أمر المسلمين من بعد أبي بكر رضي الله عنه، وذلك حين جَدَّت مسائل وظروف كان على عمر الاجتهاد فيها لتحقيق المقاصد الشرعية المنشودة، وإنْ تغير شكل الحكم عن ما كان على عهد الرسول ﷺ. واجتهدَ على نفس المنهج علماءُ الصحابة رضي الله عنهم سواء من موقع الحكم أو الإفتاء أو القضاء، من أمثال عثمان وعلي وعائشة ومعاذ وابن عباس وغيرهم.

---

[37] عيسى، عبد الجليل. **اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم**. الكويت: دار البيان، 1948م، ص4.

وكان اجتهاد الصحابة بعد الرسول ﷺ اجتهاداً عملياً مرتبطاً بالمسائل الحقيقية التي تحدث في واقعهم، وكان الأصل في تطبيقهم لما يعرفون عنه ﷺ الاتِّباع والتعبُّد بذلك، ما لم تَقْتَضِ الظروفُ تغييرَ هذا الاتِّباع إلى الدوران مع المقصِد حيث دار.

رُوِي عن عمر أنه قال في خلافته: "فيمَ الرَّمَلانُ والكشْفُ عن المناكب وقد أعزَّ الله الإسلام ونَفَى الكفرَ وأهلَه؟" في إشارة إلى الحكمة من الرَّمَل حين أمرهم به رسول الله ﷺ، وهي إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة، وقد أشاع الكفَّار أنهم قد أضعفتهم أوبئةُ المدينة، ولكنَّ عمرَ قال معقباً: "ولا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله ﷺ".[38] وفي حدود ذلك ينبغي أن تُفهم اجتهاداتُه رضي الله عنه واجتهادات علماء الصحابة، فإنها لم تكن تغييراً للحكم لمجرَّد مرور الزمان أو لهوى النفوس، وإنما كانت استجابة لظروف لو لم يُسْتَجَبْ لها لحصلَ ضررٌ واضح لضَيَاع المقصِدِ المستهدَفِ بالحكم. وهذه نماذج من اجتهادات عمر رضي الله عنه تبيِّن منهجَه في الاجتهاد بالمقاصد:

أولاً: إدارة حكم المؤلفة قلوبهم مع مقصد التَّقَوِّي بهم لإعزاز الإسلام

روى الجصاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سَبْخَة، ليس فيها كلأٌ ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها. فأقطَعَها إياهما، وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد – وليس في القوم عمر – فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما. فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تَفَلَ فمَحَاه، فتذمَّرا وقالا مقالةً سيئة، فقال: إنَّ رسول الله ﷺ كان يتألَّفُكما والإسلام يومئذٍ قليل، وإنَّ الله قد أغنى الإسلام! اذهبا فاجْهَدَا

---

[38] البخاري. **صحيح البخاري**. كتاب الحج، باب الرَّمَل في الحج والعمرة.

جَهْدَكُما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما". ثم علَّق الجصاص قائلًا: "سهمُ المؤلَّفة قلوبُهُمْ كان مقصوراً على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار".[39]

وروى البيهقي عن الشعبي في باب سماه "سقوط سهم المؤلفة قلوبهم" أنه قال: "لم يَبْقَ من المؤلَّفة قلوبُهُمْ أحد. إنما كانوا على عهدِ رسولِ الله ﷺ".[40]

ولكن بعضهم فهم من هذا أن عمر قد "نَسَخَ الحُكْم"،[41] ودعوى النَّسْخ باطلة، لأنه لا نَسْخَ بمجرَّدِ الرأي بعد عهد رسول الله ﷺ، كما سيفصِّل الفصلُ الثالثُ من هذا البحث. ورَدَّ العلماء على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بأن "العِلَّة للإعزاز، إذْ يُفعل الدَّفْعُ ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتُّبُ الحكم – الذي هو الإعزاز – على الدَّفْع – الذي هو العِلَّة. وعن هذا قيل: عدم الدَّفْعِ الآن للمؤلَّفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نَسْخ، لأن الواجب كان الإعزاز، وكان بالدفع، والآن هو في عدم الدفع".[42]

ورغم تأييدنا للقائلين بأن دعوى النسخ باطلة، إلا أنه يبدو لنا أن الإعزاز هنا مقصِد وليس علة، حسب التعريف الأصولي للعلَّة بأنها "وصف ظاهر منضبط"، لأن الإعزاز وصفٌ متغيِّر بتغيُّر الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط. وعلى هذا فعمر رضي الله عنه قد أدار الحكم هنا مع المقصد لا مع العلة، لأنه

---

39 الجصاص، أحمد بن على أبو بكر. **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث، 1405، ص325.

40 البيهقي. أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة: مكتبة دار الباز، 1414، ج7، ص20.

41 السيواسي، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، د.ت.، ج2، ص260.

42 المرجع السابق.

اعتبر الظروف التي تغيرت، ورأى أنه لا حاجة لهذا السهم في ذلك الوقت، لأن المقصد – وهو تَقَوِّي المسلمين بهؤلاء المؤلَّفين – لم يعد مستهدَفاً. ويفصِّل المبحث القادم العلاقة بين العِلَّةِ والحِكْمَةِ والمَقْصِد.

وكما أن دعوى النسخ لحكم المؤلَّفة قلوبهم باطلة لأنها أبطلت الحكم بدون برهان من الشارع، كذلك هي دعاوى "التفكيك"[43] و"الإلغاء" و"الإسقاط" و"الانتهاء" لنفس الحكم – بل ولأحكام القرآن عامة – التي تبنّتها مدرسة التَّأَرُّخ المعاصرة.[44] فمحمد النويهي مثلاً فسَّر اجتهاد الفاروق في هذه المسألة على أنه "إلغاء لتشريع قرآني"،[45] وفسَّره نصر أبو زيد على أن عمر "لم يتعامل مع النص كسلطة دائمة".[46] ورأى محمد أركون أنه بدلاً من تأويل المعاني الإسلامية تأويلات تتماشى مع العصر، فإنه من الأَوْلَى تبنِّي العلمانية الغربية بحذافيرها كحلٍّ نهضوي في رأيه، على أن يُؤَوَّلَ القرآن والنصوص الشرعية عموماً إلى التَّأَرُّخ.[47] والتَّأَرُّخ مفهومٌ ظهر في اتجاه ما بعد الحداثة الفلسفية، يتلخص في أن الثقافات والأحداث

---

43 التفكيك (deconstruction) هو مصطلح استحدثه جاك دريدا (وهو فيلسوف فرنسي يهودي "ما بعد حداثي"، من أصل جزائري) في الستينيات من القرن العشرين للتخلص –حسب رأيه – من كل تمحور أو تمركز حول أي سلطة كانت سواء كانت لنص، أو لدين، أو لجنس، أو لأشخاص. أما "ما بعد الحداثة" (postmodernism) فهي مدرسة فلسفية معاصرة اختلفت الآراء في تعريفها بين "اللاعقلانية" و"فسيفساء الأضداد" و"المدرسية الشكية الجديدة". راجع: Taylor, V. and Winquist, C., ed. *Encyclopedia of Postmodernism*. New York: Routledge, 2001.

44 بالإنجليزية: historicism.

45 النويهي، محمد. في مقال نشره في **مجلة الآداب البيروتية**، مايو 1970م ونقله بلتاجي، محمد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**. القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، 2002م، ص156–158.

46 Abu Zaid, Nasr Hamed "Divine Attributes in the Qur'an," in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris, 1998).

47 Arkoun, Mohammed *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, ed. Robert D. Lee, trans. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).

والنصوص مرتبطة ارتباطاً كلياً وجزئياً بسياقها التاريخي،[48] وبما يطرأ عليها من تطور تاريخي. بل أضاف إبراهيم موسى – بناء على مفهوم التَّأَرُّخ – أن القرآن لا يملك مقومات الرؤية الأخلاقية بالمعنى المعاصر لهذه الرؤية.[49] وهو بالتالي لا يوافق على إعادة تفسير النصوص بأسلوب عصري وحسب قِيَم العصر لأن ذلك يعزز "الأصولية المبنية على النص"، على حدِّ قوله. بل دعا حسن حنفي إلى استبدال المفاهيم (التَّأَرُّخيَّة) مثل الجنة والنار والآخرة بمفاهيم الحرية والطبيعة والعقل.[50] (!)

وإذا كان لمفهوم التَّأَرُّخ المجرَّد وجاهةٌ من الناحية الفلسفية، فإن الخطأ الذي وقع فيه المُتَأَرِّخون" هو قياس النصوص والمؤلفات البشرية التي هي فعلاً محصِّلة الثقافات والتصوُّرات المتغيرة، على النص الإلهي الذي يختلف في مصدره ومقاصده عن مصادر ومقاصد البشر. وبالتالي فمفهوم "تأرخ القرآن" لا يتفق –في رأينا– مع الإيمان بقداسة كلام الله ووحيه المباشر إلى نبيه ﷺ. ومآلُ هذا المفهوم الخاطئ حتماً هو ضياعُ دين الأمة وفقدانُ مصدرها المعرفي الرئيسي، وبالتالي سقوطها في شَرَك الانقياد الأعمى لغيرها من الأمم، لا تفرّق بين ما عندهم من علم نافع – والحكمة ضالة المؤمن– وما عندهم مما يضرُّ ولا ينفع.

والمقاصد الشرعية تسهم في حماية الأمة من ذلك السقوط بإذن الله، ذلك أنها تعزز من مفاهيم العقل والعدل والعلم والحرية – التي ينادي بها الناس جميعاً –، ولكن من دون أن تضعها في وضع مناقض أو متحدٍّ لمفاهيم الإيمان والعبادة والجنة والنار وغيرها من لوازم الإسلام، كما يفعل المُتَأَرِّخون.

---

48 Winquist and Taylor, *Encyclopedia of Postmodernism*, p.178.

49 Ebrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (fall/winter) (2002).

50 حنفي، حسن، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الخامسة، 2002م، ص108.

أما قضية الرؤية الأخلاقية، فإن الأمر يرتبط بتأويل النص لا بالنص نفسه. فصحيحٌ أن عدداً من الفتاوى والآراء التي ظهرت في تاريخنا الفقهي والفكري، تتناقض مع قيم الأخلاق من عدل ورحمة ومساواة بين بني آدم، ولكنّ تلك الفتاوى والآراء لا تمثل إلا تأويلات أصحابها المتعسِّفة للنصوص الشرعية، ولا تمثِّل النصوصَ الشرعية نفسَها.

"فالشريعة مبناها وأساسُها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، وحكمةٌ كلها، ومصلحةٌ كلها، فكل مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكْمة إلى العبَث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل".[51]

هكذا يفهم العلماء الشريعة ومقاصدها. فالمقاصد الشرعية تحمي من الخطل عن طريق وضع ضوابط للاجتهاد، والمنهج الذي اتبعه عمر رضي الله عنه لم يمار في "سلطة النص" بل اجتهد في تحقيق المناط بإعمال النص في موضعه الصحيح تبعاً لمقصود الشارع الحكيم.

ثانياً: الدَوَران مع مقصد الإعْمار في مَسْألتي إحياء الأرض وإقطاعها

قال رسول الله ﷺ: "من أحيا أرضاً مَيْتَةً فهي له"، وفي رواية: "مَنْ أعمَرَ أرْضاً ليست لأحدٍ فهو أحقُّ بها".[52] قال أبو يوسف: "معنى هذا الحديث عندنا: على الأرض الموات التي لا حقّ لأحد فيها ولا ملك، فمن أحياها وهي كذلك فهي له، ويزرعها ويزارعها ويؤاجرها ويكري منها الأنهار ويعمرها بما فيها مصلحتها".[53]

---

51 ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية. **إعلام الموقعين**. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج3، ص14-15.

52 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب إحياء الأرض.

53 أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1303، ص37.

ولكن عمر رضي الله عنه لاحظ أن بعض الناس يقيمون الأسوار حول بعض الأراضي السنين الطوال بدعوى إعمارها وإصلاحها ثم لا يفعلون ذلك، فقام وخطب الناس قائلًا: "مَنْ أحيا أرضاً مَيْتَةً فهي له، وليسَ لِمُحْتَجِرٍ حقٌّ بعد ثلاث سنين" .[54] والمحتجر هو من يأتي إلى أرضٍ مَوَاتٍ فيقيم حولها سوراً ليحرزها ويمنعها من الغير، ثم لا يعمرها ولا يحييها.

وقد علق الدكتور محمد بلتاجي رحمه الله على فعل عمر بقوله: "بهذا القيد الذي أضافه عمر إلى التشريع الذي سنَّه النبي ﷺ أصبح محقِّقاً الهدفَ منه، فإما أن يَعْمُرَ الرجل الأرض التي سوَّرها في مدة لا تزيد على ثلاث سنين، وإما أن تعود كما كانت في الأصل ملكاً للدولة، من حق أيِّ فرد فيها أن يَعْمُرَها ... وقد أضاف عمر هذا القيد بوصفه وليّ الأمرِ، الحريصَ على إحياء الأرض الموات، التي حرص على إحيائها قبله رسول الله ﷺ، حيث رَفَضَ عمر أن يستخدم تشريع (من أحيا أرضاً مَيْتَةً فهي له) في نقيض ما قصده منه رسول الله ﷺ ... أما الجامدون الذين يريدون إعمال حرفية النصوص والوقوف عندها دون نظر إلى مقاصدها ومعانيها، فما أبْعَدَهُم عن فهم فكر عمر الفقهي".[55]

وعلى الرغم من اتفاقي مع الدكتور البلتاجي في نظرته هذه، إلا أنني أختلف مع تسميته مسألةَ إحياء الأرض "تشريعاً"، وإنما هو تصرف من الرسول صلى الله عليم وسلم بالإمامة. قال القرافي في فروقه: "الفرق السادس والثلاثون: بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة ... تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة ... [أما]

---

54 المرجع السابق.

55 بلتاجي. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**. مرجع سابق. ص173.

بعث الجيوش ... وصرف أموال بيت المال ... وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود ... فهذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم فمتى فعل ﷺ شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه ﷺ بطريق الإمامة دون غيرها".[56] وقد وسّع هذه النظرة الشيخ ابن عاشور، فأضاف أحوالاً أخرى كالفتوى، والهَدْي، والنصيحة، والمصالحة، والتأديب، وتعليم الحقائق العالية، والإشارة على المستشير، وغيرها مما هو متصل بموضوع المقاصد بمعنى قصد "انتصاب الشارع للتشريع" من عدمه، حسب تعبير ابن عاشور.[57]

ومن خلال تطبيق المنهج نفسه تُفهم أيضاً مسألة إقطاع الأرض التي أدار فيها عمر الحكم مع إعمارها والانتفاع بها، وهو المقصود من فعل الرسول ﷺ أصلاً.

ذكر يحيى بن آدم في خراجه: "جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه أرضاً فأقطعها له طويلة عريضة، فلمَّا ولي عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله ﷺ أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك، وإن رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئاً يُسألُه، وأنت لا تطيق ما في يديك. فقال: أجل. فقال: فانظر ما قويتَ عليه منها فأمْسِكْهُ، وما لم تُطِقْ وما لَمْ تَقْوَ عليه فادْفَعْه إلينا نَقْسِمْهُ بين المسلمين. فقال: لا أفعل والله! شيئاً أقطَعَنِيه رسولُ الله ﷺ. فقال عمر: والله لَتَفْعَلَنَّ. فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين".[58] فعمر هنا لم يلغ إقطاع الأرض، وإنما وجَّهَهُ حتى لا يكون طريقاً لاكتناز الثروة وتعطيل الموارد، الأمر الذي يتعارض مع مقصود النبي ﷺ من إقطاعها.

---

56 القرافي. أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**. تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998م، ج1، ص357. وهو فرق استشهد به عدد كبير من العلماء المعاصرين في مواضع شتى من كتاباتهم عن مقاصد الشريعة.

57 ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق.

58 ابن آدم، يحيى بن آدم القرشي. **الخراج**. لاهور، باكستان: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، 1974م، ص110.

ثالثاً: مراعاة مقصد العدالة في توزيع الثروة في مسألتي الأرض المفتوحة وتخميس السلب

وهذا مثال آخر على إناطة إعمال حكم شرعي بمقصد شرعي فهمه عمر رضي الله عنه من النصوص. فبعد أن فتحت العراق والشام ومصر، طلب كثير من المحاربين من قوّادهم (سعد بن أبي وقاص في العراق وأبي عبيدة في الشام وعمرو بن العاص في مصر) أن يقسّموا عليهم الأرض المفتوحة بمن عليها من الناس باعتبارها غنيمة![59] وروى يحيى بن آدم أن عمر "أتاه رؤساء السواد وفيهم ابن الرفيل فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنَّا قوْمٌ من أهل السواد، وكان أهل فارس قد ظهروا علينا وأضرُّوا بنا فَفَعَلوا وفَعَلوا، حتى ذكروا النساء، فلما سمعنا بكم فرِحنا بكم وأعجَبَنا ذلك، فلم نرد كفَّكم عن شيء حتى أخرجتموهم عنا فبَلَغَنا أنَّكم تريدون أن تَسْتَرِقُّونا. فقال عمر: فالآن إن شئتم فالإسلام، وإن شئتم فالجزية. فاختاروا الجزية".[60]

ولكن عمر لقي معارضة شديدة في الاكتفاء بأخذ الخراج، وعدم اعتباره للأرض المفتوحة بشعوبها فيئاً يقسَّم بين المحاربين! حكى أبو يوسف: "فأكثروا على عمر، وقالوا: تَقِفُ ما أفاء الله علينا بأسيافِنا على قومٍ لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم، ولأبناء أبنائهم، ولم يحضروا؟ ... فاستشار عمر المهاجرين الأولين فاختلفوا ... فمكثوا يومين أو ثلاثة، ثم قال عمر: إني وجدت حجة، قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى

---

59 أبو يوسف. **الخراج**. مرجع سابق. ص14 و81. والبلاذري، أبو الحسن. **فتوح البلدان**. بيروت: مطبعة الهلال، الطبعة الأولى، 1983م، ص264.

60 ابن آدم. **الخراج**. مرجع سابق. ج1، ص152.

كلها. ثم قال: ﴿مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ﴾، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿لِلْفُقَرَاء الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ. وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. فهذا فيما بلغنا والله أعلم للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلّاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء ونَدَعُ من تخلَّف بعدَهم بغيرِ قسمة؟ فأجمعَ [عمر] على تركه وجمع خراجه".[61]

فالمقصِد من جزءِ الغنيمة الذي يُقسَّم على المحارِبين، هو نوعٌ من التعويض والمكافأة على ما بذلوه في القتال. ولكن أن تُقسم الأرض المفتوحة بمن فيها و"المدن العظام" على حد تعبير عمر رضي الله عنه،[62] فهذا مما يتعدى المصلحة المقصودة إلى مفسدة الإخلال الشديد بالتوازن في توزيع الثروات على الناس،

---

61 أبو يوسف. **الخراج**. مرجع سابق. ص15 والآيات من سورة الحشر 6-10.

62 المرجع السابق. وضرب عمر أمثلة بالكوفة والبصرة ومصر والشام.

ونتيجته أن تكون دُوْلَةً بين الأغنياء، لا في جيل الصحابة رضي الله عنهم فقط، بل وفي الأجيال من بعدهم، كما شرح عمر رضي الله عنه في حجته.

ولا يعكِّر على هذا ردُّ ابن حزم الظاهريّ على اجتهاد عمر بقوله: "ورَوَوْا أنه عليه السلام قسم خيبر، فقالوا ليس عليه العمل، وتركوا ذلك لإيقاف عمر الأرض مع إقرارهم بأنهم لا يعرفون كيف عمل عمر في ذلك. أفيكون أعجب من ترك عمل مشهور متيقن على النبي ﷺ مع جميع أصحابه لعمل مجهول لا يدرون كيف وقع - بإقرارهم - من عمل عمر، وقد خالفه في ذلك الزبير وبلال وغيرهما؟".[63] ويبدو لي أن ابن حزم لم يستطع اعتبار حجة عمر المستنبطة من الآيات المذكورة آنفاً دليلًا يعارض (معارضةً ظاهريةً) دليل تقسيم خيبر، وبالتالي اعتبارَ اجتهادِ عمر رضي الله عنه نوعاً من إعمال الدليلين بالنظر إلى المقاصد والمصالح. ورأي ابن حزم هذا يتفق على أية حال مع منهجه في رفض التعليل للنصوص ولو بعلل ظاهرة منضبطة ... المنهج الذي طالما قاده إلى نتائج غير مقبولة.[64]

---

63 ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق. ج2، ص229.

64 راجع أمثلة لذلك في: سلطان. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". مرجع سابق. ص333-334. ولكني لم أر رأياً أكثر إفراطاً في الظاهرية وتجاوزاً للعلل المؤثرة من رأيه في أن من قتل إنساناً بطعام مسموم أنه لا يقتل به! قال في **المحلى**: "عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ بشاة مسمومة فأكل منها فجيء بها إلى رسول الله ﷺ فسألها عن ذلك فقالت: أردت لأقتلك، قال: ما كان الله ليسلطك على ذلك، أو قال علي، فقالوا: ألا تقتلها؟ قال: لا. قال أنس: فما زلت أعرفها في لهواة رسول الله ﷺ ... فصح أن من أطعم آخر سماً فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته لأنه لم يباشر فيه شيئاً أصلاً بل الميت هو المباشر في نفسه" (ابن حزم. **المحلى**. مرجع سابق. ج11، ص26). وما أبعد هذا الرأي عن تحقيق مقصود الشارع من القصاص (وهو الردع)، وعلة ذلك القصاص وهي القتل العمد بغض النظر عن وسيلة القتل سواء كانت سيفاً أو سماً! وما أكثر ما يترتب على هذا الرأي من الفساد والقتل (بالسم) إن تخيلنا تطبيقه على هيئة قانون في بلد ما.

وقد سار عمر على نفس المنهج في مسألة تخميس السَّلَب. فرُوي: "عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله، فبلغ سَلَبُه ثلاثين ألفاً. فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نُخَمِّسُ السَلَبَ وإنّ سَلَبَ البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خَمَّسْتُه".[65]

ولكنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير فعل عمر رضي الله عنه، وقد رَصَدَ ابن رشد هذا الخلاف: "قال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجبٌ للقاتل؛ قال ذلك الإمام أو لم يقله". ثم علق ابن رشد: "وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين بعد ما برد القتال: من قتل قتيلًا فله سلبه، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النَّفْل أو على جهة الاستحقاق للقاتل".[66]

ولكنّ فعل عمر رضي الله عنه يدلنا على أن فعل النبي ﷺ في مسألة السلب كان تصرفاً بالإمامة وليس تقريراً لحق شرعي محض، كما في مسألتي إحياء الأرض وإقطاعها. وعلى هذا فقد نظر عمر رضي الله عنه – كإمام – إلى المصالح والمفاسد وليس إلى ظاهر الدليل من فعل النبي ﷺ، فلو لم يخمّس هذا السلَب الكبير لضاع على المسلمين ثرواتٌ كبيرةٌ، ولقصد كل محارب في المستقبل ذوي الأسلاب الكبيرة فقط دون مَنْ سواهم ابتغاء الدنيا، وهو ما يناقض المقاصد الشرعية في باب الجهاد.

---

65 ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي أبو الوليد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر د.ت.، ج1، ص290-291.

66 المرجع السابق.

رابعاً: مراعاة مقصد عالمية الشريعة وخلودها في مسألة وعاء الزكاة

"أخرج الدارقطني عن جُوَيْرِيَة عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبي يُقَيِّمُ[67] الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر. وروى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص، فندم البائع، فلحق عمر فقال: غصبني يعلى وأخوه فرساً لي. فكتب إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم! ما علمت أن فرساً يبلغ هذا، فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً، خذ من كل فرس ديناراً. فقرَّر على الخيل ديناراً ديناراً. وروى أيضا عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصْدق الخيل، وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل. قال ابن شهاب: لا أعلم أنَّ رسول الله ﷺ سَنَّ صدقةَ الخيل".[68]

وقد علق الدكتور القرضاوي في فقه الزكاة على هذا الخبر بقوله: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهميةٌ بالغةٌ في باب الزكاة. فقد دلَّ تصرُّف عمر رضي الله عنه على أن للقياس فيها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأنَّ أَخْذَ النبيِّ ﷺ الزكاة من بعض الأموال لا يمنع مَنْ بَعْدَهُ أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأنَّ أيَّ مالٍ خطيرٍ نامٍ يجب أن يكونَ وعاءً للزكاة، وأنَّ المقادير فيما لا نصَّ فيه تخضع للاجتهاد أيضاً. هذا وقد أجاب الجمهور عن هذه القصة بأن ذلك اجتهادٌ من عمر، فلا يكون حجة".[69]

---

67 هكذا وردت، ومعناها "يقوِّم"، وهو دليل على صحة استعمال لفظة "التقييم" بمعنى "التقويم".

68 السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج2، ص192، وكذلك: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **التمهيد**. تحقيق: محمد بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387، ج4، ص216.

69 القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**. القاهرة: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة عشر، 1985م، ج1، ص229.

وقد حصر بعض الفقهاء – ومنهم الظاهرية – الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله ﷺ فقط ولم يعتبروا غيرها. فقال ابن حزم: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط ... وفيها جاءت السُنَّة ... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة ... ".[70]

ولكن الشيخ القرضاوي أيَّدَ مذهبَ أبي حنيفةَ المتوسِّعَ في هذه المسألة بإيجابه للزكاة في كلِّ ما أخرجت الأرض مما يُقْصَدُ بزراعته النماء،[71] بل عمَّم القرضاوي ذلك الحكم بأن جعل: "كلَّ مالٍ نامٍ وعاءً للزكاة"، وكتب معلِّلًا لذلك: "إنَّ الزكاة إنما شُرِعَتْ لسَدِّ حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام ... ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قَصَدَ إلقاءَ هذا العبء على مَنْ يَملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسةَ أَوْسُقٍ من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظمَ المصانع وأضخمَ العمارات، أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة، الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أَوْسُقٍ الشعير في سنوات".[72] ومنهجُ الشيخ القرضاوي في هذه المسألة –فيما يبدو لنا– أقرب ما يكون من منهج عمر والصحابة المجتهدين رضي الله عنهم في النظر إلى مقاصد الأحكام الشرعية وأهدافها عند تغير الزمان والأحوال.

---

70 ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد. **المحلى بالآثار**. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت. ج5، ص209-211.

71 القرضاوي. **فقه الزكاة**. مرجع سابق. ج1، ص146.

72 المرجع السابق.ص148.

وقد التزم عمر رضي الله عنه المنهجَ نفسَه في مسألة الدية، فقد ثبّت قيمتها الواردة عن رسول الله ﷺ (وهي قيمة مئة من الإبل)، ولكنه غيّر نوع المال المدفوع فيها بحسب نوع المال السائد في البقاع المختلفة (الإبل في الجزيرة، والذهب في الشام ومصر، والوَرِق في العراق[73])، وفي هذا مراعاةٌ لبعد المكان في الأحكام الشرعية مع الحفاظ على القِيَم المقدَّرة.

كانت تلك أمثلةً قليلةً تدلُّ على منهج الكثير من القضايا التي أناط فيها عمر رضي الله عنه الأحكام الشرعية بمقاصدها، بمشورة وإقرار من الصحابة رضي الله عنهم، مثل تحقيق مقصِد العدل بمنع الاحتكار عن طريق التسعير، وتضمين الصُنَّاع والمؤتمنين، وعَوْل الفرائض، وتحقيق مقصِد السماحة ورَفْعِ الحرج بعدم قطع يد السارق في المجاعة، ودرء حدِّ الرجم عن المرأة الأعجمية التي لم تَفْقَه، وتحقيق مقصِد الرَّدْع بقتل الجماعة بالواحد، وتحقيق مقصِد إعفافِ المسلمات بمنع الزواج بالكتابيات، وغيرها من الاجتهادات الهامة في تاريخ التشريع الإسلامي.[74]

إن الإسلام لم يشرع لعرب الجزيرة في زمن التشريع وحدهم، دون سائر الناس في سائر الأمكنة والأزمنة، وإنما الشريعة عالمية باعتبار عنصر المكان، وخالدة باعتبار عنصر الزمان. ولذلك فإنه لابد من اعتبار تغيُّر الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشرع في الواقع المعاصر، وخاصةً خارجَ أرض جزيرة العرب التي كانت مهد رسالة الإسلام. وهذه القضية في الواقع قضيةٌ عميقة حسَّاسة، لا بُدَّ من التعامل معها بمنهج وسط بين طرفَيْ غُلُوٍّ وتَفْرِيط.

فأما أصحاب طرف التفريط فلا يتصورون أن تترتب أية نتائج في الواقع المعاصر على الوقائع التي حدثت في زمن التشريع، نظراً لاختلاف الزمان، وقد

---

73 بلتاجي. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**. مرجع سابق. ص190.

74 راجع المرجع السابق.

عُرضت في الصفحات السابقة بعضُ هذه الآراء على لسان أصحاب مدرسة التأرُّخ.

أما أصحاب طرف الغُلُوِّ، فلا يتصوَّر أصحابُه إلا أن يتعامل الناس على اختلاف أزمنتهم وأماكنهم بتعاملات العرب في زمن التشريع، ولا يتصورون مالاً ولا متاعاً ولا بيئة طبيعية إلا أموال العرب وأمتعة العرب وبيئة العرب، بمنظومتها الجغرافية والحيوانية والزراعية في عصر الرسالة. وإذا حدث أن اختلفت البيئة في مسألة ما، أسقطوا الحكم الشرعي نفسَه في حق أهل البيئة المختلفة! فمثلاً، في الغرب المعاصر الآن فتاوى تُسْقِط فرضَ صلاة المغرب والعشاء في الصيف عن مسلمي البلاد القطبية التي لا تغرب عنها الشمس صيفاً،[75] وفتاوى أخرى تُسْقِط الزكاة عن الثروات الدولارية الهائلة بدعوى أن العملات الورقية لم يَرِدْ بها نَصّ.[76] وعليه فإن المغالين يصلون إلى نفس النتيجة التي وصل إليها المفرِّطون، وهي: إسقاط الأحكام الشرعية!

وأما المنهج الوسطي فلا يجمد على بيئة محددة، وفي الوقت نفسِه لا يُهمل ما صحَّت روايتُه عن رسول الله ﷺ، بل يدور مع متغيِّرات الواقع ويقيس على ثوابت المقاصد الشرعية. وقد كان هذا منهج عمر رضي الله عنه في اعتبار المقاصد التشريعية، مع مراعاة المتغيرات في بُعْدَيْ الزمان والمكان، كما وضحت الأمثلة السابقة. كتب الإمام الشاطبي يقول: "الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح. فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالإتباع وأولى بالاعتبار. وإن كانت المذاهب

---

75 انظر هذه الفتاوى والرد عليها في **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. دبلن. العدد الأول (يناير 2003م)، ص99-101.

76 راجع فتوى مجمع الفقه الإسلامي في اعتبار صفة الثمنية كاملة في العملات الورقية في: السالوس، علي. **الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة**. الدوحة: دار الثقافة، 1996م، ج1، ص549.

كلها طرقا إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه لأنه أبعد من اتباع الهوى وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنة، فإن كان ثم رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع".[77] وبلغة العصر، فإن المنهجَ المقاصِدِيَّ الذي يتبناه هذا البحث هو المنهج الوسطيّ بين حرفية الظَّاهرية وتفكيك المتأرّخين.

المطلب الثالث: اعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور عِلمَ أصول الفقه في تطوره التاريخي، واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"،[78] وكتب أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف بها من ... تأييد فروعٍ انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول ... فهم قَصَرُوا مباحثَهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي عِلَلُ الأحكام القياسية".[79] وقد وافق عددٌ من العلماء المعاصرين الشيخَ ابن عاشور في نقده هذا.[80] فمثلاً، ذكر الشيخ محمد أبو زهرة أن "علماء الأصول من لدى الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة ... فكان هذا نقصاً واضحاً في علم

---

77 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج4، ص261.

78 ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988م، ص204.

79 ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص118.

80 انظر أمثلة لذلك في: الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. لبنان: دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1994م، ص468-471.

أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه".[81] وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً،[82] "فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها ... مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى".[83]

وقد أرجع الدكتور حسن الترابي هذا القصور الذي شهده الفقه الإسلامي إلى غياب الفقهاء التاريخي عن إدارة الحياة العامة وإبعادهم المقصود عن شؤون السياسة بعد عهد الخلافة الراشدة. فكتب تحت عنوان "تجديد أصول الفقه": "الحكومة بكل أمورها العامة قد انحرفت عن مقتضى العقيدة والشريعة الإسلامية منذ زمن بعيد. وحينما انحرف الواقع ومَرَقَ من الدين، فالفقه بالضرورة مُنْحَسِرٌ أيضاً عن هذا الواقع ... وكان أشهر عهد تشريعي رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله هو عهد عمر بن الخطاب. ولئن لم يكن عمر قد اتخذ لنفسه منهجاً أصولياً معلناً في تشريعاته، فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجاً معيناً يتسم بالسعة والمرونة. وبالرغم من أن التابعين وفقهاء المدينة قد ورثوا من ذلك المنهج سعة الأصول، فإنَّ التاريخ الفقهي اللاحق لم يشهد تطوراً لتلك الأصول بل، تعطَّلَت تلك الأصول كما تعطَّلَت الحاجات التي أُتخذ المنهج من أجل الوفاء بها. وفي مذهب مالك بعضُ تلك الأصول العمرية، ولكنَّ مالكاً وتلامذته لم يكونوا أولي أمرٍ مسؤولين عن رعاية مصالح

---

81 المرجع السابق.

82 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج1، ص5.

83 المرجع السابق.

الأمة وسياستها بالشرع، فلم يستعملوا أصول المصالح بعد أن قرّروها، وآلَتْ إلى التعطيل الكامل".[84]

ولكن يبدو لنا أن هذا النقد يَصْدُقُ فقط على اعتبار المقاصد في علم أصول الفقه وهو الجانب النظري التأصيلي، ولكنه لا يصدق على اعتبارها في أحكام الفقه نفسها وهو الجانب العملي التطبيقي. فقد استقرَيْنا من العديد من مراجع الفقه حضورَ المقاصد القويَّ في كثيرٍ من الأحكام الجزئية عند مختلف المذاهب الفقهية، بالرغم من اقتصار الفقهاء على معالجة القضايا الفردية دون القضايا العامة كما لاحظ العلماء المعاصرون. وستأتي في الفصلين الثالث والرابع أمثلة عديدة على ذلك.

ولكن لابد أن نأخذ بنظر الاعتبار أن هذا الإعمال للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي قد تم تحت أسماء مختلفة اتّفقت مع المقاصد الشرعية في المعنى[85] وإن اختلفت معها في الألفاظ والمصطلحات، ولا مَشَاحَةَ في الاصطلاح، مثل: قصد الشارع بالحكم[86] (وأطلق عليه غرض الشارع[87] وما أراد الشارع

---

84 الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى، 2000م، ص160-161.

85 حسب تعريفها المذكور في المطلب الأول من هذا المبحث.

86 انظر مثلاً: ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج2، ص9، وانظر: ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج29، ص424، وكذلك: ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية. **حاشية ابن القيم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415، ج6، ص167 و: الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج4، ص286.

87 انظر مثلاً: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، 1420. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، 1420. ج1، ص95، ابن بدران، عبد القادر الدمشقي. **المدخل**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1401، ج1، ص160، والسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة، د.ت.ج2، ص248، والشوكاني، محمد بن على بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1412، ج1، ص137.

بالحكم[88] وما "تشوّف" الشارع إليه[89])، ومناسبة القياس[90] (وهو مبحث مقاصديٌّ بالأساس)، والحكمة،[91] والمصلحة،[92] والمصالح المرسلة[93] (وهو تعبير غير دقيق لأن مصطلح المصلحة المرسلة يُقْصَدُ به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار ولا بإلغاء، وهذا لا ينطبق على المقاصد التي تشهد لها النصوص بل هي مستقراة من النصوص). وهذه المصطلحات كلها استخدمت في الأغراض الفقهية التالية:

أولاً: التعليل

فقد أعمل الغالبية العظمى من الفقهاء أحد مصطلحات المقاصد المذكورة في التعليل للأقيسة، بغضّ النظر عن اعترافهم بأصلَيْ الاستصلاح والتعليل بالحكمة في مذاهبهم الأصولية من عدمه. فمثلاً، بالرغم من رَفْض الإمام الغزالي لأصل الاستصلاح، بحكم شافعيَّتِهِ، ونَعْتِهِ له بأنه "من الأصول الموهومة"،[94] إلا أنه قاس

---

88 انظر مثلاً: الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **الرسالة**. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: دار الفكر، 1358، ص62، الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج1، ص139، وج2، ص177، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج3، ص197.

89 مثل تشوف الشارع للحرية، والعتق، وعدم الطلاق، ولحوق النسب، وغيرها من المعاني. انظر مثلاً: السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج4، ص513.

90 انظر مثلاً: الرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج5، ص226، والغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج1، ص172، والآمدي. **الأحكام**. مرجع. سابق. ج5، ص391.

91 انظر مثلاً: الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **شفاء الغليل**. تحقيق: حمد الكبيسي، الطبعة غير معروفة. ص614. والرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج5، ص396-392 وص596-595، ويفصل المطلب القادم في مسألة التعليل بالحكمة.

92 انظر مثلاً: الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411، ج1، ص459، وج2، ص400، وج3، ص56، وج4، ص238، وابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1405. ج1، ص68، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج3،ص147، والآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج4، ص279.

93 انظر مثلاً: الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج1، ص172.

94 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج1، ص172.

بناء على المصالح والحِكَم التي اعتبرها الشارع مثل حفظ العقل، وغيره من المقاصد الشرعية. فعلى سبيل المثال، كتب في المستصفى يقول: "المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسمٌ شهد الشرع لاعتبارها، وقسمٌ شهد لبطلانها، وقسمٌ لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حُجَّة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ... ومثاله حُكْمُنا أن كلَّ ما أسكر من مشروبٍ أو مأكولٍ فيحرم، قياساً على الخمر، لأنها حُرِّمَتْ لحفظِ العقل الذي هو مَناطُ التكليف ... ومقصودُ الشرعِ من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكلُّ ما يتضمن حفظ هذه الأصولِ الخمسةِ فهو مصلحة، وكل ما يفوِّتُ هذه الأصول فهو مَفْسَدَة ودَفْعُها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس".[95] فها هو الإمام الغزالي في هذا الاقتباس يقيس صراحة بمقصد حفظ العقل، بل يماهي بين الضرورات الخمس وبين المعاني المناسبة في القياس.

ثانياً: الترجيح بين العلل في القياس:

فمثلاً، فصّل الآمدي القول في الترجيح بين علَّتين، يؤدِّي القياسُ فيهما إلى نتيجتين مختلفتين، وذكر وجوهاً للترجيح بالمقاصد منها: "أن يكون المقصودُ من إحدى العلَّتين من المقاصد الضرورية ... والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري، فما مقصودُه من الحاجات الضرورية أَوْلَى، لزيادة مصلحته وغلبة الظن به، ولهذا فإنه لم تَخْلُ شريعةٌ عن مراعاته وبُوْلِغَ في حفظه بشرعِ أبلغِ العقوبات ... [أو] أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة، ومقصود الأخرى من باب

---

95 المرجع السابق، ص174، و انظر أمثلة في: الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.

التحسينات والتزيينات، فما مقصودُه من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله ... [أو] أن يكون مقصودُ إحدى العلَّتين من مكمِّلات المصالح الضرورية، ومقصودُ الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصودُه من مكمِّلات الضروريات وإن كان تابعاً لها ومقابلُه أصلٌ في نفسه يكون أَوْلَى، ولهذا أُعْطِيَ حكمَ أصلِهِ حتى شُرِعَ في شُرْبِ قليلِ الخمر ما شُرِعَ في كثيره".[96]

ثالثاً: حل تعارض النصوص

قد ورد استخدام المقاصد في توجيه وحل تعارض النصوص عند بعض الفقهاء، وإن أطلقوا عليها "عللاً" في أغلب الأحيان، رغم عدم انضباطها.[97] غير أن أنواع التعارض ومناهج التعامل معها تحتاج إلى تفصيل سيطرحه هذا البحث في الفصلين القادمين.

رابعاً: تغيُّر الفتوى

من أحسن ما كُتِبَ في هذا الموضوع الفصلُ الشهيرُ في إعلام الموقعين لابن القيم تحت عنوان "فصل في تغيُّر الفتوى بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد"،[98] تضمَّنَ عشرات الأمثلة على تغيير الصحابة للفتاوى حسب تغيُّر الأحوال، لما يمكن تعليله بالمحافظة على تحقيق المقاصد الشرعية، وذكر ابن القيم أن: "الحكمة في تغيُّر الفتوى بتغيُّر الأحوال ... لما رأته الصحابةُ من المصلحة".[99]

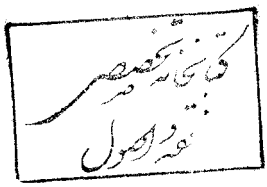
---

96 الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج 4،ص286.

97 انظر الأمثلة في هذا البحث في الفصل الثاني والثالث.

98 ابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج 3،ص1.

99 المرجع السابق. ص35.



خامساً: منع التحيّل

"الحيل الفقهية" – في نظري – دليل على مَدَى الشكليَّة، وإهمال النظر إلى المقاصد العليا والقواعد العامة، الذي وصل إليه بعض الفقهاء قديماً وحديثاً. وقد تضمن كتابا "مقاصد الشريعة" للشاطبي ولابن عاشور دراستين عن إبطال التَحَيُّل عن طريق النظر إلى المقاصد الشرعية.[100] وفي إعلام الموقعين كذلك ذكر ابن القيم عشرات من أمثلة الحِيَل وأبطلها عن طريق ترجيح اعتبار المقاصد الشرعية على اعتبار الشكليات والظواهر المجردة للأحكام، وذكَرَ كلاماً نفيساً، منه: "مما يدل على بُطْلان الحِيَل وتحريمها أن الله تعالى إنما أوجبَ الواجبات وحرَّمَ المحرمات لِمَا تتضمَّن من مصالِحِ عِبادِه في معاشهم ومعادهم ... فإذا احتالَ العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله، كان ساعياً في دين الله بالفساد من وجوه: أحدُها إبطالُها ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع، ونقضُ حكمته فيه ومناقضتُهُ له، والثاني أن الأمر المحتالَ به ليس له عندَه حقيقة ولا هو مقصود، بل هو ظاهر المشروع، فالمشروع ليس مقصوداً له، والمقصودُ له هو المحرَّمُ نفسُه، وهذا ظاهرٌ كلَّ الظهور فيما يقصد الشارع. فإن المرابي مثلًا مقصوده الربا المحرم، وصورة البيع الجائز غيرُ مقصودة له، وكذلك المتحيِّل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يَهَبُهُ درهما واحداً، حقيقةُ مقصودِهِ إسقاطُ الفرض، وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له ... فإن الشريعة للقلوب بمنْزلة الغذاء والدواء للأبدان، وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصُوَرِها".[101]

وبالرغم من شيوع هذه التطبيقات للمقاصد الشرعية وغيرها في الفقه الإسلامي إلا أنها – في رأينا – افتقدت عنصراً منهجياً أساسياً، وهو عنصر الاطِّراد في التطبيق.

---

100 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 2، ص384 وما بعدها، وابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص259.

101 ابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج 3، ص147-148.

وأعني بالاطِّراد اعتبارَ مقاصد الشارع من الأحكام حاكمةً على جميع جزئيات الفقه، بل على فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضاً. فلم يحدث تاريخياً أن قُدِّمَت المقاصدُ الشرعيةُ كأصول ثابتة تُفَسَّرُ على ضوئها جميعُ نصوص الأدلة التفصيلية من آياتٍ وأحاديث، وتتفرَّعُ عنها كل أحكام الفقه التفصيلية، اللهمَّ إلا ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري، في كتابه الفَذِّ "غِياث الأمم في التياث الظلَم"،[102] وفيه يُعْرِبُ عن خوفه من انقراض حَمَلَةِ الشَّريعة ونَقَلَةِ المذاهب في يوم من الأيام، ثم يفترض جدلاً في الجزء الأخير من الكتاب أنَّ هذا قد حدث فعلاً، وبناء على هذا الافتراض الجدلي أوْجَدَ الإمام الجويني لنفسه مجالاً للإبداع في الاجتهاد، دون التقيد بمذهب، بل دون التقيد بظواهر النصوص الجزئية المتعارضة التي "تختلف فيها الأفهام" و"تختلف في توثيقها الآراء". ثم بَنَى الجوينيُّ أحكامَ الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على "أصول قطعية"، وعلى "المُحْكَمات التي لا يتطرَّقُ إليها تعارُضُ الاحتمالاتِ وطُرُقُ التأويلات"،[103] على حد تعبيره. وأوضح الجويني أن منهجه كان استقراءَ هذه الأصول من دراسته الواسعة لمجموع النصوص والآراء، ثم قال: "نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تُنزل منْزلة القطب من الرحى والأُسِّ من المبنى، ونوضح أنها منشأ التفاريع، وإليه انصراف الجميع".[104] وذكر إمام الحرمين أنَّ هذه الأصول والقواعد – التي هي "منشأ التفاريع" – قد بناها على "المقاصد"[105] في أبواب الفقه، مثل مقصد تَراضي المُلَّاك في معاملات البيع، ومقصد رَفْعِ ضَرَرِ المحتاجين في باب الزكاة، ومقصد التيسير في باب النَجاسات، وغيرها.[106]

---

102 الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق: عبد العظيم الديب، دولة قطر: وزارة الشئون الدينية، 1400.

103 المرجع السابق. ص490.

104 المرجع السابق. ص434–435.

105 المرجع السابق. ص476.

106 المرجع السابق. ص494، 473، 446، على الترتيب.

ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب – في رأينا – يُمكن أن يُستقى منه خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاحٌ من النصوص والآراء والمذاهب استقراءً شاملًا، ثم استنتاجِ مقاصدَ وأصولٍ قطعيةٍ، تكون حاكمةً على عملية الاجتهاد، بِبُعْدَيْها: الحديثيِّ النقدي والفقهيِّ الاستنباطي، وتتفرع عنها الأحكام التفصيلية، لا تَشُذُّ عنها، وبالطبع لا تتناقض معها. ولعلَّ ظروف الإمام الجويني السياسية[107] هي التي دعته إلى التلميح دون التصريح بتلك المعاني في الغياثي، والأمر بالطبع قابل للبحث التاريخي والأصولي المعمق.

أما التجديد الأصولي المعاصر عن طريق المقاصد؛ فقد ظهر له إرهاصات في كتابات الأصوليين في العقود القليلة الماضية بدأت بالنقد الذي ذكر آنفاً، وانتهت مؤخراً بمحاولات منهجية لِبَلْوَرَةِ هذا التجديد للأصول عن طريق توظيف المقاصد في "توسيعِ القياس" و"إخراجِه من الجزئيةِ إلى الكلية"، وما شابه ذلك من المصطلحات. وهذه الأطروحات في التجديد قد بَنَت على ما نبه عليه أئمة الأصول من قديم، من مراعاة للمصالح الكلية في الاجتهاد، وهو ما عبَّر عنه الإمام الجويني بالقياس الكلي،[108] وما عبَّر عنه الإمام الشاطبي بثبوت القواعد الكلية في مقابل آحاد الجزئيات. قال الشاطبي في موافقاته: "إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا ترفعُها آحادُ الجزئيات. كذلك نقول: إذا ثَبُتَ في الشريعة قاعدةٌ كليةٌ في هذه الثلاثة أو في آحادها، فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك الجزئيات. فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي، أن لا يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع".[109] ثم دلل الشاطبي على ذلك بدلائل عقلية ونقلية.

---

[107] والتي أشار إليها الدكتور عبد العظيم الديب في مقدمته القيمة لتحقيقه القيم للغياثي.

[108] الجويني، **البرهان**، ج 2، ص590.

[109] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج2، ص61 وما بعدها.

أما في البحث المعاصر، فقد اقترح الدكتور حسن الترابي ما أسماه "القياس الواسع"، وهو: "أن نتسعَ في القياس على الجزئياتِ، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جُمْلَتِها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحةً معينةً من مصالحه، ثم نتوخَّى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فِقْهٌ يقرِّبنا من فقه عمر".[110] ودعا الدكتور حسن جابر إلى منهج تحكم فيه كليات المقاصد على جزئيات الفقه.[111] وأصّل الدكتور طه جابر العلواني لما أسماه بفقه المقاصد الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل، يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام، دلَّت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يُعتبر هذا القانون الكلي مقصِداً من مقاصد الشريعة، فيتحوَّل إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمدُّ وجودَه منها".[112] ورفض الدكتور محمد سليم العوا تسميةَ تصرُّفاتِ الصحابة -التي ذُكر بعضها آنفاً- تغييراً للأحكام، وفضَّل تسميتها "اتّباعَ رسول الله ﷺ في إِدَارةِ الأحكامِ على المَصَالِحِ، والعملِ بِها ما أدَّت إلى تحصيلِ مقصودِها".[113]

وهذا البحث يحاول الإسهام في هذا التجديد المعاصر عن طريق إعمال المقاصد في حل تعارض النصوص وتفسيرها، ويقترح القاعدة التالية: **"تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجوداً وعدماً كما تدور مع عللها وجوداً وعدماً".**

---

110 الترابي. **قضايا التجديد**. مرجع سابق. ص166-167.

111 جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع والاجتهاد المعاصر**. بيروت: دار الحوار، 2001م، الباب الأول.

112 العلواني. **مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص124-125.

113 العوا، محمد سليم (وآخرون). **السنة التشريعية وغير التشريعية**. القاهرة: دار نهضة مصر، 2001م، ص 71.

ولكن هذا الطرح يثير سؤالين منهجيَّين هامَّين، نُخصِّصَ المبحثُ القادم لبحثهما:

السؤال الأول: هل يصلح المقصد وصفاً يتعلق به الحكم، كما هو الحال في العلَّة التي يتفق على حُجِّيتها أغلبُ الفقهاء؟

السؤال الثاني: كيف نفرِّق بين الأحكام التي تصلُح لأن تُنَاطَ بمقاصدها المستنبطة، وبين الأحكام التي قُصِدَ بها التسليم والتعبُّد الحرفيُّ المحض، دون النظر إلى مسألة المصالح والحِكَم؟

المبحث الثاني

ضوابط دوران الأحكام مع المقاصد

المطلب الأول: هل يصلح المقصد وصفاً يتعلق به الحكم؟

العِلَّة في اللغة اسمٌ لما يتغير الشيء بحصوله، أخذاً من العِلَّة التي هي المرض، لأنَّ تأثيرَها في الحُكْم كتأثير العلة في ذات المريض: يُقال اعتلَّ فلان إذا حالَ عن الصحة الى السقم.[114] وأما في الاصطلاح، فهناك من الأصوليين من رأى أن العلة هي "المعنى الذي شُرِع الحكمُ لأجله"،[115] وهذا التعريف يقترب بتعريف العلة من تعريف المقصِد (كما ورد في المبحث الأول)، ولكنَّ العلَّةَ كما يراها جمهور الأصوليين هي "الوصف الذي جعله الشارع مناطاً لثبوت الحكم بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم".[116] وللعلَّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات ولكنها تدل على نفس المعنى فيقال لها: السبب، والأمارة، والداعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثِّر.[117]

---

114 الشوكاني. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. مرجع سابق. ص352.

115 المرجع السابق. ص353.

116 السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 1986م، ص106.

117 الشوكاني. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. مرجع سابق. ص352.

والعلةُ ركنٌ من أركان القياس بين مسكوتٍ عنه ومنصوصٍ على حكمِه، كما يفصِّل هذا المطلب، ولكنَّها بالأساس مناط لوجود الحكم المنصوص عليه – نفسه – من عدمه. فالقاعدة المعروفة تقول: الحكم يدور مع علَّته وجوداً وعدماً.[118] فمثلًا، ذكر الفقهاء أن علة العدة الطلاق، وعلة رخصة الفطر السفرُ أو المرض، وعلة جمع الصلاة السفر، وعلة ضم الحبوب والمعادن بعضها إلى بعض في الزكاة اتفاقُ الأسماء، وعلة تحريم الخمر الشدةُ في الشراب، وعلة ربا الفضل الطعم، وعلة رفع الإجبار في النكاح الثُّيوبَة، وعلة المماثلة في المهر المماثلةُ في العَصَبَة – على خلافٍ بينهم في بعض هذه العلل. والدورانُ إذَنْ معناه أنه إذا غابت علةٌ من هذه العلل غاب معها حكمُها، وإذا وُجدت العلةُ وُجِدَ الحكم.

أما القياس فهو "مشاركةُ مسكوتٍ عنه لمنصوصٍ على حكمه الشرعي في علَّة هذا الحكم، وإلحاقُه به فيه".[119] وهو مصدرٌ (ثانوي) من مصادر الأحكام الشرعية عند الأصوليين على اختلاف مذاهبهم وفِرَقِهم، إلا الظاهرية الذين أنكروا القياس، سواء نُصَّ على علَّته أو استُنبطت من النص، وكذلك الإمامية والزيدية الذين أنكروا العلل المستنبَطة دون المنصوص عليها.[120]

وأركان القياس عندهم جميعاً أربعة:[121] الأصلُ (المنصوص عليه)، والحكمُ (وهو حكم هذا الأصل المنصوص عليه)، والفرعُ (المسكوت عن حكمه)، والعلة. ولكن الأصوليين اشترطوا في الوصف الذي يَصْلُحُ علةً شروطاً أربعة، وهي: الظهور (أي

---

118 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 2، ص138، ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج 24، ص12.

119 حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، 1964م، ص124.

120 انظر الرد على منكري القياس والحجج والأمثلة في: سلطان. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". مرجع سابق. ص353 وما بعدها.

121 المرجع السابق. ص200.

أن يكون واضحاً يمكن إدراكه والتحقُّق من وجوده أو عدمه)، والانضباط (أي محدوداً لا يختلف باختلاف موصوفه، ولا باختلاف الصُّور والأشخاص والأزمان والأحوال)، والتعدّي (أي أن لا يكون خصوصية للرسول ﷺ مثلًا أو لأحد أصحابه)، والاعتبار (أي أن لا يكون الشارع قد أورد أحكاماً تدلُّ على عدم الاعتداد به).[122] أما التعدِّي والاعتبار فليس فيهما خلافٌ بين الأصوليين، ولكنَّ الظهورَ والانضباطَ فيهما خلاف. فرأى بعض الأصوليين أنه يجوز التعليل بما أطلقوا عليه "الحكمة"،[123] وهي المصلحة المترتبة على الحكم، ولو أنَّ هذه المصلحة قد تخفى على العباد فتفتقد شرط الظهور، وقد تتغير حسب الأحوال والأشخاص فتفتقد شرط الانضباط، بل قد يتخلف عنها الحكم أحياناً.[124] وفيما يلي أمثلة يضرِبُها مَنْ يمنع التعليل بالحكمة من الأصوليين، للتدليل على هذه الموانع الثلاثة، نعرض منها مثالين لكل مانع.

المثال الأول (مانع الخفاء): عدَّة المطلَّقة معلَّلة بالطَّلاق، والطَّلاق ظاهرٌ منضبط، ولكن حكمة العدة قد تَخْفَى، فمِنْ قائل: إنَّها براءة الرحم، ومِنْ قائل: إنها فرصة للصلح بين الزوجين، ومِنْ قائل: إنَّها فترة نقاهة للمرأة قبل زواج جديد. وعلى هذا فلا يصح مثلًا إسقاط العدة عن الآيِسَةِ ليقينها من براءة رحمها، أو عن الزوجة المطلَّقة ثلاثاً لانعدام فرصة الصلح.

المثال الثاني (مانع الخفاء): ربا الفضل حكمٌ معللٌ بعِلَلٍ محددةٍ يمكن استنباطها من الحديث الذي ورد في بابه،[125] ولكن حكمة ربا الفضل تفتقد

---

122 السعدي. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**. مرجع سابق. ص110، وحسب الله. **أصول التشريع الإسلامي**. مرجع سابق. ص141-143.

123 السعدي. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**. مرجع سابق. ص106-117.

124 المرجع السابق. ص106.

125 "الأصل في هذا قوله عليه الصلاة والسلام: "البر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى؛ فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم ... وقَصر ...

شرط الظهور، إذ صرَّح كثيرٌ من العلماء بعدم اهتدائهم لها، اللهم إلا بعض العلماء الذين رأوا أن الحكمة هي سدُّ ذريعة ربا النسيئة. يقول ابن القيم: "أما ربا الفضل فتحريمُهُ من باب سدِّ الذرائع، كما صرَّح به في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا. فمنعَهم من ربا الفضل لما يخافُه عليهم من ربا النسيئة؛ وذلك أنهم إذا باعوا درهماً بدرهمين، ولا يُفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النَّوعين، إما في الجودة وإما في السكة وإما في الثقل والخفة وغير ذلك، تدرجوا بالربح المعجَّل فيها إلى الربح المؤخَّر، وهو عين ربا النسيئة. وهذه ذريعة قريبة جداً، فمن حكمة الشارع أن سدَّ عليهم هذه الذريعة".[126]

المثال الثالث (مانع الانضباط): رخصة الفطر معللة بنصِّ القرآن بالمرض أو السفر، وهي علَّة – في رأي جمهور الأصوليين – ظاهرة منضبطة. ولكنَّ حكمة رخصة الفطر في رمضان، التي هي رفع المشقة، تَفتقد شرط الانضباط لأنها: "تختلف باختلاف الصُّور والأشخاص والأزمان والأحوال، فالراكب على الدابة يجد من المشقة ما لا يجده راكب الواسطة الحديثة ... والمسافر في الصيف وتحت وهج الشمس تختلف مشقته كثيراً عن المسافر أيام الربيع ... ويدلُّ على ذلك أنه

أهل الظاهر على هذه المسميات لنفيهم القياس. وأما من يقول بالقياس فلا خلافَ بينهم أن الحكم ليس مقصوراً عليها؛ وإنما اختلفوا في العلة المقتضية للمنع ... على عشرة أقوال: الاقْتيات ... والادِّخار ... والاقتيات والادخار ... وكونُه متخذاً للعيش غالباً ... والاقتيات وما يصلحه ... وغَلَبَةُ الادخار ... والتفكه والادخار ... والمالية فلا يباع ثوب بثوبين ... وقال أبو حنيفة: العلة الكيل وقال الشافعي: الطعم ...". المغربي، محمد بن عبد الرحمن أبو عبد الله. **مواهب الجليل**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، د.ت. ج4، ص346. وعلى هذا فالعلَّة نفسها ليست ظاهرة في هذه المسألة.

126 ابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج2، ص155، وهو رأي مالك. انظر: الزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. ج 3، ص410.

لم يرخص للحَمّال في الفطر في الحضر مع أنه يجد من المشقة ما لا يجده المسافر في الطائرة".[127]

المثال الرابع (مانع الانضباط): حرمة الخمر معللة بما أطلق عليه العلماء الشدّة في الشراب،[128] ولكن الحكمة، وهي إيقاع العداوة والبغضاء وكونها سبباً للصد عن ذكر الله،[129] لا تَنضبط فلا يمكن القياس عليها.

المثال الخامس (مانع تخلف الحكم عن الحكمة): وجوب الحد على الزاني معلل بالزنى، وهو ظاهر منضبط، ولكن الحكمة منه - كما يرى كثير من الأصوليين - منع اختلاط الأنساب،[130] وهي تلزم التخلف في بعض الصُّور: "فلو أخذ إنسانٌ صبياناً صغاراً إلى حيث لم يرهم آباؤهم وفرّقهم حتى صاروا رجالًا لم يستطع آباؤهم التعرف عليهم، فقد تحققت الحكمة وهي اختلاط الأنساب، فينبغي القول بوجوب الحد على آخذهم، وهذا لم يقل به أحد".[131]

المثال السادس (مانع تخلف الحكم عن الحكمة): حرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المُشْبِعَة، وهي ظاهرةٌ منضبطة، والحكمة من ذلك هي - كما يرى بعض الفقهاء - الجزئية، أي إن الطفل قد أخذ من المرأة التي أرضعته

---

127 السعدي. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**. مرجع سابق. ص110، وراجع في رخصة الفطر للجهاد: ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية. **زاد الميعاد في هدي خير العباد**. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، د.ت.

128 ابن قدامة. **المغني**. مرجع سابق. ج 9، ص144، والنووي، محيي الدين يحيى بن شرف. **المجموع**. بيروت: دار الفكر، 1997م. ج 2، ص530، والمرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت. ج10، ص228.

129 السعدي. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**. مرجع سابق. ص110.

130 المرجع السابق. ص109.

131 المرجع السابق.

جزءاً منها، ولكنَّ هذه الحكمة تتخلف في صورة طفل نُقِلَ له – مثلاً – دمٌ من امرأة دون أن يرضع منها، وهو نوعٌ من الجزئية لا يحرّمها عليه اتفاقاً.[132]

ورغم أن الحكمة من الحكم لا تختلف عن المقصد من الحكم عند كثير من الأصوليين،[133] إلا أنه يبدو لنا أن هناك فارقاً معتبراً بين ما يُراد بالحكمة وما يُراد بالمقصِد، وهذا الفارق له أثرُه في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحةٌ تترتب بشكل ثانوي على الحُكْم (مثل الحِكَم التي عُرضت آنفاً). أما المقصد (الجزئي) الذي يدور معه الحُكْم، فهو مصلحة أو مجموعة مصالح ينص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها المقصودة من الحكم بشكل رئيس، أي لولاها لما شرع الحكم أصلاً. ونرى بناء على ذلك أن الحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءاً من المقصد، وقد تساوي المقصد، وأن النقد الموجه للتعليل بالحكمة وإناطة الحكم بها – كما في الأمثلة السابقة – لا يَلْزَمُ أن ينطبق على التعليل بالمقصد.

أما عدة المطلقة وربا الفضل فالحكمة فيهما خفية، فيلزمنا أن نعتبر أن المقصد منهما التعبد. يقول ابن القيم عن ربا الفضل: "ويلزم من لم يعتبر الذرائع و لم يأمر بسدها؛ أن يجعل تحريم ربا الفضل تعبداً محضاً لا يعقل معناه كما صرح بذلك كثيرٌ منهم".[134]

أما رخصة الفطر – وعلتها المرض أو السفر وحكمتها رفع المشقة – فالمقصد منها ليس رفع المشقة، بل رفع الضرر. وعليه، فإذا اقتصر حكم رخصة الفطر على علة السفر أو المرض لم يستوعب حالات أخرى يغلب على الظن أن الشارع

---

132 المرجع السابق.

133 انظر مثلاً: الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص172، وانظر: الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج 5، ص391، والرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج 5، ص392–396.

134 ابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج 3، ص155.

تعالى يقصد فيها إلى رفع الحرج والضرر بإلزام المسلمين بالصوم، مثل الجهاد والإرضاع والحمل والكبر وغيرها من صور مظنة الحرج أو الضرر. فلا يُرَخَّص بالإفطار لمن يجد مشقة في الصوم، إلا أن تتعدى المشقة إلى الضرر بهذا الصائم. وإذا اعترض معترض بأن الضرر غير منضبط فالجواب – كما يرى مُجيزو التعليل بالحكمة – أن العلة نفسها في هذا المثال غير منضبطة، فالسفر اختلفت فيه الآراء كثيراً، والمرض غير منضبط كذلك. ويعبِّر ابن قدامة عن هذا الرأي بقوله: "المرض لا ضابط له فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبَه الصومُ ومنها ما لا أثر للصوم فيه، كوجع الضرس وجرح في الأصبع والدمل والقرحة اليسيرة والجرب وأشباه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره"،[135] وهو يقصد بالحكمة هنا المقصد من الحكم.

وأمَّا حرمة الخمر التي عللها العلماء بالشدّة في الشراب، فالمقصد منها هو حفظ عقول الناس. وهذا المقصد قاس به الإمام الغزالي – كما مر – وهو أفضل من العلة المذكورة كمناط للقياس، لأنه يحرُم بناءً عليه كلُّ ما يُذهب العقل من مشروب ومأكول ومحقون ومشموم وغيره، خاصة أنَّه قد ورد عنه ﷺ: "ألا إن كل مسكر حرام، وكل مخدِّر حرام، وما أسكر كثيره حرم قليله، وما خمر العقل فهو حرام".[136] بل تجب إقامة الحد على فاعل أيٍّ من ذلك، إذ إنه لا فرق بين شارب الخمر وآكل الحشيش ومتعاطي حبوب الهلوسة مثلاً في فقدان العقل. وقد تردد بعض العلماء في إقامة الحدِّ على متعاطي الحشيشة بناء على تشدُّدِهم في حرفيّة العلَّة المذكورة، فرد عليهم ابن تيمية بأن: "ضررها من بعض الوجوه أعظم من ضرر الخمر، ولهذا أوجب الفقهاء بها الحد كالخمر، وتوقُّف بعض المتأخرين

---

135 ابن قدامة. **المغني**. مرجع سابق. ج 3، ص42.

136 هكذا ورد الحديث الذي رواه أبو نُعَيم عن أنس بن حذيفة (آبادي، **عون المعبود** مرجع سابق، ج10، ص100).

في الحد بها وأن أكلها يوجب التعزير بما دون الحد ... فيه نَظَر، إذ هي داخلةٌ في عموم ما حرم الله، وأَكَلَتُها ينتشون عنها ويشتهونها كشراب الخمر وأكثر، وتصدُّهم عن ذكر الله، وإنما لم يتكلم المتقدمون في خصوصها لأن أكلها إنما حدث في أواخر المئة السادسة أو قريباً من ذلك، فكان ظهورها مع ظهور سيف جنكيز خان".[137]

أما وجوب الحد على الزاني فهو معلل بالزنى، وحكمته التي ذكرها الفقهاء وهي منع اختلاط الأنساب قد تتخلَّف عن الحكم. ورغم أن منع اختلاط الأنساب مصلحةٌ معتبرةٌ في الشرع، إلا أن قضية الزنى في الإسلام ليست قضية اختلاط الأنساب فقط، وإنما هي قضيةٌ ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية متعددة. والمقصد من حد الزنى ليس المنع من اختلاط الأنساب فحسب، وإنما الردع عن الزنى بكل مفاسده. فإذا استُكرهت امرأة على الزنى مثلاً أو كانت لا تفقه معناه، انعدم قصد الردع ولم يُقَم عليها الحد - كما درأ عمر رضي الله عنه الحدَّ عن المرأتين اللتين استُكرهت إحداهما على الزنى وكانت الأخرى أعجمية لا تفقه.[138]

وحرمةُ الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة، وحكمتها - التي ذكرها الفقهاء - الجزئية. وهي قد تتخلف عن الحكم، ولكن المقصد من هذا التشريع الذي لولاه ما شُرع الحكم ليس قضية الجزئية، وإنما هو - في غالب ظنّنا - تبجيل واحترام رابطة الأمومة التي تنشأ بين المرضعة والطفل الذي أرضعته، وروابط الأخوّة التي تنشأ كذلك بين هذا الطفل وإخوته من الرضاعة، وهو مقصد لا يتخلف عنه الحكم أبداً كما تخلّف عن الحكمة.

---

137 نقله المرداوي. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. مرجع سابق. ج 10، ص228.

138 بلتاجي. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**. مرجع سابق. ص190.

والتعليلُ بالمقاصد في هذا البحث ليس مطروحاً - بحال من الأحوال - كبديل شامل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافةٌ للتعليل بالعلل وتوسيعٌ لمفهومها. فإن الشارع الحكيم قد أناط كثيراً من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذْ علم سبحانه وتعالى عدم ظهور المقاصد أحياناً، وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلَّفين. ولكنَّ سعة الإسلام وشموله لبعديْ الزمان والمكان، ومكانة العقل في منهجه التشريعي، تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شُرع من أجلها الحكم بالأساس. وهذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق التعليل بالمقاصد، يتيح للفقه الإسلامي مرونةً أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف.

ونذكر هاهنا فتوى ذكرها ابن عابدين رحمه الله، في رسالته العميقة المغزى عن علاقة العُرْف بالحكم الشرعي، التي سَّماها "نشرُ العَرْف فيما بُنِي من الأحكام على العُرْف". قال: "صرَّحوا بفساد البيع بشرطٍ لا يقتضيه العقد وفيه نفعٌ لأحد العاقدَين، واستدلُّوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط،[139] وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها

---

139 الحديث مروي عن أبي حنيفة، قال: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **المعجم الأوسط**. تحقيق: طارق بن عوض الله محمد وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415، باب من اسمه عبد الله ج4، ص335، وكذلك ذكره ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج4، ص403، والنووي، محيي الدين يحيى بن شرف. **شرح النووي على صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الثانية، 1392. ج11، ص30. في تعليقهما على حديث بريرة: عن عائشة رضي الله عنها قالت جاءتني بريرة فقالت كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية فأعينيني فقلت إن أحب أهلك أن أعدها لهم ويكون ولاؤك لي فعلت فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم فأبوا عليها فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ جالس فقالت إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم فسمع النبي ﷺ فأخبرت عائشة النبي ﷺ فقال خذيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق ففعلت عائشة ثم قام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مئة شرط قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق.

البائع... فإن قلتَ: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد، يلزم أن يكون العُرف قاضياً على الحديث؟ قلتُ: ليس بقاض عليه بل على القياس، لأن الحديث معلول بوقوع النِّزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النِّزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث".[140] فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصِد الحديث (وهو قطع المنازعة) لا على ظاهره (وهو النهي عن بيع وشرط)، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدماً، وهو ما جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى المقصود.

ولكن، قد يُعترض على كلِّ ذلك بأن المقاصد الشرعية المستقراة ليست "قطعية". و"القطع" مفهومٌ من المفاهيم الأساسية في التركيب المنطقي لأصول الفقه الإسلامي، فقد ادَّعى أرسطو قطعيَّة الاستنباط المنطقي من قدتم، واحتج بقطعية ما يُستنبط عن طريق الآلات اللوجستية – التي نظّر لها تنظيراً محكماً – في مقابل ما يُستكشف عن طريق الاستقراء.[141] فقد رأى أرسطو أن الاستقراء إذا كان كاملاً فلا حاجة إليه، لأنه استوعب كلَّ الحالات المنطقية على أية حال، وإن كان ناقصاً فهو لا يفيد القطع، وبالتالي فقد شكَّكَ في سلامة استخدامه كآلة منطقية. ورغمَ معارضة أغلب الفقهاء للفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطقة، إلا أنَّ رأيَ أرسطو كان هو السائدَ بين الفقهاء، بنقل مباشر أو غير مباشر عنه.[142] وكان الاستثناء من هذه القاعدة قلةً من العلماء، كان على رأسهم ابنُ تيمية الذي عارض مسألة قطعية

---

140 ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**. مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر، القاهرة: د.ت.، ج 2، ص119.

141 Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. 1, *Great Books of the Western World* (London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1990).

142 مثلاً: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير**. بيروت: دار إحياء التراث، د.ت. ج 30، ص133، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **تدريب الراوي**. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، 1392، ج 1، ص277، وابن الهمام، محمد بن عبد الواحد الكمال. **التقرير والتحبير**. بيروت: دار الفكر، د.ت. ج1، ص86.

الاستنباط المنطقي، لأنه يستند في أساسه ومقدماته المنطقية على "كليّات في الذهن"،[143] وهو ما أدّاه إلى ردِّ الفارق الأرسطيِّ بين الكُنْهِ والعَوارِض وكان سبّاقاً بهذا في تاريخ الفلسفة.[144] ولأن الطريق الرئيس لاستكشاف المقاصد الشرعية هو الاستقراء، وبسبب فكرة "عدم قطعية الاستقراء"، افتقدت المقاصد مرتبة "اليقين" قروناً، وهي المرتبة نفسها التي توافرت للعلل التي اعتمدت في أغلبها على الاستنباط أو ما يشبهه من الطرق الصورية. حتى إن أبا حامد الغزالي الذي أبدع في التنظير للمقاصد الشرعية في مستصفاه ردد بدوره "عدم قطعية الاستقراء"، ووصف المقاصد في أول حديثه الرائع عنها "بالمصالح الموهومة"، كما مر.[145] ولذلك، عندما أراد أبو إسحاق الشاطبي الإفاضة في التنظير للمقاصد، ودفعِها لتتبوّأ مكانتها ضمن "أصول الشريعة" بدأ كتاب المقاصد من الموافقات في مقدمته الأولى "المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب" بالتأكيد على "قطعية الأصول"، ثُم "قطعية الاستقراء"، ومن ثَم "قطعية المقاصد".[146]

والحقُّ أن نفيَ أرسطو للقطع المطلق عن الاستقراء دقيق، كما أن نقد ابن تيمية لمنطق الاستنباط دقيق كذلك، ولا قطعَ في الاستقراء ولا الاستنباط ولا أية نظرية بشرية متصوَّرة، علميةً كانت أم فلسفيةً أم شرعية. وإنما درجةُ القطع (أو سِّمها درجة الظن إن شئت) كلها نسبية، والإنسان يزداد يقيناً بأية قضية كانت، كلما توافرت الأدلة عليها. بل إن منطق القرآن نفسه في إثبات وجود الخالق عز وجل هو منطق استقرائي بالأساس، يعتمد على لفت النظر إلى تكاثر الأدلة على

---

143 ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**. تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1971م، ج 3، ص216.

144 W. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

145 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص173.

146 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 1، ص29.

وجود الباري المبدع سبحانه وتعالى، من مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (يونس: 101). ولا يُقال إن هذا الاستقراء ناقص لأننا لم نفحص كل دليل في السماوات والأرض لعلنا نجد ما يناقض الاعتقاد، فالله عز وجل قد أمرنا أن نستنتج أنه لا فُطور في هذا الكون عن طريق إرجاع البصر في حدود الطاقة البشرية: ﴿ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾ (الملك: 3). فلا يقال إننا ربما نجد فطوراً ما في ما لم نر من الكون، لأنه يكفي للبشر أن يقيسوا الغائب على الشاهد.

وتؤيد هذه المعاني كلَّها الفقرة التالية التي ذكرها شيخ الزيتونة الطاهر ابن عاشور في معرض حديثه عن حجية التعليل بالمقاصد (عند افتقاد النص الجزئي في المسألة). كتب رحمه الله في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" يقول: "إذا كنا نقول بحجية القياس، الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يُعرف له حكم في الشرع؛ بجزئي ثابت حكمه في الشريعة، للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فَلأَنْ نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة، الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا، وأجدر بالقياس، وأَدْخَلُ في الاحتجاج الشرعي".[147] فالتسليم إذن بنسبية القطع، وبالتالي الحجية الشرعية الكاملة للمقاصد المستقراة، له أثر هام على تفعيل المقاصد في الاجتهاد الفقهي – كما يقترح هذا البحث – والاجتهاد الإسلامي الفكري عموماً.

المطلب الثاني: تحديد مساحة التعبد المحض

روى البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، ومسلمٌ في باب أوقات الصلوات الخمس، عن أبي مسعود الأنصاري: "أن جبريل عليه السلام نزل فصلى فصلى

147 ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص225.

رسول الله ﷺ ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ ثم قال: بهذا أمرت".[148]

أجمع المسلمون أن في الشرع أحكاماً يلزم المسلمَ اتباعها تعبُّداً – مثل عدد ومواقيت الصلوات المفروضة المذكورة في هذا الحديث – أي إنه يلزم المسلم عينُ ما وَرَدَ فيها عن الشارع، بصرف النظر عن الحِكَم والعلل، وبصرف النظر عن اختلاف الزمان والأحوال. ولا ينكر أصل الأحكام التعبدية في الإسلام إلا من كان في تصوّره الإيماني خللٌ كبير.

ولكنّ هناك خلافاً بين الأصوليين في مجال هذه الأحكام التعبُّدية ومنهج التعرف عليها، وهو خلاف ناتج – فيما يبدو لنا – عن خلافهم في القياس بين مُنْكِري القياس ومؤيِّديه، وبين المكثرين من التعليل والتفريع والمقلِّين المتحفِّظين. أما منكرو القياس وعلى رأسهم الظاهرية، فهم يعتبرون أن كل الأحكام التي وردت عن الله ورسوله ﷺ تعبُّديات، على المسلم اتباع ظواهرها وصورها بغض النظر عمّا يبدو للعقل من حِكَمها ومقاصدها، ولا يصح أن يقاس عليها غيرها. يقول ابن حزم: "مسألة: ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله ﷺ قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي؛ فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان".[149] ويقترب من منهج الظاهرية هذا من لا ينكرون التعليل للأحكام ولا القياس عليها ولكنهم لا يتوسَّعون في التعليل ولا القياس تورُّعاً، فلا يخالفون ظواهر النصوص بحال، ولا يكادون يقيسون إلا ما ثبت علته نصاً.

---

148 البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب مواقيت الصلاة ج 1، ص195، ومسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب أوقات الصلوات الخمس ج1، ص425.

149 ابن حزم. **المحلى**. مرجع سابق. ج 1، ص56.

وهناك العلماء الذين يعلِّلون الأحكام – على اختلاف مسالكهم في التعليل– إلى حيث انتهت مداركُ عقولهم، فإن قَصَّرَتْ عقولهم عن إدراك علة الحكم، ردُّوا الأمر إلى الله تعالى إيماناً وتصديقاً، واعتبروا التكليف محض عبادة، أي المقصود منها الاتباع والتعبد، وهذا رأي أغلب الأئمة المجتهدين.[150] فالشافعي يقول مثلاً: "التعبد وجهان، فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه أو في غيره، من كتابه أو سنة رسوله، فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه ... ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه وإنما قسنا على ما عرفنا".[151]

وهذه الطائفة من الأحكام التي قُصد بها التعبد المحض، لا يجوز تبديلها بالرأي باتِّفاق العلماء. يقول ابن العربي مثلاً: "الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها أو يقع التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها، وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى، ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه".[152]

---

150 انظر مثلاً: الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **الأم**. بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، 1393، ج 5، ص235، والجويني. البرهان، ج 2، ص262، والغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص300، وابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 1، ص61، والشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 1، ص285، وابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، لبنان: دار الفكر للطباعة، د.ت. ج1، ص35، وابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **الكافي في فقه ابن حنبل**. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت. ج 3، ص200، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **الأشباه والنظائر**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403، ج 1، ص479، وابن قدامة. **المغني**. مرجع سابق. ج 6، ص206، والزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. ج 2، ص65، والسرخسي. **أصول السرخسي**. مرجع سابق. ج 2، ص283، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج3، ص155، وغيرهم.

151 الشافعي. **الأم**. مرجع سابق. ج 5، ص235.

152 ابن العربي. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج 1، ص35.

ولكنَّ السؤال هنا هو كيف نفرِّق بين الأحكام التي قصد بها التعبد المحض، والأحكام التي يجوز فيها التعليل والقياس على المعنى؟ فالكثيرُ من أحكام الشريعة مُشْكل، لا نستطيع القطع فيما إذا كان الأصل فيه الاتِّباع المحض أو التعليل بالعِلَل والمقاصد، مثل العديد من عقود البيع ومسائل الزكاة.[153] والرجوعُ إلى ما أدخله الفقهاءُ على اختلاف مذاهبهم في باب العبادات المَحْض، يكشف عدم وجود منهجيةٍ ثابتة لتحديد هذه الأحكام، حتى إن أبا الوليد ابن رشد، اتَّهم بعض الفقهاء بادِّعاء التعبُّد في بعض الأحكام كوسيلة للانتصار في المناظرات، فقال: "وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة، إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم! فتأمَّلْ ذلك فإنه بَيِّنٌ من أمرهم في أكثر المواضع".[154]

وقد حاول الشاطبي في "موافقاته" تحديد هذه المسائل نظرياً، بالتفريق بين ما صُنف تحت أبواب العبادات، وما صُنف تحت أبواب العاديات أو المعاملات، فقال: "الأصل فيها [أي العبادات] التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات؛ فكذلك ما يتعلق بها من الشروط. وما كان من العاديَّات يُكتفَى فيه بعدم المنافاة، لأن الأصلَ فيها الإلتفاتُ إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدلَّ الدليل على خلافه".[155]

وهذا التفريق ليس على إطلاقه، فبعضُ الأحكام التي صنِّفت تحت باب العبادات – مثل أحكام الزكاة – مجالها العباد، وهو ما يقتضي أن تدور بعض أحكامها مع متغيراتهم وظروفهم لتحقيق المقاصد الاجتماعية المنشودة. وبعض الأحكام التي صنفت تحت باب المعاملات أو العاديَّات – مثل مهر الزوجة وعدة

---

153 راجع: القرضاوي. **فقه الزكاة**. مرجع سابق. وفيه أمثلة كثيرة لما اختلف العلماء في وقوع التعبد فيه من عدمه.

154 ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 1، ص61.

155 والشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 1، ص285.

المطلقة وحرمة الربا وما إلى ذلك – لا يعلِّلها العلماء، بل يعتبرونها أشكالاً من العبادات المحض.

وقد ذكر الشاطبي في نفس السياق وسيلةً أخرى للتفريق بين العبادات المحض وغيرها، فقال: "وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة، أن ثَمّ مصالح أخر غير ما يدركه المكلَّف، لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محلٍ آخر، إذ لا يعرف كون المحل الآخر – وهو الفرع – وجدت فيه تلك العلة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض"،[156] ويقول في موضع آخر: "التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس. وإذا لم يعقل معناه؛ دلَّ على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يُتعدى ... وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حدَّه الشارع، فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه، وعدم تحقق البراءة موجبٌ لطلب الخروج عن العهدة بفعلٍ مطابقٍ لا بفعلٍ غيرِ مطابق".[157] وهو ما يعني أن الجهل هو وسيلة العلم هنا، فجهلُنا بالعلة و"عدمُ معقوليّة المعنى الذي يُقاس عليه" هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحض.

وللقرافي تفريقٌ إضافي بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى وهو بالتالي تعبدي، وبين غيره من الأحكام؛ فقال إنه الحكم الذي ليس للعباد "حقُّ إسقاطه"[158] – ولو كان معلَّلاً وعُقل معناه – مثل حرمة الربا وإنْ تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد فقير، ودَفْعِ المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة، وهكذا.

---

156 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 2، ص314.

157 المرجع السابق، ص319.

158 القرافي. **الفروق**. **مرجع سابق**. ج1، ص350.

والخلاصة المنهجية التي نخلُص إليها أن الأصلَ في ما أورده العلماء تحت أبواب العبادات هو التعبد، ولا سيما ما لا يُعقل معناه و لم يتعلق بالعباد، والأصلَ في ما ورد تحت أبواب المعاملات هو الدوران مع العلل والمقاصد، إلا ما لا يعقل معناه مما قصرت عنه أفهام المستنبطين، أو عُقل معناه ثم دلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظنِّ الفقيه أن حكماً ما قد شُرِع من أجل مقصد معين وليس المقصود منه التعبد المحض، فإنه لا يحلّ له - والله أعلم - إلا أن يدير الحكم مع هذا المقصد، من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم.

الفصل الثاني

دوران الأحكام مع المقاصد بديلاً عن الترجيح بين الأحاديث الصحيحة

المبحث الأول

بين التعارض في نفس الأمر والتعارض في ذهن المجتهد

المطلب الأول: بين التعارض والتناقض

التعارض لغةً مصدر من باب التفاعل، فإذا قيل تعارض شيئان، فالمعنى أنهما تشاركا في التعارض. والتعارض مأخوذ من العُرض أي الناحية أو الجهة، فالمتعارضان كأنهما يقفان كل منهما في وجه الآخر فيتمانعان، أي يمنع كل منهما الآخر من النفوذ إلى وجهته. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُواْ اللّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصْلِحُواْ بَيْنَ النَّاسِ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 224)، أي لا تجعلوا الحلف بالله مانعاً بينكم وبين ما يقرّبكم إليه سبحانه وتعالى.[1]

أما في الاصطلاح، فيستخدم التعارض إذا تمانع دليلان شرعيان من الآيات أو الأحاديث أو الأقيسة. وقد اتفق المنطقيون والأصوليون والمحدِّثون على تحديد نوعين مختلفين للتعارض، وإن اختلفت مسمياتهم لهما، الأول هو التعارض في نفس الأمر،[2] ويُطلق عليه أيضاً التناقض المنطقي،[3] والتقابل

---

1 السوسوة، عبد المجيد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، 1997م، ص45-46.

2 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 4، ص128.

3 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص279.

المنطقي،[4] والتعارض الحقيقي،[5] والثاني هو التعارض في نظر المجتهد،[6] أو ذهن العالم،[7] ويطلق عليه أيضاً التعارض الظاهري،[8] والاختلاف.[9]

أما التناقض المنطقي، أو التعارض في نفس الأمر، فعرَّفه السَّرخسي بقوله: "تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى، كالحلِّ والحرمة، والنفي والإثبات".[10] وعرَّفه ابن قدامة وأبو حامد الغزالي بالتناقض.[11] وقد شرح أبو حامد الغزالي التناقض - حسب مصطلحات المنطق - بقوله: "لكلِّ قضية نقيضٌ في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب، ولكن إذا تقاسمتا الصدق والكذب سميتا متناقضتين".[12]

أما شروط هذا التناقض بين كلامين على التفصيل فهي: "وحدة الزمان، والمكان، والإضافة، والقوة والفعل، والكل، والجزء، والشرط. وإجمال ذلك أن لا يغاير أحد الكلامين الآخر في شيء مطلقاً إلا في النفي والإثبات، فينفي أحدهما ما يثبته الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت".[13] فإذا وقع هذا التناقض بهذه الشروط فأحد الكلامين خطأ بداهةً.

---

4 الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **محك النظر**. مصر: المطبعة الأدبية، د.ت. ص27.

5 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص59.

6 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 4، ص129.

7 ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج 19، ص131.

8 زيد، مصطفى. **النسخ في القرآن الكريم**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1383، ج 1، ص169.

9 السيوطي. **تدريب الراوي**. مرجع سابق. ج 2، ص192.

10 السرخسي. **أصول السرخسي**. مرجع سابق. ج 2، ص12.

11 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر**. تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض: جامعة الإمام محمد، الطبعة الثانية، 1399. ص208 والغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص279.

12 الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **مقاصد الفلاسفة**. مصر: دار المعارف، 1961م. ص62.

13 البخاري، علي الدين عبد العزيز. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1394، ج 3، ص76-77.

المطلب الثاني: هل يجوز التناقض على النصوص الشرعية؟

وكلُّ مسلم يؤمن بأن التناقض بهذا المعنى لا يجوز على النصوص الشرعية، سواءٌ كتاب اللهً تعالى أو كلام رسوله ﷺ. أما القرآن فنصّه بين أيدينا يشهد على خلوه تماماً من التناقض أو التعارض في نفس الأمر. وقد قال الله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾ (النساء: 82). قال قتادة: "أي قول الله لا يختلف، وهو حقّ ليس فيه باطل، وإنَّ قول الناس يختلف". وقال ابن زيد: "إنَّ القرآن لا يكذِّب بعضه بعضاً، ولا ينقض بعضه بعضاً، ما جهل الناس من أمره، فإنما هو من تقصير عقولهم وجهالتهم".[14] وقال الشاطبي: "وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين – لا في نفس الأمر – فالأمر على ما قالوه جائز. ولكن لا يقضى ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة. وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر، فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة".[15]

وأما رسول الله ﷺ فهو معصوم كذلك من قول متناقض بهذا المعنى وإلا: "لأدى إلى تكليف ما لا يطاق لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما [أي تناقضهما] وفرضناهما مقصودين معاً للشارع ... فيقتضي افعل ولا تفعل لمكلف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق".[16] ولكن قد يحدث تعارض بمعنى التناقض في مرويات الحديث، وهو – قطعاً – كما فسره ابن السبكي: "بما يحصل من خلل بسبب الرواة".[17] والأمثلة التالية توضح هذا النوع من التناقض.

---

[14] الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. **تفسير الطبري**. بيروت: دار الفكر للطباعة، 1405، ج 5، ص113.

[15] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 4، ص129.

[16] المرجع السابق، ص121.

[17] السبكي و ابنه، علي بن عبد الكافي وتاج الدين. **الإبهاج شرح المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1404، ج 3، ص218.

المثال الأول: روت أم المؤمنين ميمونة: "تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان". وروى ابن عباس: "نكحها (أي ميمونة) وهو محرم".[18]

المثال الثاني: أخرج الشيخان عن مجاهد أن عروة سأل ابن عمر: "كم اعتمر رسول الله ﷺ؟" قال: "أربع عمر إحداهن في رجب". قال فكرهنا أن نرد عليه، وسمعنا استنان عائشة في الحجرة، فقال عروة: "ألا تسمعين يا أم المؤمنين إلى ما يقول أبو عبد الرحمن؟" ... فقالت: "يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر رسول الله ﷺ إلا وهو معه، وما اعتمر في رجب قط".[19]

المثال الثالث: أخرج الحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن عروة قال: "بلغ عائشة أن أبا هريرة يقول إن رسول الله ﷺ قال: '... ولد الزنى شر الثلاثة ... ' قالت عائشة: '... لم يكن الحديث على هذا. إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله ﷺ فقال: من يعذرني من فلان، قيل: يا رسول الله إنه مع ما به ولد زنى، فقال: هو شر الثلاثة ...'".[20]

المثال الرابع: روى مسلم: عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها اشترت بريرة من أناس من الأنصار، واشترطوا الولاء. فقال رسول الله ﷺ: الولاء لمن ولي النعمة، وخيّرها رسول الله ﷺ، وكان زوجها عبداً.[21] وروى البخاري: عن الأسود أن عائشة رضي الله عنها اشترت بريرة لتعتقها واشترط أهلها ولاءها، فقالت: يا رسول الله إني اشتريت بريرة لأعتقها، وإن أهلها

---

18 بدران، بدران أبو العينين. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1974م، ص131.

19 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة**. القاهرة: مكتبة العلم، 1988م، ص56-57.

20 المرجع السابق. ص75.

21 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق.

يشترطون ولاءها. فقال: أعتقيها، فإنما الولاء لمن أعتق .. قال: فاشترتها فأعتقتها. قال: وخُيِّرت، فاختارت نفسها، وقالت: لو أعطيت كذا وكذا ما كنت معه. قال الأسود: وكان زوجها حراً.[22] وهذا المثال أُورده فقط من باب مناقشة الأحاديث التي أوردها الفقهاء في أبواب التعارض، وليس له مردود عملي بعد الإعلان العالمي عن تحرير العبيد الذي وقّعته الدول الإسلامية، والذي يتفق كلَّ الاتفاق مع قصد الشريعة لتحرير الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، فالشارع "متشوف للحرية" و"متشوف للعتق"، كما يقول الفقهاء.[23]

المثال الخامس: أخرج أبو داود عن أبي معاوية عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها، فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع في اللحد".[24] وأخرج أيضاً عن سفيان الثوري عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: "إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها، فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع في الأرض".[25]

المثال السادس: أخرج البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ "أَهَلّ بالحج مفرداً" وأخرج أيضاً عن أنس أنه قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: لبيك حجاً وعمرة".[26]

المثال السابع: أخرج أحمد عن أبي حسان أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: "إن أبا هريرة يحدّث أن نبي الله ﷺ كان يقول: إنما الطِيَرة في المرأة والدابة والدار".

---

22 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب الفرائض، باب ميراث السائبة.

23 مثلاً: الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411، ج4، ص160.

24 أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. **سنن أبي داود**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، د.ت.، باب القيام للجنازة ج 3، ص200.

25 المرجع السابق.

26 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب المغازي، باب في بعث علي بن أبي طالب.

فقالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن كان نبي الله ﷺ يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة".[27]

المثال الثامن: أخرج الترمذي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ "صلى صلاة الكسوف فجهر بالقراءة فيها"، وأخرج أيضاً عن سمرة بن جندب قال: "صلى بنا رسول الله ﷺ في كسوف لا نسمع له صوتاً"[28] – مع العلم بأن صلاة الكسوف لم تقع منه ﷺ إلا مرة واحدة، كما أكد جماعة من الحفاظ.[29]

فهذه أمثلة نلاحظ فيها تحقق شروط التناقض المنطقية كلها من وحدة الزمان، والمكان، والإضافة، والقوة، والفعل، والكل، والجزء، والشرط، وأن الروايتين في كلٍ من هذه الأمثلة لا تختلفان إلا في أن إحداهما تنفي ما تثبته الأخرى بعينها، ولا تختلفان في أي من الأبعاد الأخرى. وهذا التعارض المنطقي في نفس الواقعة لا يحتمل إلا صحة إحدى الروايتين وعدم صحة الأخرى، ولا يحتمل صحتهما معاً، فإما أن زوج بريرة حين أُعتقت كان عبداً وإمّا كان حراً، ولا يصح القول بهما معاً، وإمّا أن يكون الرسول ﷺ قد اعتمر في رجب وإمّا أنّه لم يعتمر، ولا يصح القول بهما معاً، وإمّا أن يكون رسول الله ﷺ قد تزوج ميمونة وهو حلال وإمّا وهو محرم، ولا يصح القول بهما معاً، وإمّا أن الرواية الصحيحة عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ أمر أن يقوم مشيعو الجنازة حتى توضع في الأرض، وإمّا حتى توضع في اللحد، والظاهر أنها رواية واحدة، وإمّا أن يكون رسول الله ﷺ في حجة الوداع قد أفرد بالحج، وإمّا تمتع بالعمرة إلى الحج، ولا يصح القول بهما معاً، وإمّا أن تكون الطِيرة في المرأة والدابة والدار من

---

27 المرجع السابق، ص69-70.

28 الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى. **سنن الترمذي**. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.، باب ما جاء في صفة القراءة في الكسوف من أبواب السفر وقال "حسن صحيح".

29 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص492.

قول رسول الله ﷺ وإمّا من قول أهل الجاهلية كما أقسمت عائشة، وإمّا أن يكون رسول الله ﷺ قد جهر في صلاة الكسوف وإمّا أسرّ، مع العلم أنه قد صلّاها مرة واحدة، فلا يمكن أن يقال أنه جهر مرة وأسرّ أخرى، وهكذا. ولكن يظهر باستقراء الأحاديث المتعارضة من مصادرها[30] أن هذا النوع من المرويات المتناقضة نادر الوقوع ومحدود الأثر في الفقه، وأن الغالبية العظمى من أحاديث الأحكام الشرعية المتعارضة لا تخلو أن تكون مفتقدة لشرط أو أكثر من شروط التناقض، مثل أن تكون مختلفة الزمان أو المكان أو غيرها. وفي هذه الحالة يسمى التعارض تعارضاً ظاهرياً في ذهن المتلقي وليس في نفس الأمر، ويسمي العلم الذي يناقش هذا النوع من التعارض علم مختَلف الحديث. وتجدر الإشارة إلى أن المصدرين الأساسيين اللذين بُنيت عليهما الأبحاث المعاصرة في هذا العلم (والتي يشير إليها هذا البحث في هوامشه) هما كتابا الإمامين الشافعي وابن قتيبة عن مختلف الحديث.[31]

المطلب الثالث: طرق التعامل مع التعارض الظاهري

وقد عُرّف التعارض الظاهري بأنه: "حديثان متضادان في المعنى ظاهراً"،[32] و"ما يبدو لأفهامنا أنه تعارض، مع أنه ليس تعارضاً في الحقيقة، فهذا الذي نسميه تعارضاً

---

30 انظر مثلاً: **الناسخ والمنسوخ**، عبد الله بن حزم، **والناسخ والمنسوخ**، قتادة، **والناسخ والمنسوخ**، الكرمي، **والناسخ والمنسوخ**، النحاس، **وناسخ القرآن ومنسوخه**، ابن البرزي، وكذلك: بدران. **أدلة الترجيح المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. مرجع سابق. وحماد، نافذ حسين. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. المنصورة: دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1993م، وخياط، أسامة. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية** (أصله رسالة ماجستير في جامعة أم القرى)، الرياض: دار الفضيلة. الطبعة الأولى، 2001م، والسوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق.

31 ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، 1393. والشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب، الطبعة الأولى، 1405.

32 السيوطي. **تدريب الراوي**. مرجع سابق. ج 2، ص192.

تجاوزاً".[33] وهذه الأحاديث المتعارضة الظواهر تَعامل معها العلماء باتباع طرق منهجية، رتبت على هيئة خطوات محددة اختلف العلماء في ترتيبها. وهذه الطرق – إجمالاً – هي: الجمع، والنسخ، والترجيح، والتوقف، والتساقط، والتخيير.

الجمع: طريقة تبحث عن الفارق المنطقي الذي أدى إلى التعارض من اختلاف الظروف، أو الأشخاص، أو الأزمنة، أو غيرها من العوامل، وتفسير المتعارضين بناء على ذلك.

النسخ: طريقة تبحث عن تاريخ الخبرين لتقديم آخرهما باعتباره ناسخاً، وإهمال أولهما باعتباره منسوخاً، أى لاغياً. والفصل الثالث من هذا البحث خُصِّص لهذه القضية.

الترجيح: طريقة تبحث عن أصح الخبرين وأوثقهما، لتقديمه وإهمال الآخر لكونه "مرجوحاً"، وذلك من طرق عدة منها حال الرواة، وكيفية الرواية، ووقتها، ومتنها.[34]

التوقف: طريقة يُقرُّ المجتهد فيها بالعجز عن حلِّ التعارض، فيتوقف عن الحكم بأي من الدليلين حتى يظهر وجه للجمع، أو الترجيح، أو النسخ.[35]

التساقط: طريقة تسقط كلا الحكمين المتعارضين "لأن العمل بأحدهما ليس بأولى من العمل بالآخر"،[36] أو كما قال بعض الأصوليين: "تعارضا فتساقطا".[37]

التخيير: طريقة تبيح للمفتي أن يفتي بهذا في وقت وهذا في وقت آخر.[38]

---

33 زيد. **النسخ في القرآن الكريم**. مرجع سابق. ج 1، ص169.

34 بدران. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. مرجع سابق. ص118.

35 حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. ص127.

36 البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**. ج 3، ص78.

37 حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. ص127.

38 المرجع السابق

أما ترتيب العمل بهذه الطرق المنهجية فالخلاف فيه متشعب،[39] ولكن ظهر لنا – من استقراء حالات التعارض المتنوعة في مراجع الفقه – أن العمل بالتوقف والإسقاط والتخيير كان نادراً لأن هذه الطرق – من الناحية النظرية – دائماً كانت تأتي بعد الجمع والنسخ والترجيح.

أما التوقف والتساقط – وهما سواء من حيث عدم إعمال أي من الدليلين المتعارضين– فيرى بعض الباحثين أن القول بهما: "كلام نظري ليس له أثر عملي في الفقه الإسلامي"،[40] ويرى الجويني أنه "مجرد افتراض لا يمكن حدوثه"،[41] واستقرى الشاطبي أنه "لا يوجد دليلان تعارضا بحيث أجمع المسلمون على التوقف فيهما".[42] ولكن يبدو لنا أن التوقف مشروع ومعمول به لآحاد المُفتين، لأن السنَّة عن رسول الله ﷺ إذا لم يعرف المرء أن يقول: لا أدري، فقد بوّب البخاري: "باب ما كان النبي ﷺ يُسأل مما لم يترل عليه الوحي فيقول لا أدري".[43] إلا أنه على مستوى الأمة، ينبغي أن يقوم فرد أو جماعة من العلماء بفرض الكفاية، وهو إفتاء الناس فيما يسألون عنه. فالتوقف، إذن، لا ينبغي أن يكون منهجاً أصولياً، وإنما رخصة فردية. أما التخيير، فقد أُثر عن أئمة المذاهب العمل به أحياناً، وذلك حين ترددت أقوالهم بين مقتضى دليلين صحيحين، وسماه ابن كثير هجوماً، فكتب يقول: "أو يهجم، فيفتي بهذا في وقت وبهذا في وقت، كما يفعل أحمد في الروايات عن الصحابة رضي الله عنهم".[44]

---

39 انظر مثلاً: حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. وخياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**.مرجع سابق. والسوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق.

40 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق.ص 122.

41 الجويني، **البرهان**، ج 2، ص183.

42 الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج 4، ص294.

43 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج 6، ص2666.

44 ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **اختصار علوم الحديث**. شرح وتعليق أحمد محمود شاكر، القاهرة: مكتبة صبيح، الطبعة الأولى، د.ت. ص175.

ويبدو لي أن هذه الطريقة فيها نوع من الجمع، لأن المفتي بأحد الرأيين الصحيحين – هذا في وقت وهذا في وقت – إنما يتخير بناء على ما هو أنسب للواقع، وأقرب لمقاصد الشرع، وهو نوع من إعمال النصين سيأتي الحديث عنه لاحقاً. فسنعتبر، إذن، أنَّ طرق الجمع الأساسية هي الجمع والنسخ والترجيح، وسنطرح السؤالين التاليين اللذَين نرى أنه يترتب عليهما نتائج أصولية وفقهية أساسية في موضوع البحث:

1. ما هو أَولى هذه الطرق للتعامل مع الروايات المتعارضة الظواهر؟
2. ما هي حجية ردّ أحد الروايتين بالرأي الاجتهادي الظني، سواء بالترجيح أو بالنسخ؟

المطلب الرابع: الجمع بين النَصَّين بتعدد الأبعاد

أما إجابة السؤال الأول، فهو عند العلماء بين الجمع، وهو رأي الجمهور، والنسخ، وهو رأي الأحناف. وهذه أمثلة من مذاهب العلماء وحججهم في هذه القضية:

قدم الشافعي الجمع على ما سواه، في رسالته التي أسست تاريخياً لعلم الأصول، فقال: "ولزم أهل العلم أن يُمضوا الخبرين على وجوههما، ما وجدوا لإمضائهما وجهاً، ولا يعدّونهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا، وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معاً، أو وُجد السبيل إلى إمضائهما، و لم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر".[45] ويقول القرافي: "إذا تعارض دليلان، فالعمل بكل واحد منهما من وجه؛ أولى من العمل بأحدهما دون الآخر".[46]

---

[45] الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق. ج 1، ص341.

[46] القرافي. **شرح تنقيح الفصول**. مرجع سابق. ص421.

وأبو حامد الغزالي بدوره يقدم الجمع، ثم يقدم النسخ على ما سواه إن تعذر الجمع: "أما الشرعيات، فإذا تعارض فيها دليلان، فإما أن يستحيل الجمع أو يمكن، فإن امتنع الجمع لكونهما متناقضين ... فمثل هذا لابد أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، فإن أشكل التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر، ويقدّر تدافع النصين، فإن عجزنا عن دليل آخر فنتخير".[47]

والشوكاني أيضاً يقدم الجمع ولكنه يقدم الترجيح على النسخ: "وعليه [أي المجتهد] عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول، فإن أعوَزَه ذلك، رجع الى الترجيح".[48] وتقديم الجمع على النسخ والترجيح هو ما رآه جمهور المحدثين والفقهاء – من غير الأحناف – على اختلاف مذاهبهم.[49]

ولكن الأحناف، وقد بنوا أصول فقههم على اختياراتهم في المسائل الفرعية لا على "أصول المتكلمين"،[50] رأوا أنَّ النسخ، أي اعتبار المتأخر زمنياً وإلغاء المتقدم، مقدَّمٌ على غيره، ثم يأتي – عندهم – الترجيح ثم الجمع. فمثلاً، يقول الكمال ابن الهمام عن المتعارض: "حكمه النسخ، إن علم المتأخر، فيكون ناسخاً للمتقدم، وإلّا، إذا لم يعلم المتأخر، فالحكم الترجيح لأحدهما على الآخر بطريقه، إن أمكن، ثم الجمع بينهما، إن أمكن، إذا لم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، لأن إعمال كليهما في الجملة حينئذ أولى من إلغاء كليهما بالكلية، وإلّا، إذا لم يعلم المتقدم، و لم يمكن ترجيح أحدهما، ولا الجمع بينهما، تُركا، أي المتعارضان".[51]

---

47 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص253.

48 الشوكاني. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. مرجع سابق. ج 1، ص432.

49 حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. ص138، وراجع خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. والسوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق.

50 أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت. ص18.

51 ابن الهمام. **التقرير والتحبير**. مرجع سابق. ج3، ص4.

ويجعل الأنصاري الحنفي – شارح مسلّم الثبوت – الجمع "للضرورة" فقط، فيقول عن التعارض: "وحكمه النسخ، إن علم المتقدم من المتأخر، ويكونان قابلين له، وهذا ظاهر جداً، وإن لم يعلم المتقدم منهما، فالترجيح إن أمكن، ويُعمل بالراجح، لأن ترك الراجح خلاف المعقول والإجماع، وإلا فالجمع بقدر الإمكان للضرورة، وإن لم يمكن الجمع تساقطا".[52] ثم يشرح سرَّ تقديمهم للترجيح على الجمع: "والسرُّ فيه أن المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلًا، فليس في إهماله إهمال دليل".[53]

أما تقديم الأحناف للترجيح على الجمع، على أساس أن المرجوح ليس دليلًا، فهو مردود عليه بالتالي: إن كان يُقصد بالمرجوح الحديث الذي لا يحتج به لضعف أو وضع مثلًا، فدعوى الأحناف أنه ليس دليلًا أصلًا صحيحةٌ، ولكن إن كان يُقصد بالمرجوح حديثٌ صحيح رواه ثقات، رُجّح عليه ما هو أصح منه، فالدعوى ظاهرة البطلان، لأن هذا الحديث الصحيح المرجوح دليل قائم بنفسه.

وأما تقديم الأحناف للنسخ أبداً، فقد أنكر هذا الرأي جماهير العلماء من فقهاء ومحدثين، وخالفه أيضاً بعض الأحناف أنفسهم، حين ظهر لهم أن تأخير الأخذ بالجمع يتنافى مع أصل إعمال النصوص الشرعية. فمثلًا، يقول محمد عبد الحي اللكنوي الحنفي – في كتابه الذي حققه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة – منتقداً تقديم النسخ على غيره في مذهبه: "لكن فيه خدشة من حيث أن إخراج نص شرعي عن العمل به مع إمكان العمل به غير لائق فالأَولى أن يطلب الجمع".[54]

---

[52] الأنصاري، محمد بن نظام الدين. **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت**. بيروت: دار العلوم الحديثة، د.ت.، ج 2، ص189.

[53] المرجع السابق. ج 2، ص195.

[54] اللكنوي، محمد عبد الحي. **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1384. ص183.

وسيأتي في مباحث الفصل الثالث نقد لمفهوم النسخ بدون دليل، يطرح الجمع بين النصوص باختلاف الأحوال كبديل عنه، ليس من الناحية الفقهية العملية فحسب، وإنما من الناحية الأصولية النظرية كذلك، عملاً بالقاعدة الأصولية: "إعمال النص أولى من إهماله، وحمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه".[55]

ومنهج الجمع يمكنه أن يستفيد من الأبحاث المعاصرة في نظرية "تعدُّدِ الأَبْعَاد" في المنطق المنظومي الحديث.[56] وهو منطق يرى أن تصورات الذهن في مسألة ما تتناقض حين يحصرها الإنسان في بُعْد واحد، ولكنها لا تتناقض، بل وقد تتكامل، إذا اعتبرنا أبعاداً أخرى للمسألة. وهذه النظرية تتخطى معضلات المنطق الثنائي التقليدي، الذي تنحصر فيه الحقائق بين السلب والإيجاب، أو "تقاسم الصدق والكذب" حسب تعبير الفلاسفة، وهو المنطق الذي يؤدي إلى توهم حتمية الترجيح أو النسخ منهجاً لحل التعارض، رغم إمكانية الجمع في غالب الأحيان.

فقد يتعارض نصَّان في بُعْد معين، مثل بُعْد ظاهر الأمر، فينص الأول على الإباحة، وينص الثاني على النهي، فتتعارض الإباحة مع النهي. ولكنَّ النصَّين قد يكونا متكاملين في بُعْدٍ آخر، مثل بُعْدِ المكان، فتكون الإباحة في مكان، والنهي في مكان آخر. وقد يتعارض نصان في بُعْد المقصِد، فيقصِد الأول إلى التيسير، ويقصِد الثاني إلى العزيمة، فيتعارض التيسير مع العزيمة. ولكنّ النصين قد يكونا متكاملين في بُعد آخر، مثل بُعد الزمان، فيكون التيسير في زمن، وتكون العزيمة في زمن آخر. وقد يتعارض نصان في بُعد المقدَّرات العددية، فينصُّ الأول على عدد

---

55 كذا ذكر السيوطي في **الأشباه والنظائر**. مرجع سابق. ج 1، ص129، وهي قاعدة: "إعمال الكلام أولى من إهماله.."، كما صاغها آخرون.

56 Ervin Laszlo, *Introduction to Systems Philosophy: Toward a New Paradigm of Contemporary Thought* (New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972), p.xix, 36, 163.

مقدّر، وينصُّ الثاني على غيره. ولكنّ النصين قد يكونا متكاملين في بُعْد آخر، مثل بُعْد ظروف المخاطَب، فيكون العدد الأول لشخص له ظروف معينة، والثاني لشخص له ظروف أخرى، وهكذا. ويُستدل على هذه الأبعاد بسياق النصوص نفسها، وبمقاصدها المستنبطة، وبأسباب نزولها المروية، وبغيرها من العوامل.

وهذه الطريقة في الجمع بين المتعارضين ليست جديدة. فسوف يُعرض في هذا البحث عشرات من الأمثلة على تعارض النصوص (تعارضاً ظاهرياً)، وسنجد من الأئمة الفقهاء -في كل مثالٍ- من فَطِنَ إلى الجمع بين المتعارضين عن طريق استكشاف بُعْد منطقي لا تناقض فيه.

وأما السؤال الثاني الخاص بحجية ردّ أحد الروايتين بالرأي، فينقسم إلى قسمين: حجية رد أحد الروايتين بالترجيح، وحجية رد أحد الروايتين بالنسخ. ونظراً لأن الترجيح لم ينل حظاً كبيراً من الأبحاث المعاصرة، مقارنةً بالنسخ، فسنبدأ به، على أن يناقش الفصل التالي مسألة النسخ.

المبحث الثاني

نظرية الترجيح

المطلب الأول: أصل حجية الترجيح وطرقه

اتفق جمهور العلماء على أصل حجية الترجيح، واستدلوا بفعل الصحابة رضي الله عنهم في مواقف عديدة. وروى الرازي إجماع الصحابة على العمل بالترجيح، وقال: "فإنهم قدموا خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين على قول من روى إنما الماء من الماء، وخبَر من روت من أزواجه أنه كان يصبح جنُباً على ما روى أبو هريرة أنه من أصبح جنبا فلا صوم له، وقوّى عليٌّ خبر أبي بكر فلم يحلّفه وحلّف غيره، وقوّى أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة، وقوّى عمرُ خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد الخدري".[57] وذكر الرازي اتفاق العلماء على دليل عقلي إضافة إلى هذه الأدلة النقلية، وقال: "لو لم يُعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح، وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بَدائه العقول"،[58] على حد تعبير الرازي.

---

[57] الرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج 5، ص529.

[58] المرجع السابق، ص530.

أما طرق الترجيح ففنّ متشعب المسالك يُعنَى به أهل الحديث، ومسائله تتعلق، بوجه عام، بحال الرواة، ووقت الرواية، وكيفية الرواية، ومتن الرواية، على خلاف بين العلماء في أصل وتفاصيل كلٍّ من المسائل التالية:[59]

فمسائل حال الرواة تتعلق بالترجيح بكثرة الرواة، وعلو الإسناد، وفقه الراوي، وزيادة ضبطه، وحفظه، ومباشرته للرواية، وكونه صاحب القصة، وبلوغه، وتقدم إسلامه، وشهرته بالعدالة والثقة، وإسناده للرواية على إرساله لها، وجمع الراوي بين المشافهة والمشاهدة على الرواية من وراء حجاب.

وأما وقت الرواية فمسائله تتعلق بالترجيح برواية الراوي في بلوغه لا في صباه وبلوغه، وبرواية الخبر يقع في المدينة على الخبر يقع في مكة، وبرواية الخبر المؤرخ متأخراً في حياة الرسول ﷺ على الخبر غير المؤرخ.

أما كيفية الرواية فمسائله تتعلق بترجيح الخبر المرفوع على غيره، والخبر الذي ذكر معه سبب وروده على غيره، والحديث المتواتر على الحديث المشهور، والحديث المشهور على خبر الواحد، وخبر الآحاد على المرسل، والخبر المروي بلفظ الرسول ﷺ على الخبر المروي بالمعنى.

وأما متن الرواية فمسائله تتعلق بترجيح الخبر الفصيح على الركيك، والأفصح على الفصيح، واللفظ الحقيقي على اللفظ المجازي، والخبر المتضمن التشديد على الخبر المتضمن التخفيف، والخبر الذي ذكر معه معارضه على غيره، والخبر الذي يومىء إلى علة الحكم على غيره، والخبر الذي يوافق القياس على الذي يخالف القياس، والخبر النافي للحد على الموجب له، والخبر العام على الخاص، والخبر الذي يبقي البراءة الأصلية على الرافع لها، والخبر الذي يوافق دليلًا آخر من كتاب وسنة على غيره.

---

59 بدران. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. مرجع سابق. الفصل الرابع.

المطلب الثاني: هل يصح أن يكون الحديث، الصحيح سنداً ومتناً، مرجوحاً؟

وأياً كان طريق الترجيح الذي يختاره العلماء المَحدِّثون، فإن منهج الترجيح لا يصحُّ أن يُرَدَّ به حديث وصل إلى درجة الصحة سنداً ومتناً، بمجرد التعارض الظاهري. كيف يصح عندنا حديث عن رسول الله ﷺ ثم نستسيغ ردَّه بمجرد تعارضه مع حديث آخر، ونحن نعلم أن هذا التعارض بسبب ما قصرت أذهاننا عن فهمه، وليس تناقضاً في نفس الأمر؟ وقد تبين باستقراء كثير من حالات الترجيح أن كثيراً من الأحاديث التي حكم عليها بأنها مرجوحة قد وصلت إلى درجة الصحة، ويُحتج بسندها نفسه في مسائل أخرى! وهذا تناقضٌ منهجيٌّ غير مقبول، وتقصيرٌ في طلب الجمع بين الحديثين.

وهذه بعض الأمثلة لهذا الترجيح غير المنهجي لصحيح الحديث على صحيح الحديث، رغم عدم وجود التناقض في نفس الأمر فيهما، وإمكانية الجمع بينهما في حدود المنقول والمعقول:

المثال الأول: أخرج مسلم في باب حجة النبي ﷺ من كتاب الحج – عن جابر رضي الله عنه – أن النبي ﷺ "أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين".[60] وأخرج البخاري في كتاب الحج – عن أسامة رضي الله عنه – أن النبي ﷺ "لما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ، ثم أقيمت الصلاة، فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت الصلاة، فصلى، ولم يصلّ بينهما (ولم يذكر الأذان)".[61] وقد رأى الحنفية والحنابلة والشافعية تعارضاً بين الروايتين، فرجَّح الحنفية والحنابلة حديث جابر وردُّوا حديث أسامة، من باب استقصاء جابر في روايته لحجة النبي ﷺ، ورجح الشافعية حديث أسامة وردوا حديث جابر، بحجة

---

60 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب حجة النبي ﷺ من كتاب الحج.

61 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب الحج، باب الجمع بين الصلاتين.

عقلية مفادها أن الأذان إنما شرع لصلاة الوقت، وأنَّ صلاة المغرب المذكورة لم تصلَّ في وقتها.[62] ولكنّ الروايتين غير متناقضتين منطقياً، إذ إن حديث جابر اشتمل على زيادة الأذان، وهي زيادة صحيحة سنداً وغير متناقضة متناً مع حديث أسامة، ولذا ينبغي قبولها.

المثال الثاني: ترجيح جمع من العلماء لحديث ابن عباس الذي أخرجه مالك: "قال رسول الله ﷺ: إذا دبغ الإهاب فقد طهر"، على حديث عبد الله بن عكيم الذي أخرجه أحمد في المسند: "أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر أن: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"، وذلك من باب ترجيح حديث من روى بالسماع على حديث من روى كتابة.[63] والحديثان صحيحان وغير متناقضين لاختلاف الشيء المقصود بالحكم، لأن الإهاب هو الجلد الذي لم يدبغ، فيكون الجمع بأنه يحل الانتفاع بالإهاب إذا دبغ، ولا يحلُّ إذا لم يدبغ.[64]

المثال الثالث: ترجيح حديث ابن عمر، الذي أخرجه مالك في موطئه، وفيه أن رسول الله ﷺ صلى في الكعبة، على حديث ابن عباس، الذي أخرجه أحمد في مسنده، أنه ﷺ لم يصلِّ في الكعبة، من باب ترجيح الحديث المُثبِت على الحديث النافي.[65] ولا يظهر من الحديثين ما إذا كانت الواقعة واحدة، فيثبت التعارض في نفس الأمر كما رأى بعض العلماء،[66] أم لا. قال ابن حجر في الفتح: "قال ابن حبان: الأشبه عندي في الجمع أن يُجعل الخبران في وقتين، فيقال لما دخل الكعبة

---

62 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص369-370.

63 خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص229.

64 المرجع السابق، ص234.

65 المرجع السابق. ص296.

66 المرجع السابق.

في [عام] الفتح صلَّى فيها، على ما رواه ابن عمر عن بلال، ويُجعل نفيُ ابن عباس الصلاة في الكعبة في حجته التي حج فيها ... [قال ابن حجر:] فإذا حمل الخبر على ما وصفنا بطل التعارض، وهذا جمع حسن".[67]

فهذه الأمثلة تبين عدم الحاجة – منهجياً – لرد حديثٍ صحّ عن رسول الله ﷺ لمجرد توهم التعارض. وقد انتقد الشافعي في رسالته هذا المسلك، فقال: "لا يجوز على إمام في الدين ... أن يقبل خبر الواحد مرة، وقبوله له لا يكون إلا بما تقوم به الحجة عنده، ثم يردّ مثله أخرى، ولا يجوز هذا على عالم عاقل أبداً".[68] وقال ابن حزم عن ردّ بعض النصوص الصحيحة: "فصلٌ فيما ادعاه قوم من تعارض النصوص ... إذا تعارض الحديثان، أو الآيتان، أو الآية والحديث، فيما يظن من لا يعلم، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك، لأنه ليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض، ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله، ولا آية أولى بالطاعة لها من آية أخرى مثلها، وكلٌّ من عند الله عز وجل، وكل سواء في باب وجوب الطاعة والاستعمال، ولا فرق".[69]

والمبحث القادم هو محاولة لإعمال بعض النصوص المتعارضة الظواهر –في حدود المقاصد الشرعية– بدلًا من ردها بالترجيح، كما رأى بعض العلماء، رغم صحتها كلها سنداً ومتناً.

---

67 ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 3، ص469.

68 الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق. ج 1، ص435.

69 ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق. ج 2، ص158.

المبحث الثالث

أمثلة على إعمال كل النصوص الصحيحة المتعارضة الظواهر باعتبار المقاصد

المطلب الأول: التنوع في صيغ العبادة بقصد التيسير

تم تعريف مفهوم العبادات المحض في الفصل الأول من هذا البحث، وتم بيان أنها لا تخضع للتغير من قبل المجتهدين لعلة ولا مقصد. ولكن الشارع الحكيم – سبحانه وتعالى – قصد إلى أن تتنوع أشكال وصور هذه العبادات، وتتنوع صيغ الركن الواحد في العبادة الواحدة، ترويحاً للمتعبدين وتيسيراً على المسلمين، وقولُ رسول الله ﷺ لأغلب من استفتاه في حجة الوداع "افعل ولا حرج" أحد الأدلة على ذلك.[70] والحق أنه لا دليل على الفرضية المسبقة عند كثير من الفقهاء أن لكل ركن في كل عبادة صيغة واحدة لا تتنوع، ولو قصرت أفهامنا عن الوصول لحكمة هذا التنوع على التفصيل، مما أدّى بهم إلى ضروب من الترجيح غير المنهجي بين أحاديث كلها صحيحة سنداً ومتناً. وهاك بعض الأمثلة:

---

70 عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ: بينما هو يخطب يوم النحر إذ قام إليه رجل فقال: كنت أحسب يا رسول الله كذا وكذا قبل كذا وكذا، ثم قام آخر فقال: يا رسول الله كنت أحسب كذا وكذا لهؤلاء الثلاث، فقال النبي ﷺ: افعل ولا حرج لهن كلهن يومئذ، فما سئل يومئذ عن شيء إلا قال: افعل ولا حرج. البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ج 6، ص2454.

المثال الأول: يروي شارح فتح القدير: "اجتمع [أبو حنيفة] مع الأوزاعي بمكة في دار الحناطين، كما حكى ابن عيينة، فقال الأوزاعي: ما بالكم لا ترفعون عند الركوع والرفع منه؟ فقال: لأجل أنه لم يصحّ عن رسول الله ﷺ فيه شيء. فقال الأوزاعي: كيف لم يصح، وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع، وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة، والأسود عن عبدالله بن مسعود، أن النبي ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك. فقال الأوزاعي: أُحدِّثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم؟ فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمةَ ليس بدونٍ من ابن عمر في الفقه، وإن كانت لابن عمر فضل الصحبة فالأسود له فضل كثير، وعبد الله عبد الله. فرجَّح بفقه الرواة، كما رجَّح الأوزاعي بعلو الإسناد، وهو المذهب المنصور عندنا".[71]

والحديثان المذكوران في هذا المثال – كما ترى – صحيحان في أعلى درجات الصحيح سنداً ومتناً، ولا غبار عليهما، ولكنّ أغلب المذاهب على ترجيح حديث ابن مسعود بفقه الرواة، أو حديث عبد الله بعلو الإسناد، و"الانتصار لأحد المذهبين"، كما ذُكر. هذا على رغم أنَّ الجمع بينهما بأنهما صيغتان صحيحتان مقبولتان جمع قريب، فقد ذكر الزرقاني مثلاً، في شرحه على الموطأ، تصحيح الحديثين، ثم قال: "الجمع ممكن بأنه لم يره واجباً ففعله تارة وتركه أخرى".[72]

---

71 السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج 1، ص311.

72 الزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. ج 1، ص229. وهناك طريق أبعد للجمع ذكره بعض الأحناف، مثل السرخسي (في **المبسوط**، ج 1، ص12) والكاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع**. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1982م. ج1، ص207: أن التكبير حكمته إعلام من قد يكون أعمى من المأمومين والرفع حكمته إعلام من قد يكون أصماً، وهذا الرأي إذن يربط روايات الرفع بحكمة إعلام المأمومين ويؤول روايات عدم الرفع بعدم الحاجة لذلك، كالصلاة منفرداً مثلاً.

وعليه، فإن الشارع الحكيم سبحانه وتعالى قصد إلى التيسير بأن تتنوع أشكال هذه العبادة و لم يقصرها على صيغة واحدة.

المثال الثاني: رجحت بعض المذاهب روايات التشهد المختلفة بعضها على بعض، بطرق مختلفة، وكلها صحيحة السند. وقد روى الشافعي في رسالته عدداً من روايات التشهد الصحيحة هذه،[73] ثم جمعهم فقال: "فلعل النبي أجاز لكل امرئ منهم كما حفظ إذ كان لا معنى فيه يحيل شيئاً عن حكمه، ولعل من اختلفت روايته واختلف تشهده إنما توسعوا فيه فقالوا على ما حفظوا وعلى ما حضرهم وأجيز لهم ... وقد قال بعض التابعين لقيت أناساً من أصحاب رسول الله فاجتمعوا في المعنى، واختلفوا عليّ في اللفظ، فقلت لبعضهم ذلك، فقال: لا بأس ما لم يغير المعنى، وما في التشهد إلا تعظيم الله وإني لأرجو أن يكون كل هذا فيه واسعاً، وأن لا يكون الاختلاف فيه إلا من حيث ذكرت".[74]

المثال الثالث: اختلفت الآراء حول مسألة توقيت سجود السهو قبل التسليم أو بعده، وقد وردت روايات متعارضة (ظاهراً) عن رسول الله ﷺ أنه سجد قبل التسليم وسجد بعده، فقد روى الترمذي "عن عبد الله بن بحينة الأسدي أن النبي ﷺ قام في صلاة الظهر وعليه جلوس، فلما أتم صلاته سجد سجدتين، يكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم، وسجدهما الناس معه، مكان ما نسي من الجلوس".[75] ثم علق الترمذي: "رأى بعضهم أن يسجدهما بعد السلام، وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة، وقال بعضهم: يسجدهما قبل السلام، وهو قول أكثر الفقهاء من أهل

---

73 الشافعي. الرسالة. مرجع سابق. ج 1، ص272-275.

74 المرجع السابق، ص275.

75 الترمذي. **سنن الترمذي**. مرجع سابق. باب ما جاء في سجدتي السهو قبل التسليم ج 2، ص235-237 وقال الترمذي: حديث ابن بحينة حديث حسن صحيح.

المدينة، مثل يحيى بن سعيد وربيعة وغيرهما".[76] وقد حاول بعض العلماء إعمال هذه النصوص كلها، فقال الترمذي: "قال أحمد: ما روى عن النبي • في سجدتي السهو فيستعمل كل على جهته، يرى إذا قام في الركعتين - على حديث ابن بحينة - فإنه يسجدهما قبل السلام، وإذا صلى الظهر خمساً فإنه يسجدهما بعد السلام، وإذا سلم في الركعتين من الظهر والعصر فإنه يسجدهما بعد السلام، وكل يستعمل على جهته".[77] ومن العلماء من أجاز المذهبين ورآهما سواءً في الفضيلة،[78] وهو ما يبدو أقرب لقصد الشارع في التسامح في هذه الأمور وأيسر على المسلمين من رأي الجمع المذكور، خاصة إذا سها المسلم سهواً لم يرد في أي من صيغ أحاديث السهو.

المثال الرابع: وردت صيغتان للتكبير في صلاة العيد، الأولى سبع تكبيرات في الركعة الأولى وخمس في الثانية، والثانية أربع وأربع. والصيغتان صحيحتان كلتاهما مروية من طرق مختلفة عن رسول الله •.[79] ولكن العلماء يرجحون صيغة واحدة منهما فقط بناء على اعتبارات الترجيح، فرجح جمهور الفقهاء الصيغة الأولى لكثرة رواتها، ورجح الأحناف الصيغة الثانية لثقة رواتها عندهم، ولأن "التكبير ورفع الأيدي خلاف المعهود فكان الأخذ بالأقل أولى".[80] ولأن الصيغتين صحيحتان فلعلهما جائزتان، ولا حجة لرد أحداهما بالترجيح.

المثال الخامس: وردت صيغ شتى لصلاة الخوف، كلها صحيحة ثابتة عن رسول الله •، قدّر العلماء عددها بين ستة وجوه وسبعة عشر وجهاً، ولكن

---

76 المرجع السابق.

77 المرجع السابق.

78 مثلاً في: النووي. **المجموع**. مرجع سابق. ج4، ص145.

79 انظر الروايات والآراء المختلفة في: خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص282-287.

80 المرجع السابق.

أغلبهم رجح رواية واحدة منها فقط بناء على اعتبار من اعتبارات الترجيح.[81] لكن بعض العلماء – كأحمد والنووي والخطابي – أجازوها كلها، وتركوا للإمام أن يتخير حسب الأحوال ما هو "أحوط للصلاة وأبلغ في الحراسة"،[82] وهو ما يتفق مع مقصد التيسير ورفع الحرج المنشود.

المثال السادس: يلحق بباب التنوع في صيغ العبادة – بقصد التيسير – ما كان على الخيار في الكفارات، إذا لم يرد نص يحتّم ترتيباً معيناً لها، فيعتبر المفتي مقصد التيسير أو الردع أو غيره من المقاصد حسب الأحوال والأشخاص. والقصة المشهورة في هذا المقام قصة الملك الذي جامع في نهار رمضان، فقال له العالِم إن عليه صوم شهرين متتابعين، فلما أُنكر على العالم، حيث لم يأمر الملكَ بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال: "لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ليترجر به"،[83] ويعلق أبو حامد الغزالي رحمه الله على هذه الفتوى بقوله: "هذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي". وقد لاحظ الدكتور صلاح سلطان بعد حصر النصوص الواردة في مسألة الكفارة أن "هذه الحادثة ليس منصوصاً عليها في الكتاب"،[84] وأن مجموع النصوص "يشير

---

81 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص260.

82 الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. **معالم السنن**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411، ج 1، ص269.

83 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص172–174، وأول من ذكر هذا المثال الجويني في الغياثي، ونقله الغزالي في المستصفى مع نفس تعليق الجويني، التالي الذكر، دون إشارة!

84 سلطان. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". مرجع سابق. ص371.

بقوة إلى أن الكفارة على التخيير وليس الترتيب كما ذهب الجمهور. هذا من ناحية الحكم الشرعي قبل تحقيق مناطه. وعند تحقيق المناط لابد من مراعاة القصد وراء الحكم، فالقصد في هذه الكفارة هو الزجر عن هتك حرمة الشهر".[85] وهذا بالتالي من باب التنوع في صيغ العبادة التي لم يرد نص يحتّم ترتيباً معيناً لها.

المطلب الثاني: مراعاة العرف الذي يحقق المقصد الشرعي

لفظة العرف وردت في قوله سبحانه وتعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (النحل: 199). وقد اختلف المفسرون في معنى العرف الوارد في هذه الآية فيما يمكن حصره في قولين: قول يعمم العرف فيُدخل فيه "ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة"،[86] وقول يحصره في "المعروف" وهو مكارم الأخلاق التي جاء بها الإسلام وهو الرأي الذي ذهب إليه أغلب الأصوليين.[87] وعلى ذلك فالعرف بمعنى العادات القولية والفعلية ليس مصدراً مستقلاً من مصادر الأحكام الشرعية عند أغلب الأصوليين، وإنما هو عندهم مصدر تابع يُراعى فقط عند الاجتهاد فيما لا نص فيه.[88]

وبصرف النظر عن رجحان رأي من يرى أن العادات القولية والفعلية ليست مصدراً مستقلاً من مصادر الأحكام الشرعية، فإنه من الواضح أن العادات السائدة كان لها أثر في سنة الرسول ﷺ التقريرية نفسها. فقد أقر الرسول ﷺ الأعراف – بمعنى العادات القولية والفعلية – السائدة في قومه ﷺ، ما لم تتعارض مع المعروف

---

85 المرجع السابق، ص373.

86 ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**. مرجع سابق. ج 2، ص112.

87 راجع سلطان. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". مرجع سابق. ص-629 615، وفيها فصل حُققت فيه التعريفات المختلفة وآراء الأصوليين حتى أُثبتت هذه النتيجة.

88 المرجع السابق، ص629.

- بمعنى الأخلاق والمبادئ الإسلامية - ما دامت هذه العادات تحقق المقاصد الشرعية المرجوة، كما ستوضح الأمثلة التالية. وهذه الأعراف ليست جزءاً من الشريعة المنَزّلة، بمعنى أن الرسول ﷺ لم يقصد أن تكون العادات التي أقرها هي الطرق الوحيدة الممكنة لتحقيق المقاصد. ويظهر ذلك بوضوح في بعض الأحاديث التي حسبها بعض الناس "متعارضة" ورجحوا بعضها على بعض، رغم أنها ليست متعارضة في نفس الأمر، وإنما هي نوع من إدارة الأحكام مع ما تعارف عليه الناس من أجل تحقيق المقاصد الشرعية. والأمثلة التالية توضح ذلك.

المثال الأول: رجح جمهور الفقهاء حديث عائشة (الصحيح)، الذي أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، وابن عدي، أنها قالت: "قال رسول الله ﷺ: 'أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل' كررها ثلاثًا"، على حديث ابن عباس (الصحيح كذلك) الذي أخرجه مالك في الموطأ ومسلم من طريق مالك وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي: "أن رسول الله ﷺ قال: 'الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تُستأذن في نفسها وإذنها صماتها'"، وذلك من باب ترجيح الحديث المشتمل على تأكيد.[89] ورجح الأحناف الحديث الثاني على الحديث الأول لوجود اختلاف في بعض رواة الحديث الأول.[90]

وقد جمع بعض العلماء بين هذين الحديثين الصحيحين باعتبار العرف الذي راعته الرواية الأولى، فقالوا إن ما ورد من نهي عن مباشرة المرأة العقد ما هو إلا "لكيلا تنسب إلى الوقاحة"،[91] وهو أمر قد يختلف باختلاف العرف. ويؤيد ارتباط

---

89 خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص271-273.

90 المرجع السابق، ص276.

91 وكلهم من الأحناف. انظر: ابن نجيم، زين الدين الحنفي. **البحر الرائق**. بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، د.ت. ج3، ص117، والمرغياني، أبا الحسن علي بن أبي بكر الرشداني. **الهداية شرح البداية**. المكتبة الإسلامية، د.ت. ج 1، ص196، وابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **حاشية ابن عابدين**. بيروت: دار الفكر للطباعة، 1421، ج3، ص55، والسيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج 3، ص258.

قضية الولي بالعرف المذكور فعل عائشة رضي الله تعالى عنها (ولاحظ أنها هي راوية الحديث الأول)، فقد زوجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب، "مما يدل على أن مذهبهما جواز النكاح بغير ولي".[92] وصريح القرآن أصل في هذه المسألة، فقد قال تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 234)، وقال تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنْفُسِهِنّ مِن مّعْرُوفٍ﴾ (البقرة: 240)، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 232).[93] وقد علق ابن رشد على هذه الآية الأخيرة بقوله: "المفهوم منه النهي عن التشريب عليهن فيما استبددن بفعله دون أوليائهن، وليس ههنا شيء يمكن أن تستبدّ به المرأة دون الولي إلا عقد النكاح"، ثم قال: "الذي يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبيّن جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم، فإن تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز".[94] إن المقصد من وراء الولي – حسب العرف – إنما هو حفظ حقوق المرأة والنصيحة لها، وهو مقصد قد يتحقق بطرق شتى حسب الأحوال والأعراف. فكيفما اقتضى العرف تحقيق ذلك وجب، سواء بالولي أو بالكتابة أو بالكفاءة أو بغيرها من الاعتبارات.

المثال الثاني: هناك تعارض ظاهري بين حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "العجماء جرحها جبار"، وحديث حرام بن محيصة "أن ناقة للبراء دخلت حائط رجل فأفسدت فيه فقضى رسول الله ﷺ أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها"، والحديثان

---

92 الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج 2، ص101.

93 انظر: الشوكاني، محمد بن على بن محمد. **فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، د.ت. ربط الشوكاني المعروف "بالعادة المستحسنة"، ج 1، ص249.

94 ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 2، ص7.

صحيحان.[95] وقد اختلفت أقوال العلماء في ترجيح أحد الحديثين أو الجمع بينهما. ولخص ابن رشد الخلاف بقوله: "اختلف العلماء في القضاء فيما أفسدته المواشي والدواب على أربعة أقوال: أحدها أن كل دابة مرسلة فصاحبها ضامن لما أفسدته، والثاني أن لا ضمان عليه، والثالث أن الضمان على أرباب البهائم بالليل ولا ضمان عليهم فيما أفسدته بالنهار، والرابع وجوب الضمان في غير المنفلت ولا ضمان في المنفلت".[96] ولا داعي للترجيح بين الحديثين الصحيحين، ولا للجمع بالتفريق بين الليل والنهار، أو المنفلت وغير المنفلت، وإنما مرجع المسألة إلى العرف. فقد علل الخطابي التفريق بين الليل والنهار في ذلك الحكم بقوله: "من عادة أصحاب المواشي أن يسرحوها بالنهار ويردوها مع الليل إلى المراح، فمن خالف هذه العادة كان به خارجاً عن رسوم الحفظ إلى حدود التقصير والتضييع".[97] فإن اختلفت العادة عن ذلك في بلد ما فمدار الحكم مع ما يُعتبر تقصيراً وتضييعاً من صاحب المواشي، وهو المقصد من الضمان.

المثال الثالث: ألحق الطحاوي الأحاديث المتعارضة في وصل الشعر بمتعارض الحديث وذكرها في "مشكل الآثار".[98] فقد روى البخاري وغيره عن عائشة رضي الله عنها: "أن جارية من الأنصار تزوجت وأنها مرضت فتمعط شعرها فأرادوا أن يصلوها فسألوا النبي ﷺ فقال: لعن الله الواصلة والمستوصلة".[99] ولكن ورد عن الليث عن بكير عن أمه: "أنها دخلت على عائشة وهي عروس ومعها ماشطتها، فقالت عائشة: أشعرها هذا؟ فقالت الماشطة: شعرها وغيره وصلته

---

95 خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص159-163.

96 ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 2، ص242.

97 الخطابي. **معالم السنن**. مرجع سابق. ج 5، ص202.

98 خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص424-425.

99 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب الوصل في الشعر ج 5، ص2217.

بصوف، فما أنكرت ذلك" (ولاحظ أن عائشة هي التي روت حديث البخاري السابق).[100] وروى أبو داود: "عن سعيد بن جبير قال: لا بأس بالقرامل،[101] ... وكان أحمد يقول: القرامل ليس به بأس".[102] وروى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "لا بأس بالوصال في الشعر إذا كان من صوف".[103] ويلحظ شارح فتح القدير تعارضاً ظاهرياً بين أحاديث النهي وعموم القرآن، فقال: "ظهر أن اللعن ليس للتكثير مع عدم الكثرة، وإلا لمنع القراميل، ولا شك أن الزينة حلال. قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ (الأعراف: 32).[104]

وقد اختلفت وجوه الترجيح بين هذه الروايات، فابن تيمية وابن حزم وابن عبد البر رجحوا رواية البخاري وجعلوا ما سواها من الروايات مرجوحاً وإن صح سندها،[105] وهو الشاهد في هذا المثال. ومن العلماء من حاول الجمع بين الروايات، كالنووي مثلاً إذ رأى أن العلة في النهي "لأنه يحرم الانتفاع بشعر الآدمي وسائر أجزائه لكرامته، بل يدفن شعره وظفره وسائر أجزائه، وإن وصلته بشعر غير آدمي فإن كان شعرا نجساً، وهو شعر الميتة وشعر ما لا يؤكل إذا انفصل في حياته، فهو حرام أيضاً بلا خلاف للحديث لأنه حمل نجاسة في الصلاة ... وأما الشعر الطاهر من غير الآدمي ... إن كان لها زوج ... إن وصلت بإذنه

---

100 أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي. **معتصر المختصر**. عالم الكتب، القاهرة: مكتبة بيروت، د.ت. ج 2، ص388.

101 القراميل: ما وصل به الشعر من صوف أو شعر. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، د.ت. باب قرمل ج 11، ص556.

102 أبو داود. سنن **أبي داود**. مرجع سابق. باب وصل الشعر ج 4، ص77.

103 البيهقي. **سنن البيهقي**. مرجع سابق. باب لا تصل المرأة شعرها بشعر غيرها ج 2، ص426.

104 السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج 6، ص426.

105 انظر مثلاً: ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج 20، ص277، ابن عبد البر. **التمهيد**. مرجع سابق. ج7، ص220، ابن حزم. **المحلى**. مرجع سابق. ج 10، ص75.

جاز، وإلا حرم".[106] ويبدو لي أن ربط إباحة الوصل هنا بإذن الزوج ليس عليه دليل، بل هو معارض لرواية البخاري في نفس الباب عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما: "أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: إني أنكحت ابنتي، ثم أصابها شكوى فتمزق رأسها وزوجها يستحثّني بها. أفأصِلُ رأسَها؟ فسبّ رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة".[107]

وبعض الحنابلة يعلل النهي بأن الوصل في الجاهلية "كان شعار الفاجرات"،[108] وهو ما يعني أن المسألة ليس فيها تعارض، وإنما هو حكم ارتبط بعرف معين. وأشار شيخ الزيتونة الطاهر ابن عاشور رحمه الله إلى اعتبار العرف في هذه المسألة تحت عنوان "عموم شريعة الإسلام"، فقال: "نحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها – بما هي عادات – أن يحمل عليها قوم آخرون في التشريع ... ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان ... إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه. ووجهه عندي ... أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها".[109]

---

[106] النووي. **المجموع**. مرجع سابق. ج 3، ص145.

[107] البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب الوصل في الشعر ج 5، ص2217.

[108] البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشاف القناع**. تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر، 1402، ج 1، ص81.

[109] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص236.

وعلى هذا فالمقصد الذي دار معه ذلك الحكم هو تمييز المسلمات العفيفات عن غيرهن، وهو مقصد لابد أن يعتبر في كل عرف، وإن اختلف عن العرف الذي اعتبر في الحديث المذكور، وذلك بتجنّب كل ما يكون "شعاراً للفاجرات" من مظهر أو قول.

المطلب الثالث: اختلاف الحكم بقصد مراعاة حال المكلف

من مقتضيات مقصدَي العدل والتيسير أن يُعتَبر حال المكلف بالحكم، من حيث قوته أو ضعفه، وشبابه أو هرمه، وغناه أو فقره، وأمن الفتنة منه من عدمها، وهكذا. والأمثلة التالية اختلفت فيها الأحكام المروية عن رسول الله ﷺ بسبب مراعاته لحال المكلف بالحكم، رغم ذهاب بعض العلماء مذاهب الترجيح في هذه الأمثلة، وردِّهم لصحيح الروايات بدون دليل.

المثال الأول: روى أبو داود في باب (من أحق بالولد) من (كتاب الطلاق) حديثاً في حكم حضانة الأم إذا تزوجت: "عن عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت: يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء وثديي له سقاء وحجري له حواء وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني، فقال لها رسول الله ﷺ: أنت أحق به ما لم تنكحي".[110] وعليه، فقد تقرر أن "الأم إذا نكحت سقط حقها من الحضانة، وإليه ذهب الجماهير".[111]

ولكن الحسن وابن حزم ذهبا إلى عدم سقوط الحضانة بالنكاح، واستدلا "بأن أنس بن مالك كان عند والدته وهي مزوجة، وكذا أم سلمة تزوجت بالنبي ﷺ وبقي

---

[110] أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد ج 2، ص283.

[111] الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **سبل السلام**. تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الرابعة، 1379، ج3، ص227.

ولدها في كفالتها، وكذا ابنة حمزة قضى بها النبي ﷺ لخالتها وهي مزوجة".[112] وردّ ابن حزم على معارضيه بترجيح دليلهم، فقال: "حديث ابن عمرو المذكور فيه مقال ... لأنه قد قيل إن حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده صحيفة"،[113] وهو رأي يجعل حديث ابن عمرو مرجوحاً من باب ترجيح الرواية المنقولة مشافهة على الرواية المنقولة من صحيفة، رغم صحة سنده وقبول المحدّثين من أمثال البخاري وأحمد وابن المديني وابن راهويه له.[114]

وهذه الأحاديث ليس فيها تعارض ولا تحتمل الترجيح المذكور، وإنما المسألة مدارها – كما يرى كثير من العلماء – على "مصلحة الولد، فلو كانت الأم أصون من الأب وأغير منه قُدمت عليه ... وكان عند من هو أنفع له، ولا تحتمل الشريعة غير هذا".[115] والحكم النبوي في أي من الحالات المذكورة ليس قاعدةً ثابتة، وإنما هو حكم قضائيّ يتوقّف على الحال، أي على قدرة أحد الوالدين – سواءٌ الأم أو الأب – على رعاية هذا الولد بشكل أفضل من الطرف الآخر.

المثال الثاني: تعارَضَ حديثان في حكم الأضحية: الأول صحيح ظاهره الوجوب عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "من كان له سعة ولم يضحّ فلا يقربن مصلانا"،[116] والثاني صحيح أيضاً، ولكنه يوحي بعدم

---

[112] المرجع السابق.

[113] المرجع السابق.

[114] المرجع السابق.

[115] المرجع السابق، ص228.

[116] الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411، ج 4، ص232، كتاب الضحايا وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

الوجوب، وهو عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: "إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أحدكم أن يضحي فليمسك عن شعره وأظافره".[117] وقد حكم الجمهور بعدم الوجوب، ورجَّحوا حديث أم سلمة، وهو متَّفَق على رفعه، على حديث أبي هريرة، وهو مختلف في رفعه ووقفه.[118] ولكنّ بعض المالكية والأحناف رجحوا حديث أبي هريرة على حديث أم سلمة، من باب ترجيح رواية العدد الأكثر على الأقل، إذ يعضِّدُ حديثَ أبي هريرة حديثٌ لِمِخْنف بن سُلَيم أن رسول الله ﷺ قال بعرفات: "يا أيها النَّاس إن على كل بيت في كل عام أضحية".[119]

ولكنَّ الأوزاعي وأبا حنيفة واللَّيث ذهبوا إلى أن الأضحية واجبة على الموسر فقط،[120] وفي هذا إعمال للروايات الصحيحة كلِّها عن طريق مراعاة حال المخاطب بالحديث.

المثال الثالث: ترجيح حديث بُسرة بنت صفوان، الذي أخرجه مالك في الموطأ، والشافعي في الأم، وغيرهما، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا مسَّ أحدُكم ذكرَه فليتوضَّأ"، على حديث قيس بن طَلق عن أبيه، الذي أخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وغيرهم، أنه قال: "قدمنا على نبي الله ﷺ فجاءه رجل كأنه بدوي فقال: 'يا نبي الله! ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما

---

117 رواه مسلم في باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة وهو مريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئا ج 3، ص1565.

118 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص416.

119 رواه أبو داود والترمذي وقال: حسن غريب، المرجع السابق، ص417.

120 ابن عابدين. **حاشية ابن عابدين**. مرجع سابق. ج 6، ص320.

يتوضأ؟'. فقال: 'هل هو إلا مضغة منه؟'"،[121] من باب الترجيح بالكثرة، إذ رُوي حديث بُسرة - بصيغ متقاربة - عن جماعة من الصحابة كعائشة وأم حبيبة وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبي هريرة. وذهب الكمال بن الهمام إلى ترجيح حديث قيس على حديث بسرة من باب "ترجيح رواية الذكر على رواية الأنثى"![122] ونظراً لأن الحديثين صحيحان فقد ردّ ابن قدامة وغيره الترجيح، وجمعوا بين الروايتين بعدة طرق كلها تعتبر اختلاف حال المكلف في الحكمين، مثلاً: أن يُحمل حديث بُسرة على العامد لمس ذكره وحديث طَلق على غير العامد،[123] أو أن يحمل حديث بُسرة على اللمس بباطن الكف بدون ساتر لأن ظاهر الكف ليس بآلة اللمس وألا ينقض الوضوء إلا بذلك، أو أن يُفَرَّق بين الأشخاص حسب أحوالهم، فمن كان شاباً قوي الرغبة نقض مسُّه لذكره وضوءه لأن ذلك يفضي غالباً إلى خروج المذي، ومن كان شيخاً كبيراً فلا، أو غيرها من الاعتبارات.[124]

والأمثلة التي مرت في هذا المبحث تدل على الكثير من الأمثلة الأخرى في الفقه الإسلامي التي رُدَّت فيها الروايات الصحيحة بالترجيح رغم أن بإعمالها يكتمل الحكم الشرعي الصحيح، ويظهر المقصِد الشرعي منه، مما يعطيه امتداداً وشمولاً في بعدي الزمان والمكان.

ولكن يبدو لي أن هناك حالتين من التعارض تقضي بداهة العقل فيهما بإعمال الترجيح لطرح رواية وقبول الأخرى:

---

121 خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص213.

122 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص395. وجمهور المحدثين لا يأخذون بترجيح رواية الذكر على رواية الأنثى.

123 ابن قدامة. **المغني**. مرجع سابق. ج 1، ص117.

124 راجع المرجع السابق.

الحالة الأولى: أن يكون التعارض في الأمر نفسه.

الحالة الثانية: أن يكون أحد الدليلين من الضعف بحيث لا يحتج بمثله.

المبحث الرابع

حالتان يصح فيهما الترجيح

الحالة الأولى: أن يكون التعارض في الروايتين تناقض في نفس الأمر

إذا تعارض دليلان في نفس الأمر أي أن يتحقق - كما سبق - وحدة الزمان، والمكان، والإضافة، والقوة، والفعل، والكل، والجزء، والشرط، وألا يغاير أحد الحديثين الآخر في شيء مطلقاً إلا في النفي والإثبات، ولا يحتمل إلا أن تصدق رواية وتكذب الأخرى، كما يقول أهل المنطق، عندئذ ينبغي إعمال المرجحات على مراتبها من أجل إبطال رواية منهما. وهذه بعض الأمثلة:

المثال الأول: ترجيح رواية عائشة لحديث الطِيَرة في الدابة والمرأة والدار - الذي ذكر آنفاً - والتي أقسمت فيه على أن نبي الله ﷺ قال: "كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة"، على رواية أبي هريرة رضي الله عنه أن هذا القول من قول الرسول ﷺ نفسه - من باب حفظها وفقهها واستشهادها للمعنى بالآية ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا﴾ (الحديد 22). قال المحققون: "ما روي عنها في إضافة الكلام إلى الجاهلية أولى، لحفظها عنه في ذلك ما قصّر غيرها عن حفظه عنه فيه، لا سيما وقد رُوي اليُمْن في هذه الأشياء. روى معاوية بن حكيم عن عمه مِخْمَر بن معاوية أنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا شؤم. وقد يكون اليُمْن في المرأة

والفرس والدابة".[125] ولا يعكر على هذا تعقب ابن الجوزي لقول عائشة "رد لصريح خبرٍ رواته ثقات"،[126] لأن خبرَها نفسه حديث صريح رواته ثقات. ويُؤخذ على أبي بكر بن العربي وصفه لقولها - رضي الله عنها - بأنه "قول ساقط"،[127] فلا ينبغي هذا القول لإمام مثله في حق أم المؤمنين عائشة!

المثال الثاني: ترجيح رواية أم المؤمنين ميمونة: "تزوَّجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان"، على رواية ابن عباس التي ذكر فيها أنه "نكحها وهو محرِم". وقد رَجّح العلماء قولَها "من باب كونها صاحبة القصة، لأنها المعقود عليها فهي أعرف بوقت عقدها".[128]

المثال الثالث: ترجيح رواية سفيان الثوري على رواية أبي معاوية، وقد روى كلاهما عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "إذا رأيتم الجنازة

---

[125] أبو المحاسن. **معتصر المختصر**. مرجع سابق. ج 2، ص207. وقد بحثتُ عن هذا الحديث فوجدته بروايات متقاربة عند الترمذي. **سنن الترمذي**. مرجع سابق. كتاب الأدب، باب ما جاء في الشؤم، وابن ماجه، كتاب النكاح، باب ما يكون فيه اليمن والشؤم، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **مسند الشاميين**. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1405، باب عن سليمان بن سليم ج2، ص300، ورواه الطبراني أيضاً في المعجم الكبير والأوسط، والشيباني، أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر. **الآحاد والمثاني**. تحقيق: باسم الجوابرة، الرياض: دار الراية، الطبعة الأولى، 1411، ج 3، ص160. وهي كلُّها بطرق مختلفة تنتهي إلى إسماعيل بن عياش عن أبي سلمة سليمان بن سليم عن يحيى بن جابر عن معاوية بن حكيم عن عمه مخمر بن معاوية، ولم يرو هذا الحديث عن سليمان بن سليم إلا إسماعيل بن عياش. ولم أعثر على حكم لهذا الحديث فتتبعت الرواة وهم: إسماعيل بن عياش الذي حسّن الإمام أحمد روايته عن الشاميين، وقال فيه يحيى بن معين: "ليس فيه بأس في أهل الشام"، ووثقه علي بن المديني وابن أبي شيبة وعمرو بن الفلاس في الشاميين وضعفوه في غيرهم، وأما سليمان بن سليم (وهو من الشاميين) ويحيى بن جابر فهما ثقتان عند يحيى بن معين وأبو حاتم الرازي وغيرهما، وقد اختلف في صحبة حكيم بن معاوية، وهو ثقة، وعمه مخمر من الصحابة. والحديث إذن مروي عن الثقات، وهو بهذا يؤيد حديث عائشة.

[126] خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص148.

[127] ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي. **عارضة الأحوذي**. القاهرة: دار الوحي المحمدي، د.ت. ج10، ص264-265.

[128] بدران. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. مرجع سابق. ص131.

فقوموا لها، فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع"، قال أبو معاوية "في اللحد" وقال سفيان "في الأرض" – من باب ترجيح رواية الأحفظ. فقد قال أبو داود معلقاً على الروايتين: "سفيان الثوري أحفظ من أبي معاوية"،[129] وهو نفسه رأي البخاري.[130]

المثال الرابع: ترجيح رواية عائشة أن رسول الله ﷺ لم يعتمر في رجب؛ على رواية ابن عمر أنه اعتمر في رجب، من باب حفظ عائشة وفقهها، ومن باب ترجيح رواية الكثرة على القلة، إذ أُيدت روايتها برواية أنس. قال ابن الجوزي في مشكله: "سكوت ابن عمر [أي بعد رد عائشة لروايته] لا يخلو من حالين: إما أن يكون قد شك فسكت، أو أن يكون ذكر بعد النسيان فرجع بسكوته إلى قولها، وعائشة قد ضبطت هذا ضبطاً جيداً، وقال أنس: 'اعتمر رسول الله ﷺ أربع عُمَر كلها في ذي القعدة'، وهذا الحديث يدل على حفظ عائشة وحسن فهمها".[131]

المثال الخامس: ترجيح رواية القاسم – التي ذكرت آنفاً – وروى مثلها عروة ومجاهد وعمرة، كلهم عن عائشة، أن زوج بريرة كان عبداً؛ على رواية الأسود بن يزيد أن زوج بريرة كان حراً، من باب ترجيح رواية الكثرة على القلة، وأيضاً من باب ترجيح جمع الراوي بين المشافهة والمشاهدة على الرواية من وراء حجاب، لأن القاسم هو ابن أخي، عائشة وعروة هو ابن اختها، وكانا يدخلان عليها بلا حجاب، وعمرة كانت في حجر عائشة، أما الأسود فكان يسمع كلامها من وراء حجاب.[132]

---

129 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب القيام للجنازة ج 3، ص200.

130 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب الجنائز، باب من تبع جنازة فلا يقعد حتى توضع عن مناكب الرجال.

131 السيوطي. **عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة**. مرجع سابق. ص56–57.

132 حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. ص258. وأكرر أن هذا المثال أُورده فقط من باب مناقشة الأحاديث التي أوردها الفقهاء في أبواب التعارض، وليس له مردود عملي بعد الإعلان العالمي عن تحرير العبيد الذي وقعته الدول الإسلامية، والذي يتفق كل الاتفاق مع "تشوف الشارع للحرية"، وقصد الشريعة لتحرير الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. والحمد لله.

المثال السادس: ترجيح رواية البخاري عن أنس أن رسول الله ﷺ تمتع بالحج؛ على روايته عن ابن عمر أنه ﷺ أفرد بالحج، من باب ترجيح الرواية المتفق عليها على الرواية المختلف فيها. فأنس لم يُختلف في روايته رغم أنها رُويت عن ستة عشر راوياً،[133] ولكن ابن عمر ورد عنه - أيضاً في البخاري - رواية صحيحة مختلفة، وهي: "تمتع رسول الله ﷺ في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج".[134] ولا اعتداد بقول من قال إنّ أنساً كان صغيراً وقت إهلال النبي ﷺ، لأنّ عمره في حجة الوداع كان عشرين سنة على أقل التقديرات.[135]

المثال السابع: ترجيح رواية الترمذي عن سمرة بن جندب - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ صمت في صلاة الكسوف على روايته عن عائشة رضي الله عنها أنه جهر فيها،[136] مع العلم بأن صلاة الكسوف لم تقع منه ﷺ إلا مرة واحدة كما سبق. وهذا الترجيح من باب ترجيح الرواية المتفق عليها على الرواية المختلف فيها، فقد روى أبو داود أن عائشة "حزرت قراءة رسول الله ﷺ في صلاة الكسوف فرأت أنه قرأ سورة البقرة"،[137] فدلَّ على أنه لم يجهر فيها. ويشهد لهذا الترجيح راوٍ آخر، ففي حديث ابن عباس الذي رواه البخاري ومسلم: "أن النبي ﷺ قام قياماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة"،[138] فدلَّ أيضاً على أنه لم يجهر.

---

133 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص379.

134 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب الحج، باب من ساق البدن معه.

135 السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص379.

136 الترمذي. **سنن الترمذي**. مرجع سابق. باب ما جاء في صفة القراءة في الكسوف من أبواب السفر.

137 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب القراءة في صلاة الكسوف من كتاب الاستسقاء.

138 البخاري، **صحيح البخاري**. باب صلاة الكسوف، من كتاب الكسوف. ومسلم، **صحيح مسلم**. باب ما عرض على النبي في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، من كتاب الكسوف.

الحالة الثانية: أن يكون أحد الدليلين من الضعف بحيث لا يحتج بمثله

إذا تبين للمحدث بدراسة الروايتين أن إحداهما ضعيفة أو معلولة بما لا ينبغي قبوله والأخرى صحيحة، فينبغي له أن يأخذ بالرواية الراجحة وأن لا يعتبر الرواية المرجوحة دليلًا أصلًا، كما يقول الأحناف. والأمثلة التالية توضح ذلك:

المثال الأول: ردّ ابن عبد البر فتاوى الكفاءة في الزواج لشدة ضعف الأحاديث التي رويت في ذلك في مقابل عموم الحديث الصحيح: "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه"، فقال: "رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: 'أَنكِحوا الأكفاء وإياكم والزنج فإنه خلق مشوه'، وهذا الحديث منكر باطل لا أصل له، رواه داود بن المحبر عن أبي أمية بن يعلى الثقفي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وداود هذا وأبو أمية بن يعلى متروكان، والحديث ضعيف منكر، وكذلك حديث مبشر عن الحجاج بن أرطأة عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: 'لا تُنكحوا النساء إلا الأكفاء'، حديث ضعيف لا يحتج بمثله، ولا أصل له، وكذلك حديث بقية عن زرعة عن عمران بن الفضل عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال: 'العرب أكفاء بعضها لبعض، قبيلة لقبيلة وحي لحي ورجل لرجل، إلا حائك وحجام' حديث منكر موضوع، وقد روي من حديث ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ابن عمر مرفوعا مثله، ولا يصح أيضا عن ابن جريج والله أعلم ... وقد قال ﷺ: 'إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إن لم تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير'، ولم يخص عربياً من مولى، وحْمله على العموم أولى".[139]

المثال الثاني: أجاز النووي للنساء اتباع الجنائز بعد تضعيفه لحديث: "ارجعن مأزورات غير مأجورات"، الذي أخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز في باب اتباع النساء الجنائز، والذي علق عليه بقوله: "إسناد هذا الحديث ضعيف"،[140] في مقابل الحديث الذي أخرجه ابن ماجه أيضاً في كتاب الجنائز باب ما جاء في البكاء على

---

[139] ابن عبد البر. **التمهيد**. مرجع سابق. ج19، ص164-165.

[140] النووي. **المجموع**. مرجع سابق. ج 5، ص237.

الميت، وفيه "دعها يا عمر فإن العين دامعة والنفس مصابة والعهد قريب"، والذي قال عنه ابن حجر في الفتح: "رجاله ثقات".[141]

المثال الثالث: قال ابن رشد في مسألة جمع الغرم مع القطع على السارق: "واختلفوا هل يجمع الغرم مع القطع، فقال قوم: عليه الغرم مع القطع، وبه قال الشافعي، وأحمد، والليث، وأبو ثور، وجماعة، وقال قوم: ليس عليه غرم إذا لم يجد المسروق منه متاعه بعينه، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة، والثوري، وابن أبي ليلى، وجماعة ... وعمدة الكوفيين حديث عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ قال: 'لا يغرم السارق إذا أقيم عليه الحد'، وهذا الحديث مضعَّف عند أهل الحديث، قال أبو عمر: لأنه عندهم مقطوع".[142] فبنى ابن رشد الترجيح هنا – إذن – على ضعف حديث "لا يغرم السارق".

المثال الرابع: أفتى ابن تيمية أن قراءة الحائض للقرآن تجوز، بناء على ترجيحه لما صحّت روايته عن حال صحابيات رسول الله ﷺ على رواية ضعيفة نهت الحائض عن قراءة القرآن، فقال: "إن قراءة الحائض القرآن لم يثبت عن النبي فيه الحديثُ المروي عن إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر: 'لا تقرأ الحائض ولا الجنب من القرآن شيئاً'، رواه أبو داود وغيره، وهو حديث ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث، وإسماعيل بن عياش ما يرويه عن الحجازيين أحاديث ضعيفة بخلاف روايته عن الشاميين،[143] ولم يروِ هذا عن نافع أحد من الثقات، ومعلوم أن النساء كن يحضْن على عهد رسول الله، ولم يكنْ يَنْهَاهُنَّ عن قراءة القرآن".[144]

---

[141] ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 3، ص173.

[142] ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 2، ص338.

[143] وقد مرت آنفاً آراء المحدثين التي تؤكد ذلك.

[144] ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج 21، ص461.

المثال الخامس: وقال النووي في المجموع عن لحم الخيل: "مذهبنا أنه حلال لا كراهة فيه، وبه قال أكثر العلماء ... قال أبو حنيفة: يأثم بأكله ولا يسمى حراماً، واحتج ... بحديث صالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده عن خالد بن الوليد قال: نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الخيل والبغال وكل ذي ناب من السباع، رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه ... عن موسى بن هارون الحمال الحافظ قال: هذا حديث ضعيف ... وقال البخاري: هذا الحديث فيه نظر، وقال البيهقي: هذا إسناد مضطرب ومع اضطرابه هو مخالف لأحاديث الثقات، يعني في إباحة لحم الخيل، وقال الخطابي: في إسناده نظر، قال: وصالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده لا يُعرف سماع بعضهم من بعض ... واحتج أصحابنا بحديث جابر قال: نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحُمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل، رواه البخاري ومسلم في صحيحهما".[145] فهذا أيضاً ترجيح لحديث صحيح على حديث ضعيف لم يقبله المحققون.

المثال السادس: رجَّح الجصاص الرأي الذي يفرض زكاة على الخضروات، بناء على ترجيحه لحديث "ما سقت السماء" العام المتواتر المعنى، وتضعيفه لحديث "ليس في الخضراوات صدقة". قال: "حديث معاذ وابن عمر وجابر عن النبي ﷺ قال: 'ما سقت السماء ففيه العشر وما سقي بالساقية فنصف العشر'، وهذا خبر قد تلقّاه الناس بالقبول واستعملوه، فهو في حيز التواتر، وعمومه يوجب الحق في جميع أصناف الخارج، فإن احتجوا بحديث يعقوب بن شيبة قال: حدثنا أبو كامل الجحدري قال حدثنا الحارث بن شهاب عن عطاء بن السائب عن موسى بن طلحة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: ليس في الخضراوات صدقة – قيل له قد قال

---

[145] النووي. **المجموع**. مرجع سابق. ج 9، ص6.

يعقوب بن شيبة [الذي روى الحديث]: إن هذا حديث منكر، وكان يحيى بن معين يقول: حديث الحارث بن شهاب ضعيف".[146]

والشاهد في أمثلة الترجيح الستة السالفة الذكر أنه يصح - منهجياً- إعمال الترجيح إذا حكم العقل بافتقار أحد الروايات للدقة، سواء بسبب وهم من الراوي أو ضعف أو نحو ذلك. أما حجيّة رد أحد الروايتين بالنسخ، فالأمر فيه يحتاج إلى تفصيل، يعرضه الفصل القادم إن شاء الله، نظراً لتعدد تعريفات واستخدامات النسخ، ونظراً لاشتباه أمرين، ألا وهما: النص على النَّسخ من قِبَلِ الشارع، وادعاء النسخ كحلٍ اجتهاديٍ للتعارض بين النصوص في ذهن الفقيه.

---

[146] الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج 4، ص179.

الفصل الثالث

دوران الأحكام مع المقاصد بديلاً عن النسخ بالرأي المجرد

المبحث الأول

تعريفات واستخدامات النسخ

المطلب الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي

أولاً: النسخ لغةً:

النسخ لغةً يستعمل في الرفع والإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل، ونسخت الرياح الآثار، إذا أزالتها، ويُستعمل في النقل، يقال: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه، وإن لم تزل الشيء عن موضعه.[1]

ثانياً: النسخ اصطلاحاً:

أما تعريف النسخ في الاصطلاح الشرعي، فأول ما يلاحظ الباحث عن هذا التعريف في مظانّه أن النسخ مصطلح واحد يستخدم للتعبير عن معانٍ مختلفة، مثل: التخصيص، والاستثناء، وتفسير النص المتقدم بالنص المتأخر، وإلغاء الحكم الشرعي – الذي دلَّ عليه نص متقدم – بنص متأخر. والمطلبان القادمان يفصلان بعض هذه المعاني.

---

[1] الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**. تحقيق:محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان، 1415، باب ن س خ. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **اللمع في أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405، ج1، ص55.

المطلب الثاني: تخصيص أو استثناء أو تفسير النص المتقدم بالنص المتأخر

أما التخصيص والاستثناء والتفسير فهي الاستخدامات الشائعة لمصطلح النسخ عند الصحابة رضي الله عنهم. وقد لاحظنا أنه استخدام للمصطلح لم يستلزم منهم إلغاءً عملياً للنصوص أو الأحكام، وإنما كان استخداماً لغوياً محضاً، ولا مشاحة في الاصطلاح. وهذه بعض الأمثلة:

المثال الأول: روى أبو داود في سننه: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ (الشعراء: 224) فَنَسَخَ مِنْ ذَلِكَ وَاسْتَثْنَى، فَقَالَ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً﴾ (الشعراء: 227).[2] فمعنى النسخ هنا الاستثناء.

المثال الثاني: روي النسائي: "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: فِي سُورَةِ النَّحْلِ: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾ إِلَى قوله تعالى ﴿لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: 106) فَنسخَ وَاسْتَثْنَى مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل: 110).[3] فمعنى النسخ هنا – أيضاً – الاستثناء.

المثال الثالث: روى أبو داود: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام: 121)، فَنُسِخَ وَاسْتَثْنَى مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ (المائدة: 5).[4] والمعنى هنا هو الاستثناء أيضاً.

---

2 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. كتاب الأدب، باب ما جاء في الشعر.

3 النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن. **السنن الكبرى**. تحقيق: عبد الغفار البنداري وسيد حسن، بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 1411. كتاب تحريم الدم، باب توبة المرتد.

4 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. كتاب الضحايا، باب في ذبائح أهل الكتاب.

المثال الرابع: روى أبو داود عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (التوبة: 39) و﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿يَعْمَلُونَ﴾ (التوبة: 120)، نَسَخَتْهَا الْآيَةُ الَّتِي تَلِيهَا: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ (التوبة: 122).[5] فمعنى النسخ هنا الإيضاح والتفصيل.

المثال الخامس: روى أبو داود "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 29)، فَكَانَ الرَّجُلُ يَحْرَجُ أَنْ يَأْكُلَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ بَعْدَ مَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، فَنَسَخَ ذَلِكَ الْآيَةُ الَّتِي فِي النُّورِ، قَالَ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُم﴾ (النور: 61). كَانَ الرَّجُلُ الْغَنِيُّ يَدْعُو الرَّجُلَ مِنْ أَهْلِهِ إِلَى الطَّعَامِ قَالَ إِنِّي لأَتَحَنَّجُ أَنْ آكُلَ مِنْهُ وَالتَّحَنُّجُ الْحَرَجُ، وَيَقُولُ: الْمِسْكِينُ أَحَقُّ بِهِ مِنِّي، فَأُحِلَّ فِي ذَلِكَ أَنْ يَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَأُحِلَّ طَعَامُ أَهْلِ الْكِتَابِ".[6] فمعنى النسخ هنا أيضاً الإيضاح والتفصيل.

المثال السادس: روى ابن ماجه "عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ (البقرة: 282)، حَتَّى بَلَغَ ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ (البقرة: 283)، فَقَالَ: هَذِهِ نَسَخَتْ مَا قَبْلَهَا". والآية الثانية تتعلق بحالة خاصة وهي السفر، وأن يأمن الدائن والمدين كل منهما الآخر.

وواضح أن النسخ في كل ما سبق لا يعني "الرفع والإزالة" لمعنى أو لنص أو لحكم الآيات المنسوخة – كما قد يوحي التعبير اللغوي – وإنما يعني التخصيص أو التفسير أو الاستثناء من العموم.

---

5 المرجع السابق. كتاب الجهاد، باب نسخ نفير العامة بالخاصة.

6 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. كتاب الأطعمة، باب نسخ الضيف يأكل من مال غيره.

المطلب الثالث: إطلاق النسخ بقصد الإلغاء المؤبد للحكم الشرعي

أما إطلاق النسخ على إلغاء الأحكام الشرعية، فهناك اتفاق في كتب الأصول على جزء من التعريف، وهو: "رفع حكم شرعي بدليل متأخر"،[7] ورفع الحكم يعني "الإلغاء المؤبد" لهذا الحكم فلا يحل إعمال الحكم المنسوخ بحال.[8] وهناك اتفاق أيضاً على الإنكار على اليهود لنفيهم النسخ بدعوى نفي البداء على الله تعالى – أي أن يبدو له شيء في الزمان – وهذا من باب إنكارهم نسخ شريعة محمد ﷺ لشريعة اليهود.[9] وهناك خلافات حول أجزاء من تعريف النسخ يمكن أن تُعتبر خلافات لفظية، نظراً لعدم ترتب فوائد فقهية عملية عليها، مثل: هل الحكم الناسخ بيان أم تبديل للحكم المنسوخ؟ وهل الحكم الناسخ ينهي الحكم المنسوخ، ولولا الحكم الناسخ لكان الحكم المنسوخ ثابتاً، أم أن أمد الحكم المنسوخ كان محدوداً بصرف النظر عن الحكم الناسخ؟ وهل يجوز النسخ على النص الذي يدل لفظه على تأبيد الحكم؟ وهل يدخل النسخ على الأخبار والأوامر أم الأوامر فقط؟ وهل يجوز نسخ طلب قبل التمكن من امتثاله؟[10]

ولكن النسخ بمعناه المتفق عليه عند الفقهاء – وهو الإلغاء المؤبد لحكم شرعي بحكم شرعي متراخ عنه – هو بيت القصيد في هذا الفصل، نظراً لارتباطه بقضيتي التعارض بين النصوص وتغير الأحكام.

---

7 انظر مثلاً: الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق. ص108، الجويني، **البرهان**، ج 2، ص843، الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج 3، ص127، ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق. ج 7، ص380، الشوكاني. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. مرجع سابق. ج 1، ص244، ابن تيمية. **المسودة في أصول الفقه**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار المدني، د.ت.، ج 1، ص178، الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص86، البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **قواعد الفقه**. باكستان، كراتشي: الصدف ببلشرز، الطبعة الأولى، 1407، ج 1، ص212، الشيرازي. **اللمع في أصول الفقه**. مرجع سابق. ج1، ص55.

8 المصادر السابقة نفسها.

9 ابن تيمية. **المسودة في أصول الفقه**. مرجع سابق. ج 1، ص176، البرهان في أصول الفقه، الجويني ج 2، ص842، الزرقاني، عبد العظيم. **مناهل العرفان**. القاهرة: عيسى الحلبي، د.ت. ج 2، ص163.

10 المراجع السابقة.

المبحث الثاني

نقد لبعض مناهج الاستدلال على نسخ الأحكام

المطلب الأول: هل هناك دليل قطعي على أن في القرآن الكريم آيات "منسوخة" حكماً؟

إذا استقرينا كتاب الله تعالى بحثاً عن لفظي النسخ والتبديل لوجدناهما صريحين في موضعين اثنين لا ثالث لهما، أولهما: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 106)، والثاني: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 101).[11]

أما الآية: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ (النحل: 101)، فإن أغلب المفسرين يذكرون أنها تتحدث عن "نسخ الشرائع". قال القرطبي في تفسيرها: "بدّلنا شريعة متقدّمة بشريعة مستأنفة"، وحكى الطبري عن مجاهد قوله: "وَإِذَا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ قال: نسخناها، بدّلناها، رفعناها، وأثبتنا غيرها". وقال قتادة: قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ﴾ هو كقوله: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها﴾، وقال النسفي عن سبب نزولها: "كانوا يقولون إن محمداً يسخر بأصحابه يأمرهم اليوم

---

[11] ومن نافلة القول ذكر أن الآية ﴿يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ (الرعد: 39) عامة لا دليل على اختصاصها بنسخ الآيات أو الأحكام، كما يرى بعضهم.

بأمر وينهاهم عنه غداً، فيأتيهم بما هو أهون، ولقد افتروا فقد كان ينسخ الأشقّ بالأهون والأهون بالأشق ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ الحكمة في ذلك".

ولكن الشيخ محمد الغزالي – رحمه الله – لم يقبل هذا التفسير، لأنه لاحظ أن: "سورة النحل مكية وليس فيما نزل قبلها من الوحي الإلهي حكم نسخ بأشق أو بأهون ... وسيرة الرسول الكريم لم تشر من قريب أو بعيد إلى معارضة من المشركين أو تساؤل من المؤمنين حول أمر النسخ، وأن المجتمع الإسلامي الأول لم تنزل فيه آية بتحليل ثم أتت بعدها آية بتحريم".[12] ثم كتب رحمه الله يقول: "بل نحن نجزم بأن مشركي مكة لم يدر بخلدهم شيء من هذا الذي جعله بعض المفسرين سبباً لنزول الآية، وإنما هو تنْزيل الآيات على آراء الفقهاء والمتكلمين، وتحميل القرآن ما لا تحتمله آياته ولا ألفاظه من معان ومذاهب. والشرح الصحيح للآية أن المشركين لم يقنعوا باعتبار القرآن معجزة تشهد لمحمد بصحة النبوة وتطلعوا إلى خارق كوني ... وقد رد الله سبحانه وتعالى ... بأن هذه الآية (القرآن) أجدى على البشر وأخلد في إنشاء الإيمان وتثبيته من أي آية أخرى".[13] وما ذهب إليه الشيخ الغزالي يبدو لي أنه تفسير مقبول للآية، إذ يتفق مع تاريخ نزولها في مكة، ومع المعروف من سيرة الرسول ﷺ، ويتفق كذلك مع سياق السورة نفسها في الردّ على تشكيك المشركين في صدق الرسالة.

أما الآية: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 106)، فقد قال أغلب المفسرين إنها تتحدث عن نسخ

---

12 الغزالي، محمد. **نظرات في القرآن**. مصر: نهضة مصر للطباعة، مدينة السادس من أكتوبر، 2002م. ص202-204.

13 المرجع السابق.

أحكام بعض الآيات أو نسيان الآيات نفسها، فالطبري مثلاً يقول معلقاً عليها: "أن يحوّل الحلال حراما والحرام حلالاً، والمباح محظوراً والمحظور مباحاً".[14] وقال القرطبي في سبب النزول: "وسببها أن اليهود لما حسدوا المسلمين في التوجّه إلى الكعبة، وطعنوا في الإسلام بذلك، وقالوا إن محمداً يأمر أصحابه بشيء ثم ينهاهم عنه؛ فما كان هذا القرآن إلا من جهته، ولهذا يناقض بعضه بعضاً فأنزل الله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾، وأنزل: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾.[15] ولكن الآية التي أشار إليها القرطبي في هذا الموضع ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ هي في سورة النحل، وهي مكية – كما ذُكر، ولم يكن هناك يهود يطعنون ولم تكن القبلة قد تحولت بعد![16] ولكنّ القرطبي ربط بين الآية وبين نسخ الأحكام، فقال: "معرفة هذا الفصل أكيدة وفائدته عظيمة، لا يستغني عن معرفته العلماء، ولا ينكره إلا الجهلة الأغبياء؛ لما يترتّب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام".[17] وقد تعقّب الشيخ محمد الغزالي – كذلك – ذلك المنحى في تفسير الآية، فقال إنه: "يقطع أواصر الآية بما قبلها وما بعدها، بل بجو السورة التي بدأ السياق فيها يناقش أهل الكتاب ويندد بمواقفهم ويشير إلى تعنتهم في تكذيب محمد واقتراح خوارق مما أُلِفوا مع أنبياء بني إسرائيل".[18] وللإمام محمد عبده تفسير للآية،[19] رأى فيه أن: "المعنى الصحيح الذي يلتئم مع السياق إلى آخره: أن الآية هنا هي ما يؤيد الله به الأنبياء

---

14 الطبري. **تفسير الطبري**. مرجع سابق.

15 القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد الله الأنصاري. **تفسير القرطبي**. القاهرة: دار الشعب، د.ت. (تفسير الآية).

16 ندا، محمد محمود. **النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين**. القاهرة: الدار العربية للكتاب، 1996م. ص40.

17 القرطبي. **تفسير القرطبي**. مرجع سابق. ج2، ص61.

18 الغزالي. **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص204.

19 في **تفسير القرآن الحكيم** ج 1، ص418، ونقله ورجحه حسب الله. **أصول التشريع الإسلامي**. مرجع سابق. ص355، والغزالي. **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص204.

من الدلائل على نبوتهم، أي ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾: نقيمها دليلًا على نبوة نبي من الأنبياء، أي نزيلها ونترك تأييد نبي آخر بها، أو ننسها الناس لطول العهد بما جاء بها، فإننا بما لنا من القدرة الكاملة والتصرف في الملك نأتي بخير منها في قوة الإقناع وإثبات النبوة أو مثلها في ذلك ... ويزيد المعنى سفوراً ووضوحاً قوله عقبه: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُواْ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِن قَبْلُ﴾ (البقرة 108)".[20]

وقد نقل الرازي عن أبي مسلم الأصفهاني وجوهاً أخرى في تفسير هذه الآية ذكر منها: "أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون: لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية".[21] ويرى أبو مسلم - كما نقل الرازي - قصر النسخ على نسخ الشرائع السابقة وعدم ثبوت مبدأ نسخ آيات الأحكام الشرعية بالأساس، وقد أظهر الرازي ميلًا لهذا الرأي واستحساناً للطرق التي اقترحها أبو مسلم للجمع بين عدد من آيات الأحكام التي ادُّعي فيها النسخ، والتي نقل الرازي آراء أبي مسلم فيها في مواضعها من التفسير.

وبناء على مجموع التفسيرات المذكورة، فإنه يمكننا استنتاج التالي:

أولًا: ليس هناك دليل قطعي على أن نصوص القرآن تدل على النسخ (بمعنى إبطال أحكام آيات بعينها)، نظراً للاختلاف في دلالة النصوص الواردة في هذا المعنى.

ثانياً: التفسير الذي يربط الآيات المذكورة بشبهات مشركي مكة وقلب الحلال حراماً والحرام حلالًا والأشق بما هو أهون ...، تفسير متكلَّف ليس عليه

---

20 الغزالي. **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص204.

21 الرازي. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**. ج 2، ص626.

برهان من الواقع التاريخي المروي في السيرة، كما نبّه الشيخ محمد الغزالي رحمه الله.

ثالثاً: التفسير الذي يظهر أنه أشد وجاهة لآية ﴿مَا نَنْسَخْ﴾ هو تفسير أبي مسلم، الذي ربط الآية بنسخ شرائع اليهود. وهذا التفسير يجمع بين الإقرار بمبدأ نسخ الأحكام عموماً وبين عدم التناقض مع سياق الآية، وهو الردّ على اليهود – ذلك أن وحدة الموضوع والسياق اعتبار له أهميته في تفسير آيات القرآن الكريم، كما ذكر العلماء.[22]

رابعاً: حتى لو صح تفسير الآية على أنها تتحدث عن مبدأ نسخ آيات القرآن أو أحكامه – كما يرى الجمهور – فإن هذه الآية لا تدل بذاتها على وقوع النسخ فعلياً – في موضع بعينه من القرآن – بدون دليل خاص. فادعاء وقوع النسخ بمعنى الإلغاء المؤبد لآية بعينها أو حكم بعينه يحتاج إلى دليل شرعي ومنهج محدد للاستدلال من هذا الدليل ليس على الإلغاء فقط، بل على التأبيد كذلك. والجزء التالي من هذا المبحث يناقش مناهج استدلال العلماء على النسخ من الأدلة التفصيلية.

المطلب الثاني: الاستدلال على النسخ بالتعارض: ما هو التعارض الذي يوجب النسخ؟

التعارض الذي يوجب القول بالنسخ يعرّفه الأصوليون بأنّه: التعارض في نفس الأمر أو التناقض المنطقي. فالأصوليون يشترطون أن يتناقض الحديثان ولا

---

22 راجع الدراسات والآراء حول التفسير الموضوعي للقرآن الكريم والتي زادت عدداً وعمقاً في القرن الأخير مثل ما كتبه الشيخ محمد عبده في **تفسير القرآن الحكيم**، **ومقدمات في التفسير الموضوعي** لآية الله باقر الصدر، وما كتبه الشيخ الطاهر ابن عاشور في مقدمة **تفسيره التحرير والتنوير**، والدكتور حسن الترابي في **التفسير التوحيدي**، والدكتور محمد عبد الله دراز في **النبأ العظيم**، والشيخ محمد الغزالي في **نحو تفسير موضوعي**، والشيخ القرضاوي في **كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟**، وغيرهم.

يحتملان الجمع قبل أن يلجأ الفقيه إلى استنتاج النسخ. وما قاله الإمام الشافعي في هذا المقام يعتبر قاعدة ذهبية:

> إذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، وكلما احتمل حديثان أن يُستعملا معاً استُعملا معاً و لم يعطل واحد منهما الآخر.[23]

وقال أبو حامد الغزالي: "اعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر".[24] والإمام الجويني بيَّن أن الهدف من قوله بالنسخ هو: "تنزيه كلام الله تعالى عن التناقض".[25] وتحدث الشيخ الزرقاني في مناهل العرفان عن النسخ فقال: "النسخ ضرورة لا يصار إليها إلا إذا اقتضاها التعارض الحقيقي، دفعاً للتناقض في تشريع الحكيم العليم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه".[26]

إلا أن المستقري لمصادر التفسير والفقه يتضح له غياب ذلك الشرط (وهو شرط التناقض المنطقي) في أغلب دعاوى النسخ في القرآن والسنة، وأن هذه الدعاوى كانت نتيجة لتعارض ظاهري غاب سرّه عن بعض العلماء واتضح لآخرين. والأمثلة التالية توضح غياب التعارض الحقيقي عن كثير من دعاوى النسخ في القرآن.

المثال الأول: دعوى النسخ في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: 254)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

---

23 الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **اختلاف الحديث**. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب، الطبعة الأولى، 1405، ج1، ص487.

24 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص103.

25 الجويني، **البرهان**، ج 2، ص844 .

26 الزرقاني. **مناهل العرفان**. مرجع سابق. ج 2، ص128.

يُنفِقُونَ﴾ (الأنفال: 3). قيل كلتا الآيتين منسوخة بآية الزكاة لما ظنه بعض المفسرين من التعارض، ولكن "لا تعارض ولا تنافي لأنه يصح حمل الإنفاق في كلتا الآيتين الأُوليين على ما يشمل الزكاة وصدقة التطوع ونفقة الأهل والأقارب ونحو ذلك، وتكون آية الزكاة معهما من قبيل ذكر فرد من أفراد العام".[27]

المثال الثاني: دعوى النسخ في الآية: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 102)، قال السيوطي: "ليس في آل عمران آية يصح فيها دعوى النسخ إلا هذه الآية."[28] قيل إنها منسوخة بقول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُواْ اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: 16). والجواب: "غير منسوخة لأن تقوى الله المأمور بها في الآية الأولى قد ورد تفسيرها بأن يحفظ الإنسان رأسه وما وعى وبطنه وما حوى ويذكر الموت والبلى، ولا ريب أن ذلك مستطاع بتوفيق الله. فإذن لا تعارض بينها وبين قوله فاتقوا الله ما استطعتم، وحيث لا تعارض فلا نسخ".[29]

المثال الثالث: دعوى النسخ في الآية: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ (النساء: 33)، قيل نسخها قول الله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: 75). والجواب إنها على توريث الموالي وتوريثهم باق، غير أن رتبتهم في الإرث تأتي بعد رتبة ذوي الأرحام، ولا تعارض.[30]

---

27 المرجع السابق، ص183.

28 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**. المطبعة الأزهرية المصرية، 1318، ج 2، ص161.

29 الزرقاني. **مناهل العرفان**. مرجع سابق. ج 2، ص188.

30 ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. كتاب الفرائض، باب الولاء.

المثال الرابع: دعوى النسخ في الآية: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئاً﴾ (المائدة: 42)، قيل منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ (المائدة: 49). والجواب: عدم النسخ، لأن الآية الثانية متممة للأولى، "فالرسول مخير بمقتضى الآية الأولى بين أن يحكم بينهم وأن يعرض عنهم، وإذا اختار أن يحكم بينهم وجب أن يحكم بما أنزل الله بمقتضى الآية الثانية".[31]

المثال الخامس: دعوى النسخ في الآية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ﴾ (البقرة: 217)، تفيد حرمة القتال في الشهر الحرام وقد روى ابن جرير عن عطاء بن ميسرة أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ (التوبة: 36)، ونقل أبو جعفر النحاس "إجماع العلماء" ما عدا عطاء على القول بهذا النسخ،[32] وقالوا إن "وجه ذلك أن الآية أفادت الإذن بقتال المشركين عموماً والعموم في الأشخاص يستلزم العموم في الأزمان"، وقيل إن النسخ إنما وقع بقوله سبحانه: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة: 5)، فإن "عموم الأمكنة يستلزم عموم الأزمنة. ذلك رأي الجمهور، وهو محجوج بأن عموم الأشخاص في الآية الأولى وعموم الأمكنة في الآية الثانية لا يستلزم واحد منهما عموم الأزمنة. وإذن فلا تعارض ولا نسخ".[33]

المثال السادس: دعوى النسخ في الآية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ

---

31 الزرقاني. **مناهل العرفان**. مرجع سابق. ج 2، ص189.

32 المرجع السابق، ص186.

33 المرجع السابق.

عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: 240)، قيل منسوخة بقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (البقرة: 243)، لأن الآية الأولى أفادت أن من توفي عنها زوجها يوصي لها بنفقة سنة وبسكنى مدة حول ما لم تخرج، فإن خرجت فلا شيء لها. وأما الآية الثانية فقد أفادت وجوب انتظارها أربعة أشهر وعشراً، ولازم هذا أنه لا يجوز لها أن تخرج في هذه المدة أو تتزوج. والجواب: "لا تعارض! لأن الآية الأولى تتحدث عن نفقة وسكنى مدة حول ما لم تخرج، فإن خرجت قيّدتها الآية الثانية ومنعتها من الخروج أو الزواج قبل مضي أربعة أشهر وعشرة أيام".[34]

المثال السابع: دعوى النسخ في الآية: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآتُواْ الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُم مِّثْلَ مَآ أَنفَقُواْ وَاتَّقُواْ اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (الممتحنة: 11)، قيل نسختها آية الغنيمة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: 41). والجواب: "لا نسخ لأن الآيتين لا تتعارضان بل يدفع من الغنائم أولاً مثل مهور هذه الزوجات المرتدات اللاحقات بدار الحرب، ثم تخمّس الغنائم بعد ذلك أخماساً وتصرف في مصارفها الشرعية".[35]

المثال الثامن: دعوى النسخ في الآية: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ (المائدة: 106)، قيل منسوخة

---

[34] ندا. **النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين**. مرجع سابق. ص100.

[35] المرجع السابق. ص159، ومثل هذا الرأي في **مناهل العرفان**. مرجع سابق.

بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: 2). والجواب أن الآية الأولى خاصة بنُزول الموت بمسافر، فإن وصيته تثبت بشهادة اثنين عدلين من المسلمين أو غيرهم؛ من باب التوسعة على المسافرين.

المثال التاسع: دعوى النسخ في الآية: ﴿لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (التوبة: 44)، فقد روى أبو داود عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الْآيَة، نَسَخَتْهَا الَّتِي فِي النُّور: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُواْ حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النور: 62). والحق أن الاستئذان الأول استئذان المنافقين الذين فضَّلوا التخلف عن رسول الله ﷺ. أما الاستئذان الثاني، فهو لأصحاب الأعذار. ولا تعارض ولا نسخ.

وهذه أمثلة من سنّة رسول الله ﷺ كأدلةٍ – إضافةً إلى ما سبق – على بطلان دعاوى النسخ بمجرد التعارض الظاهري في ذهن راوٍ أو شارحٍ لم يفطن إلى ما فطن إليه آخرون من طريق أو أكثر للجمع.

المثال الأول: اختلفت الآراء حول مسألة المسح على الخفين، وقد وردت روايات متعارضة (ظاهراً) عن رسول الله ﷺ، وانقسمت الآراء إلى فرق ثلاثة: فريق الترجيح، وفريق النسخ، وفريق الجمع. فقد أخذ الحسن البصري والإمام أحمد بروايات وصلت لحد التواتر أن رسول الله ﷺ مسح على خفيه، ورجّحاها على ما سواها.[36] ولكنّ أمير المؤمنين عليّاً – رضي الله عنه – كان يرى أن المسح

---

[36] عدّ الحسن البصري منها سبعين رواية والإمام أحمد أربعين رواية وابن حجر قدرها بأنها تجاوزت الثمانين رواية (السوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص401).

منسوخ، فقد قال: "مسح رسول الله قبل نزول المائدة، فلما نزلت المائدة لم يمسح بعدها"،[37] ووافقه في ذلك الرأي ابن عباس، وعائشة، وأبو هريرة.[38] ولكنّ جمهور الفقهاء رأوا أن المسح مشروع كرخصة، والغَسل أفضل، ولا يلزم من عدم مسحه ﷺ في فترة معينة عدم مشروعية المسح.[39] وحجة الجمهور أن إحدى روايات المسح الصحيحة (وهي رواية جرير بن عبد الله التي أخرجها البخاري) متأخرة عن آية المائدة، لأن جريراً "كان من آخر من أسلم"؛[40] مما يثبت أن التعارض كان في ذهن بعض الصحابة رضي الله عنهم، وليس تعارضاً حقيقياً، ولا نسخاً منصوصاً عليه.

المثال الثاني: رأى بعض العلماء تعارضاً في مسألة تطهير جلد الميتة بالدِباغ، وقد مرَّت في الفصل السابق نصوص المسألة ومذاهب الترجيح فيها. وذهب بعض العلماء مذهب النسخ، كما ذكر ابن رشد في بداية المجتهد: "اختلفوا في الانتفاع بجلود الميتة، فذهب قوم إلى الانتفاع بجلودها مطلقاً، دبغت أو لم تدبغ، وذهب قوم إلى خلاف هذا، وهو ألا يُنتفع به أصلاً وإن دبغت، وذهب قوم إلى الفرق بين أن تدبغ وألا تدبغ، ورأوا أن الدِباغ مطهّر

---

37 أخرجه أبو خالد الواسطي في باب المسح على الخفين والجبائر من كتاب الطهارة في مسند الإمام زيد (السوسوة). **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص400).

38 الصنعاني. **سبل السلام**. مرجع سابق. ج1، ص58، والسوسوة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص400.

39 أنظر مثلاً: الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج 3، ص353، وابن كثير. **تفسير ابن كثير**. مرجع سابق. تفسير سورة المائدة ج2، ص29، وتفسير سورة المائدة القرطبي. **تفسير القرطبي**. مرجع سابق. ج 6، ص93، وابن قدامة. **المغني**. مرجع سابق. ج 1، ص174، ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج 21، ص21، والصنعاني. **سبل السلام**. مرجع سابق. ج 1، ص57.

40 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب الصلاة، باب الصلاة في الخفاف.

لها، وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة ... وسبب اختلافهم تعارُض الآثار في ذلك. وذلك أنه ورد في حديث ميمونة إباحة الانتفاع بها مطلقاً، وذلك أن فيه أنه مر بميتة فقال عليه الصلاة والسلام: هلا انتفعتم بجلدها،[41] وفي حديث ابن عكيم منع الانتفاع بها مطلقاً، وذلك أن فيه أن رسول الله ﷺ كتب: ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، قال: وذلك قبل موته بعام[42] ... والثابت في هذا الباب هو حديث ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام قال: إذا دبغ الإهاب فقد طهُر،[43] فلاختلاف هذه الآثار اختلف الناس في تأويلها، فذهب قوم مذهب الجمع على حديث ابن عباس، أعني أنهم فرّقوا في الانتفاع بها بين المدبوغ وغير المدبوغ، وذهب قومٌ مذهب النسخ فأخذوا بحديث ابن عكيم لقوله فيه: قبل موته بعام".[44] وقد أيّد أبو داود (ولاحظ أنه هو الذي روى حديث ابن عكيم) مذهب الجمع، وعلّق على هذه الأحاديث تعليقاً رفع تعارضها، فقال: "فإذا دُبغ لا يقال له إهاب"، فحمل الإباحة على ما دبغ والنهي على ما لم يدبغ، بصرف النظر عن التعارض الظاهري وتقدّم الروايات أو تأخرها، ولم ير داعياً للقول بالنسخ.[45]

---

41 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب طهارة جلود الميتة بالدباغ: عن ابن عباس قال: تصدق على مولاة لميمونة بشاة، فماتت فمر بها رسول الله ﷺ، فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به. فقالوا: إنها ميتة. فقال: إنما حرم أكلها. ج1، ص276.

42 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة: عن عبد الله بن عكيم أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر (وفي رواية: بعام) أن لا ينتفعوا من الميتة بإهاب ولاعصب. ج 4، ص67 (وقال الترمذي عن الحديث وقد روى نحوه: حديث حسن).

43 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب طهارة جلود الميتة بالدباغ: عن عبد الله بن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا دبغ الإهاب فقد طهر. ج 1، ص277.

44 ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 1، ص57.

45 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة ج 4، ص67.

المثال الثالث: ذكرنا مسألة روايات سجود السهو في الفصل السابق، وبيّنا أن دعاوى الترجيح بين الروايات الصحيحة لا داعي لها. وقد انفرد الإمام الشافعي برأي في المسألة مقتضاه أنه لا يجوز سجود السهو إلا قبل السلام، لأنه رأى أنّ حديث ابن بحينة معارضٌ – وناسخٌ – لما قبله.[46] ولا داعي للقول بالنسخ لأن الجمع قريب، كما مرّ.

وبناء على ما سبق ذكره في تعريف التناقض؛ فإن الأمثلة السابقة كلها ليس فيها تناقض كتناقض التوجه إلى قبلتين في آن واحد (كما ذكر الإمام الشافعي نفسه في تعريفه)، وإنما هي نصوص قد تعارضت ظواهرها في أذهان العلماء، حتى أزال الالتباس مَن فَقِه المسألة من سلف أو خلف. فالتعارض في آيات القرآن لم يكن حقيقياً بين آية الزكاة وآية الصدقة، وبين تقوى الله ما استطعنا وتقوى الله حق تقاته، وبين توريث ذوي الأرحام وتوريث الموالي بعدهم، وبين تخيير الرسول ﷺ في الحكم بين أهل الكتاب وحكمه بالعدل عموماً، وبين عموم الأمكنة وعموم الأزمنة في قتال المشركين، وهكذا دواليك. أما في السنة، فقد أثبتت رواية جابر أن تعارض المسح مع ترك المسح كان في ذهن علي رضي الله عنه فقط ولا تناقض، وتعارض روايات سجود السهو قبل التسليم وبعده كان في ذهن الشافعي فقط ولا تناقض، وكذلك التعارض بين نجاسة جلود الميتة وطهارة المدبوغ منها ... وعلى هذا فدعاوى النسخ في الأمثلة المذكورة – ومثيلاتها– غير مقبولة لافتقاد شرط التناقض الذي اشترطه الأصوليون في القول بالنسخ.

---

46 الترمذي. **سنن الترمذي**. مرجع سابق. باب ما جاء في سجدتي السهو قبل التسليم ج 2، ص235-237.

المطلب الثالث: الاستدلال على النسخ بمعرفة التاريخ: هل يلزمنا اتباع "الأحدث فالأحدث"؟

على نور من وحي الله تعالى، ربَّى رسول الله ﷺ جيلَ الصحابة رضي الله عنهم تربية فريدة، بدأ فيها بغرس أسس العقيدة في نفوسهم، وانتهى فيها بتطبيق الشرائع وتعليم الآداب. وكان الصحابة رضي الله عنهم مثالاً للطاعة والامتثال لأمره ﷺ، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: 36). ولذلك، فقد كان الصحابة يتتبعون الأحدث فالأحدث من آيات القرآن المنَزَّلة، ومن أوامر الرسول ﷺ، ويتواصون بها. قال الزهري: "كانوا [أي الصحابة] يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره ﷺ، ويرونه الناسخ المحكم".[47]

وبعد تمام الرسالة وانتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، تجددت للصحابة رضي الله عنهم مسائل اختلفوا فيها، فلما رجعوا إلى ما عرفوا من كتاب الله وسنة المصطفى ﷺ، أشكلت عليهم بعض المسائل التي كانوا قد اتبعوا فيها الأحدث فالأحدث من الآيات أو الأوامر النبوية. واختلفت آراؤهم إلى ما يمكن تصنيفه إلى فرق ثلاثة، كما يلي:

الفريق الأول: سمعوا أحد الأمرين – إما المتقدم وإما الأحدث – فهم على ما سمعوا، وقد حدث هذا في سنة الرسول ﷺ خاصة، لأن القرآن كان متواتراً بين الصحابة رضي الله عنهم.

---

47 تعليق لابن شهاب الزهري في مسألة الإفطار للمسافر، مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. كتاب الصوم، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر ج 2، ص789، وقد روي مثله في البيهقي. **سنن البيهقي**. مرجع سابق. باب المسافر يصوم بعض الشهر ويفطر بعضاً ج 4، ص246، وروي هذا القول في مسند عبد بن حميد وفي مسند ابن عباس عن ابن عباس ج 1، ص217، وروي في العديد من كتب الحديث والفقه والأصول بألفاظ متقاربة على سبيل القاعدة في النسخ.

الفريق الثاني: سمعوا الأمرين فالتزموا الأمر الأحدث حين سمعوه، واعتبروا الآية أو الحديث الدال عليه ناسخاً ومُلغياً للآية أو الحديث المتقدم، ولم يجيزوا إعمال الأمر المتقدم بحال.

الفريق الثالث: سمعوا الأمرين فالتزموا الأمر الأحدث حين سمعوه أيضاً، ولكنهم فقهوا من الآيات، أو من كلام الرسول ﷺ، أو من السياق التاريخي للأحداث – اختلافاً بين الحالتين، فاجتهدوا في إعمال الأمرين كلٌّ في ظروفه المناسبة.

وقد كان أثر هذا الاختلاف كبيراً في مذاهب الفقه، إذ ظهر في عدد كبير من مسائله الفرعية. فنجد فريقاً من العلماء يرجح رواية من الروايات المتعارضة النتائج، ولو كانت كلها صحيحة ثابتة، وهو ما سبق الحديث عنه. ونجد فريقاً ثانياً يعمل النسخ – أي الإلغاء المؤبد – للأمر المتقدم ويتبع الأمر المتأخر بناء على قرينة تثبت تاريخ الأمرين، كما قال السرخسي مثلًا: "ألا ترى أنه عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم".[48] وفي كل مسألة، نجد – بفضل الله تعالى – فريقاً ثالثاً ينجح في استقراء قاعدة أو استنباط لطيفة تجمع النصين الثابتين في إطار واحد. والأمثلة التوضيحية التالية تعرض مسائل فقهية بُنيت على آيات من كتاب الله تعالى.

المثال الأول: ظن بعض الصحابة رضي الله عنهم أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ (النساء: 8) منسوخاً بآيات المواريث نظراً لتأخر نزول آيات المواريث. وقد علّق ابن عباس رضي الله عنه على الآية المذكورة بقوله: "إن أناساً يزعمون أن هذه الآية نُسخت، ولا والله ما نُسخت ولكنها مما تهاون الناس بها، هما واليان: والٍ يرث، وذلك الذي يرزق، ووال لا يرث، وذلك الذي يقال له بالمعروف".[49]

48 السرخسي. **أصول السرخسي**. مرجع سابق. ج 2، ص12.

49 ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 8، ص242.

وكان ابن عباس إذا ولي رضخ.[50] وفَهْمُ ابن عباس رضي الله عنه فيه إبطال لدعوى النسخ وإعمال للآيتين كل في مجال عمله، بصرف النظر عن التقدم والتأخر.

المثال الثاني: نزل قوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ ما فِي السَّمَاواتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 284)، ثم نزل بعده قوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: 286)، والآية الأولى تفيد أن الله تعالى يكلِّف العباد حتى بالخطرات التي لا يملكون دفعها، والآية الثانية – التي نزلت متأخرة عن الآية الأولى – تفيد أنه لا يكلِّفهم بها لأنه لا يكلِّف نفساً إلا وسعها. والحقيقة أن الآية الثانية مفسِّرةٌ ومخصصةٌ للآية الأولى وليست ناسخة مُلغية؛ ذلك أن محاسبة الله تعالى لعباده تكون عمّا يقع في حدود وسعهم، سواءٌ أبدوه أو أخفوه، ولا نسخ.[51]

المثال الثالث: قوله تعالى في سورة النور: ﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: 3)، قيل نُسخ بقوله سبحانه: ﴿وَأَنْكِحُواْ الأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمائِكُمْ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور:32) بدعوى تأخر الآية الثانية. وهو ما يعني أن حرمة نكاح الزانيات منسوخة بإباحة الزواج من أيامى المسلمين![52] فمثلاً، علَّق الجصاص على الآيات المذكورة بقوله: "فقهاء الأمصار متفقون على جواز النكاح [يعني من الزانية]،

---

50 المرجع السابق، و "رضخ" أي أعطى قليلاً (الرازي. **مختار الصحاح**. مرجع سابق. ج 1، ص103.

51 الزرقاني. **مناهل العرفان**. مرجع سابق. ج 2، ص183.

52 كما ورد – مثلاً – في تفسير الآية عند القرطبي. **تفسير القرطبي**. مرجع سابق.

وأن الزنى لا يوجب تحريمها ... وحكم الآية منسوخ".[53] وردّ ابن القيم على هذا الرأي بقوله: "أما نكاح الزانية فقد صرَّح الله بتحريمه في سورة النور ... ولا يخفى أن دعوى النسخ من أضعف ما يقال"،[54] وهو الصواب – من الناحية المنهجية – نظراً لاستناد من نسخوا الآية الأولى – وهي من المحكمات – على عامل وحيد، ألا وهو تقدّم نزولها على الآية الثانية.

المثال الرابع: دعوى النسخ في الآية: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 184)، التي تفيد تخيير من يطيق الصوم بين الصوم والإفطار مع الفدية، بحجة أنها قد نسخت بقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُم الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه﴾، المفيد لوجوب الصوم دون تخيير. وروى البخاري أن ابن عمر رضي الله عنهما قرأ: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِين﴾، وقال: "هي منسوخة". "قال ابن عباس: ليست منسوخة، هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً".[55] وها هو ابن عباس رضي الله عنه يُعمل، مرة أخرى، الآيات المحكمات كلّا في مجال عمله، ويبطل دعاوى النسخ بدون برهان.

المثال الخامس: دعوى النسخ في الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 180)، التي تفيد أن الوصية للوالدين والأقربين فرض على من حضرهم الموت من المسلمين. وقد اختُلف في نسخ هذه الآية وفي ناسخها، فالجمهور

---

53 الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج 5، ص108، وحرمة نكاح الزانية "مما انفرد به أحمد" (!): انظر ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج 20، ص229.

54 ابن القيم. **زاد الميعاد**. ج4، ص7.

55 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب الصوم، باب (قوله أياماً معدودات) ج 4، ص1638.

على أنها منسوخة وأن ناسخها آيات المواريث ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: 11) ... الآيات.[56] وقيل منسوخة بحديث "لا وصية لوارث"، وفي رواية "لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة"، وهو حديث لم يثبت على شرط البخاري، ورواه أبو داود والترمذي وحسّنه، من حديث أبي أمامة من خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع، ولم يُرو مرفوعاً إلا عن أبي أمامة. ولكنّ انفراد أبي أمامة به، وهو جزء من خطبة الوداع، مغمز في الرواية (فيما يبدو لي). وقد استدلّ الشافعي رضي الله عنه بهذا الحديث على نسخ الآية![57] هذا على الرغم من أن مذهبه - كما هو معروف - أنّ القرآن لا يُنسخ بالسنة. وعلى أية حال، فجمهور العلماء متفقون على أن الوصية للوارث تجوز إذا أجازها بقية الورثة.[58] وقال طاوس وغيره عن آية الوصية: "ليست منسوخة بل مخصوصة، لأن الأقربين أعم من الوارث ... فبقي حق من لا يرث من الأقربين على حاله".[59] وعليه، فقد تُحمل الآية على من حُرم الإرث من الأقربين أو الوالدين غير الوارثين (لاختلاف الدين مثلاً أو لغيره من الأسباب)، وقد تحمل أيضاً على من له ظروف خاصة تقضي بزيادة العطف عليه، كالعجزة وكثيري العيال من الورثة،[60] وتأخر نزول آية المواريث لا يقتضي نسخ حكم الوصية بدون دليل، خاصة أن حكم الوصية ثابت بأدلة أخرى متعددة.[61]

---

56 انظر: ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 5، ص372، وابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 2، ص251، وابن قدامة. **المغني**. مرجع سابق. ج 6، ص57.

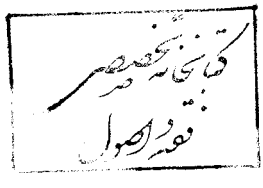
57 راجع: الشافعي. **الأم**. مرجع سابق. ج 4، ص99.

58 ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 2، ص251.

59 الزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. ج 4، ص86.

60 ندا. **النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين**. مرجع سابق. ص86.

61 المرجع السابق.



وفي السنة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام الكثير من مثل الأمثلة السابقة، قيل فيها بالنسخ، بناء على العلم بتاريخ النصين المتعارضين فقط. هذا على الرغم من عدم التصريح بالنسخ أو الإلغاء، وآراء الجمع الوجيهة عند بعض العلماء. والأمثلة في المبحث التالي ستزيد هذه النقطة إيضاحاً إن شاء الله.

وعموماً، فالصحابة رضي الله عنهم كان يلزمهم اتباع الأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ حال ملازمتهم له، لأن هذا الأمر كان هو الأنسب للحظة والظرف، وهو ﷺ أعلم بهذا. إلا أن هذا الاتباع لا يستلزم منهم ولا منا إلغاء الأمر الأول ما لم ينصّ الرسول ﷺ على ذلك، وهو ما فهمه بعضهم من المسائل الآنفة الذكر، والتي ذكرت على سبيل المثال. إذن، فاتباع الصحابة رضي الله عنهم للأحدث فالأحدث كان واجباً في حقهم. ولكن لا يلزم أن يكون الأحدث ناسخاً على التأبيد لا في حقهم ولا في حقنا - إلا أن يُنصّ على ذلك.

المطلب الرابع: لا حجية للنسخ بالرأي المجرد أياً كان قائله

بناء على ما سبق قوله في هذا الفصل، فإن القول بالنسخ للنصوص التي ظنّها بعض الصحابة أو العلماء متعارضة - باجتهاد محض منهم - لا ينبغي أن يعتبر "نصاً على النسخ" ولو ورد في كتب السنة. ذلك أن الصحابي الجليل أو العالم الشارح في هذه الأحوال لا ينقل نصّاً عن الشارع بالنسخ، وإنما ينقل رأيه الخاص في قضية حل التعارض الظاهري.

ولا يُثبت العلماء حجية لهذا النوع من النسخ بالرأي المجرد، ولو من صحابي. قال الشافعي في اختلاف الحديث معلقاً على آراء بعض الصحابة رضي الله عنهم: "لا يجوز أن يقبل قول من قال إن النبي لم يمسح على الخفين بعد المائدة إذا لم يرو ذلك خبراً عن النبي، لأنه إنما قاله على علمه، وقد يعلم غيره

أنه مسح بعدها".[62] ثم قال: "ولا يستدل على الناسخ والمنسوخ إلا بخبر عن رسول الله".[63] والشوكاني رأى أن: "النسخ لا يثبت بالاحتمال. ثم إن النسخ إنما يكون في حياة النبي ﷺ، لأن النسخ إنما يكون بنص، ولا يكون النص بعد موت النبي ﷺ وانقراض زمن الوحي ... فكيف يُترك الكتاب والسنة بمجرد الآراء والتحكم أو بقول صحابي أو غيره. على أنهم لا يرون في قول الصحابي حجةً يترك بها قياس، فكيف يتركون به الكتاب والسنة!"[64] وقال أبو حامد في مستصفاه: "لا يُنسخ حكم بقول الصحابي: نُسخ حكم كذا، ما لم يقل سمعت رسول الله ﷺ يقول: نسختُ حكم كذا، فإذا قال ذلك نُظر في الحكم: إن كان ثابتاً بخبر الواحد صار منسوخاً بقوله، وإن كان قاطعاً فلا. أما قوله [أي الصحابي]: نُسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً، فلعله ظَنَّ ما ليس يُنسخ نسخاً. فقد ظُنَّ أنَّ الزيادة على النص نسخ".[65]

فإذا ثبت أن العلماء قد ردّوا دعاوى النسخ ولو من الصحابة رضي الله عنهم، ما لم تستند إلى نص عن رسول الله ﷺ، فمن باب أولى أن تردّ دعاوى النسخ من بعض العلماء الذين ما استندوا إلا على الاختلاف الظاهري ومعرفة التاريخ، لأنها أيضاً تُعتبر نسخاً بالرأي المجرد وردّاً لروايات ثابتة بدعوى أنها منسوخة، بل إلغاء الأحكام الشرعية المترتبة عليها بمجرد الرأي. وقد علَّق ابن حجر على هذا المسلك في النسخ بقوله: "الطعن في الروايات الثابتة بالظن الذي لا مستند له لا يقبل، والنسخ لا يصار إليه إلا بدليل"،[66] ويقول ابن تيمية:

---

62 الشافعي. **اختلاف الحديث**. مرجع سابق. ج 1، ص485.

63 المرجع السابق، ص487.

64 الشوكاني. **فتح القدير**. المرجع السابق. ج 1، ص305.

65 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص103.

66 ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 2، ص363.

"النسخ لا يصار إليه إلا بيقين، وأما بالظن فلا يثبت النسخ"،[67] ويقول ابن رشد: "لم يجز أن نترك شرعاً وجب العمل به؛ بظنٍّ لم نؤمر أن نوجِب النسخ به ... فالظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع، أعني التي توجب رفعها أو إيجابها، وليست هي أيَّ ظنٍّ اتفق".[68] وقال ابن حزم: "لا يحل لمسلم أن يقول في آية ولا حديثٍ بالنسخ إلا عن نص، لأن طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ واجبة، فإذا كان كلامهما منسوخاً فقد سقطت وهذا خطأ، ومن ادعى سقوط طاعة الله تعالى وسقوط طاعة نبيه ﷺ في مكان ما من الشريعة فقوله مطروح مردود ما لم يأت على صحة دعواه بنص ثابت. فإن أتى به فسمعاً وطاعة، وإن لم يأت به فهو كاذب مفتر".[69]

ومن أكبر وأعجب ما رأيت من دعاوى للنسخ بدون برهان – والتي كان لها أثرٌ فقهيٌ كبيرٌ وما زال – دعاوى النسخ بالآيتين اللّتين عرفتا بآية السيف وآية الحجاب.

آية السيف: أما آية السيف، فعلى الرغم من أن دعاوى النسخ بها قد ربت على المئات إلا أن هناك خلافاً حول أي آيات القرآن هي هذه الآية![70] والشائع أنها الآية في سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة: 5). وقد ادُّعي أنها نَسخت عدداً كبيراً من الآيات، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256)، وقوله تعالى:

---

67 ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج 21، ص575.

68 ابن رشد. **بداية المجتهد**. مرجع سابق. ج 1، ص63.

69 ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق. ج 7، ص380.

70 راجع: السدوسي، قتادة بن دعامة، محمد بن مسلم بن عبدالله بن زهرة، شرف الدين بن البازي، جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي **سلسلة كتب الناسخ والمنسوخ**. تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2000م.

﴿فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: 112)، وقوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ (المؤمنون: 96)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّه﴾ (الأنعام: 159)، وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحج: 68)، وقوله تعالى: ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ (البقرة: 139)، وقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ (الروم: 60)، وقوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً﴾ (الطارق: 17)، وقوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً﴾ (البقرة: 83)، وقوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ﴾ (النساء: 90)، وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: 61)، وحتى قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ (التين: 8)! وهذه الآية الأخيرة آية في صفات الله تعالى، وهي مثال عجيب على دعاوى النسخ بدون برهان، إذ قال القرطبي – مثلاً – أن في هذه الآية "تقدير لمن اعترف من الكفار بصانع قديم"،[71] وعلى هذا فقد أورد رأيين في المسألة: رأي نسخ آية ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ بآية السيف (أي أنها نُسخت لأن آية السيف "نسخت كل تقدير للكفار"، على حد ظنّ القرطبي)، ورأي أثبتها بناء على أثر عن عليّ رضي الله عنه أنه قال حين سمع الآية: "بلى وأنا على ذلك من الشاهدين".[72] وكما ترى، فالبرهانان – برهان النسخ وبرهان الإثبات – ليس فيهما حجة منطقية! وعلى أية حال، فالآيات المذكورة كلّها آيات محكمات ولا يوجد تعارض بينها وبين "آية السيف"، ولا دليل علي أيّ من ذلك، ولا نسخ. وللأسف، فإن دعاوى النسخ بآية السيف هذه ما زال يرددها بعض المنتمين إلى جماعات العنف في عصرنا، ويهملون بناء عليها كل نصوص الإصلاح والدعوة بالحكمة والحوار و"حرية الاعتقادات" (على حد تعبير الطاهر ابن عاشور رحمه

---

71 تفسير سورة التين: القرطبي. **تفسير القرطبي**. مرجع سابق. ج 20، ص117.

72 المرجع السابق.

الله). وأنتجت هذه الأفكار ما يعرفه الجميع من مصائب حلَّت بالإسلام والمسلمين.

آية الحجاب: آية الحجاب هي قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ، وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُواْ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُواْ وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ، وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ. وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ، ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: 53). قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سبب نزولها: "قلت: يا رسول الله يدخل عليك البَرّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب. فأنزل الله آية الحجاب".[73] وقيل أيضاً في أسباب نزولها أنه زار الرسولَ ﷺ وفد وتناولوا طعاماً، فأصاب يد رجل منهم يد عائشة فكره النبي ﷺ ذلك، فنزلت آية الحجاب.[74] ورغم أن هذه الآية تنص بوضوح تام على أنها تبين أحكام وآداب الدعوة إلى بيت النبي ﷺ خاصة، إلا أن دعاوى النسخ جعلتها سبباً في تحريم ما أحل الله تعالى لكل امرأة مسلمة في كل زمان ومكان، بدون دليل. فقد ادُّعي – بناء على توهم التعارض وتأخر نزول الآية – أنها نسخت "خروج المرأة من بيتها"،[75] و"كشف وجهها لغير محارمها"،[76] و"حديثها مع الرجال عموماً"،[77] و"زيارتها للرجال وزيارة الرجال لها"،[78] بل ادُّعي أنّ آية الحجاب نسخت

---

73 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب آية الحجاب ج 5، ص2303، وباب قوله لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم ج 4، ص1629و1799.

74 أنظر مثلاً: القرطبي. **تفسير القرطبي**. مرجع سابق. ج 14، ص225.

75 أنظر مثلاً: ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 1، ص249.

76 أنظر مثلاً: ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج 22، ص110.

77 أنظر مثلاً: النووي. **شرح النووي على صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج8، ص184.

78 أنظر مثلاً: آبادي. **عون المعبود**. ج 5، ص263.

"رواية المرأة للحديث"![79] قيل في كل هذه المسائل: "كان هذا قبل آية الحجاب".[80] وهذه الدعاوى تنسخ – إذن – ألوف الأحاديث الصحيحة الثابتة، والتي تصور حياة المرأة المسلمة ومكانتها في مجتمع النبي ﷺ.[81] وآية الحجاب مثال واضح على الخطأ المنهجي في نسخ النصوص الشرعية بمجرد تعارضها مع بعض العادات أو الأفكار المسبقة في ذهن الفقيه.

إن النصوص الشرعية من كتاب وسنة هي عماد الشريعة، ونسخها وإلغاء تأثيرها إلى الأبد لابد أن يكون منصوصاً عليه صراحة حتى لا يُفتح الباب لإبطال معالم الشريعة بمجرد الرأي، كما حدث قديماً وحديثاً. أضف إلى ذلك أن الآيات والأحاديث التي ادُّعي نسخها قد أُبطل عملها التشريعي، رغم أنها آيات محكمات أو أحاديث بينة ثابتة، أراد الشارع لها أن تعمل في حالات وظروف غير حالات وظروف الآيات التي ادُّعي أنها نسختها. وقد أدى هذا الإبطال لكثير من النصوص الشرعية إلى تقييد قدرة الفقهاء على تغيير الفتاوى اعتماداً على النصوص و – بالتالي – قدرتهم على التعامل مع ما يجدّ من حوادث، وأدى أيضاً إلى تقييد قدرة الأصوليين على استنباط القواعد الكلية والمقاصد العالية من مجموع الجزئيات. كل ذلك أدى إلى تقليص سعة ومرونة الفقه الإسلامي كما أرادها الشارع سبحانه وتعالى. يقول ابن تيمية: "زوال نفس الحكم الذى هو النسخ: فلا يزول إلا بالشرع. وفرقٌ بين ارتفاع المحل المحكوم فيه، مع بقاء الحكم، وبين

---

79 المباركفوري. **تحفة الأحوذي**. ج 4، ص179.

80 راجع المراجع الخمسة السابقة على سبيل المثال.

81 انظر مثلاً: أبو شقة، عبد الحليم محمد. **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**. الكويت والقاهرة: دار القلم، الطبعة الرابعة، 1995م. وفيه مئات الصور المضيئة من حياة المرأة المسلمة في عصر النبوة، نقلها الشيخ أبو شقة كلها من صحيحي البخاري ومسلم وحدهما. فهل نعتبرها كلها منسوخة؟!

زوال نفس الحكم. ومن سلك هذا المسلك أزال ما شرعه الله برأيه، وأثبت ما لم يشرعه الله برأيه، وهذا هو تبديل الشرائع".[82]

المطلب الخامس: ما هو التصريح بالنسخ: هل يكفي "النهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي"؟

ناقش الأصوليون ضوابط النسخ من حيث اختلاف درجات توثيق النصوص الناسخة والمنسوخة. فهناك خلاف حول جواز نسخ القرآن بالحديث وحول درجة توثيق هذا الحديث الناسخ لمن يقول بالجواز، فيرى الشافعي فيه أن نسخ القرآن لا يكون إلا بالقرآن ودليله ظاهر الآية ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة: 106)، وأن نسخ السنة لا يكون إلا بالسنة ودليله الاستقراء.[83] ويرى ابن سريج وأبو الخطاب أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة لأنهما في نفس درجة التوثيق، ولكنه لم يوجد. وقال أكثر الفقهاء المتكلمين وأبو حنيفة إنه يجوز بالسنة المتواترة، وقد وجد، وحُكي ذلك عن مالك والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة. وقال بعض أهل الظاهر إن نسخ القرآن بالسنة يجوز وإن كانت آحاداً.[84]

وأياً كان وجه الصواب في هذه القضايا فإن النسخ بمعنى إلغاء الحكم الشرعي على التأبيد هو حق للشارع تعالى فقط -كما سبق البيان- ولابد أن يفهم هذا الإلغاء من دلالة العبارة نفسها، سواء كانت آية أو حديثاً، وسواء تواتر سندها أو لم يتواتر. ولكنّ السؤال الآن هو: ما هي هذه "العبارة الصريحة" التي تُلغي الحكم الشرعي وتقتضي النسخ؟

---

82 ابن تيمية. **المسودة في أصول الفقه**. مرجع سابق. ج 1، ص180.

83 الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق. ص108-109.

84 ابن تيمية. **المسودة في أصول الفقه**. مرجع سابق. ج 1، ص182.

يقول الإمام الغزالي عمّا أطلق عليه "التصريح بالنسخ": "قول الصحابي ... سمعت رسول الله ﷺ يقول: نسختُ حكمَ كذا".[85] ولكنّنا استقرينا ممّا نعرف اليوم من حديث رسول الله ﷺ أنّ الجذر "نَ سَ خَ" لم يرد مطلقاً في كلامه ﷺ بهذا المعنى في أي صيغة كانت![86] والاستثناء الوحيد من هذا هو ما رواه البيهقي والدارقطني وغيرهما عن مسروق عن علي رضي الله عنه، وفيه: "نَسَخَتِ الزكاةُ كلَّ صدقة، ونسخ غسلُ الجنابة كلَّ غسل، ونسخ صومُ رمضان كلَّ صوم، ونسخ الأضحى كلَّ ذبح".[87] والضعف في مَتْن هذه الرواية واضح. أمّا من ناحية السند، فقد علَّق المقدسي – مثلاً – على هذا الحديث بقوله: "رواه مسيب بن شريك عن عتبة بن يقظان عن الشعبي عن مسروق عن علي، وهذا بهذا الإسناد يرويه المسيب، والمسيب هذا أجمعوا على كذبه وترك حديثه".[88]

ثم ضرب الإمام الغزالي مثالين لما أطلق عليه أيضاً "التصريح بالنسخ"، فقال: "كقوله عليه السلام: كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فالآن ادّخروها،

85 الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص101.

86 أجريت بحثاً مستقلاً في هذا الموضوع أثبت لي أنه لم ترد مادة "ن س خ" في قول رسول الله ﷺ الصحيح أو الحسن المنقول في أي من الكتب الآتية: البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه ومسند أحمد والموطأ والدارمي والمستدرك وابن حبان وابن الجارود وابن خزيمة والبيهقي والدارقطني ومسند الشافعي، وأحصيت ورودها في نحو أربعين موضوعاً (غير المكرر) في تعليقات الرواة أو الشراح أو أسماء الأبواب في هذه الكتب. مراجع سابقة، والدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد. **سنن الدارمي**. تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1407، وابن الجارود، عبد الله بن علي أبو محمد النيسابوري، **المنتقى من السنن المسندة**، بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، الطبعة الأولى، تحقيق: عبدالله عمر البارودي، 1988م، وابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، **سنن ابن ماجه**، بيروت: دار الفكر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ت.، والشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، **مسند الشافعي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، والدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن البغدادي. **سنن الدارقطني**. بيروت: دار المعرفة، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني 1966م.

87 الدارقطني. **سنن الدارقطني**. مرجع سابق، ج4، ص281.

88 المقدسي، محمد بن طاهر. **ذخيرة الحفاظ**. الرياض: دار السلف، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي، 1996م، ج5، ص2480.

وكقوله: كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها".[89] وهذا يعني أن أبا حامد يعتبر التصريح بالنهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي كمثل قول "نسختُ حكمَ كذا"، في كونه تصريحاً من الرسول ﷺ بالنسخ، وهو رأي الجمهور. ورأى الجمهور أيضاً أن التصريح يؤيده ذكر ما يُظَنُّ أنه ناسخ وما يُظَنُّ أنه منسوخ في نفس السياق، كما في المثالين المذكورين وغيرهما.[90] والروايتان التاليتان ورد فيهما مثالا أبي حامد معاً:

الرواية الأولى: روى مالك في الموطأ: "عن أبي سعيد الخدري أنه قدم من سفر فقدّم إليه أهله لحماً، فقال: انظروا أن يكون هذا من لحوم الأضحى، فقالوا: هو منها. فقال أبو سعيد: ألم يكن رسول الله ﷺ نهى عنها؟ فقالوا: إنه قد كان من رسول الله ﷺ بعدك أمر. فخرج أبو سعيد فسأل عن ذلك، فأُخبر أن رسول الله ﷺ قال: نهيتكم عن لحوم الأضحى بعد ثلاث فكلوا وتصدقوا وادخروا، ونهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا، وكل مسكر حرام، ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجراً".[91]

---

[89] الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج 1، ص101.

[90] انظر مثلاً: الحازمي، أبو بكر. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث**. دراسة وتحقيق: أحمد طنطاوي جوهري مسدد، مكة: المكتبة المكية، وبيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 2001م، ج 1، ص59، وابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 10، ص25، وابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **الاستذكار**. تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دمشق: دار قتيبة، وبحلب والقاهرة: دار الوعي د.ت. ج5، ص233، والزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. ج 3، ص100، والسرخسي. **أصول السرخسي**. مرجع سابق.ج 2، ص77، وانظر: الآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج 3، ص148، والحاج. **التقرير والتحبير**. مرجع سابق. ج 3، ص77، الجصاص، أحمد بن على أبو بكر. **الفصول في الأصول**. تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف، الطبعة الأولى، 1405، ج 2، ص281، وابن قدامة. **روضة الناظر**. ج1، ص82، والسمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**. تحقيق: محمد حسن الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418، ج 1، ص429، وابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تحفة الطالب**. تحقيق: عبد الغني الكبيسي، مكة: دار حراء، الطبعة الأولى، 1406. ج1، ص373، وآبادي. **عون المعبود**. مرجع سابق. ج 8، ص7.

[91] مالك، أنس أبو عبد الله الأصبحي. **الموطأ**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث، د.ت. باب ادخار لحوم الأضاحي ج 2، ص485، وهو صحيح. وأخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه بروايات فيها اختلاف طفيف عن رواية مالك المذكورة.

الرواية الثانية: هي رواية أنس رضي الله عنه للحادثة نفسها، وفيها: "نهى رسول الله ﷺ عن زيارة القبور وعن لحوم الأضاحي بعد ثلاث وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت، ثم قال رسول الله ﷺ بعد ثلاث: إني كنت نهيتكم عن ثلاث ثم بدا لي فيهم: نهيتكم عن زيارة القبور ثم بدا لي أنها تُرِقّ القلب وتُدمع العين وتذكّر الآخرة فزوروها ولا تقولوا هجراً، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تأكلوها فوق ثلاث ليال ثم بدا لي أن الناس يبقون أدمهم ويتحفون ضيفهم ويحبسون لغائبهم فأمسكوا ما شئتم، ونهيتكم عن النبيذ في هذه الأوعية فاشربوا فيما شئتم ولا تشربوا مسكراً؛ من شاء أَوْكَى سقاءه على إثم".[92]

والأسئلة المطروحة هي: هل يكفي التصريح بالنهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي ليكون تصريحاً من الرسول ﷺ بالنسخ أي إلغاء الحكم الأول تماماً فلا يعمل بحال من الأحوال؟ وهل يؤثِّر في ذلك معرفة علة الحكم نصاً أو اجتهاداً، مثل قوله ﷺ عن لحوم الأضاحي: "إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفّت"،[93] أو استنباط العلماء أن العلة من النهي عن زيارة القبور كان من أجل مباهاتهم بالتكاثر، فعْل الجاهلية، حتى استقر الإسلام في قلوبهم؟[94] وهل لنا في هذه الحالة أن نربط الحكم بعلته وجوداً وعدماً؟ أم أن التغير صار مؤبداً وهو النسخ بمعناه الاصطلاحي؟ وما أهمية المقصِد الشرعي من كل من الحكمين إن عُرِفَ سواء بالتصريح أو بغالب الظن؟

---

92 أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي التميمي. **مسند أبي يعلى**. تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، 1404. ج 6، ص373.

93 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء ج 3، ص1561.

94 الزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. كتاب الضحايا ج 3، ص101.

من أجل البحث في هذه الأسئلة يستعرض المبحث التالي المثالين اللذين ذكرهما أبو حامد، بالإضافة إلى أمثلة أخرى ورد فيها التصريح بالنهي بعد الإباحة - أو العكس - مما اعتبر تصريحاً من الرسول ﷺ بالنسخ بمعنى إلغاء الحكم الأول، رغم أن اعتبار المقصِد من وراء الحكم يُبيِّن صلاحية الحكمين معاً.

المبحث الثالث
أمثلة على إعمال كل النصوص المحكمة المتعارضة الظواهر باعتبار المقاصد

المطلب الأول: مقاصد الإمامة في حفظ الضرورات الشرعية

تضمنت الأحاديث المذكورة في المبحث السابق أحكام إباحة اعتُبرت ناسخة لما قبلها من النواهي عن ثلاثة أمور: الانتفاع بلحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام، والانتباذ في كل وعاء إلا مسكراً، وزيارة القبور. ولكنّ روايات الحديث الأخرى تُظهر أسباباً ذكرها رسول الله ﷺ معلِّلًا بها نهيه الأول عن تلك الأمور.

ففي رواية مسلم في باب سماه: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، يقول ﷺ: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا".[95] و"إنما" تفيد الحصر، أي أنه حصَرَ سببَ النهي في ورود الدافة، والدافة هي الجماعة، ويعني بها قوم مساكين قدموا المدينة،[96] فقد أخبرت عائشة – في رواية لها عن نفس الواقعة –

---

95 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء ج 3، ص1561.

96 الزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. كتاب الضحايا ج 3، ص99.

أنه في ذلك العام "دفّ ناس من أهل البادية".[97] وفي رواية من طريق عابس بن ربيعة قال: "قلت لعائشة: أنهى النبي ﷺ أن يؤكل من لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟ قالت: ما فعله إلا في عام جاع الناس فيه، فأراد أن يطعم الغنيُّ الفقير ... لم يكن يضحي منهم إلا القليل، ففعل ليطعم من ضحّى منهم من لم يضحّ".[98] فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية العلة؛ وجدنا أن علة النهي في الحديث – وهي مرور ثلاثة أيام – ترتبط بحكم التحريم وتتناقض مع حكم التحليل، ولذلك رأى الجمهور لزوم القول بالنسخ. إلا أن عائشة رضي الله عنها لم تر في الأمر نسخاً، وأوضحت أن النهي لم يكن للتحريم وإنما كان القصد منه التوسعة ليس إلا، فقالت: "لم يكن حرَّمها، ولكنَّه أراد التوسعة على الدافّة التي قد دفّت عليهم".[99]

إذن، فهذا نص صريح على أن علة النهي الأول لم تكن قضية مرور ثلاثة أيام ولكنَّها كانت سد جوعة بعض المسلمين المحتاجين، وهو نفسه مدار الأمر الإلهي المتعلق بالمسألة. قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الحج: 28). فأمرهم النبي ﷺ ألا يبقوا من لحوم الأضاحي شيئاً بعد ثلاثة أيام ليس بقصد التحريم، بل بقصد سد جوعة المحتاجين والتوسعة عليهم، كما رأت عائشة رضي الله عنها.

ولابد – إذن – إذا عادت علة الأمر الأول وتعيّن مقصد الحكم أن يدور الحكم معه وجوداً كما دار عدماً. قال الشافعي في المعنى نفسه: "فإذا دفت الدافة

---

97 المرجع السابق.

98 ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 10، ص25.

99 الطحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر. **شرح معاني الآثار**. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1399، ج 4، ص188.

ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة".[100] وعلّق الشيخ أحمد شاكر على كلام الشافعي بقوله: "وهذا معنى دقيق بديع يحتاج إلى تأمل وبعد نظر وسعة اطلاع على الكتاب والسنة ومعانيهما، وتطبيقه في كثير من المسائل عسير، إلا على من هدى الله".[101] وعليه، فإذا لجأ بعض الفقراء إلى مجتمع ما – كما حدث في المدينة في ذلك العام – وجب على المضحّين في العيد إطعامهم من لحوم الأضاحي وعدم ابقاء شيء منها إلى ما بعد العيد، ومدته ثلاثة أيام، خاصةً إذا وصل الأمر بهؤلاء الفقراء إلى الجوع كما حدث في المدينة في ذلك العام، وكما يحدث في كثير من أنحاء العالم في عصرنا.

ولكننا إذا وسعنا مجال الاستنباط الفقهي ليمتد إلى ما وراء مذاهب النسخ ومسالك التعليل، وتفكرنا في المقصد الشرعي العام لروايات لحوم الأضاحي، وجدنا في هذه الأحاديث دلالة أن للإمام المسلم صلاحيات – بل واجبات – في اتخاذ تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، مثل حفظ النفوس من ضرر الجوع عن طريق نشر معاني التكافل بين المسلمين، مع موازنة ذلك بأصل إباحة التملك الحر وانتفاع الناس بما يتمولون على المستوى الفردي ما دام المجتمع ككل لا يحتاج حاجة ماسة إلى هذه الأموال. وهذا المسلك في فهم الأحكام الشرعية يقربنا من منهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الفقهي والسياسي، ويساعدنا على الاستفادة من هذه النصوص في بناء المجتمع الإسلامي الذي يوازن بين الحقوق الفردية والمصالح العامة في ضوء من مقاصد الشريعة.

---

[100] الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق. ج 1، ص239.

[101] الشافعي. **الرسالة**، طبعة دار الفكر بتحقيق أحمد شاكر، الهامش، ص242.

أما القسم الثاني من الحديث المتعلق بالانتباذ فرواية مسلم عن عائشة رضي الله عنها تضيف بعض التفاصيل: "أن وفد عبد القيس قدموا على النبي ﷺ، فسألوا النبي ﷺ عن النبيذ فنهاهم أن ينتبذوا في الدباء والنقير والمزفت والحنتم". فكان هذا هو النهي الأول، ولكنَّ رواية ابن حبان في صحيحه تلقي مزيداً من الضوء على مناسبة هذا النهي، وتربطه بحوار دار بين رسول الله ﷺ وبين ذلك الوفد. فقد روى ابن حبان في صحيحه – في باب سَمَّاه "ذكر العِلَّةِ التي من أجلها زُجِر عن الشرب في الحناتم" – عن أبي هريرة قال: "نهى رسول الله ﷺ وفد عبد القيس عن النبيذ في الدباء، والحنتم،[102] والمزفت، والنقير، والمزادة المجبوبة، وقال: انبذ في سقائك وأَوْكِه واشربه حلواً طيباً، فقال رجل: يا رسول الله ائذن لي في مثل هذه، وأشار النضر بكفه، فقال: إذاً تجعلها مثل هذه، وأشار النضر بباعه، قال أبو حاتم: قول السائل ائذن لي في مثل هذا أراد به إباحة اليسير في الانتباذ في الدباء والحنتم وما أشبهها، فلم يأذن له النبي ﷺ مخافة أن يتعدى ذلك باعاً، فيرتقي إلى المسكر، فيشربه".[103]

فإذا اعتبرنا العلة من التحريم أنها الأوعية المذكورة حدث تناقض يقتضي القول بالنسخ. أما إذا نظرنا إلى المقصِد لوجدنا أن القوم كانوا يستخدمون هذه الأوعية المخصوصة لصنع ما يُسكر، فقصد رسول الله ﷺ إلى تربية أصحابه بسدِّ ذريعة الشراب المسكر لفترة من الزمان، ثم حين تدربوا على ترك ذلك الشراب المسكر ردّهم إلى الأصل – وهي القاعدة العامة – أن كل مسكر حرام. ويؤيد ذلك الفهم قوله ﷺ في رواية ابن ماجه لحديث الإباحة، قال: "وإن وعاءً لا يحرِّم

---

102 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب النهي عن الانتباذ في المزفت والدباء والحنتم والنقير وبيان أنه منسوخ وأنه اليوم حلال ما لم يصر مسكراً ج 3، ص1579.

103 ابن حبان، محمد التميمي البستي. **صحيح ابن حبان**. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1414، باب ذكر العلة التي من أجلها زجر عن الشرب في الحناتم ج 12، ص221.

شيئاً. كل مسكر حرام".[104] والمسكر ما يُذهب العقل. فالقضية إذن كانت قضية تربية بسد الذرائع في المقام الأول. وبناء على هذا، فإنَّ الحكم الثاني لم يلغ الحكم الأول، بل ما يزال الحكم الأول صالحاً للتطبيق إذا دعت الأحوال لذلك. فمثلاً، إذا أسلم شخص غربي اعتاد شرب الخمر، فعلى داعيه أو إمامه أن يفتيه بوجوب إخلاء مترله ومحل عمله من متعلقات الخمر، كالكؤوس ذات الشكل المخصوص والتي تسمى في اللغات الغربية "كؤوس خمر" ولا تستخدم عندهم إلا في شرب الخمر، ورفوف الخمر المخصوصة (أو البار)، وبراميل صنع وحفظ البيرة المنتشرة في بلدان معينة. وإن الكأس أو الرف أو البرميل لا يحرم شيئاً ولكن حكمها – والله أعلم– الحرمة لتعلقها بالخمر خاصة في حالة ذلك الشخص. ويفهم من هذا الحكم أيضاً أن للإمام المسلم مجالاً في تحريم ما يسد على الرعية ذرائع الفساد في دينهم ويلزمهم بذلك، وإن لم تنص النصوص عليه صراحة.

أما القسم الثالث من الحديث المتعلق بزيارة القبور فألفاظه: "فزوروها ولا تقولوا هجراً"،[105] و"فزوروها ولتزدكم زيارتها خيراً"،[106] و"فزوروها فإنها تُرِقّ القلب وتُدمع العين وتذكّر الآخرة، ولا تقولوا هجراً".[107] قال البيضاوي: "فزوروها ... الفاء متعلق بمحذوف أي: نهيتكم عن زيارتها مباهاة بالتكاثر فعل الجاهلية، أما الآن فقد جاء الإسلام وهدمت قواعد الشرك، فزوروها فإنها تورث رقة القلب وتذكّر الموت والبِلا".[108] وهذه العلة ليست صريحة، ولكنها تُستنبط

---

104 ابن ماجه، محمد بن زيد أبو عبد الله القزويني. **سنن ابن ماجه**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د.ت. باب ما رخص فيه من ذلك ج 2، ص1128.

105 مالك. **الموطأ**. مرجع سابق. باب ادخار لحوم الأضاحي ج2، ص485، وأبو يعلى. **مسند أبي يعلى**. مرجع سابق. ج6، ص373.

106 ابن حبان. **صحيح ابن حبان**. مرجع سابق. ج 12، ص212.

107 الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. كتاب الجنائز ج 1، ص532.

108 الزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. كتاب الضحايا ج 3، ص101.

من العبارة، ولها شواهد ممّا عرف عن العرب في جاهليتهم من تفاخرهم بآبائهم عند القبور. قال ابن عباس: "نزلت ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ (التكاثر: 1) في حيَّين من قريش: بني عبد مناف وبني سهم، تعادوا وتكاثروا بالسادة والأشراف في الإسلام. فقال كل حي منهم: نحن أكثر سيداً، وأعز عزيزاً، وأعظم نفراً، وأكثر عائذاً. فكثر بنو عبد مناف سهماً. ثم تكاثروا بالأموات فكَثَرَتْهم سهم. فنزلت ﴿حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (التكاثر: 2) مفتخرين بالأموات".[109] وعن ابن بريدة في قوله تعالى ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ قال: "نزلت في قبيلتين من قبائل الأنصار قالوا: هل فيكم مثل فلان بن فلان وفلان؟ وقال الآخرون مثل ذلك، تفاخروا بالأحياء. ثم قالوا: انطلقوا بنا إلى القبور. فجعلت إحدى الطائفتين تقول: فيكم مثل فلان – يشيرون إلى القبور – ومثل فلان؟ وفعل الآخرون مثل ذلك. فأنزل الله ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ. حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾".[110]

فهذه قبائل مكة ويثرب على حد سواء تتفاخر بآبائها إلى حد زيارة المقابر للإشارة إلى قبر فلان أو فلان بدلاً من اتخاذها عبرة وعظة، فلا يبعد أن يكون هذا هو المتعلق المحذوف من العبارة النبوية – كما رأى البيضاوي – ومقصِد الأمر النبوي الأول من عدم زيارة المقابر. ثم إنه ﷺ أذن لهم في الزيارة – وهو الحكم الأصلي – بعد أن ذهبت نعرات الجاهلية. ثم أوصاهم بعدة وصايا عند الزيارة كان منها ألا يقولوا هجراً، حتى لا يعودوا إلى مثل قول الجاهلية.

والأمر الأول بعدم زيارة المقابر لم يزل مناسباً لأقوام من أهل الشرك في مختلف أنحاء الأرض يزورون قبورهم ليدعون بدعاوى الجاهلية المختلفة. فكم من أمم ومجتمعات غير إسلامية يتخذون من قبورهم أوثاناً تُعبد من دون الله، أو

---

109 القرطبي. **تفسير القرطبي**. مرجع سابق. سورة التكاثر.

110 ابن كثير. **تفسير ابن كثير**. مرجع سابق. سورة التكاثر.

يرتكبون عندها فواحش الأمور. فإذا دخل قوم من هؤلاء الناس الإسلام، فإنه يجب على من يعلّمهم أن ينهاهم عن زيارة هذه القبور حتى يتمكن الإسلام من قلوبهم وتزول دعاوى الشرك والجاهلية. وهذه القضية تشبه قضية الانتباذ في قصد التربية بسدّ ذرائع المعصية، والقضيتان تشتركان مع قضية الأضاحي في الدلالة على وجوب اتخاذ الإمام المسلم تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، ومنها حفظ الدين – بمعنى العقيدة السليمة – وهو المقصود في هذه الحادثة.

وهناك أمثلة أخرى عديدة على مسائل ادُّعي فيها النسخ، رغم وجود علل ظاهرة للأوامر المتقدمة أو المتأخرة، يمكن أن تفهم في إطار من مقاصد الشريعة ودور الإمام المسلم في تطبيقها.

فمثلاً، يقول تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: 145). قال الشافعي في الأم: "قال الله عز وجل: قل لا أجد فيما أوحي إلي محرّماً على طاعم يطعمه ... الآية، وقد قال ابن عباس وعائشة وعبيد بن عمير: لا بأس بأكل سوى ما سَّمى الله عز وجل أنه حرام، واحتجوا بالقرآن، وهم كما تعلم في العلم والفضل".[111]

ولكنَّ جمهور العلماء قالوا إن هذه الآية مخصَّصة بأحاديث تحريم لحوم الحمر الأهلية، وقال بعضهم إنها منسوخة بها.[112] فقد أخرج البخاري في باب لحوم الحمر الإنسية، ومسلم في باب تحريم أكل لحوم الحمر الإنسية، أحاديث عن ابن عمر، وعلي، والبراء بن عازب، وابن أبي أوفى، عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن

---

111 الشافعي. **الأم**. مرجع سابق. ج 4، ص151.

112 ابن العربي. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج 2، ص291.

لحوم الحمر الأهلية – أو الإنسية – يوم خيبر.[113] ولكنّ ابن العربي وغيره رفضوا دعوى النسخ لأنهم رأوا أن نهي النبي ﷺ كان لعلة محددة. ولخص ابن العربي اختلاف العلماء في هذه العلة على ثلاثة آراء: "أنها محرمة لأنها طبخت قبل القسمة"، أو "أنها حرمت لأنها كانت جلّالة"، [والجلّالة هي الدابة التي تأكل العذرة]، أو "أن جائياً جاء إلى النبي فقال: فنِيَتِ الحُمُر فنيت الحمر! فقام النبي ينادى بتحريمها لعلة خوف الفناء عليها". وعلّق ابن العربي على هذه العلة الأخيرة بقوله: "فإذا كثرت و لم يضرّ فقدُها بالحمولة جاز أكلها، فإن الحكم يزول بزوال العلة".[114] وأسباب النهي التي أوردها ابن العربي وردت في الروايات التالية:

رواية للبخاري عن ابن أبي أوفى رضي الله عنهما يقول فيها: أصابتنا مجاعة يوم خيبر، وإن القدور لتغلي وبعضها نضجت، فجاء منادي النبي ﷺ: لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئاً وأهريقوها. قال ابن أبي أوفي: فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس، وقال بعضهم: نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة.[115]

وللبخاري رواية ثانية عن أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ جاءه جاءٍ فقال: أُكِلَتِ الحمر، ثم جاءه جاءٍ فقال: أُكلت الحمر، ثم جاءه جاءٍ فقال: أُفنيت الحمر. فأمر منادياً فنادى في الناس: إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس! فأكفئت القدور وإنها لتفور باللحم".[116]

وأما رواية أبي داود عن غالب بن أبجر فقد قال فيها: أصابتنا سَنَةٌ، فلم يكن في مالي شيء أُطعم أهلي إلا شيء من حمر، وقد كان رسول الله ﷺ حرَّم لحوم الحمر

---

113 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. في باب لحوم الحمر الإنسية. ومسلم. **صحيح مسلم**. في باب تحريم أكل لحوم الحمر الإنسية.

114 ابن العربي. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج 2، ص292.

115 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب غزوة خيبر ج 4، ص1545.

116 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب لحوم الحمر الإنسية ج 5، ص2103، وروى مثله ابن حبان. **صحيح ابن حبان**. مرجع سابق. في باب سماه ذكر علة تحريم لحوم الحمر الأهلية.

الأهلية. فأتيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله أصابتنا السنة، و لم يكن في مالي ما أطعم أهلي إلا سمان الحمر، وإنك حرمت لحوم الحمر الأهلية. فقال: "أطعم أهلك من سمين حمرك. فإنما حرمتها من أجل جوَّال القرية"، يعني الجلّالة.[117] ورغم أن حديث أبي داود هذا نصٌ صريح على العلة إلا أنه مختلف في إسناده، ولكنه يقويه رواية عن أم نصر المحاربية قالت: "سأل رجل رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية فقال: أليس ترعى الكلأ وتأكل الشجر؟ قال: نعم. قال: فأصب من لحومها".[118]

فرواية البخاري الثانية توحي أن العلة من النهي كانت قلة الظهر، وهو ما رآه ابن عباس رضي الله عنه، وروايتا أبي داود – رغم الخلاف في توثيقهما – تؤيدان ما رآه بعض الصحابة من أن علة التحريم لم تكن حرمة لحم الحمر نفسه، وإنما لكون هذه الحمر بعينها آكلة للعذرة كما ظنّ بعض الصحابة في رواية البخاري. ويقوي العلَّتين معاً أنه ثبت عن رسول الله ﷺ أنه أباح أكل الحمار الوحشي،[119]

---

117 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب في لحوم الحمر الأهلية ج 3، ص356، وأشار أبو داود إلى اختلاف في الإسناد.

118 عن علي بن عبد العزيز عن محمد بن سعيد الأصبهاني عن إبراهيم بن المختار الرازي عن محمد بن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة عن أم نصر المحاربية. قال الطبراني: "لا يروى هذا الحديث عن أم نصر المحاربية إلا بهذا الإسناد تفرد به إبراهيم بن المختار"، الطبراني. **المعجم الأوسط**. مرجع سابق. ج5، ص198، وفي الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **المعجم الكبير**. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، 1404، أم نصر المحاربية ج 25، ص161، وإبراهيم بن المختار اختلف في توثيقه (انظر ابن أبي حاتم، عبد الرحمن. **الجرح والتعديل**. بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، 1952م، ج 2، ص138)، وقد اعتبر الحازمي هذا الحديث منسوخاً واختار الرأي الذي ضعفه في: الحازمي، أبو بكر. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث**. ج 1، ص59.

119 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب تحريم الصيد للمحرم. عن أبي قتادة رضي الله عنه أنه كان مع رسول الله ﷺ حتى إذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع أصحاب له محْرمين وهو غير محرم فرأى حمارا وحشيا فاستوى على فرسه فسأل أصحابه أن يناولوه سوطه فأبوا عليه فسألهم رمحه فأبوا عليه فأخذه ثم شد على الحمار فقتله فأكل منه بعض أصحاب النبي ﷺ وأبى بعضهم فأدركوا رسول الله ﷺ فسألوه عن ذلك فقال: إنما هي طعمة أطعمكموها الله.

وليس هناك فارق معتبر بين نوعي الحمر، اللهم إلا الاسم ولون الجلد. ولا يبعد أن يكون النهي للسببين معاً، فيكون المقصد هو حفظ نفوس المسلمين عن طريق إبقاء الظهور التي يركبونها، وعن طريق نهيهم عن أكل الخبائث كذلك.

وبناء على ما سبق عرضه في هذا المطلب، فإن التصرفات النبوية الشريفة – على صاحبها الصلاة والسلام – في الأمور السياسية، والاقتصادية، والتربوية، والعسكرية، والصحية، قد تختلف حسب الظروف التي عايشها ﷺ على مدار مراحل الرسالة المختلفة، وهي بالتالي قد تصل إلينا في صورة "نهيٍ بعد إباحة أو إباحة بعد نهي". ولكنّنا ينبغي أن نفهمها كلّها في إطارٍ واحد من مقاصد الإمامة في حفظ عقائد الناس وأموالهم ونفوسهم، دون حاجة لمسالك النسخ بالرأي المجرد.

المطلب الثاني: تحقيق مقصد التيسير عن طريق التدرج في تطبيق الأحكام

من سنن الله تعالى في الفطرة البشرية صعوبة التغيُّر خاصة فيما يتعوده الإنسان. والصحابة رضي الله عنهم كانوا قد تعوّدوا قبل الإسلام عادات قد صارت جزءاً من حياتهم. فلمّا جاء الإسلام بآداب وأحكام تتناقض مع بعض هذه العادات كان من رحمة الله تعالى ومن حكمة رسوله ﷺ التدرج في تطبيق هذه الأحكام، وكان هذا التدرج من السمات العامة في عهد الرسالة.

وقد اتخذ هذا التدرج في التطبيق أسلوبين: الأول بدأ الحكم فيه بتكليف خفيف ثم تدرج الحكم من الأخفّ إلى الأشدّ، والثاني بدأ الحكم فيه بتكليف شاق ثم خفف تدريجياً من الأشد إلى الأخف. ومثال الأول ما حدث من تدرج في تحريم الخمر والربا على مراحل بدأت جزئية وانتهت إلى الاجتناب التام، والصلاة مرتين ثم خمس مرات، وصيام بضعة أيام في العام ثم فرض صيام رمضان كله، وإباحة التكلم في الصلاة ثم تحريمه.

أما الخمر، فقد نزل أولاً قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: 219)، وهو إشارة إلى أن ما غلب شره فمن الأولى أن يُترك. ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: 43)، وهو ما يعني الكفَّ عنها أغلب اليوم وبعض الليل. ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90)، وهو التحريم التام والحكم الأصلي.

وتحريم الربا مرّ بمراحل متعددة مشابهة لمراحل تحريم الخمر،[120] بدأت بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ﴾ (الروم: 39)، وهي موعظة سلبية تعني أن الربا لا ثواب له عند الله، ثم نزلت قصة اليهود وكيف أن الله تعالى عاقبهم على أكلهم الربا بعد أن نهاهم عنه، ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: 130)، وهو ما يحرِّم الربا المضاعف. وأخيراً نزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 278)، وهو التحريم النهائي لكل أشكال ونسب الربا، وهو الحكم الأصلي.

والصلاة كانت بين الحين والآخر فترة من الزمن، ثم فُرضت ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي، ثم فُرضت الصلوات الخمس ليلة الإسراء.[121]

وأما الصيام، فعن معاذ بن جبل قال: "إن رسول الله قدم المدينة فصام يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر. ثم إن الله جل وعز فرض شهر رمضان، فأنزل

---

[120] هو رأي الدكتور محمد عبد الله دراز، نقله عنه الشيخ الغزالي: **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص198-200.

[121] الدمياطي، أبو بكر بن السيد محمد شطا. **إعانة الطالبين**. بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج 1، ص21.

الله تعالى ذكره ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ حتى بلغ ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً. ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصوم".[122]

أما مثال الأسلوب الثاني فهو حمل الصحابة رضي الله عنهم على عزائم فرض قيام الليل ووصال الصيام إذا نام الصائم، ثم التخفيف إلى الندب في قيام الليل وكراهة وصال الصوم.

أما وصال الصوم، فعن البراء رضي الله عنه قال: "كان أصحاب محمد ﷺ إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي. وإن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً، فلما حضر الإفطار أتى امرأته، فقال لها: أعندك طعام؟ قالت: لا، ولكن أنطلقُ فأطلب لك. وكان يومه يعمل، فغلبته عيناه، فجاءته امرأته فلما رأته قالت: خيبة لك! فلما انتصف النهار غشي عليه، فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزلت هذه الآية ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ ...﴾ (البقرة: 187). ففرحوا بها فرحاً شديداً".[123]

أما قيام الليل، فعن سعد بن هشام قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: أخبريني عن قراءة رسول الله ﷺ قالت: "لما أنزل عليه ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ. قُمِ اللَّيْلَ إِلَا قَلِيلًا﴾ (المزمل: 1–2) قاموا سَنَةً حتى ورمت أقدامهم، فأنزل الله عز وجل: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى﴾ (المزمل: 20)".[124]

---

122 الطبري. **تفسير الطبري**. مرجع سابق. ج2، ص122–123.

123 الترمذي. **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ج 5، ص201، وقال حديث حسن صحيح.

124 الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. تفسير سورة المزمل ج 2، ص548، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه.

وكان المقصِد من الأسلوب الأول - وهو التدرّج من الأخف إلى الأشد - هو مراعاة الفطرة البشرية عن طريق حمل النفوس على التكليف الخفيف أول وهلة للتغلب على مناعتها ومقاومتها، ثم إلزامها بالتكليف الكامل والحكم الأصلي فيما بعد. وكان المقصِد من الأسلوب الثاني - وهو التدرّج من الأشد إلى الأخف - هو حمل هذه النفوس على العزائم أول وهلة لغرس عادات معينة في النفوس، ثم التخفيف والنزول في مستوى التكليف من العزيمة إلى الندب والاستحباب، وهو الحكم الأصلي.

وقد اصطُلح على إدراج هذه الأحكام التي طبقت بالتدريج في باب النسخ، فقيل مثلًا إن الآية التي حرمت الخمر نسخت الآية التي حرمت أن يقرب المسلمون الصلاة وهم سكارى، وأن الآية التي أمرت بقراءة ما تيسر من القرآن نسخت الآية التي أمرت بقيام الليل، وأن عدم الكلام في الصلاة نسخ الكلام فيها. وعلى الرغم من أن الحكم الشرعي في كل مسألة من هذه المسائل واحد، وهو الشكل الأخير الذي استقر عليه الحكم، وعلى الرغم من أنه لا مشاحة في الاصطلاح، إلا أن تسمية هذا التدرج في التطبيق "نسخ" فيه إشكالان نظريان:

الإشكال الأول: إن تسمية مراحل التطبيق "أحكاماً شرعية" - ولو كانت منسوخة - تسمية غير دقيقة. فلم يكن هناك أبداً "حكم شرعي" يبيح الخمر في الليل أو الربا غير المضاعف، وإنما حكم الخمر والربا واحد في دين الله وهو التحريم، ولكن التطبيق كان تدريجياً.

الإشكال الثاني: إن تسمية مراحل التطبيق أحكاماً منسوخة أو ملغاة يقتضي عدم جواز إعمالها بحال، وهو ما أثبت استقراء الروايات عن رسول الله ﷺ خلافه. فقد وجدنا في كلٍّ من حالات التدرج التطبيقي رواية أو أكثر تثبت أن الحكم المتأخر بقي أصلًا ولكنّ الحكم المتقدم بقي صالحاً في حالات خاصة، أو على

سبيل الرخصة. فالحكم الأخف الذي بُدِّل بالأشد بقي رخصة، ومثاله الالتفات أو الكلام في الصلاة على سبيل الضرورة، وإجازة الرسول ﷺ لبعض حديثي الإسلام صلاتين بدلًا من خمسٍ على سبيل التأليف، وإجازة القليل من الخمر لمن أشرف على الهلاك و لم يجد غيرها أو للمدمن مثلًا في مراحل العلاج قياساً عليه، وقس على ذلك. فمثلًا، روى أبو داود عن عبد الله بن فضالة عن أبيه قال: "علمني رسول الله ﷺ، فكان فيما علمني أن قال: حافظ على الصلوات الخمس، فقلت: هذه ساعات لي فيها اشتغال، فحدثني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني، قال: حافظ على العصرين، قال: وما كانت من لغتنا قلت: وما العصران؟ قال: صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها".[125] ولأحمد في مسنده رواية مشابهة ترجم لها الشيخ عبد الرحمن الساعاتي في الفتح الرباني بعنوان: "فصل في ترغيب المشركين في الإسلام وتأليف قلوبهم".[126] ومثله حديث أبي داود عن وهب قال: سألت جابراً عن شأن ثقيف إذ بايعت، فقال: اشترطت [ثقيف] على النبي ﷺ أن لا صدقة عليها ولا جهاد، وأنه سمع النبي ﷺ بعد ذلك يقول: "سيتصدقون ويجاهدون".[127]

ويظهر من استقراء السنة أيضاً أن الحكم الأشد الذي كان على سبيل التربية للصحابة وبُدِّل بالحكم الأخف لم يُلغ تماماً وإنما بقِي كعزيمة تربوية، ومثاله قيام الليل، وصوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر، وكسر أوعية الخمر. روى أبو داود عن أبي هريرة قال: "أوصاني خليلي ﷺ بثلاث لا أدعهن في سفر ولا حضر ركعتي الضحى، وصوم ثلاثة أيام من الشهر، وأن لا أنام إلا على وتر".[128]

---

125 ورد أيضاً في: الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج 1، ص70، كتاب الإيمان.

126 نقلاً عن: عيسى. **إجتهاد الرسول ﷺ**. مرجع سابق. ص122.

127 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب ما جاء في خبر الطائف ج 3، ص163.

128 المرجع السابق. باب في الدعاء بعد الوتر ج 2، ص65.

وقصد التدرج في تطبيق الأحكام سنة نبوية هامة لها فائدة عملية أساسية في الواقع، خاصة في حالات التطبيق العام للأحكام في مجتمعٍ ما بعد طول بُعْدٍ من الناس عن هذه الأحكام، وفي حالات المسلمين الجدد. فالمسلم الجديد الذي ما تعود الصلاة ولا الصيام وعنده – مثلاً – إدمان للخمر أو غيرها، لابد أن يؤخذ بالتدريج في التكاليف الجديدة حتى يلين قلبه وتتعود نفسه عليها. أما إذا أظهر هذا المسلم الجديد حماسة وعزماً على تحمل التكاليف الصعبة، فمن الأَولى أن يؤخذ بعزائم الأمور ورفيع الآداب حتى يحدث التغير المطلوب ويلين قلبه إلى المندوبات ومحاسن الأعمال. أما في حالات تطبيق بعض أحكام الإسلام في دولة أو مجتمع ما بعد طول نسيان لها، فإنه من الواجب أن يؤخذ الناس بالتدريج، فهذه هي سنة الرسول ﷺ التي راعى فيها سنة الله تعالى في خلقه.

وفي كل الأحوال، فلابد أن يدرك كلُّ مكلف أن حكم الله تعالى في هذه المسائل واحد، وأن التدريج بالتخفيف أو التشديد ما هو إلا مرحلة في طريق التربية الإسلامية الطويل. يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله عمّا أسماه "التناقض المتوهم" في مذاهب النسخ: "التشريعات النازلة في أمرٍ ما مرتبة ترتيباً دقيقاً بحيث تنفرد كل آية بالعمل في المجال المهيأ لها. فإذا ذهب هذا المجال وجاء غيره؛ تلقفته آية أخرى بتوجيه يناسبه، وهكذا. فهل هذا التدرج في التشريع يسمى نسخاً؟ إن الأدوية تبقى ما بقيت الأدواء المرصودة لها، والدواء الذي ينجح في علاج حالة ما ربما لا يذكر في علاج حالة أخرى مخالفة، وهذا لا يعد غضاً من قيمته. بل إن المرض الواحد قد يحتاج إلى سلسلة متعاقبة من الأدوية، تستقيم مع مراحل سيره، وضروب مضاعفاته وأعقاب الخلاص منه ... ونصوص القرآن لا تخرج عن حدود هذا الشبه! وقد عجبنا من استشراء القول بالنسخ عند المفسرين".[129]

---

[129] الغزالي. **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص194.

المطلب الثالث: الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير

اختلفت الآراء حول مسألة أن يفطر المسافر في رمضان أو يصوم، وقد وردت روايات متعارضة (ظاهراً) عن رسول الله ﷺ أنه صام وأنه أفطر في السفر. فقد أخرج مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "لا تعِبْ على من صام ولا على من أفطر. قد صام رسول الله ﷺ في السفر وأفطر".[130]

وأورد مسلم أيضاً في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما "أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد، ثم أفطر".[131] وبناء على هذه الرواية، فقد رأى ابن شهاب الزهري – كما يروي مسلم – أن حكم الصوم في السفر منسوخ استناداً إلى تأخر تاريخ رواية الفطر، وهو عام الفتح، فعلّق قائلاً: "كان الفطر آخر الأمرين وإنما يؤخذ من أمر رسول الله ﷺ بالآخر فالآخر ... وكانوا [أي الصحابة] يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره، ويرونه الناسخ المحكم".[132]

ولكن مسلم له رواية عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قدَّم فيها نوعاً من الجمع أحسن من مجرد الحكم بالتخيير الذي هو مفهوم كلام ابن عباس رضي الله عنهما. روى مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: "كنا نغزو مع رسول الله ﷺ في رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم؛ يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن، ويرون أن من وجد ضعفاً فأفطر فإن ذلك حسن".[133] وهذا

---

130 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. كتاب الصوم، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر ج 2، ص789.

131 المرجع السابق، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية ج 2، ص785.

132 المرجع السابق.

133 المرجع السابق، ص786-787.

الرأي يربط العبادة بحال الشخص ويوازن بين مقصدين شرعيين: مقصد التعبد ومقصد التيسير، فمن وجد قوة فالتعبد أولى ومن وجد ضعفاً فالتيسير أولى.

وهذه الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير سمة عامة للشريعة الإسلامية. فعزائم الأمور التعبدية حين تشقّ على المكلف لابد أن تأتي الرخصة فتخفف التكليف في حدود الشرع.

المطلب الرابع: الموازنة بين مقصدي سلامة الإنسان وسلامة البيئة

وهذه موازنة أخرى بين المقاصد في أبعادها المتعددة، نضرب عليها مثالًا من السنة – على صاحبها الصلاة والسلام – في مسألة اختلفت فيها الآراء بين النسخ والترجيح، رغم أن النظر للمقاصد يضع الأمر في إطار واحد من مراعاة مصالح الإنسان وبيئته التي يعيش فيها في آن واحد.

فقد روى مسلم في صحيحه في باب سماه "الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك"، عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب غنم أو ماشية.[134] ورُوي أيضاً في هذا الباب حديثٌ اعتبر ناسخاً للحديث الأول: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود البهيم".[135]

وقد فسر بعض العلماء الأمر بقتل الكلاب بأنه كان أمراً شرعياً مطلقاً، وأنه قد نُسخ فلا يحل قتل الكلاب إلا الأسود منها، حسب ظاهر الحديث الناسخ.

---

134 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج 3، ص1200.

135 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. ج 3، ص108، وروى مثله ابن حنبل. **مسند الإمام أحمد**. مرجع سابق. (حديث:20590، ص5 ج 56)، وإسناده صحيح ورجاله رجال الشيخين (كما علق الشيخ شعيب الأرناؤوط عليه).

وبعض العلماء لم يجعلوا الأمر الأول منسوخاً بل جعلوه إلى الوالي. قال ابن وهب: "سمعت مالكاً يقول في قتل الكلاب: لا أرى بأسا أن يأمر الوالي بقتلها".[136] وهو ما يعني أن الإمام مالكاً قد أناط الأمر بقتل الكلاب بالمصلحة التي يراها الوالي، وهو ربطٌ حسن يُعمل الحديثين معاً. قال القرطبي في المعنى نفسه: "الحاصل من هذه الأحاديث أن قتل الكلاب غير المستثنيات مأمور به إذا أضرت بالمسلمين، فإن كثر ضررها وغلب كان الأمر على الوجوب، وإن قلّ وندر فأي كلب أضر وجب قتله".[137] وقال ابن رشد: "ذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يقتل من الكلاب أسود ولا غيره إلا أن يكون عقورا مؤذياً ... واحتجوا بالحديث الصحيح في الكلب الذي كان يلهث عطشا فسقاه الرجل فشكر الله له وغفر له، وقال ﷺ: في كل كبد رطبة أجر، قالوا: فإذا كان الأجر في الإحسان إليه فالوزر في الإساءة إليه، ولا إساءة إليه أعظم من قتله".[138]

أما إذا نظرنا إلى المقاصد فتفسير النصوص المتعارضة في المسألة يدور مع الموازنة بين مصلحتين: مصلحة الإنسان ومصلحة الحيوان، أي سلامة الإنسان وسلامة البيئة، بالتعبير المعاصر. فظاهر الأمر أن الحديث الأول كان في وقتٍ حدث منه خطر من الكلاب العقورة على ساكني المدينة، مما اقتضى من الرسول ﷺ أن يأمر بقتلها، ولم تكن المسألة حكماً شرعياً ناسخاً أو منسوخاً وإنما تدبيراً وقائياً صحياً. والحديث الثاني كان بعد فترة من الزمن زال فيها الخطر على الناس، وأراد الرسول ﷺ أن يعلمنا أن أمم الحيوان – التي هي أمم أمثالنا كما علمنا القرآن – لها الحق في الوجود ما لم تضر بالإنسان ضرراً عاماً.

---

136 ابن عبد البر. **التمهيد**. مرجع سابق. ج 14، ص226.

137 المغربي. **مواهب الجليل**. مرجع سابق. ج 3، ص236.

138 نقل رأي ابن رشد في: المرجع السابق. ج 3، ص237.

والصواب في قضايا البيئة عموماً وسطٌ بين طرفين: طرف يحرّم كل ما كان من شأنه المساس بالبيئة الطبيعية بحال، وإن حدث من الضرر ما حدث للإنسان والعمران، وهذه رسالة أحزاب الخضر السياسية وأنصار المحميات الطبيعية في عصرنا. أما الطرف الآخر فإنه لا يحترم من الموجودات غير الإنسان، ولا يكترث بهلاك من سواه من أمم الأحياء. ولكنّ الحديثين (المتعارضين) المذكورين يعلمان البشرية درساً في التوازن بين سلامة الإنسان وسلامة البيئة.

وخلاصة هذا المبحث - الذي قصد التمثيل دون الحصر - هي أن اعتبار المقاصد في تفسير النصوص وتوجيهها يعيد مجال عمل الفقه الإسلامي إلى واقع العصر، ويمكّنه من الحفاظ على مرونته واستيعابه لكل جديد في دنيا الناس، وذلك بإخراجه من مجال الترجيح المتبادل والتناسخ المظنون إلى مجال التعليل والقياس، ومن مجال التعليل والقياس إلى مجال موازنات المصالح العامة واتخاذ القرارات الاستراتيجية.

المبحث الرابع
ثلاث حالات يصح فيها النسخ

ومن تمام القول في النسخ أن نذكر – بناء على ما سبق طرحه – الحالات التي يبدو فيها صحة القول بالنسخ بمعنى الإلغاء التام للحكم وعدم إعماله بحال.

الحالة الأولى: أن ينص الشارع على التغيير والتأبيد لهذا التغيير كذلك

ومثاله قضية زواج المتعة، وقد ورد فيها عن رسول الله ﷺ أحاديث عديدة – الشاهد فيها في هذا المبحث هو رواية سَبْرَة الجهني في صحيح مسلم في باب سماه: "نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ ثم أبيح ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة"، أن الربيع بن سَبْرَة الجهني أن أباه حدثه أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال: "يا أيها الناس إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً".[139]

فهذا نهي عن زواج المتعة ولكنه مؤبد (إلى يوم القيامة) وليس كالنهي السابق الذي رجع فيه رسول الله ﷺ إلى الإباحة مما قد يوحي أن المسألة مدارها على

---

[139] مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج 2، ص1022.

الظروف أو بإذن الإمام مثلًا – كما رأى بعض الصحابة رضي الله عنهم. وهذه الرواية مما يدخل في النسخ بمعنى الإلغاء أي أن الحكم النهائي هو الحكم الأخير.

وقد اختلفت الآراء وتضاربت الأقوال كثيراً في هذه المسألة. وللشيعة الإمامية فيها روايات شتى يروونها عن أئمة آل البيت يثبتون فيها جواز المتعة. وقد ورد في كثير من هذه الروايات ثواب كبير يضاعف أضعافاً مضاعفة للمستمتعين دون ذكر تبرير معقول،[140] مما يقدح فيها (متناً). كما أنَّ في مذاهب السنة أيضاً ما قد اعتمد عليه بعضهم في القول بالجواز، خاصة ما ورد في تفسير آية النساء: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنّ فَآتُوهُنّ أُجُورَهُنّ فَرِيضَة﴾ (النساء: 24). فمثلًا، ذكر الشيخ الطاهر ابن عاشور في (التحرير والتنوير) في تفسيره لآية النساء هذه ما يلي:

> ذهب جمع منهم ابن عباس، وأُبيّ بن كعب، وابن جبير: أنّها نزلت في نكاح المتعة لما وقع فيها من قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنّ﴾. ونكاح المتعة: هو الذي تعاقد الزوجان على أن تكون العصمة بينهما مؤجّلة بزمان أو بحالة، فإذا انقضى ذلك الأجل ارتفعت العصمة، وهو نكاح قد أبيح في الإسلام لا محالة، ووقع النهي عنه يوم خيبر، أو يوم حنين على الأصحّ ... والذي استخلصناه أنّ الروايات فيها مضطربة اضطراباً كبيراً. وقد اختلف العلماء في الأخير من شأنه: فذهب الجمهور إلى أنّ الأمر استقرّ على تحريمه ... قيل: نسخه ما رواه مسلم عن سَبْرة الجهني، أنه رأى رسول الله ﷺ مسنداً ظهره

---

140 راجع مثلاً: المجلسي. محمد باقر. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي. ج 100، ص307، كتاب الزواج، باب المتعة، وتحت هذا العنوان في: الكليني، أبو جعفر. **الفروع**. تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1363ه،ج 2، ص437. والعاملي، محمد بن الحسن الحر. **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**. إيران، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1409. ج 14، ص465. الحميري. أبو العباس عبد الله بن جعفر. **قرب الأسناد**. بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1987م. ص21. والطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن. **تهذيب الأحكام**. تحقيق: السيد حسن الموسوي، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1390. ج 2، ص188.

إلى الكعبة ثالث يوم من الفتح يقول: "أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء إلا أن الله حرم ذلك إلى يوم القيامة". وانفراد سبرة به في مِثل ذلك اليوم مغمز في روايته، على أنّه ثبت أنّ الناس استمتعوا. وعن علي بن أبي طالب، وعمران بن حصين، وابن عباس، وجماعة من التابعين والصحابة أنّهم قالوا بجوازه. قيل: مطْلقاً، وهو قول الإمَامية، وقيل: في حال الضرورة عند أصحاب ابن عباس من أهل مكة واليمن. وروي عن ابن عباس أنّه قال: "لولا أنّ عُمر نهى عن المتعة ما زنى إلاّ شَقي". وعن عمران بن حصين في الصحيح أنه قال: "نزلت آية المتعة في كتاب الله و لم ينزل بعدَها آية تنسخها، وأمرنا بها رسول الله ﷺ ثم قال رجلٌ برأيه ما شَاء" يعني عُمر بن الخطاب حين نهى عنها في زمن من خلافته ... وأمسك [ابن عباس] عن الفتوى بها وقال: "إنّما أحلّت مثل ما أحلّ الله الميتة والدم" يريد عند الضرورة. واختلف العلماء في ثبات عليّ على إباحتها وفي رجوعه. والذي عليه علماؤنا أنّه رجع عن إباحتها. أمّا عمران بن حصين فثبت على الإباحة. وكذلك ابن عباس على الصحيح. وقال مالك: يُفسخ نكاح المتعة قبل البناء وبعد البناء، وفسخه بغير طلاق ... والذي يُستخلص من مختلف الأخبار أنّ المتعة أذن فيها رسول الله ﷺ مرتين، ونهى عنها مرتين، والذي يفهم من ذلك أن ليس ذلك بنسخ مكرّر، ولكنّه إناطة إباحتها بحال الاضطرار، فاشتبه على الرواة تحقيق عذر الرخصة بأنّه نسخ. وقد ثبت أنّ الناس استمتعوا في زمن أبي بكر وعمر.[141]

وأختلف مع مبيحي المتعة ومع الشيخ الجليل ابن عاشور في هذا الرأي. فإننا إذا نظرنا إلى المسألة من باب إباحتها ونسخها أكثر من مرة، فالظاهر أن الرسول ﷺ قد أخذ الصحابة رضي الله عنهم في هذه المسألة بالتدريج، بطريقة

---

141 ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: دار سحنون، 1418، تفسير سورة النساء، آية: 24.

مماثلة للتدرج في تحريم الخمر وتحريم الربا (كما مرَّ سابقاً). فبدأ رسول الله ﷺ بقصر هذا الزواج - الذي كان جزءاً من عاداتهم - على حالات الضرورة كرخصة، كلما اقتضت الظروف ذلك وخاف على أصحابه الزنى. ووُضعت لهذه الرخصة شروطٌ تضمن عدم اختلاط الأنساب على الأقل. ثم لما ثبت الإسلام في قلوبهم حرَّمها، ولم يبلغ بعضهم التحريم. وحديث سَبْرَةَ الصحيح وصيغة التحريم المؤبد فيه حجة.

أما إذا نظرنا إلى المسألة من باب المقاصد، فإن الإسلام قد شرع الزواج لا لقضاء الوطر فحسب - رغم أهميته - ولكن لبناء الأسرة وحفظ حقوق المرأة والأولاد. ونكاح المتعة يناقض هذه المقاصد من وجوه، خاصة لمن أباحوه للرجل المتزوج ومعه أسرته، وللبنت البكر بغير إذن وليها، ولمن يعقدانه سراً دون شهود ولا ولي ولا إثبات، وغيرها من الصور الواضحة الضرر اجتماعياً وأسرياً. ومن باب المقاصد كذلك، فإن الإسلام قصد إلى إعلاء شأن المرأة وحمايتها من أن تمنح نفسها لرجل لمدة يوم أو ساعة، ثم يمضي الرجل ببساطة إلى حال سبيله تاركاً إياها، ولعلَّها تتمنى حياة زوجية مستقرة كسائر النساء.

ومن باب المآلات، فإنَّ فتح باب زواج المتعة قد يشجع الكثير من الرجال على الاستغناء عن الزواج الدائم، وقد تتحول المتعة عند بعضهم إلى دعارة مقنَّنة تلجأ إليها النساء الفقيرات كلَّما ضاقت بهن السبل، وهو الذي حدث فعلًا في بعض البلاد الإسلامية التي ينتشر فيها زواج المتعة. فقد قرأتُ دراسة اجتماعية صدرت مؤخراً أعدتها باحثة جادة عن هذا النوع من الزواج، عرضت وحلَّلت فيه عدداً من المقابلات المطولة مع عدد من النساء اللاتي تزوجن متعةً مرة أو مرات.[142]

---

142 Haeri, Shahla. *Temporary Marriage in Shi'i Iran* (Syracuse University Press: 2002).

ويكشف هذا البحث حجم وعمق الضغوط والمشكلات النفسية والاجتماعية التي تعاني منها النساء اللاتي يعشن على زواج المتعة، كما حللتها الباحثة من استقرائها لما يحدث في واقع التجربة. أما الدعوة لزواج المتعة كحل لمشكلات الشباب الجنسية ولمشكلات ذوات الحالات الخاصة من النساء، فإنّ في الزواج غير المؤقت مع تيسير شروطه – كما يُفتي أهل العلم في هذا الزمان – حلًا لتلك المشكلات.

والحقُّ أنه لا بد من العمل على تغيير عادات الزواج التقليدية في أعراف مجتمعات المسلمين، وقد أصبحت عقبات حقيقية تتنافى مع الشريعة السمحة ومقاصدها! هذه الأعراف الصارمة تؤخر زواج الشباب بحجج عديدة إلى ما بعد الثلاثين، وتعقّد زواج الأرامل والمطَلَّقات، وتغالي في متطلبات الزواج من بيت مؤثث مستقل، ومهر ضخم، وحفلات، وغيرها من المظاهر المادية. ولو تغيَّرت هذه العادات لكان في الزواج غير المؤقت سعة وحلٌّ.

الحالة الثانية: أن يلغي الحكم الشرعي عرفاً جاهلياً

مرَّ بنا كيف أن رسول الله ﷺ قد أقرّ بعض الأعراف العربية التي لا تتعارض مع الشرع وألغى أعرافاً أخرى. وهذه الأعراف التي ألغاها رسول الله ﷺ قد أُطلق عليها أحياناً "أحكاماً منسوخة"، وهو تعبير غير دقيق لأنها أعراف لم يشرعها الإسلام، فهي ليست أحكاماً أصلًا. وهذه الأعراف المنسوخة لا يجوز العودة إليها أبداً لأنه ثبت لنا منافاتها لشريعة الإسلام بفعل النبي ﷺ، ولو كانت غير منافية لأقرها رسول الله ﷺ كما أقر غيرها من الأعراف. ومثال ذلك ما روى أبو داود عن ابن عباس قال: "كان الرجل إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثاً. فنسخ ذلك، وقال: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ (البقرة: 229)".[143]

---

[143] أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب في الطلاق على الهزل ج 2، ص159.

الحالة الثالثة: أن يلغي الحكم الشرعي حكماً مِن شرعِ مَن قَبْلنا

استقرى العلماء أن رسول الله ﷺ "كان عليه اتّباع مَن تقدَّمه من الأنبياء حتى يحدث له شريعة تنسخ شريعتهم".[144] ومثال ذلك صلاته إلى بيت المقدس حتى نزل قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (البقرة: 144)، فصار حكم الصلاة إلى بيت المقدس منسوخاً لاغياً لا يحلّ العمل به إلى يوم القيامة.

---

144 الطحاوي. **شرح معاني الآثار**. مرجع سابق. ج3، ص38.

المبحث الخامس
تطبيقات على الآيات الست التي انتهى إليها بحث الدكتور مصطفى زيد

إن فتح الباب لادعاء النسخ بغير دليل إلا التعارض في الذهن، أو قلة الإدراك أحياناً لإدارة الحكم مع علته أو فهمه في حدود مقاصده، قد أدى تاريخياً إلى نوع من الإفراط في دعاوى النسخ، وأدى – على مدار القرون – إلى إلغاء عمل أحاديث كثيرة بدون برهان، وإلى تضخم في عدد ادعاءات النسخ في القرآن في كتب التفسير حتى ربت الآيات "المنسوخة" على المئات،[145] وحتى قيل: "الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تُحمل على النسخ"![146] مما يُظْهِر جرأة في القول بالنسخ بالرأي المجرد، ولو كان لدفع شبهة في مناظرة فقهية مذهبية.

وقد حاول بعض العلماء المجتهدين الحد من عدد الآيات التي ادُّعي فيها النسخ. فالسيوطي – في الإتقان – قد حصر حالات النسخ في القرآن في نحو عشرين حالة، بعضها آيات نُسِخَتْ بأكثر من آية، وبعضها آيات نَسَخَتْ

---

[145] انظر مثلاً: السدوسي، قتادة بن دعامة، محمد بن مسلم بن عبدالله بن زهرة، شرف الدين بن البازي، جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي. **سلسلة كتب الناسخ والمنسوخ**. مرجع سابق.

[146] البركتي. **قواعد الفقه**، مرجع سابق. ج1، ص18.

أحاديث نبوية على صاحبها الصلاة والسلام.[147] ورأى عدد من العلماء المعاصرين، مثل الشيخ محمد الخضري والدكتور مصطفى زيد والشيخ علي حسب الله والشيخ محمد أبو زهرة – رأوا أن النسخ يقتصر على عدد أقل من الآيات التي حددها السيوطي.[148]

وأوسع بحث معاصر في هذه القضية بحث الدكتور مصطفى زيد رحمه الله، الذي بذل فيه جهداً علمياً كبيراً – جزاه الله خيراً – وحصر الآيات التي ادُّعي فيها النسخ حصراً شاملاً، ثم أسقط منها التالي: خمساً وسبعين آية من الأخبار وهي لا تنسخ، وثماني وعشرين آية من الوعيد، والوعيد لا ينسخ، وثماني وأربعين آية من التخصيص أو التفسير بأنواعه وهذه لا يصح فيها استعمال مصطلح النسخ، وثلاثاً وستين آية ادُّعي نسخها ولا يثبت التعارض بين الآيات الناسخات والمنسوخات، وثلاثاً وستين آية أخرى محكمة ادُّعي نسخها بآية السيف وحدها دون دليل، وخلص الدكتور إلى أن هناك ست آيات "أجمع عليها الكاتبون في النسخ".[149]

ورغم أن هذه الأبحاث القيمة – وبحث الدكتور مصطفى زيد خاصة – قد حدّت من دعاوى النسخ بدون برهان فإنها من الناحية المنهجية تبنّت منهج الاستدلال على النسخ نفسَه لمجرد حل التعارض الظاهري بين الآيات دون دليل صريح. والتحليل التالي للآيات الست المذكورة تطبيق على النتائج الأصولية لهذا الفصل.

---

147 هذه الآيات منسوخة عند السيوطي: البقرة 115، والبقرة 142، والبقرة 180، والبقرة 183، والبقرة 187، والبقرة 217، والبقرة 240، والبقرة 284، والنساء 8، والنساء 15، والنساء 16، والأنفال 65، والتوبة 41، والمجادلة 12.

148 راجع **أصول الفقه** للشيخ محمد الخضري، وزيد. **النسخ في القرآن الكريم**. مرجع سابق.، وحسب الله. **أصول التشريع الإسلامي**. مرجع سابق. وأبو زهرة. **أصول الفقه**. مرجع سابق.

149 زيد. **النسخ في القرآن الكريم**. مرجع سابق. ج 2، ص847.

آية قصدت إلى ربط العزيمة بالقوة والرخصة بالضعف ولا نسخ

قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُنْ مِّنكُمْ مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفاً مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة: 65) ذكر الدكتور مصطفى زيد أنه منسوخ بقوله سبحانه بعده: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُنْ مِّنكُمْ مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (التوبة: 66).

ولكن الدكتور يوسف القرضاوي – مثلاً – ذكر هاتين الآيتين تحت عنوان "دليل من القرآن على تغير الفتوى حسب الزمان والمكان والأحوال"،[150] وقال: "إنّ من يدقق النظر في كتاب الله يجد فيه أصلاً لهذه القاعدة المهمة، وذلك في عدد من الآيات التي قال كثير من المفسرين فيها منسوخة وناسخة. والتحقيق أنها ليست منسوخة ولا ناسخة وإنما لكلٍّ مجالٌ تعمل فيه، وقد تمثل إحداهما جانب العزيمة والأخرى جانب الرخصة ... والمعنى كما يقول صاحب المنار: 'إن أقل حالة للمؤمنين مع الكفار في القتال أن ترجح المائة منهم على المائتين والألف على الألفين، وأن هذه الحالة خاصة بحال الضعف ... وأمرهم الله أن يكونوا في حالة العزيمة بحيث يقاتلون عشرة أضعافهم أو أكثر، وهل تم لهم فتح ممالك الروم والفرس وغيرهم إلا بذلك؟' ... وذهب بعض المفسرين إلى أن آية العزيمة من هاتين الآيتين منسوخة بآية الرخصة التي بعدها بدليل التصريح بالتخفيف ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ﴾، ولكن الرخصة لا تنافي العزيمة، لا سيما وقد عللت هنا بوجود الضعف، ونسخ الشيء لا يكون مقترناً بالأمر به وقبل التمكن من العمل به، والظاهر أن الآيتين نزلتا معاً".

فالشيخ القرضاوي هنا ربط الحكم المخفِّف في الآية الثانية بعلته – وهي

---

150 القرضاوي. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص202–203.

وجود الضعف – وجوداً وعدماً ولم يلغ الحكم الأول بالكلية وهو بهذا يُعمل النصّين معاً. والحكم يدخل تحت مقاصد الإمامة التي ذُكرت في هذا الفصل.

آية قصدت إلى تمييز المنافقين في مجتمع الصحابة

الآية الثانية التي ذكرها الدكتور مصطفى زيد فيها دعوى لنسخ قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ، فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المجادلة: 12) بالآية التي تليها: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَأَطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المجادلة: 13).

وليس هناك "إجماع" على نسخ هذه الآية كما ذكر الدكتور مصطفى زيد، فقد ردَّ بعض العلماء دعوى النسخ، ولكنهم اختلفوا في السبب على ثلاثة وجوه. فرأى بعضهم أن الآية الأولى تقتضي الندب لا الإلزام وهي بالتالي ليست منسوخة، ورأى غيرهم أن الحكم الأول لا يقال عنه منسوخ لأنه لم يُعمل به قط، ورأى آخرون أن الحكم الأول كان له مقصد محدد غير مسألة الصدقة، وقد زال بتحقق هذا المقصد – وهو ما يبدو لي الرأي الصائب في المسألة.

فالشيخ محمد الخضري مثلاً قال عن دعوى النسخ: "الآية الأولى تحتم تقديم الصدقات بين يدي النجوى والثانية ترفع ذلك التحتيم من غير تصريح بالرفع".[151] وهذا هو رأي ابن كثير نفسُه في تفسيره حيث قال إن "الأمر كان ندباً لا إيجاباً".[152] ولكن يبدو لي أن قوله تعالى: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ﴾ فيه إيحاء بإيجاب تلك الصدقة وليس الندب فقط.

---

[151] الغزالي. **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص211.

[152] ابن كثير. **تفسير ابن كثير**. مرجع سابق. ج 2، ص4.

أما القرطبي فرأى أنه ليس ثمة نسخ لأن الآية المنسوخة لم يعمل بها أبداً، وردّ الرواية التي ذكرت أن علياً رضي الله عنه هو الصحابي الوحيد الذي أعمل الآية المنسوخة قائلًا: "وما روي عن علي رضي الله عنه ضعيف لأن الله تعالى قال ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ﴾ وهذا يدل على أن أحداً لم يتصدق بشيء".[153] ولكنّ رواية علي صحيحة، فقد ذكرها الحاكم في المستدرك على الصحيحين وصحّحها، فقال: "قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: إنّ في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد ولا يعمل بها أحد بعدي آية النجوى ﴿ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ... الآية﴾ (المجادلة: 12)، كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فناجيت النبي ﷺ، فكنت كلما ناجيت النبي ﷺ قدمت بين يدي نجواي درهماً، ثم نُسخت فلم يعمل بها أحد فنَزَلت: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ... الآية﴾ (المجادلة: 13). هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه".[154]

أما الرأي الثالث فربط أصحابه الآية بعلة محددة وهي تمييز المنافقين في مجتمع الصحابة. قال ابن العربي مثلًا: "وقال المنافقون: إنما محمد أذنٌ سمّاعة يسمع من كل أحد يناجيه، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾ (التوبة: 61)، وقال الله في ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ. إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئاً إِلَا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (المجادلة: 9–10) فلم ينتهوا عن المناجاة فأنزل الله عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ

---

153 تفسير الآية: القرطبي. **تفسير القرطبي**. مرجع سابق. ج 17، ص303.

154 الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج 2، ص524، وذكره أيضاً ابن حبان. **صحيح ابن حبان**. مرجع سابق.

لَّكُمْ وَأَطْهَرُ﴾ لينتهي أهل الباطل عن مناجاة رسول الله، وعرف الله أن أهل الباطل لا يقدّمون بين يدي نجواهم صدقة، فانتهى أهل الباطل عن النجوى، وشقَّ ذلك على أصحاب الحوائج والمؤمنين، فشكوْا ذلك إلى رسول الله وقالوا لا نطيقه، فخّفف الله ذلك عنهم".[155] ورأى أبو مسلم الرأي نفسه فقال: "إنما زال ذلك لزوال سببه لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين".[156] فهذا تعليل للحكم بالمقصد منه (وهو تمييز المسلمين عن الكفار)، وقد زال الحكم لزوال الداعي إليه، وليس الأمر نسخ حكم متأخر لحكم متقدم.

أربع آيات حُكمُ الله فيهن واحد ولكن التطبيق متدرج

ذكر الدكتور مصطفى زيد أربع حالات أخرى هي كلها أمثلة على التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، وهو ما سبقت مناقشته في المبحث الثالث من هذا الفصل. الآية الأولى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90)، وهو التحريم النهائي للخمر. والحالة الثانية قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ. قُمِ اللَّيْلَ إِلاَ قَلِيلاً. نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ (المزمل: 1–4)، قيل حكمها منسوخ بقوله سبحانه في آخر السورة: ﴿فَاقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُمْ مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ (المزمل: 20). والآية الثالثة هي قوله تعالى: ﴿ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 183)، قيل تقتضي موافقة من قبلنا في تحريم الوطء بعد النوم ليلة الصوم، وقد نسخت بالآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ

---

155 ابن العربي. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج 4، ص202.

156 الرازي. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**. (تفسير الآية)

الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ﴾ (البقرة: 187). وقد سبق ذكر هذه الحالات الثلاث في المبحث الثالث من هذا الفصل. أما الحالة الرابعة، فهي دعوى النسخ في الآيتين: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا. وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَآ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَّحِيماً﴾ (النساء: 15–16). ذكر الدكتور مصطفى أنهما منسوختان بآية النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: 2). وهو ما يبدو مثالاً آخر على التدرج في تطبيق الحكم، وهو حد الزنى في هذه الحالة. فقد جمع أبو مسلم الأصفهاني بين الآيات الثلاث فقال: "المراد بقوله: واللاتي يأتين الفاحشة، السحاقات [هكذا قال]، وحَدُّهُنَّ الحبس إلى الموت، وبقوله: واللذان يأتيانها منكم، أهل اللواط، وحدّهما الأذى بالقول والفعل، وبالآية في سورة النور: الزنى بين الرجل والمرأة، وحدّه في البكر الجلد، وفي المحصن الرجم".[157] ورغم وجاهة هذا الجمع إلا أن حديث مسلم في باب حد الزنى: "قد جعل الله لهن سبيلًا. البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"،[158] يدل على أن الآية قد نزلت قبله، وأن الحكم كان الإمساك في البيوت حتى أنزل الله حكماً آخر. وهذا تدرج في تطبيق هذا الحد يلحق بغيره من الأحكام المتدرجة التطبيق، حسب ما ذكر في المبحث الثالث من هذا الفصل. ولا مشاحة في استخدام مصطلح النسخ هنا إذا أخذنا في الاعتبار الملاحظتان المذكورتان في المبحث نفسه.

---

157 الرازي. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**. (تفسير الآية).

158 مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب حد الزنى ج 3، ص1316، وقد رواه ابن حبان وأبو داود وابن ماجه والبيهقي والدارمي والشافعي في مسنده، وأحمد في مسنده. مراجع سابقة، والطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري. **مسند الطيالسي**. بيروت: دار المعرفة. وعبد الرزاق، أبو بكر بن الهمام الصنعاني. **مصنف عبد الرزاق**. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403.

الفصل الرابع

تطبيقات على فقه الأقليات المسلمة

المبحث الأول
حكم الإقامة في "دار الحرب"

يطرح هذا الفصل ثلاث قضايا تطبيقية تهمّ المسلمين بشكل عام والأقليات منهم بشكل خاص، ألا وهي: حكم الإقامة في ما سمي بـــ "دار الحرب"، وطبيعة علاقة المسلمين بغيرهم بين الاعتزال والصدام، وحكم بقاء المسلمة الجديدة مع زوجها الذي لم يسلم.

المطلب الأول: المنهج النظري في الحكم على هذه القضايا

يجمع بين هذه القضايا جميعاً وجود خلاف بين العلماء في الحكم عليها، وتعارض واختلاف قد يوهم بالتناقض بين الأدلة الشرعية التي يستدل بها كل فريق من المختلفين على مذهبه. وإنَّ من العلماء من حكم على هذه المسائل بناء على اعتبار بعض الأدلة دون بعض، ولعله لم يبلغهم أو يحضرهم ما غاب من الأدلة، ولكنّ الأدلة الصحيحة التي لم يعتبروها حجةٌ عليهم. أما جماهير العلماء فقد اعتبروا الأدلة المتعارضة جميعاً، وطبَّقوا عليها مناهجهم الأصولية في حل التعارض، من ترجيح ونسخ وجمع. والمنهج التالي هو المنهج المقترح للبحث في مسائل هذا الفصل، وهو المنهج الذي أراه أولى بالتطبيق في هذه القضايا، وغيرها من القضايا المعاصرة:

أولًا: حصر كل النصوص المتعلقة بكل قضية من الكتاب والسنة، وذلك لتجنب النظرات الجزئية الأحادية الأبعاد.

ثانياً: الرجوع إلى المصادر المعتمدة لتحقيق نصوص الأحاديث، وتحديد ما صحَّ منها فيُعتبر، وما اختُلف فيه بين علماء الحديث فبحث له عن شواهد صحيحة، وما هو من الضعف بحيث لا يرقى لمصافّ الأدلة المعتبرة فيُهمل.

ثالثاً: عدم جواز اعتبار أي حديث صح سنده عن رسول الله ﷺ مرجوحاً - وبالتالي ليس دليلاً - لمجرد تعارضه الظاهري مع غيره من النصوص فضلًا عن تعارضه مع آراء بعض العلماء أيًا كانوا.

رابعاً: جواز إعمال الترجيح بين حديثين صحيحين بالطرق التي حققها علماء الحديث إذا ثبت منطقياً تعارضهما وتناقضهما في نفس الأمر -كما عُرض في الفصل الثاني- وهو ما يعني أن الخطأ قد حدث من طريق راو أو أكثر من الرواة، فيرجّح الأحفظ والأفقه وهكذا.

خامساً: استبعاد ما نُسخ من الأحكام في عهد التشريع من الحكم النهائي، ولكنّ النسخ بمعنى الإلغاء المؤبد حق للشارع تعالى وحده - كما سبق البيان - ولا يجوز القول بالنسخ اجتهاداً لحل التعارض الظاهري، أو القول بالنسخ لمجرد تأخر دليل على غيره من الأدلة أو حادثة على غيرها من الحوادث، إلا أن تدل عبارة النص على تغيير الحكم وعلى تأبيد هذا التغيير.

سادساً: حصر ما ورد من آراء الصحابة والعلماء والمذاهب الإسلامية جميعاً، وتحليلها، ومقارنتها، ووضعها في سياقها التاريخي والجغرافي الصحيح.

سابعاً: محاولة استقراء الظروف السياسية والاجتماعية والبيئية والاقتصادية والنفسية التي أحاطت بالأحاديث الشريفة، وذلك حتى يمكن فهم هذه الأحاديث فهماً دقيقاً.

ثامناً: بذل الجهد في استنباط المقاصد والعلل الجزئية التي استهدفتها النصوص، إلا ما كان من أحكام تتعلق بحقوق الله الخالصة أو يقصر العقل عن تعليلها، فتقع تحت باب العبادات المحض، وهي الأحكام التي لا يصح فيها إلا الاتباع الحرفي والتعبد.

تاسعاً: محاولة فهم الواقع الحالي الذي سيطبق فيه الحكم الشرعي، بعيداً عن أهواء العامة، ورغبات السياسيين، وجمود الجامدين.

عاشراً وأخيراً: شمول الحكم النهائي لجميع النصوص الصحيحة المتعلقة بالمسألة بحيث يضعها في إطار من مقاصدها الشرعية والمصالح التي رمت إليها والمفاسد التي احترزت منها. وذكر الحُكْم مع مقصده أولى، حتى يدير المجتهد الحكم مع هذا المقصد إن اختلفت صور التطبيق في هذه الدنيا السريعة التغير.

المطلب الثاني: تعريف "دار الإسلام" و"دار الحرب"

إن استقراء النصوص الشرعية ومذاهب الفقه بحثاً عن مصطلح "دار الإسلام" ومقابله، أي مصطلح "دار الحرب"، يدلنا على أنهما مصطلحان لم يردا في كلام الله ولا حديث رسوله ﷺ، وإنما استُحدثا فيما بعد للتعامل مع واقع تاريخي معين كانت سمته السياسية المواجهة بين حضارة الإسلام الفتية المتسعة من جانب، وغيرها من الحضارات التي صارعت للبقاء من جانب آخر. وإن هذه المواجهة في تلك الفترة قد صبغت أحكام السياسة الشرعية بصبغة الحرب، بل صبغت تفسير علماء تلك الفترة للسيرة النبوية – على صاحبها الصلاة والسلام – وللنصوص الشرعية نفسها في حدود هذا التقسيم المحدث فقط، وهو في رأيي أمر طبيعي.

ولكن الأمر الغريب أن يظل لهذه المصطلحات السياسية التاريخية سلطانٌ على النفوس كأنها نصوص شرعية بعد ألف عام من التغير السياسي والحضاري. وإن

النصوص الشرعية خالدة خلود الدنيا بما تتميز به من ربانية وشمول وعلو ومرونة، ولكن المصطلحات والتقسيمات البشرية المستقراة من الواقع السياسي - وإن وضعها فطاحل العلماء - تزول بتغير الزمان وتبدل الأحوال، والدليل على ذلك من تعريفات هذه المصطلحات نفسها، كما يلي:

هناك خلاف بين العلماء فيما تصير به أرضٌ ما "دارَ إسلام". فهناك من ربط دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها،[1] ومن ربطها بإقامة شعائر الإسلام أو غالبها وإن استولى عليها الكفار،[2] ومن ربطها بوجود الأمان للمسلمين وأن تكون متاخمة لأرض الإسلام.[3] أما "دار الحرب" ففيها خلاف شبيه بالأول، بين أن تكون هي الأرض التي تظهر فيها أحكام الكفر، وبين ألا يأمن فيها مسلم ولا ذمي على نفسه بأمان المسلمين، وبين أن تكون متاخمة لأرض الكفر.[4] وهذه التعريفات - كما ترى - بينها خلاف أساسي في مدار الحكم، علاوةً على أن بينها وبين واقعنا المعاصر بوناً واسعاً. فلو طبّقنا على عالمنا المعاصر التعريف الذي يدير حدود دار الإسلام مع "تطبيق شريعة الإسلام" لخرج منها عدد من البلاد التي يسكنها غالبية عظمى من المسلمين، ولو طبقنا التعريف الذي يدير حدود دار الإسلام مع "توفر الأمان للمسلمين" أو حتى التعريف الذي يديرها مع "تمكن المسلمين من إقامة غالب شعائر دينهم" لكانت بعض البلاد الأوروبية أولى باعتبارها داراً للإسلام من بعض البلاد

---

1 أنظر مثلاً: ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق: أبي براء وأبي أحمد، الدمام: رمادي للنشر، 1418، ج 2، ص728.

2 أنظر مثلاً: الدسوقي، محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**. تحقيق: محمد عليش، بيروت: دار الفكر، د.ت.ج 2، ص188.

3 ابن عابدين. **حاشية ابن عابدين**. مرجع سابق. ج 3، ص353.

4 آل سعيد، شريفة بنت سالم بن علي. "فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والعادات الاجتماعية". (رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2001م)، ص46.

العربية! أضف إلى ذلك أن مسألة المتاخمة بمعناها الجغرافي الحربي القديم لم تعد ذات بال في عالمنا المعاصر ذي الشبكة العالمية (الإنترنت) والطائرات الفائقة السرعة.

المطلب الثالث: حصر النصوص في المسألة وتحقيقها

أما أدلة المسألة، فالمعارضون لإقامة المسلمين فيما يسمى بدار "الحرب" يستدلُّون بالأحاديث التي توجب "الهجرة" والأحاديث الناهية عن "المقام بين المشركين".[5] فقد أخرج أبو داود عن معاوية قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها"،[6] وأخرج النسائي في كتاب البيعة عن عبد الله السعدي أن رسول الله ﷺ قال: "لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار".[7] ورواية البيهقي لهذا الحديث وردت في باب سماه باب "الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة"، ولفظها: "لا تنقطع الهجرة ما دام العدو يقاتل".[8] وعن جرير بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين".[9] وعن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ أنه قال: "لا تساكنوا المشركين ولا تجامعوهم، فمن ساكنهم أو جامعهم فهو مثلهم".[10]

---

5 المرجع السابق، ص54.

6 أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. كتاب الجهاد، باب في الهجرة هل انقطعت.

7 النسائي. **السنن الكبرى**. مرجع سابق. كتاب البيعة، باب ذكر الاختلاف في انقطاع الهجرة.

8 البيهقي. **سنن البيهقي**. مرجع سابق. كتاب السير، باب الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة.

9 أخرجه الترمذي. **سنن الترمذي**. مرجع سابق. في كتاب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين.

10 البيهقي. **سنن البيهقي**. مرجع سابق. كتاب السير، باب الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة.

أما المجيزون لهذه الإقامة فيستدلون بحديث البخاري عن ابن عباس قال: قال النبي ﷺ يوم فتح مكة: "لا هجرة، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا"،[11] ويستدلون بإذن النبي ﷺ لقوم من المسلمين بالإقامة بمكة قبل الفتح مثل عمّه العباس، وإذنه لآخرين بالهجرة إلى الحبشة التي كان يسودها الكفار يومئذ، بل إقامة ملك الحبشة النجاشي فيها بعد إسلامه، وقد أقره النبي ﷺ على إقامته، وصلى عليه حين مات. وأفتت عائشة في مسألة الهجرة، كما أورد البخاري، حين سألها عبيد بن عمير، قالت: "لا هجرة اليوم. إنما الهجرة كانت إلى الله ورسوله، وكان المؤمنون يفرون بدينهم إلى رسول الله ﷺ من أن يفتنوا ... فقد أفشى الله الإسلام. فحيثما شاء رجل عَبَد ربه، ولكن جهاد ونية".[12]

أما حديث معاوية، فقد قال عنه الخطابي إن في إسناده مقالًا؛ ففي إسناده أبو هند البجلي وعبد الرحمن بن أبي عوف وهما مجهولان، وهو بهذا حديث ضعيف لا يحتج به.[13] أما حديث جرير، فقد اختلف العلماء في وصله وإرساله، فقد رواه الطبراني موصولًا، ولكنَّ البخاري والترمذي وأبا داود وغيرهم رجحوا إرساله إلى قيس بن أبي حازم. وأما حديث سمرة بن جندب، ففي إسناده إسحاق بن إدريس الذي قال فيه يحيى بن معين: كذاب يضع الحديث، وقال عنه الدارقطني: منكر الحديث.

المطلب الرابع: تحليل التعارض بين الأدلة ودعاوى النسخ

وعلى هذا فحديث جرير هو دليل المانعين الوحيد الذي قد يرقى إلى معارضة غيره (ولو كانت معارضة ظاهرية). وعلى فرض صحته، فإن مناسبته – كما ذكر

---

11 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب الجهاد والسير، باب لا هجرة بعد الفتح.

12 المرجع السابق.

13 آل سعيد. "فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والعادات الاجتماعية". مرجع سابق. ص56.

الترمذي - أن رسول الله • بعث سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس (من المسلمين) بالسجود فأسرع فيهم القتل. فبلغ ذلك النبي • فأمر لهم بنصف العقل، وقال: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين".[14] وهذه المناسبة تؤيد حمل معنى هذا الحديث على المسلم الذي يقيم وسط أناس في حالة حرب قائمة بينهم وبين المسلمين في المكان نفسه، مما يعرض حياته للخطر. وعلى هذا تكون البراءة المذكورة في الحديث براءة المسلمين المحاربين من دم هذا المسلم إن حدث له مكروه في المعركة، وليست براءة مطلقة.

أما شبهة القائلين إن الهجرة إلى الحبشة وبقاء بعض المسلمين بمكة قبل الفتح كانت على سبيل الرخصة التي نُسخت فيما بعد، نظراً لعلة استضعاف المسلمين آنذاك، والقائلين إن حديث "أنا بريء" المذكور ناسخ لما قبله،[15] فمردود عليهم بأن النسخ لا يثبت بدون برهان - كما مر في هذا البحث - ولا يُعرف حديث غيَّر الحكم تغييراً صريحاً أو نصّ على نسخه. بل إن حال المسلمين اليوم في بعض البلاد كمثل حال من هاجروا إلى الحبشة من حيث الضعف والاضطهاد. وهؤلاء لهم في مهاجري الحبشة أسوة.

المطلب الخامس: اعتبار مقاصد النصوص

الأصل أن الأرض الواسعة كلها أرض الله تعالى بصرف النظر عن الهيمنات السياسية البشرية، وبالتالي: "حيثما شاء رجل عبد ربه"، كما قالت عائشة رضي الله عنها.[16] والمقصِد هنا هو إقامة الضرورة الأولى من الضرورات الشرعية - وهي

---

14 أخرجه الترمذي. **سنن الترمذي**. مرجع سابق. في كتاب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين.

15 القرطبي. **تفسير القرطبي**. مرجع سابق. سورة الممتحنة ج 18، ص63.

16 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي • وأصحابه إلى المدينة.

الدين – عن طريق دعوة الناس إليه، وهو معنى الاستخلاف في الأرض بعبادة الله عز وجل في كل بقعة فيها. ودعوة الناس على اختلاف ألسنتهم وألوانهم إلى الله سبحانه وتعالى كانت رسالة الرسول ﷺ الأولى، وهدف كل مسلم من بعده، ورسالة أي كيان إسلامي سياسي صغير أو كبير.

أما حالات الحرب والخطر فيها على الضرورة الثانية من الضرورات الشرعية وهي النفس أو الحياة، فهي الاستثناء وليست الأصل، ولابد إذن أن تقدَّر بقَدَرِها. ولا ينبغي أن يتعسف فقيه فيجعل الأصل هو الحرب بين المسلمين وغيرهم، أو أن يصر على هذه التقسيمات التي تحصر الإسلام في حدود شرقية أو غربية. فالأصل في المسلم الانفتاح على العالم ودعوة الناس إلى الله والإعلان عن الدين في كل مكان. ولهذا نجد الماوردي مثلًا يفضل إقامة المسلم فيما اعتبره "دار كفر" إن تحقق مقصد الدعوة إلى الله، فقال: "إذا قدر [أي المسلم] على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يترجى من دخول غيره في الإسلام".[17]

وفي هذا الإطار نفهم قضية الهجرة بأبعادها السياسية والأمنية والدعوية سواء كانت هجرة المسلمين إلى الحبشة، وقد أدت إلى دخول ملك الحبشة نفسه في الإسلام، أو كانت هجرتهم من مكة إلى المدينة، وقد عللتها عائشة رضي الله عنها بخوف الفتنة، وعلق ابن حجر عليها بقوله: "سببها خوف الفتنة والحكم يدور مع علته"،[18] أو كانت هجرة أغلب الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ من المدينة إلى أركان الأرض للدعوة إلى الله، أو كانت هجرة المسلمين اليوم باتجاه الغرب الديمقراطي

---

17 رواه عنه ابن حجر في: ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 7، ص290.

18 المرجع السابق.

عموماً، وأثره في نشر الإسلام وتأكيد عالميته هذا الأثر الملموس الطيب، وإن كان في حاجة إلى تنمية.

وبناء على ربط هذا الحكم بالمقاصد الشرعية، من إقامة الدين وحفظ النفس والمال والعقل والعرض، فإن فتوى واحدة لا يمكنها أن تلم أطراف هذه القضية. بل إنّ كل الفتاوى والآراء التي قيلت في هذا الموضوع قد تنطبق وتصح حسب واقع المسلم المهاجر وواقع البلاد التي يهاجر إليها، وحسب الموازنة بين مقصدي الدعوة إلى الله والأمان على الدين والنفس والمال والعقل والعرض، إن اقتضت الضرورة هذه الموازنة. فالإقامة في "بلاد الغرب" هرباً من القتل أو الفتنة في بلد من "بلاد الإسلام" – مثلاً – تصبح واجبة وجوب الحفاظ على النفس والمال والذرية، خاصة مع فرص الدعوة إلى الله. وأما الإقامة للتجارة أو العمل أو طلب العلم أو العلاج أو السياحة – بمعنى الترفيه المباح – فيدور الحكم فيها بين الحظر والإباحة بناء على مدى تعرض المسلم للفتنة وقدرته على التزام أحكام الإسلام، وقد تستحب أو ربّما تجب هذه الإقامة بناء على مدى تحقق مصالح المسلمين العامة بالقيام بفروض الكفاية الشرعية. ومما يتعلق بفرض الكفاية أيضاً الإقامة في بلاد غالبيتها من غير المسلمين – وهي متاحة بشكل عام في عصرنا الحاضر خاصة لحاملي الجنسيات الغربية – بغرض الدعوة إلى الله، فهو فرض كفاية يأثم المسلمون القادرون عليه بتركه ويثاب فاعلوه بإسقاطه عن الباقين. أما إقامة المسلم في بلد في حالة حرب معلنة على المسلمين فحكمها يتوقف على مدى الخطر الذي قد يتعرض له هذا المسلم في نفسه وماله، ومدى قدرته على التأثير في سياسة هذه البلد لصالح إخوانه المسلمين، ولكن إن كانت الإقامة في هذه الحالة فيها نوع من الإعانة على غزو المسلمين أو الضرر بهم فهي علامة نفاق وكبيرةٌ من الكبائر.

وأخيراً، فهناك حاجة ماسة الآن لمراجعة مفاهيم دار الإسلام ودار الحرب. ولا يكفي إضافة "دار العهد" كما عرّفها بعض الفقهاء،[19] لأن هذا التقسيم – وإن أضاف داراً ثالثة – ما زال قاصراً عن الإحاطة بتنوع العلاقات الدولية وتشابكها في عالمنا المعاصر، فضلًا عن عدم اعتباره لعالمية رسالة الإسلام.

19 آل سعيد. "فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والعادات الاجتماعية". مرجع سابق. ص47-48.

المبحث الثاني
علاقة المسلمين بغيرهم
بين الاعتزال والصدام

المطلب الأول: أسباب تعارض الأدلة في المسألة

وهذه مسألة أخرى اختلفت فيها الآراء لتعارض ظواهر أدلتها الجزئية واختلاف المناهج في حلِّ هذا التعارض. ولكنّ اعتبار المقاصد العليا والقواعد العامة للإسلام يحلّ التعارض بجمعٍ حسن. فقد وردت في كتاب الله تعالى وفي حديث رسوله ﷺ نصوص صوّرت علاقة حوار وحسن جوار، بل تحالفٌ وتناصرٌ بين المسلمين وغير المسلمين، كصحيفة المدينة وغيرها، ووردت أيضاً نصوص صورت حالة حرب وصراع، كآية السيف (وقد سبق نقد مذهب النسخ فيها في الفصل السابق)، وغيرها من آيات وأحاديث الجهاد في سبيل الله وقتال المشركين والكفار.

وإن طريقة النسخ - وهي رأي جمهور الفقهاء في هذه المسألة - اعتبرت أن علَّة القتال هي "كفر الكفار" (من غير أهل الذمة)، وأن تأخر زمن ورود نصوص الحرب والجهاد على نصوص التحالف والتعاون يوجب أن تَنسخ علاقةُ المواجهة والصراع علاقةَ السلام والبر. ورأى بعضهم أن الإسلام ليس فيه ما أسموه عنفاً، وأن آيات الجهاد كانت لعلل خاصة بزمن التشريع فقط، وسلكوا مسلكاً دفاعياً

في نفي تهمة العنف والإرهاب عن الإسلام. وكلا الرأيين جانبه الصواب، والله أعلم، للأسباب التي يفصِّلها هذا المبحث.

المطلب الثاني: إعمال مقاصد النصوص

علاقة المسلمين بغيرهم بكل تفاصيلها السياسية والاقتصادية والحضارية المتشابكة والمتنوعة لا ينبغي أن تحكمها فتوى واحدة بُنيت على نص واحد، يراد لها أن تطبَّق على كل الأزمنة والأمكنة والأحوال. فمثل هذه المسائل تحكمها مقاصد عديدة، قد يؤدي إعمال بعضها في الواقع إلى نتائج تُعارض إعمالَ بعضها الآخر. ولذلك، فإن الأمر يقتضي الترجيح والموازنة بين هذه المقاصد حسب أولوياتها في الشرع، وحسب المصالح والمفاسد التي تترتب على اعتبارها. قال ابن تيمية: "إذا تعارضت المصالح، كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ... هو المشروع".[20] وهذا هو نفسه المنهج الذي اتبعه رسول الله ﷺ الذي أداه إلى نتائج مختلفة حسب الموازنات المختلفة في الظروف المختلفة. وهكذا يفسر التعارض (الظاهري) بين الآيات والأحاديث التي وردت في وقت الحرب، وبين الآيات والأحاديث التي وردت في وقت السلام.

ولابد في واقعنا المعاصر، وقد صار العالم قرية صغيرة بفضل وسائل الاتصال، أن نغتنم الفرصة في تحقيق مقصد من مقاصد الإسلام الأساسية في علاقة المسلمين بغيرهم، ألا وهو تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إلى الله. وهذا هو الذي قصده رسول الله ﷺ بصلح الحديبية مثلًا. وإذا كان في صلح الحديبية بعض الشروط التي لا تبدو عادلة، فإنّ هذا الصلح أتاح قدراً من الاستقرار

---

[20] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**. دار المعرفة، د.ت. ص 54.

السياسي سمح بدعوة الأفراد والقبائل والملوك للإسلام، ودخل الناس في دين الله أفواجاً. ولذلك سمى الله تعالى هذا الصلح في كتابه فتحاً مبيناً.

وحفظ نفوس المسلمين وأموالهم وأعراضهم يشكل - كذلك - مقصداً أساسياً من مقاصد الإسلام في التعامل مع غير المسلمين. ولذلك نجد أن هذا المقصد كثيراً ما حتّم قرار الحرب في عهد الرسول ﷺ، ونزلت آيات تثبّت المسلمين وتدعوهم إلى القتال، وإثخان العدو، والتضحية بالنفس والمال في سبيل أهداف الإسلام العليا، وفي سبيل الله والمستضعفين.

وبناء على تصورنا لمقاصد الإسلام من خلال مجموع نصوصه، فإن الأصل في الإسلام الدعوة إلى الله والسعي إلى تحقيق الأخوّة الإنسانية في إطار من الاحترام المتبادل والحوار المفتوح. ولكن، إذا لم تتحقق هذه الصورة المثالية في دنيا الواقع، فالإسلام دين واقعي يقابل العدوان والكيد بالقوة والردع، حتى تصان أرواح وثروات المسلمين، ويتحقق للبشر الأمن والحرية.

المبحث الثالث

حكم بقاء المسلمة الجديدة مع زوجها الذي لم يسلم

المطلب الأول: حصر النصوص الصحيحة دون غيرها

هذه المسألة من المسائل التي اشتد فيها الخلاف مؤخراً بين الإجازة والتحريم، حتى إن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بحث فيها على مدار ثلاث دورات متتابعات، ولم يصل أعضاؤه فيها إلى قرار يجمعون عليه. وانتهى المجلس إلى تخصيص عدد كامل من مجلته العلمية لهذه المسألة، تضمَّن العدد كل الأبحاث القيمة التي قُدمت للمجلس.[21] ورغم القيمة العلمية لهذا الإصدار إلا أنه يدلُّ على الحاجة للأبحاث الجديدة في المنهج الأصولي نفسه لفقه الأقليات المعاصر. فالخلاف في هذه المسألة وغيرها خلاف منهجي أصولي بالأساس، قبل أن يكون خلافاً فقهياً تفصيلياً في استحضار الأدلة أو تحقيقها. ونقطة الخلاف هي حول كيفية التعامل مع أدلة السنّة المتعارضة، والتي ذهبت الآراء التقليدية فيها مذاهب الترجيح والنسخ، وحول تأثير المقاصد الشرعية على الاجتهاد في ظروف جديدة.

---

[21] أنظر: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. العدد الثاني (يناير 2003م).

أما ما ورد في المسألة من أدلة، فأوّلها آية الممتحنة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُم ولا هُم يَحِلُّون لَهُنّ﴾ (الممتحنة: 10). وقد وردت في كتب الحديث روايات عديدة متعلقة بتفسير هذه الآية، يوحي بعضها بأنه يتحتم على المسلمين بمجرد هجرة المؤمنات دفع المهور لأزواجهن من الكفار حتى يُفَرَّق بينهم، وهذه الروايات كلها ضعيفة أو ضعيفة جداً من ناحية السند لا يثبت منها شيء،[22] إلا ما رواه البخاري وغيره من حديث مروان ومسور بن عكرمة الذي جاء فيه: كانت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ممن خرج إلى رسول الله ﷺ يومئذ وهي عاتق (أي لم تتزوج)[23]، فجاء أهلها يسألون النبي ﷺ أن يرجعها إليهم، فلم يرجعها إليهم لما أنزل الله فيهن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾.[24] ووردت قصة أخرى صحيحة لأم الفضل لبابة بنت الحارث – أم عبد الله بن عباس – وقد مكثت في مكة زمناً مع العباس رضي الله عنه قبل أن يسلم، وكان ابن عباس صغيراً.[25]

أما قصة زينب بنت رسول الله ﷺ فهي دليل هام في هذه المسألة. وأحسن ما روي فيها رواية عائشة رضي الله عنها،[26] والتي رواها البخاري في التاريخ الأوسط،

---

22 تعقبهم جميعاً الشيخ الجديع في: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. العدد الثاني. مرجع سابق. بحث عبد الله الجديع، ص25–33.

23 المرجع السابق، ص35.

24 البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة ج 2، ص967.

25 أنظر: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. العدد الثاني. مرجع سابق. بحث عبد الله الجديع، ص54.

26 كما حققها أيضاً الشيخ الجديع في بحثه المستقصي: المرجع السابق. بحث عبد الله الجديع، ص57.

وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني. قالت رضي الله عنها: "لما قدم ﷺ المدينة خرجت زينب ابنته من مكة مع كنانة، أو ابن كنانة، فخرجوا في أثرها فأدركها هبار بن الأسود، فلم يزل يطعن بعيرها بمحجنة حتى صرعها، وألقت ما في بطنها، وأهراقت دماً، فحُملت فاشتجر فيها بنو هاشم وبنو أمية، فقالت بنو أمية: نحن أحق بها، وكانت تحت ابن عمهم أبي العاص، ثم كانت عند هند بنت زمعة، فكانت تقول لها هند: هذا في سبب أبيك، فقال رسول الله ﷺ لزيد بن حارثة رضي الله عنه: ألا تنطلق فتجيء بزينب، قال: بلى يا رسول الله، قال: فخذ خاتمي فأعطها إياه، فانطلق زيد رضي الله عنه، فلم يزل يتلطف حتى لقي راعياً، فقال: لمن ترعى؟ فقال لأبي العاص، قال: فلمن هذه الغنم؟ قال لزينب بنت محمد ﷺ. فسار معه شيئاً، ثم قال: هل لك إن أعطيك شيئاً تعطيها إياه ولا تذكره لأحد؟ قال: نعم. فأعطاه الخاتم. فانطلق الراعي يُدخل غنمه فأعطاها الخاتم، فعرفته فقالت: من أعطاك هذا؟ فقال: رجل. فقالت: وأين تركته؟ قال: بمكان كذا وكذا. قال: فسكتت، حتى إذا كان اللّيل خرجت إليه. فلما جاءته قال لها زيد رضي الله عنه: اركبي بين يدي، على بعيره، قالت: لا، ولكن اركب أنت بين يدي. فركب وركبت وراءه، حتى أتت أباها. وكان رسول الله ﷺ يقول: هي أفضل بناتي، أصيبت فيّ".[27]

وفي المدينة كانت بقية القصة، فقد أخرج البيهقي في سننه عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أن زينب بنت رسول الله ﷺ أرسل إليها زوجها أبو العاص بن الربيع أن خذي لي أماناً من أبيك، فخرجت فأطلعت رأسها من باب حجرتها، والنبي ﷺ في صلاة الصبح يصلي بالناس، فقالت: أيها الناس أنا زينب بنت رسول الله ﷺ، إني قد أجرت أبا العاص! فلما فرغ النبي ﷺ من الصلاة قال: "أيها الناس إني لم أعلم بهذا حتى سمعتموه. ألا وإنه يجير على المسلمين أدناهم".[28]

---

27 الشيباني. **الآحاد والمثاني**، ذكر زينب بنت رسول الله ج5، ص372-373.

28 البيهقي. **سنن البيهقي**. مرجع سابق. باب أمان المرأة ج9، ص95، وهو حسن.

المطلب الثاني: ترجيحات لا مناص منها

وقد وقع في هذه القصة من رواية السيرة لابن إسحاق رواية ضعيفة، نذكرها هنا لأن فيها عبارة وردت مرفوعة، أن رسول الله ﷺ قال لها: "أي بنية أكرمي مثواه ولا يخلصن إليك، فإنك لا تحلّين له"، وهي العبارة الوحيدة في نصوص القضية التي تمنع الوطأ صراحة وتعارض قصة زينب الأولى - وقد كانت حاملاً قبل هجرتها - وظاهرَ قصة أم الفضل. ولكنَّ رواية ابن إسحاق هذه ضعيفة.[29]

وقد أسلم أبو العاص وردَّه رسول الله ﷺ إلى زينب "بعد ست سنين" و "على النكاح الأول" كما أخبرت الروايات الصحيحة.[30] وقد وردت روايات أن المدة كانت سنتين، أو أن المدة كانت ثلاث سنين، ولكن التحقيق يثبت أن مدة الست السنوات هي الراجحة،[31] ولا مناص من الترجيح هنا، إذ إن المدد الثلاث متعارضة منطقياً (في الأمر نفسه). وقد ورد أيضاً روايات معارضة لعبارة "على النكاح الأول"، مفادها أن أبا العاص رجع إلى زينب "بنكاح جديد"، وهي ليست بالقوية لتدليس الحجاج بن أرطأة،[32] وهي إذن مرجوحة بالروايات الصحيحة نظراً لتعارضهما المنطقي أيضاً.

المطلب الثالث: تحليل التعارض

تحليل الآراء المختلفة في القضية يبيِّن أنَّ مدار الخلاف بين العلماء يدور حول حلّ التعارض بين مدلولات النصوص السابقة. فقصة زينب، وغيرها من القصص

---

29 انظر تحقيق الجديع: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. العدد الثاني. مرجع سابق. بحث عبد الله الجديع، ص62.

30 ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج 9، ص423.

31 تحقيق ابن حجر: المرجع السابق. وهو متفق أيضاً مع تحقيق الجديع: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. العدد الثاني. مرجع سابق. بحث عبد الله الجديع، ص74.

32 انظر التحقيق في المرجع السابق. ص78-82.

التي صح سندها اتفاقاً، تدل على أنه قبل الهجرة وبعدها (حتى نزول آية الممتحنة) كان هناك بعض المسلِمات في مكة، وقد بقين مع أزواجهن من الكفار ولم يفسخن نكاحهن أو يبطلنه بمجرد دخولهن في الإسلام. وآية الممتحنة - كما فسرها المفسرون - تدل على حرمة زواج المسلمة بغير المسلم، وفُرِّع منها حكم يقضي ببطلان نكاح المسلمة الجديدة من زوجها، ويرجئ الرجل حتى انقضاء عدتها حتى يسلم ويعود لزوجته، أو ينفسخ النكاح تلقائياً.

فالقائلون بحرمة هذا الزواج اعتبروا آية الممتحنة ناسخة لما قبلها من الأحكام والزواج بين المسلمة وغير المسلم - ابتداء أو بقاء - وفسروا قصة زينب ومثيلاتها بأنها أحكام منسوخة كانت على سبيل التدرج في التشريع.[33] والذين ذهبوا إلى جواز استمرار ذلك الزواج، سلكوا مسلك الجمع بين الأدلة. فجعلوا آية الممتحنة مخيِّرة للصحابيات اللاتي فررن بدينهن إلى المدينة: بين أن يطلّقن أزواجهن ويدفع المسلمون مهورهن، وبين انتظارهن لعلّ أزواجهنّ يسلمون، وأوّلوا الآية - التي تشير إلى حرمة الزواج بين المسلمة وغير المسلم - بأنها حرمة ابتداء الزواج وليس بقاءه.[34]

المطلب الرابع: تلخيص لكل الآراء في المسألة

والخلاف في هذه المسألة ليس جديداً، والحقيقة الوحيدة المؤكدة في هذه القضية أنه ليس هناك "إجماع" على فسخ هذا الزواج تلقائياً، كما ادَّعى الكثيرون.[35] فهناك رأي يبطل عقد النكاح بمجرد إسلام أحدهما دون الآخر، وهو

---

33 راجع مثلاً بحث الشيخ فيصل مولوي وبحث الدكتور محمد أبو فارس: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. العدد الثاني. مرجع سابق.

34 راجع مثلاً بحث الشيخ عبد الله الجديع وبحث الشيخ يوسف القرضاوي في المرجع السابق.

35 هناك تلخيص جيد في المرجع السابق، ص149-151 استفدتُ منه.

مذهب الحسن البصري في رواية، وعطاء في رواية، وعكرمة مولى ابن عباس، وقتادة، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وعبد الله بن شبرمة في رواية، وأبي ثور، وأحمد بن حنبل في رواية، وابن حزم، وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة إذا كانت الزوجة غير مدخول بها، ومذهب سفيان الثوري في دار الحرب. وهناك رأي يبطل عقد النكاح بمجرد إسلام أحدهما قبل الآخر و لم يُسلم الآخر في عدة الزوجة، وهو مذهب الحسن البصري في رواية، وعطاء في رواية، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الله بن شبرمة، والأوزاعي، والليث بن سعد، والمالكية في الزوجة تسلم أولًا، والشافعية، والحنابلة، وإسحاق بن راهويه. وهناك رأي يبطل عقد النكاح إذا انتقل المسلم من الزوجين من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو يبقي الزواج على حاله، وهو مذهب الحنفية. وهناك رأي يبطل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما من دار الحرب ودعي الآخر إلى الإسلام فلم يسلم، أو يبقي الزواج على حاله، وهو قول عمر بن عبد العزيز في رواية. وهناك رأي لا يبطل عقد النكاح إذا كانا في دار الإسلام إلا بقضاء القاضي، وهو مذهب الحنفية وسفيان الثوري. وهناك رأي لا يبطل عقد النكاح مطلقاً لا في دار الحرب ولا في دار الإسلام، إلا بقضاء القاضي، وهذا مقتضى قول طاووس، وسعيد بن جبير، والحكم بن عتيبة، وعمر بن عبد العزيز في رواية. وهناك رأي ينقل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما دون الآخر إلى عقد جائز، أي أن تختار المرأة التي تسلم البقاء مع زوجها أو فسخ النكاح ولها أن تنكح زوجاً غيره، وهو مذهب داود الظاهري، وابن تيمية، وابن القيم. وهناك رأي ينقل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما دون الآخر إلى عقد جائز ولها أن تنكح زوجاً غيره ما داما في دار الإسلام، وهو مذهب الخليفتين عمر وعلي رضي الله عنهما كما ورد في الروايات الصحيحة، والشعبي، وإبراهيم النخعي، وحماد بن أبي سليمان.

المطلب الخامس: نسخ أم اختلاف للحكم باختلاف الحال؟

إذن، فالخلاف في المسألة يدور حول السؤال التالي:

هل التعارض بين الأدلة السابقة بسبب النسخ أم بسبب اختلاف الحكم باختلاف الحال؟

وإنه بناء على ما سبق طرحه في هذا البحث، فإنّ طريقة النسخ – وبالتالي المنع – أضعف من طريقة الجمع – وبالتالي الجواز – في هذه المسألة. ذلك أن النسخ لا يثبت بالرأي المجرد، كما مر، وليس هناك نص على فسخ النكاح الموجود فعلاً. وإنما تحدث المفسرون عن عدم حل ابتداء النكاح بين المسلمة والكافر. والحديث الذي صحّ يؤيد هذا التفسير، إذ إنه يحكي قصة صحابية لم تتزوج بعد. وأما التفسير الذي قضى بأن النكاح ينفسخ بعد مدة العدة، فهو تفسير اجتهادي قد يصيب وقد يخطئ، ولكنه معارِض لقصة زينب الصحيحة، إذ استمر النكاح بينها وبين أبي العاص ست سنوات، كما مر. والرأي الذي يدعي أن عدة زينب رضي الله عنها استمرت ست سنوات كاملة رأي واضح التكلف انتصاراً لمذهب معين![36]

ومن الإنصاف القول بأن رأي التخيير أيضاً (الذي اختاره ابن تيمية وغيره) رأي اجتهادي أيضاً. ولكنه مؤيد بعدة شواهد قوية، منها الأثران الصحيحان اللذان أخرجهما عبد الرزاق في مصنفه: الأول عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال: أسلمت امرأة من أهل الحيرة و لم يسلم زوجها، فكتب فيها عمر بن الخطاب أن: "خيروها، فإن شاءت فارقته، وإن شاءت قرّت عنده"، وقد صحّح هذا الأثر ابن حجر في الفتح وابن حزم في المحلى. والأثر الثاني عن الشعبي أن علياً قال في حالة مماثلة: "هو أحق بها ما لم يخرجها من مصرها".[37] ومن الشواهد أيضاً رواية ابن أبي شيبة في

---

[36] المرجع السابق، ص90.

[37] عبد الرزاق. **مصنف عبد الرزاق**. مرجع سابق. ج 6، ص84.

مصنفه (وهي صحيحة): قال علي رضي الله عنه: "إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهداً".[38] ولاحظ أن لفظة "بضعها" تومئ إلى الجماع أيضاً. وأخرج ابن أبي شيبة أيضاً من رواية سعيد بن المسيب عن علي قال: "هو أحق بها ما داما في دار الهجرة".[39]

المطلب السادس: اعتبار مقاصد النصوص

إذا اعتبرنا أسباب نزول آية الممتحنة بعد صلح الحديبية وجدنا أن المقصِد من عدم رد المؤمنات إلى أزواجهن هو حماية دين المسلمات وتجنيبهن أن يُكرَهن على الردة أو يُضَرْن بسبب إسلامهن. وإذا كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن السبب هو الذي يمكننا من فهم مدلولات اللفظ وعمومه من خصوصه. وعليه، فإذا أوذيت المسلمة الجديدة وأضر زوجها بها فلابد من دعمها في التفريق بينهما.

أما إذا كان الرجل ذا خلق فالحال يختلف. ولو نظرنا إلى الظروف النفسية التي تحيط بالأحاديث المذكورة – التي ادُّعي نسخها – وبالحالات الواقعية لإسلام المرأة قبل زوجها لوجدنا علاقات زوجية حميمة وأولاداً، ولوجدنا ضرراً بيّناً سيصيب الأسرة إذا عُجل فراق الزوج بمجرد إسلام الزوجة، ولوجدنا في هذه الحالات، إن كان الزوج محباً لهذه الزوجة ولم يكن مؤذياً يريد أن يصدها عن سبيل الله، أنّ المسألة مسألة وقت حتى يفيء إلى الإسلام، وفي هذا خير كثير.

وإذا أخذنا في الاعتبار واقع المسلمات الجدد في عالمنا المعاصر – خاصة في الغرب – وجدنا أن عثورهن على زوج صالح متفهم مشكلة كبيرة، فغالباً ما

---

38 ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي. **مصنف ابن أبي شيبة**. تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1409، ج5، ص91.

39 المرجع السابق.

تنتهي الأخت بالزواج من مسلم مهاجر جديد لا يريد إلا متعة مؤقتة، أو آخر لا يريد إلا أوراقاً رسمية للحصول على جنسية بلدها. وفي معظم الحالات - إن لم يكن كلها - تعاني هذه الأخت وأولادها، وتسوء صورة الإسلام في أسرتها، وتنتهي أيضاً بالطلاق مرة أو مرتين على الأقل قبل أن تعثر على الرجل المسلم الذي يفهم لغتها، ويحترم أعرافها، ويربي أولادها. ولذلك فإن في الأخذ بالرأي الذي يحيِّر المرأة تيسيراً وتخفيفاً أقرب للمصلحة ولمقاصد الإسلام في الحفاظ على الأسرة والدعوة إلى الله.

أما مسألة الجماع - وقد ثبت أنه لم يصح فيها نص - فالتفكير الواقعي يقتضي أن لا نمنعهما منه، لأن في ذلك ضرراً بالمرأة قبل الرجل وفتحاً لأبواب الخيانة الزوجية من قِبَله بما يعقّد حياتها ويبعد الرجل عن الإسلام بدلاً من أن يقربه منه.

النتائج الأصولية للبحث

النتائج الأصولية للبحث

تمت مناقشة العديد من القضايا الفقهية في ثنايا هذا البحث، ولكنّ هذه الخلاصة ستتجاوز التفاصيل الفقهية لتعرض ملخصاً في نقاط لأهم النتائج الأصولية.

أولاً: تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجوداً وعدماً كما تدور مع عللها وجوداً وعدماً. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما قد شُرِع من أجل مقصد معين، فإنه لا يحلّ له إلا أن يدير الحكم مع هذا المقصد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، ولو خالف ظاهر نصٌّ من النصوص الجزئية.

ثانياً: عرّف العلماء المقاصد عن طريق استقراء النصوص. والنصوص ثابتة خالدة، ولكن التصنيفات المستقراة منها تصنيفات وضعية، تنتجها عقول العلماء بناء على واقعهم ورؤيتهم للعالم والكون. والرؤى التجديدية المعاصرة صاغت مقاصد عامة من مفاهيم العدل، وبناء الأسرة، والتنمية الاقتصادية، وحفظ الكرامة البشرية، ونماء الملكات الفكرية، والعمران، والتزكية، وكفالة الحريات الدينية، والحرية، والإصلاح الاجتماعي السياسي، وحقوق المرأة، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون. وبهذا، تتحول المقاصد الشرعية من بيان لحكمة التشريع إلى خطة شاملة ومنهج متكامل لتنمية الأمة.

ثالثاً: منهج عمر والصحابة المجتهدين رضي الله عنهم استند إلى النظر لمقاصد الأحكام الشرعية وأهدافها عند تغير الزمان والأحوال، ولم يجمد على ظواهر النصوص أو حتى عللها المنضبطة.

رابعاً: هناك فارق معتبر بين الحكمة والمقصد الجزئي، له أثر في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحةٌ ما تترتب على الحكم أو تنتج عنه. أما المقصد فهو المصلحة التي يتيقن الفقيه أنه لولاها لما شُرِع الحكم أصلًا. وبناء على ذلك، فالحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءاً من المقصد، وقد تساوي المقصد. والنقد الموجّه للتعليل بالحكمة وإناطة الحكم بها لا ينطبق على التعليل بالمقصِد، حسب الطرح المذكور.

خامساً: لا قطع في الاستقراء ولا الاستنباط ولا أية نظرية بشرية متصورة، ودرجة القطع عبارة عن نسبة تزداد كلما تكاثرت الأدلة. وهذا التسليم بنسبية القطع – وبالتالي الحجية الشرعية الكاملة للمقاصد المستقراة – له أثر هام على تفعيل المقاصد في الاجتهاد الفقهي.

سادساً: الأصل في أبواب العبادات التعبد، خاصة ما لا يعقل معناه ولم يتعلق بالعباد، والأصل في أبواب المعاملات الدوران مع العلل والمقاصد، إلا ما لا يعقل معناه، أو عُقِل معناه ودلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه أو التنازل عنه.

سابعاً: مناهج الترجيح أياً كانت لا ينبغي أن يُردّ بها حديثٌ وصل إلى درجة الصحة سنداً ومتناً بمجرد التعارض الظاهري، لأننا نعلم أن هذا التعارض وقع بسبب ما قصرت أذهاننا عن فهمه وليس تناقضاً في الأمر نفسه، والجمع أولى.

ثامناً: منهج الجمع يمكنه أن يستفيد من نظرية تعدد الأبعاد، وذلك بالنظر إلى تكامل المتعارضين في بُعْدٍ منطقي غير البُعْد الذي حدث فيه التعارض.

تاسعاً: تقضي بداهة العقل بإعمال طرق الترجيح بين روايتين لطرح واحدة وقبول الأخرى، إذا كان التعارض في الأمر نفسه، أو كان أحد الدليلين من الضعف بحيث لا يحتج بمثله.

عاشراً: نسخ آيات القرآن – التي بين أيدينا – وبالتالي إلغاء الأحكام الشرعية التي تترتب عليها؛ لم يثبت، وإنما ثبت أن هناك آيات ناسخات – وليس منسوخات – ألغت بعض الشرائع أو الأعراف السابقة على الإسلام.

حادي عشر: لزم الصحابة رضي الله عنهم اتّباع الأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ حال ملازمتهم له، لأن الأمر الأحدث كان هو الأنسب للحظة والظرف. إلا أن هذا الاتباع لم يستلزم منهم – ولا يستلزم منا – إلغاء الأمر الأول نهائياً ما لم يُنَصّ على ذلك.

ثاني عشر: هناك ثلاث حالات يصح فيها القول بالنسخ بمعنى الإلغاء المؤبد للحكم: أن ينص الشارع على التغيير والتأبيد لهذا التغيير كذلك، وأن يلغي الحكم الشرعي عرفاً جاهلياً ثبت منافاته للشريعة، وأن يلغي الحكم الشرعي حكماً مِن شرعِ مَن قبلنا.

ثالث عشر: تسمية التدرج في تطبيق الأحكام "نسخاً" فيه إشكالان: إشكال نظري مفاده تسمية مراحل التطبيق "أحكاماً شرعية"، وهي تسمية غير دقيقة لأن الحكم في هذه المسائل واحد، وإشكال عملي مفاده عدم جواز إعمال مراحل التطبيق بحال، وهو ما أثبت استقراء الروايات عن رسول الله ﷺ خلافه في حق المسلمين الجدد وأصحاب الضرورات.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الكريم.

فهرس المقاصد

إصلاح أركان الدين: 26

الإصلاح الاجتماعي الإنساني

السياسي: 27، 212

الإصلاح المالي والاقتصادي: 27

إعزاز الإسلام: 31

إعطاء النساء حقوقهن/ إنصاف المرأة: 27، 101، 212

إعفاف المسلمات: 43

ألا تكون الثروة دولة بين الأغنياء: 38

الانتماء السياسي: 26

بناء الأمة الشهيدة على البشرية: 27

بناء/ تكوين الأسرة الصالحة: 17، 176، 212

بيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحرية: 26

بيان ما جهل البشر من أمر النبوة: 26

تبجيل الأمومة: 63

تحرير الرقاب من الرق/ العتق: 27

تحقيق عالمية الشريعة: 41، 43

التدرج في التربية: 163-168، 175، 176، 184

تراضي الملاك في معاملات البيع: 52

التزكية: 27

تزكية النفس البشرية: 27

تصحيح العقائد: 27

التعادل: 21

التعبد: 30، 61، 68-72، 169، 213

التقريب بين الطبقات: 21

تقويم الأخلاق: 27

التكافل: 21

التنمية الاقتصادية: 212

التنمية البشرية: 21

التوحيد: 27

التيسير: 16، 52، 87، 94، 98، 105، 163، 169

الحرية: 16، 23، 26، 33، 48، 212

حرية الاعتقادات: 26، 146

حفظ الدين/ إقامة الدين: 16، 22، 25، 160، 196، 197، 209

حفظ العرض: 16، 22، 104، 197، 201

حفظ العقل: 16، 24، 62، 197

حفظ الكرامة البشرية: 23، 212

حفظ المال: 16، 156، 201

حفظ النسل/ النسب: 16، 22، 176

حفظ النفس/ الحياة: 16،22، 156، 163، 196، 197، 201

حفظ حقوق الإنسان: 23

الحق في الانتخاب: 26

الحق في العلاج: 26

الحق في العمل: 26

الحق في حرية التعبير: 26

الدعوة إلى الله: 27، 196، 200، 201

الدعوة إلى عالم إنساني متعاون: 27، 212

دفع مفاسد الحرب: 27

الردع عن المفاسد والجرائم: 17، 62، 98

رفع الحرج/ الضرر: 43، 62، 98، 209

رفع فاقة المحتاجين: 52

سلامة الإنسان: 171

سلامة البيئة/ الحيوان: 171

السماحة: 16، 26، 43، 97

العتق: 48

العدل: 16، 33، 37، 43، 105، 212

عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة: 17، 101، 176

عصمة الأموال: 20

عصمة الفروج: 19

العمران: 27

قطع المنازعة: 65

كفالة الحريات الدينية: 26، 212

لحوق النسب: 48

مراعاة الفطرة: 26

مراعاة حال المكلف: 105-109

مراعاة عرف المجتمع: 99-105

مزجرة أخذ المال: 20

مزجرة ثلب العرض: 22

مزجرة خلع البيضة: 25

مزجرة قتل النفس: 22

مزجرة هتك الستر: 19

مصلحة الأولاد في باب الأسرة: 106، 176، 210

منع الغرر في باب المعاملات المالية: 17

نماء الملكات العقلية والفكرية: 25، 212

فهرس المسائل الأصولية

إبطال الحيل الفقهية بالمقاصد: 51

استخدام المقاصد في حل التعارض: 50، 94-117، 154-171

الاستقراء طريق التعرف على المقاصد: 18

أصل حجية القياس وشروطه: 57، 58

أصول الشريعة تبنى على المقاصد: 52

أنواع تصرفات الرسول ﷺ: 35، 40، 163، 171

ترتيب الجمع والترجيح والنسخ: 84

ترتيب المقاصد: 17

الترجيح بين علتين عن طريق المقاصد: 49

الترجيح عند حدوث التناقض المنطقي: 110

التعارض الذي يوجب النسخ: 130

تعريف العُرف: 99

تعريف العلة: 56

تعريف المقصد: 15

تعريف النسخ: 121

التعليل بالحكمة: 48، 58-63

التعليل بالمقاصد يختلف عن التعليل بالحكم: 61

تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان: 50

تفسير التناقض في بعض الروايات: 77

توهم حتمية الاختيار بين الصدق والكذب المنطقي: 87، 94

ثبوت القواعد الكلية في مقابل آحاد الجزئيات: 53

جواز الشرط العرفي الموافق للمقاصد: 64

حجية الترجيح: 89

حجية القياس على مصلحة كلية (ظنية): 67

الخلاف في دليل النسخ من القرآن: 126، 128

دور المقصد في تحقيق المناط: 34، 99

دوران الحكم مع علته: 57

شروط العبادة المحض: 70-72

طرق الترجيح: 90

طرق التعامل مع التعارض: 82

ظنية الاستقراء: 65

ظنية الاستنباط: 66

ظنية العلة (غالباً): 62، 67

علاقة المعنى المناسب بالمقاصد: 49

علاقة المقاصد بالمصالح المرسلة: 48

علاقة المقاصد بالمصالح بوجه عام: 16، 17، 34، 53، 64

علاقة النسخ بأحكام شرع من قبلنا: 178

علاقة النسخ بأعراف الجاهلية: 177

الفرق بين التعارض والتناقض: 75، 76

قضية "الإجماع" على النسخ: 149

قضية التأرُّخ (أو التاريخية): 26، 32-34

القياس الكلي: 53

القياس الواسع: 54

لا تصح دعاوي النسخ بدون دليل ولو من الصحابة رضي الله عنهم: 144

لا يجوز رد النصوص الصحيحة بتوهم التعارض: 93

المقاصد العالية على درجة عالية من القطع: 67

المقاصد كضوابط للاجتهاد: 34

المقصد المستنبط قد يخالف الظاهر

المفهوم: 5-7

ملامح المنهجية الوسطية في الاجتهاد: 44، 45

موانع التعليل بالحكمة: 58

هل "الإباحة بعد النهي" أو عكسها نسخ؟: 149

هل تجدد المقاصد؟: 18، 19، 23، 26

فهرس المسائل الفقهية

اتباع النساء الجنائز: 114

أثر آية السيف الفقهي: 146

الاجتهاد في مقدار الزكاة: 41

الاجتهاد في وعاء الزكاة: 41

إحياء الأرض: 34

الأذان بمزدلفة: 92

الاستئذان من الأمور الجامعة: 134

الإشهاد على الدَّين في السفر: 123

الإقامة فيما سمي بدار الحرب: 197

إقطاع الأرض: 36

الأكل عند الغير: 123

الانتباذ: 157

بيع نعل على أن يحذوها البائع حسب العُرف: 64

تأبيد تحويل القبلة: 178

تحريم القتال في الأشهر الحرام: 132

التحيّل في إسقاط الفرائض: 51

التحيّل في الربا: 51

تخميس السلب: 40

تعويض المرتدة زوجته قبل التخميس: 133

تفليج الأسنان وعلاقته بالعرف: 104

تقاليد الكفاءة: 114

التمتع بالحج: 113

توريث الموالي: 131

توقيت سجود السهو: 96، 137

الجلالة: 161

جمع الغُرم إلى القطع على السارق: 115

حجاب أمهات المؤمنين: 147

الحدّ في كل ما يذهب العقل: 63

حرمة الربا وإن تراضى الطرفان: 71

حرمة كل ما يذهب العقل: 62

حرمة نكاح الزانية أو الزاني وعدم نسخه: 140

حضانة المطلقة لأولادها: 105

حكم الأضحية: 106
الخراج: 37
خروج المرأة من بيتها: 147
دار الحرب ودار الإسلام: 191-198
دبغ الجلود لتطهيرها: 92، 135
درء الحدود لظروف يراها الإمام: 43
رخص لحديثي الإسلام: 167
رخصة الفطر: 59
الرَّضْخ: 139
رفع اليدين عند الركوع والرفع منه: 95
رواية المرأة للحديث: 148
زكاة الخضروات: 116
زكاة الخيل: 41
زكاة العملات الورقية: 44
الزنى تحت الإكراه: 18
الزواج غير المؤقت ولكن بشروط ميسرة: 177
زيارة القبور: 158
زيارة المرأة للرجال: 147
سنة التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية: 163
سهم المؤلفة قلوبهم: 30
شرب الخمر تحت الإكراه: 18
شهادة غير المسلمين: 134
صلاة المغرب والعشاء في البلاد القطبية: 44
الصلاة داخل الكعبة: 92
الصمت في صلاة الكسوف: 113
صيغ التشهد: 96
صيغة تكبير العيد: 97
صيغة صلاة الخوف: 98
ضمان ما أفسدت المواشي: 101
طعام الذين أوتوا الكتاب: 122
الطلاق مرتان: 177
عدة الآيسة: 58
عدة المطلقة ثلاثًا: 58
عزيمة القتال في حال الضعف: 181
عقد نكاح المُحْرِم بالحج: 111
علاقة الزكاة بالصدقة: 131

علاقة المرأة التي تسلم دون زوجها بزوجها: 210
العلاقة بالآخر: 199-201
فدية الصوم: 141
قتل الحيوانات الضارة: 171
قراءة الحائض للقرآن: 115
قضية المتعة: 173-177
قيام الليل: 165
القيام للجنازة: 112
قيمة الدية: 43
كؤوس الخمر الفارغة و"البار" الفارغ: 158
كشف وجه المرأة: 147
كفارة الجماع في نهار رمضان: 98
لا حدّ فيمن استكرهت على الزنى: 63
لا شؤم: 110
لحم الخيل: 116
لحوم الحمر الأهلية: 160
ما يدخل في ربا الفضل: 59
المرأة تسلم دون زوجها: 203-210
المسح على الخفين: 134
من مات دون ماله: 18
نفقة الأرملة: 133
النفور في سبيل الله: 123
النهي عن إمساك لحوم الأضاحي إن احتاجها الفقراء: 154-156
هل نحاسب على الخطرات؟: 140
وجوب الزكاة وإن لم يوجد فقير: 71
وجوب المهر ولو تنازلت الزوجة: 71
وجوب حفظ الأنواع من خطر الانقراض: 171
وصال الصوم: 165
وصل الشعر وعلاقته بالعرف: 102-105
الوصية لبعض الورثة: 142
الوضوء من مس الرجل ذكره: 107
وعاء الزكاة: 41
الولي في النكاح: 100

قائمة المراجع

المراجع العربية:

القرآن الكريم.

آبادي، محمد شمس الحق العظيم. **عون المعبود.** بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1995م.

ابن آدم، يحيى بن آدم القرشي. **الخراج.** لاهور، باكستان: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، 1974م.

الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن. **الأحكام.** تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404.

الأنصاري، محمد بن نظام الدين. **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت.** بيروت: دار العلوم الحديثة، د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري.** تحقيق:مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، الطبعة الثالثة، 1407.

_____. **الجامع الصحيح المختصر.** تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، اليمامة: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987م.

البخاري، علي الدين عبد العزيز. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي.** بيروت: دار الكتاب العربي، 1394.

ابن بدران، عبد القادر الدمشقي. **المدخل.** تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1401.

بدران، بدران أبو العينين. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح** بينها. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1974م.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **قواعد الفقه**. باكستان، كراتشي: الصدف ببلشرز، الطبعة الأولى، 1407.

ابن بَرهان، أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل البغدادي. **الوصول إلى علم الأُصول**. تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف.

البلاذري، أبو الحسن. **فتوح البلدان**. بيروت: مطبعة الهلال، الطبعة الأولى، 1983م.

بلتاجي، محمد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته (أصله رسالة ماجستير في جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية)**. القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، 2002م.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشاف القناع**. تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر، 1402.

البيضاوي، القاضي. **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. مطبعة محمود صبيح، د.ت.

البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة: مكتبة دار الباز، 1414.

الترابي، حسن. قضايا التجديد – **نحو منهج أصولي**. بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى، 2000م.

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى. **سنن الترمذي**. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.

ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، د.ت.

ـــــــــــــ. **المسودة في أصول الفقه**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار المدني، د.ت.

ـــــــــــــ. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**. تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1971م.

ـــــــــــــ. **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**. دار المعرفة، د.ت.

جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع والاجتهاد المعاصر**. بيروت: دار الحوار، 2001م.

ابن الجارود، عبد الله بن علي أبو محمد النيسابوري، **المنتقى من السنن المسندة**، بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، الطبعة الأولى، تحقيق: عبدالله عمر البارودي، 1988م.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث، 1405.

ـــــــــــــ. **الفصول في الأصول**. تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف، الطبعة الأولى، 1405.

جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، 2002م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. **غِياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق: عبد العظيم الديب، دولة قطر: وزارة الشئون الدينية، 1400.

ـــــــــــــ. **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة، مصر: دار الوفاء، الطبعة الرابعة، 1418.

الحاج، ابن أمير. **التقرير والتحبير**. بيروت: دار الفكر، 1417.

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411.

الحازمي، أبو بكر. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث**. دراسة وتحقيق: أحمد طنطاوي جوهري مسدد، مكة: المكتبة المكية، وبيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 2001م.

ابن حبان، محمد التميمي البستي. **صحيح ابن حبان**. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1414.

ابن حجر، العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، 1404.

ـــــــــــ. **المحلى بالآثار**. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، 1964م.

حماد، نافذ حسين. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. المنصورة: دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1993م.

الحميري. أبو العباس عبد الله بن جعفر. **قرب الأسناد للحميري**. بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1987م.

ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله. **مسند الإمام أحمد**. القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الخامسة، 2002م.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. **معالم السنن**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411.

خياط، أسامة. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء – دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية (أصله رسالة ماجستير في جامعة أم القرى قسم الكتاب والسنة)**. الرياض: دار الفضيلة. الطبعة الأولى، 2001م.

الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن. **سنن الدارقطني**. تحقيق: عبد الله هاشم يماني، بيروت: دار المعرفة، 1386.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد. **سنن الدارمي**. تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1407.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. **سنن أبي داود**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، د.ت.

الدسوقي، محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**. تحقيق: محمد عليش، بيروت: دار الفكر، د.ت.

الدمياطي، أبو بكر بن السيد محمد شطا. **إعانة الطالبين**. بيروت: دار الفكر، د.ت.

الرازي. عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد التميمي. **الجرح والتعديل**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1952م.

الرازي. فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**. بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 2000م.

_____. **المحصول**. تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد، الطبعة الأولى، 1400.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**. تحقيق:محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان، 1415.

ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي أبو الوليد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر د.ت.

رضا. محمد رشيد. **الوحي المحمدي – ثبوت النبوة بالقرآن**. مؤسسة عز الدين، الطبعة الأولى، د.ت.

الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411.

ـــــــــــــ. **مناهل العرفان**. القاهرة: عيسى الحلبي، د.ت.

الزنجاني، محمود بن أحمد أبو المناقب. **تخريج الفروع على الأصول**. تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1398.

أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

زيد، مصطفى. **النسخ في القرآن الكريم**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1383.

السالوس، علي. **الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة**. الدوحة: دار الثقافة، 1996م.

السبكي وابنه، علي بن عبد الكافي وتاج الدين عبد الوهاب بن علي. **الإبهاج شرح المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1404.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **الأشباه والنظائر**. تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1991م.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

_____. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (أصله رسالة دكتوراه في أصول الفقه في جامعة الأزهر)**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 1986م.

آل سعيد، شريفة بنت سالم بن علي. "فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والعادات الاجتماعية". رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2001م.

سلطان، صلاح الدين عبد الحليم." حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية." رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، 1992م.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**. تحقيق: محمد حسن الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418.

السوسوة، عبد المجيد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي (أصله رسالة دكتوراه في جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية)**. الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، 1997م.

السيواسي، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، د.ت.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **الأشباه والنظائر**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403.

_____. **الإتقان في علوم القرآن**. المطبعة الأزهرية المصرية، 1318.

_____. **تدريب الراوي**. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، 1392.

_____. **عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة**. القاهرة: مكتبة العلم، 1988م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. **الموافقات**. تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **الرسالة**. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: دار الفكر، 1358.

ـــــــــــ. **الأم**. بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، 1393.

ـــــــــــ. **اختلاف الحديث**. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب، الطبعة الأولى، 1405.

ـــــــــــ. **مسند الشافعي**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

أبو شقة، عبد الحليم محمد. **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**. الكويت والقاهرة: دار القلم، الطبعة الرابعة، 1995م.

الشوكاني، محمد بن على بن محمد. **نيل الأوطار**. بيروت: دار الجيل، 1973م

ـــــــــــ. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1412.

ـــــــــــ. **فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، د.ت.

الشيباني، أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر. **الآحاد والمثاني**. تحقيق: باسم الجوابرة، الرياض: دار الراية، الطبعة الأولى، 1411.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي. **مصنف ابن أبي شيبة**. تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1409.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **اللمع في أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405.

الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. سلسلة دراسات إسلامية، لبنان: دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1994م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **سبل السلام**. تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الرابعة، 1379.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **المعجم الأوسط**. تحقيق: طارق بن عوض الله محمد وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415.

_____. **المعجم الكبير**. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، 1404.

_____. **مسند الشاميين**. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1405.

الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. **تفسير الطبري**. بيروت: دار الفكر للطباعة، 1405.

الطحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر. **شرح معاني الآثار**. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1399.

الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن. **تهذيب الأحكام**. تحقيق: السيد حسن الموسوي، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1390.

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي. **التعيين في شرح الأربعين**. بيروت: مؤسسة الريان، 1419.

الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري. **مسند الطيالسي**. بيروت: دار المعرفة.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**. مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر، القاهرة: د.ت.

ـــــــــــــ. **حاشية ابن عابدين**. بيروت: دار الفكر للطباعة، 1421.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر، والأردن، عَمّان: دار النفائس، الطبعة الأولى، 1999م.

ـــــــــــــ. **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: دار سحنون، 1418.

ـــــــــــــ. **أليس الصبح بقريب؟**. تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988م.

العالم، يوسف. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة)**. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1991م.

العاملي، محمد بن الحسن الحر. **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**. إيران، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1409.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **التمهيد**. تحقيق: محمد بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387.

ـــــــــــــ. **الاستذكار**. تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دمشق: دار قتيبة، وبحلب والقاهرة: دار الوعي د.ت.

عبد الرزاق، أبو بكر بن الهمام الصنعاني. **مصنف عبد الرزاق**. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403.

أبو عبد الله، المغربي محمد بن عبد الرحمن. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398.

عبد الفتاح، سيف. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي". الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية (تحت الطبع في كتاب باسم: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، تحرير: محمد سليم العوا. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2006م).

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، 1420.

_____. **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، لبنان: دار الفكر للطباعة، د.ت.

_____. **عارضة الأحوذي**. القاهرة: دار الوحي المحمدي، د.ت.

العز بن عبد السلام. **القواعد الكبرى**. دمشق: دار القلم، 2000م.

عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 2001م.

العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**. دار الهادي، الطبعة الأولى، 2001م

العوا، محمد سليم (وآخرون). **السنة التشريعية وغير التشريعية**. القاهرة: دار نهضة مصر، 2001م.

عيسى، عبد الجليل. **اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم**. الكويت: دار البيان، 1948م.

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **المستصفى**. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413.

_____. **شفاء الغليل**. تحقيق: حمد الكبيسي، الطبعة غير معروفة.

_____. **محك النظر**. مصر: المطبعة الأدبية، د.ت.

_____. **مقاصد الفلاسفة**. مصر: دار المعارف، 1961م.

الغزالي، محمد (السقا). **نظرات في القرآن**. مصر: نهضة مصر للطباعة، مدينة السادس من أكتوبر، 2002م.

السدوسي، قتادة بن دعامة، محمد بن مسلم بن عبد الله بن زهرة، شرف الدين بن البازي، جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي، **سلسلة كتب الناسخ والمنسوخ**. تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2000م.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، 1393.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1405.

ـــــــــــ. **الكافي في فقه ابن حنبل**. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

ـــــــــــ. **روضة الناظر**. تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض: جامعة الإمام محمد، الطبعة الثانية، 1399.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي. **الذخيرة**. تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، 1994م.

ـــــــــــ. **شرح تنقيح الفصول**. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1997م.

ـــــــــــ. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**. تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 1418-1998م.

القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة)**. القاهرة: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة عشرة، 1985م.

ـــــــــــ. **في فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى**. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 2001م.

ـــــــــــ. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 1997م.

ـــــــــــ. **كيف نتعامل مع القرآن**. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1999م.

القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد الله الأنصاري. **تفسير القرطبي**. القاهرة: دار الشعب، د.ت.

ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية. **حاشية ابن القيم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.

_____. **زاد الميعاد في هدي خير العباد**. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، د.ت.

_____. **إعلام الموقعين**. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م.

_____. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق: أبي براء وأبي أحمد، الدمام: رمادي للنشر، 1418.

الكاساني، علاء الدين. بدائع الصنائع. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1982م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير ابن كثير**. بيروت: دار الفكر، 1401.

_____. **تحفة الطالب**. تحقيق: عبد الغني الكبيسي، مكة: دار حراء، الطبعة الأولى، 1406.

_____. **اختصار علوم الحديث**. شرح وتعليق أحمد محمود شاكر، القاهرة: مكتبة صبيح، الطبعة الأولى، د.ت.

الكليني. أبو جعفر. **الكافي**. تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1363.

_____. **الفروع**. تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1363.

الكيلاني، عبد الرحمن. "القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية". الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية .2005م. (وهي تحت الطبع في كتاب: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**. تحرير محمد العوا، لندن، 2006م).

اللكنوي، محمد عبد الحي. **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1384.

ابن ماجه، محمد بن زيد أبو عبد الله القزويني. **سنن ابن ماجه**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د.ت.

مالك، أنس أبو عبد الله الأصبحي. **الموطأ**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث، د.ت.

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. دبلن: العدد الأول، يونيو 2002م.

_____. **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. دبلن: العدد الثاني، يناير 2003م.

_____. **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**. دبلن: العدد الثالث، يونيو 2003م.

المجلسي. محمد باقر. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي.

أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي. **معتصر المختصر**. عالم الكتب، القاهرة: مكتبة بيروت، د.ت.

المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.

المرغياني، أبي الحسن علي بن أبي بكر الرشداني. **الهداية شرح البداية**. المكتبة الإسلامية، د.ت.

مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين النيسابوري. **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت.

المغربي، محمد بن عبد الرحمن أبو عبد الله. **مواهب الجليل**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، د.ت.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، د.ت.

ابن نجيم، زين الدين الحنفي. **البحر الرائق**. بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، د.ت.

ندا، محمد محمود. **النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين**. القاهرة: الدار العربية للكتاب، 1996م.

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن. **السنن الكبرى**. تحقيق: عبد الغفار البنداري وسيد حسن، بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 1411.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. **المجموع**. بيروت: دار الفكر، 1997م.

ـــــــــــ. **شرح النووي على صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الثانية، 1392.

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد الكمال. **التقرير والتحبير**. بيروت: دار الفكر، د.ت.

أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي التميمي. **مسند أبي يعلى**. تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، 1404.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1303.

المراجع الأجنبية

Abu Zaid, Nasr Hamed. "Divine Attributes in the Qur'an." In *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, edited by John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud. London: I.B.Tauris, 1998.

Aristotle. *The Works of Aristotle*. Vol. 1, *Great Books of the Western World*. London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1990.

Arkoun, Mohamed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Translated and Edited by Robert D. Lee. Boulder: Westview Press, 1994.

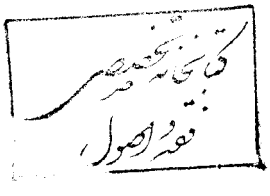
Haeri, *Shahla. Temporary Marriage in Shi'i Iran* (Syracuse University Press: 2002).

Hallaq, W. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Laszlo, Ervin. *Introduction to Systems Philosophy: Toward a New Paradigm of Contemporary Thought*. New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972.

Moosa, Ebrahim. "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law." UCLA *Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (Fall/Winter) (2002).

Taylor, V. and Winquist, C., ed. *Encyclopedia of Postmodernism*. New York: Routledge, 2001.



والحمد لله أولًا وآخراً

اللهم اجعل هذا العمل خالصاً لوجهك الكريم

وانفع به

واغفر ما كان فيه من السهو والخطأ

يا أكرم من سُئل

وصلى الله على محمد عبد الله ورسوله وصفيه

من خلقه وحبيبه وعلى آله وصحبه وسلم