



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

المعنى وإشكالاته في أحاديث من الصحيحين مقاربة على ضوء نظرية القرائن

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللسانيات

إشراف الدكتور:

عبود حميودة

مساعد المشرف الدكتور:

عبد السلام جغدير

إعداد الطالب:

رياض بن جامع

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم / اللقب	الصفة	الجامعة
الأستاذ الدكتور: سفيان بوعنينة	رئيساً	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
الدكتور: عبود حميودة	مشرفاً ومقرراً	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
الدكتور: عبد السلام جغدير	مساعد المشرف	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
الدكتور: سفيان لحمانص	عضواً مناقشا	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
الأستاذ الدكتور: عبد القادر طالب	عضواً مناقشا	جامعة بومرداس
الدكتور: عمار لعويجي	عضواً مناقشا	المركز الجامعي - بركة
الدكتور: الربيع بوجلال	عضواً مناقشا	جامعة المسيلة

السنة الجامعية : 2023/2022 م



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

المعنى وإشكالاته في أحاديث من الصّحّيحين مقاربة على ضوء نظرية القرائن

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللسانيات

إشراف الدكتور:

عبود حميودة

مساعد المشرف الدكتور:

عبد السلام جغدير

إعداد الطالب:

رياض بن جامع

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم / اللقب	الصفة	الجامعة
الأستاذ الدكتور: سفيان بوعنينة	رئيساً	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
الدكتور: عبود حميودة	مشرفاً ومقرراً	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
الدكتور: عبد السلام جغدير	مساعد المشرف	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
الدكتور: سفيان لمانص	عضواً مناقشا	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
الأستاذ الدكتور: عبد القادر طالب	عضواً مناقشا	جامعة بومرداس
الدكتور: عمار لعويجي	عضواً مناقشا	المركز الجامعي - بركة
الدكتور: الربيع بوجلال	عضواً مناقشا	جامعة المسيلة

السنة الجامعية : 2023/2022 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المُفْتَّة

تعدُّ ظاهرة استشكل النصِّ الشرعي في التاريخ الإسلامي ظاهرةً قديمةً تعودُ إلى زمن نزول الوحي على رسول الله (ﷺ)، فنجد أنَّ الصحابة الكرام قد استشكلت عليهم بعض النصوص المبهمة الواردة في القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، التي في ظاهرها تحمل تعارضاً في دلالتها مع النقل والعقل، ممَّا دفعهم ذلك إلى أن يسألوا عنها الرسول (ﷺ)، فأجابهم دون أي اعتراض أو إنكار؛ ذلك أن سبب التباس دلالة النصوص الوحي يرجع إلى أسباب عديدة: منها ما يتعلق بنص الحديث نفسه، ومنها ما يرتبط بالقارئ أو السامع، ومنها ما له صلة بالواقع الثقافي والاجتماعي.

ولاشكَّ في أنَّ موضوع مشكل الحديث النبوي واحد من أهم الموضوعات الدلالية التي اهتم بها علم دراية الحديث، ذلك أنه يُبين حقيقته الاصطلاحية، وعناصره المكونة له، كما يكشف أوجه استشكل الأحاديث، ويوضح الشروط التي يجب توافرها في من يتناول هذا الموضوع، ويحدد القواعد التي ينبغي أن تكون حاضرة في ذهن المشتغل به، ولاسيما معرفته بالقرائن اللغوية والحالية المصاحب للنص، والتي تمكِّنه من كيفية التعامل مع الأحاديث المستشككة؛ بغرض فهم النصوص المتعارض وفهمها فهماً سليماً، وكذلك دفع الشبهات التي تُثار حولها، وإبطال التأويلات الفاسدة، والقراءات الخاطئة، خصوصاً في عصرنا الراهن؛ إذ نجد أنَّ بعض الدارسين المحدثين يُهدرون معطيات السياق النصي والخارجي في عليّة تفهم خطاب رسول الله (ﷺ)، ممَّا جعلهم يقدمون اعتراضات وشبهات تطعن في السنة، ومن ذلك زعمهم أنَّ بعض الأحاديث تُعارض القرآن الكريم، أو تخالف الأحاديث الصحيحة، أو أنَّها تناقض العقل والحس والواقع، أو أنَّها مخالفة للحقائق العلمية الثابتة. نظراً لتوهمهم وجود تعارض ظاهري فيما بينها، مغفلين بذلك المعطيات النصية، والقرائن السياقية، والأبعاد المقاصدية للنص في أثناء معالجتهم لقضايا استشكلات المعنى؛ دون أن ينظروا إلى النصوص بصورة كاملة وفق سياق شرعي، وما يحفُّ بها من قرائن مقالية، ووظائف سياقية، وملابسات خارجية التي تحيط بإنتاج الخطاب الشرعي؛ ذلك أنهم أغفلوا كليات الشريعة، والقرائن اللغوية، والظروف المقامية في عملية قراءتهم لنصوص الوحي؛ ممَّا يؤدي إلى التشكيك في المصادر الأصلية من قرآن وسنة، وبذر الشبه حولها؛ لخلخلة الثقة فيها، وزرع بذور الشك في النفوس.

أضف إلى ذلك، بروز ظاهرة التأويل التعسفي لنصوص الوحي في عصرنا الراهن على نحو غير مسبوق، وذلك عبر تطبيق نتائج النظريات اللسانية الحديثة، وتوظيف مناهج القراءة والتلقي عليها، بزعمهم أنَّها نصوص لغوية قابلة للتفسير والتأويل، وتعدد القراءات... وغيرها من المزاعم التي تُحاول أن تتجاوز مناهج الأصوليين، ومسالك المُحدِّثين، وضوابط المفسرين في تعاملهم مع نصوص الشرع، وذلك من خلال إحلال مكانها مقولات جديدة منها: إعلان ولادة القارئ وموت المؤلف، القطعية المعرفية مع النص، إسقاط سلطة النص، القارئ الضمني للنص وغيرها؛ ممَّا يُفضي إلى إنتاج المعنى من خارج النص لا من

دخله، كما أنها تُغيب مقصود الشارع، ودلالته النصية، وتجريد النص من القرائن المقالية والمقامية وتصرف دلالة الخطاب عن مقاصدها الشرعية.

ومن هنا جاءت هذه الأطروحة الموسومة بـ (المعنى وإشكالاته في أحاديث من الصحيحين مقارنة على ضوء نظرية القرائن) لتكشف حقيقة المعاني المُستشكلة في الأحاديث النبوية الشريفة، وتُحدد أسباب حدوثها، وتُظهر مظاهر ورودها، ومنهجية التعامل معها، وهذا استناداً إلى نظرية القرائن عند الأصوليين والمحدثين التي نجعلها ضابطاً لا مناص منها في تفسير آليات الفهم، وطرائق بيان الأحكام الشرعية، وإدراك مقاصدها، مستصحبين في ذلك ما توصل إليه الدرس الدلالي الحديث من رؤى لسانية ووسائل بحثية في دراسته للمعنى، قصد توظيفها للإجابة عن استفسارات المستشكلين، والرد على شبهات المؤولين. بالإضافة إلى معرفة المناهج التفسيرية التي وظفها الأصوليون والمحدثون في رفع الاستشكالات الواردة على بعض أحاديث البخاري ومسلم، ولاسيما اعتنائهم بالقرائن اللغوية والحالية تأصيلاً وتعقيداً وتوظيفاً لأجل الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص.

1. أسباب اختيار الموضوع :

ويعزى اختيارنا لهذا الموضوع إلى جملة من الأسباب نُوجزها في النقاط التالية:

♦ بروز اتجاهات حديثة معاصرة تُشكك في موثوقية السنة وحجيتها، وتبنيها مقاربات جديدة تستهدف تفكيك بناء السنة من الداخل، وادعائها الاعتماد على مرجعيات من داخل المنظومة الحديثية، ومن ذلك استغلالها لمبحث (مشكل الحديث) - وهو مبحثٌ نظّر له المحدثون - في تبرير موقفهم المشكك في السنة النبوية، فاستدعى ذلك الوقوف على صحة هذا الطرح، ومدى حظّه من الموضوعية والعلمية.

♦ حاجة دارسي الخطاب القرآني والحديثي إلى إعادة بناء منهج عربي أصيل، يُمكنهم من فهم نصوص الوحي من خلال استثمار القرائن المُحتفلة بالنصوص، ليكون أقدر على إدراك مراد الشارع مقاصده.

♦ لفت الانتباه لخطورة ظاهرة استشكال النص الشرعي؛ حيث إنه في كثير من الأحيان يتخذ كذريعة يُتوسل بها إلى إهدار النصوص ورفضها، وردّ الأحكام الشرعية المبنية عليها.

♦ محاولة تقديم صورة واضحة عن أبرز الطرائق التي انتهجها المحدثون في نقد المرويات، وإظهار كفايتها في درء وإقصاء النصوص المشتملة على معانٍ مستحيلة، وتلك التي تتصادم دلالاتها بمصادمة صريحة مع الأدلة القطعية من قرآن وسنة وعقل وحس... وغير ذلك مع الإشارة إلى جهود العلماء في التوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض، وإسهاماتهم في حلّ ورفع الإشكالات عنها بإبراز منهجهم في هذا الشأن - تنظيراً وتطبيقاً -.

♦ إنَّ ما كُتِبَ عن القرائن في ضوء الكتاب والسنة لا يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة، وبذل الجهد من قبل الباحثين؛ وذلك لأجل الوصول إلى تأصيل دقيق، ونظر الشاملة لها، وهذا مما يساعد على حل ما يعرض من مسائل تخص استشكل المعنى في نصوص الوحي .

♦ إبراز أهم المسائل اللغوية التي تقوم عليها نظرية القرائن عند الأصوليين وتوظيفها لدفع الإشكالات الواردة على الأحاديث المودعة في الصحيحين.

2. أهداف الدراسة:

ونزوم من خلال هذه الدراسة تحقيق جملة من الأهداف، نذكر أهمها:

♦ السعي إلى توضيح قواعد المحدثين في نقد المرويات، وإظهار كفايتها في درء وإقصاء النصوص المشتملة على دلالات تتصادم مع الأدلة القطعية من قرآن وسنة وعقل وحس... وغير ذلك مع الإشارة إلى طرق الأصوليين والمحدثين في التوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض، وبيان إسهامهم في حل الإشكالات عنها ورفع الالتباس عنها بإبراز منهجهم في هذا الشأن -تنظيراً وتطبيقاً-.

♦ العمل على إبراز الفروق العلمية والمنهجية بين الاتجاهين: الحديثي، والعقلاني المعاصر؛ في دراسة كلٍّ منهما لـ (مشكل الحديث)؛ سواء من جهة التأصيل والتنظير لقضايا هذا العلم، أو من حيث الخطوات الإجرائية والتطبيقية المتبعة في الواقع، من خلال دراسة جملة كبيرة من النماذج والأمثلة.

♦ إعادة الاعتبار لمنهج الأصوليين والمحدثين وبيان قيمتها التأصيلية ووظيفتها الاستدلالية وطرائق تعاملها مع الدلالات المتعارضة فيما بينها.

♦ بيان دور نظرية القرائن في فهم خطاب الوحي؛ لأنَّها لا تهملُ سياقه الداخلي والخارجي نظراً لارتباطه بأهداب ما يحيط به، كما أنها لا يسقطُ نية المتكلم في تعيين الدلالة المقصودة، ولا يغفلُ السامع أو المتلقي في أثناء تفهيمها للخطاب الشرعي، أضف إلى ذلك أنها لا تغفلُ الظروف والملابسات المحيطة بإنتاج النص.

♦ معرفة مراتب الدلالة في النصوص الشرعية؛ ذلك أنها ليست على مرتبة واحدة من جهة الوضوح أو الغموض، فمنها الجمل، ومنها المشكل، ومنها المحتمل، وغيرها، وتلك الأنواع ونظائرها تحتاج إلى أدوات لسانية ومقامية تساعد على بيانها، والقرائن بأنواعها من أعظم ما يدل على معانيها.

♦ العمل على بيان أهمية الموضوع في ضوء علمي الأصول والحديث، وربطه بأسئلة الواقع وإشكالاته الملحة، من خلال توظيف نظرية القرائن عند الأصوليين، قصد الإجابة عن جل الإشكالات التي توجه إلى النصوص الشرعية، وتقديم بديل علمي أصيل تتجاوز القراءات المستوردة.

♦ تحاول الدراسة إبراز ملامح نظرية القرائن في الدرس العربي القديم، وذلك بعد تأسيس مفاهيمها، وتجريد مسائلها، وتلخيص مباحثها من أي تناول يُقضي مقتضيات التقعيد الشرعي، وآلياته التأصيلية؛ ذلك أن لكل مجال معرفي له آلياته التي يمتاز بها عن غيره، ومقاصده التي يباين بها ما سواه.

3. إشكالية الدراسة:

واستناداً إلى ما سبق بيانه، فإن هذه الدراسة تقوم على إشكال معرفي مهم مفاده: كيف استثمر الأصوليون والمحدثون القرائن المقالية والحالية في تجاوز تعارض الدلالة بين النصوص؟ وقد تفرّع عن هذه الإشكال أسئلة فرعية، ومن ذلك نذكر:

- ♦ لماذا وجدت هذه الظاهرة، مع أن الأصل في الخطاب الشرعي البيان والوضوح؟
- ♦ هل الاستشكال ظاهرة طبيعية ناجمة عن خفاء معنى النص النبوي وغموضه؟
- ♦ ما أهم الأسباب المباشرة التي أدت إلى الوقوع في استشكال النص الحديثي؟ وما حظ هذه الأسباب من الموضوعية؟

♦ وهل استشكال النص نسبي أم هو مطلق؟

4. الدراسات السابقة:

أما فيما يخص الدراسات السابقة المتعلقة بتوظيف نظرية القرائن وآلياتها التفسيرية في مشكل الحديث فلم نجد دراسة مستقلة في ذلك، كما لم نقف على دراسة مستوفية للموضوع وإشكالاته النظرية والإجرائية، وما وقفنا عليه كانت دراسات متفرقة تتعلق ببعض جوانب الموضوع لا غير، وجاءت موزعة بين رسائل جامعية، وبحوث أكاديمية، ومقالات علمية، ونخص بالذكر ما يلي:

○ أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسة للباحث: سليمان بن محمد الديني، نشر في دار المنهاج بالرياض، وأصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدّم بها الباحث لنيل درجة العالمية العالية دكتوراه من قسم العقيدة بكلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة سنة 1424هـ.

○ أحاديث العقيدة التي يوهّم ظاهرها التعارض في الصحيحين، دراسة وترجيح، للباحث السابق. وهي من منشورات مكتبة دار المنهاج بالرياض ط2، 1434هـ، وأصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها الباحث لنيل درجة الماجستير من القسم نفسه، سنة 1420هـ.

○ الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم عرض ودراسة، للباحث: أحمد بن عبد العزيز بن مقرن القصير. وهي من منشورات دار ابن الجوزي بالرياض سنة 1430هـ، وأصل هذا الكتاب أطروحة تقدم بها الباحث لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، في كلية الدعوة وأصول الدين. قسم الكتاب والسنة، وقد نوقشت سنة 1428هـ.. تناول فيها الباحث الأحاديث التي يوهم ظاهرها التعارض مع القرآن الكريم والأحاديث التي ترد في التفسير وتعدّ مشكلة في ذاتها، أو يوهم ظاهرها التعارض فيما بينها. لكن الباحث لم يخصّها بأحاديث الصحيحين.

○ القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص، للباحث: محمد قاسم الأسطل، الجامعة الإسلامية، غزة، كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، ماجستير، للسنة الجامعية: 2004.

○ القرينة عند الأصوليين، وأثرها في القواعد الأصولية، للباحث: محمد الخيمي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2010.

○ القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، للباحث: حمادي مختار. دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2009. أصلها أطروحة دكتوراه في الفقه وأصوله.

وواضح أنّ هذه الدراسات قد تناولت جانباً من جوانب العلاقة بين المعنى والقرائن غير أنّنا لم نقف على دراسات أشارت إلى إمكانية دراسة مشكل الحديث النبوي الشريف في ضوء نظرية القرائن عند الأصوليين والمحدثين، كما أنها لم تسعى إلى بناء نظرية خاصة بالقرائن تكون واضحة في الأسس والمنهج والغايات.

5. خطة الدراسة:

ولأجل الوصول إلى الإجابة عن الإشكالية المطروحة للبحث، والتحقّق من فرضياته، آثرنا تقسيم البحث إلى مقدمة يبيّن فيها أسباب اختيار الموضوع وأهدافه المرجوة منه، ثم طرحنا إشكالية البحث والمنهج المتبع في الدراسة؛ ثم عمدنا إلى تقسيم البحث إلى بابين: الأول نظري، والثاني تطبيقي.

أما الباب الأوّل فعنوانه بـ (مقاربة مفاهيمية للمفردات التأسيسية للبحث)، وقد وزعناه على ثلاثة فصول؛ قسمنا الفصل الأوّل، والموسوم بـ (المعنى ومشكل الحديث بين التشكل والتصور، مقارنة نظرية تأصيلية)، إلى أربعة مباحث، تطرّقنا في المبحث الأوّل منه إلى مفهوم المعنى، وتصوّره وتشكّله في الفكر الأصولي. وفي المبحث الثاني فقد سعينا فيه لتحديد مفهوم مشكل الحديث بتتبع التحوّلات التي طرأت على مفهومه، والذي خلصنا فيه إلى تعريف أوضح سالم من النقد. وفي المبحث الثالث: تكلمنا عن أسباب تشكل ظاهرة استشكل الحديث النبوي، وفي المبحث الرابع: تكلمنا عن أوجه استشكل متن الحديث النبوي

أما الفصل الثاني فقد خصصناه للحديث عن القرينة وأثرها في تحليل الخطاب، مقارنة نظرية تأصيلية، وهو يضم خمسة مباحث؛ تناولنا في المبحث الأول القرينة من تشكّل المصطلح إلى بناء النظرية، وفيه تحدثنا عن تشكّل مفهوم القرينة، وكيف تحوّلت إلى نظرية عامة لفهم النص. أما المبحث الثاني، فقد تكلمنا فيه عن الدعائم التي تتشكل من خلالها القرينة حتى تصبح فاعلة في عملية فهم النصوص والخطابات، كما تطرقنا إلى أنواع القرائن التي تحتف بالنص. وفي المبحث الثالث كان لزاما علينا أن نحدد أقسام اللفظ من حيث الوضوح والغموض ومجال عمل القرائن فيها. بينما كان المبحث الرابع مخصصا للبحث في أنواع أثر القرائن على الدلالة، وخصصنا المبحث الخامس للحديث عن معرفة المتجليات من النصوص في الدلالة على المعنى والقرائن الصارفة لها.

أما الفصل الثالث: فقد خصصناه للكلام عن أهم قرينة وأظهرها وهي: القرينة السياقية ودورها في التحليل اللغوي، مقارنة نظرية في المفهوم والمكونات، وهي يحوي أربعة مباحث جاءت كالتالي:

المبحث الأول تكلمنا في السياق معناه اللغوي ومفهومه الاصطلاحي، ثم اخترنا المفهوم الذي رأيناه مناسباً، ثم بينا علاقة السياق بالقرائن. وفي المبحث الثاني تحدثنا عن الحاجة إلى السياق وأن البعد عنه مطية للفهم الخاطئ وفيه تطرقنا إلى موقعه في دلالة الألفاظ على المعاني، ووجوه دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وفي المبحث الثالث تطرقنا إلى الكلام عن وظائف السياق في الخطاب، بينما خصصنا المبحث الرابع لبيان أنواع السياق والذي منها السياق المقالي والحالي، وكيف يوصلان إلى الكشف عن مقاصد المتكلمين.

بينما كان الباب الثاني تطبيقياً معنونا بـ (القرائن ودورها في دفع توهم الإشكال في أحاديث الصحيحين)، وقد بني على ثلاثة فصول:

أما الفصل الأول؛ فخصصناه لبيان (دور القرائن في دفع الإشكال عن أحاديث العقيدة)، وقسمناه إلى مبحثين، بينا في المبحث الأول دلالة العقيدة في اللغة والاصطلاح، بينما خصصنا المبحث الثاني لدراسة مجموعة من الأحاديث التي ينطبق عليها رسم العقيدة، توفر فيها شرط المشكل، مستثمرين في ذلك ما قرناه في الباب النظري.

وأما الفصل الثاني؛ فجاء موسوماً بـ (دور القرائن في دفع الإشكال عن الأحاديث المتعلقة بالأنبياء والرسل)، وهو كسابقه مقسم إلى مبحثين: خصصنا المبحث الأول للتعريف بالنبي والرسول مع بيان خصائصهما. وبينما خصصنا المبحث الثاني؛ للأحاديث المستشكلة المتعلقة بالأنبياء ودرء ما استشكل عنها من المعاني الظاهرة.

هذا، وقد تطرّقنا في الفصل الثالث (دور القرائن في دفع الإشكال عن الأحاديث المتعلقة بالقرآن والحديث)، وهو يشتمل على ثلاثة مباحث: تناولنا في المبحث الأول؛ القرآن والحديث مقارنة مفاهيمية. أمّا المبحث الثاني ففيه تم إبراز الأحاديث المستشكلة المتعلقة بالقرآن والحديث، ودرء ما استشكل من المعاني الظاهرة عنها، وقد تم انتقاءها، لتكون عوناً على فهم نظيراتها.

وفي الأخير أنهينا البحث بخاتمة عرضنا فيها أهم النتائج المتوصل إليها، ثم أردفناه بعدها بفهارس تعين القارئ للوصول إلى مبتغاه بيسر وسهولة. وملخصات أطروحة الدكتوراه باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية.

6. منهج الدراسة:

إنّ مثل هذه الدراسات تحتاج - في واقع الأمر - إلى أزيد من منهج واحد للإجابة عن إشكالية البحث والتحقّق من فرضياته، وذلك بحكم طبيعة الموضوع وخصوصياته؛ حيث اتبعنا منهجين أساسيين هما:

أولاً: المنهج الوصفي التحليلي: بأطره الثلاثة (التفسير، والنقد، والاستنباط)، وذلك بتحليل معاني النصوص؛ ببيان وجه الإشكال فيها، ثم إتباع ذلك بأقوال أهل العلم وأدلتهم وتوجيهاتهم في دفع الإشكال المتوهم، وذلك ضمن الأقوال والتوجيهات المقبولة ضمن مصادر التلقي والاستدلال، ثم الترجيح بين تلك الأقوال بالاعتماد على القرائن بأنواعها.

ثانياً: المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع واستقراء الأحاديث التي يتوهم إشكلها، ثم ترتيبها حسب خطة البحث.

7. أهم المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة:

وقد اعتمدنا في دراستنا على مصادر ومراجع كثيرة ومتنوعة تبعاً لتنوع مباحثها وتفصيلاتها؛ حيث اشتملت على صحيحي البخاري ومسلم باعتبارهما مدونة الدراسة، بالإضافة إلى كتب أصول الفقه بختلف مشاربها، وكتب مصطلح الحديث النبوي قديمها وحديثها، فضلاً عن المؤلفات الحديثة سواء كانت كتباً أم مقالات، كما استعنا بكتب المعاجم اللغوية والمعاجم الاصطلاحية.

8. صعوبات البحث:

ومن أهم الصعوبات التي واجهتنا في أثناء إنجاز البحث:

♦ أننا لمسنا - من غير قصد - موضوعاً واسع الجنبات، مترامي الأطراف.

♦ تفرّق مباحث الموضوع ومسائله في ثنایا العلوم الشرعية؛ كعلوم الحديث، وأصول الفقه، وعلم التفسير، وعلم النحو وعلوم البلاغة.

♦ أنّ هذه الدراسة مبنية على التتبع والاستقراء، فهي عملية شاقة، تحتاج إلى قراءة متأنية وتأمل عميق، في المصادر والمراجع القديمة والحديثة على حدّ سواء.

♦ أنّ هذا البحث توجه إلى موضوع دقيق، له خطره في عملية شرح الأحاديث الصحيحة المشكلة، وإلى كتابين التزما بإيراد الأحاديث الصحيحة والذين تلقتهما الأمة بالرضى والقبول. وهو دون شك موضوع مثير؛ نظرا لحيويته وأهميته، وما يُحيط به من إشكاليات منهجية ومعرفية.

♦ اتساع دلالة مصطلح القرائن وتعدد معاني مما صعب علينا تقييده أو تحديده ؛ لأنّ دلالة عقلية لا تنضبط كالدلالات الوضعية، والتعبير عنه بمرادفات كثيرة جعلت الإمساك به عبء في كثير من مواضع الاستفادة منه، ولاسيما في كلام الأقدمين، فأحوج ذلك إلى إظهار معنى كلّ مرادف له؛ وبيان صلته به، ووجه استعماله في موضعه، ومع كشف الفرق بينهما بالزيادة والنقص فيما يدلّ عليه، وفيما يدخل تحت مفهومه استنادا إلى قرائن مقالية أو حالة.

♦ بالإضافة إلى أن المجالات العلمية الكثيرة التي التي ظهرت فيها القرائن منها: كالتنحو والبلاغة والتفسير والفقه وأصوله وعلم الحديث، فكان لا بدّ من النظر في تلك المجالات؛ للوقوف على المفهوم الصحيح لهذه النظرية، ومعرفة وجوه عملها في هذه الميادين، لبيان مدى الاستفادة علم أصول الفقه منها.

♦ يتطلّب تحديد مصطلحات القرائن وتعيين مفاهيمها ثقافة واسعة، وعلوماً مختلفة، وصبرا لاستخراج ما فيها.

♦ ولعلّ ممّا لا يخفى صعوبة ما أقدمنا عليه؛ أن طريق دراسته وعرّ لم تُعبّد مسالكه، ولم تمهّد سبله، والباحث فيه يواجه إرثا ضخما وزّع بين علوم وفنون شتى، يحتاج استخراج ما ينفع الدرس منها إلى زمن طويل، وجهد غير قليل، وصبر جميل، والتوفيق - قبل ذلك ومن بعده - من الله.

ولم نكن غافلين عن صعوبة البحث منذ خطواته الأولى، كما لم يخف علينا ضعف مُنتنا وقلة حيلتنا بإزاء ما يتطلّبه من معرفة بمسالك اللغويين واستدلالاتهم، ودراية بمقاصد الأصوليين واستنباطاتهم، وفهم لحدود المتكلمين واصطلاحاتهم، وعلم بعبارات المحدثين وتعريفاتهم، ومن وراء ذلك كلّ ما يلزم من اطلاع على معطيات علم اللغة الحديث لما أخذناه على أنفسنا من التماس الظاهر من العلاقات بينه وبين ما قدّمه أسلافنا.

ونعترف في النهاية بتقصيرنا ولعلّ يشفع لنا أننا قصدنا أن نخدم سنة رسول الله (ﷺ)، ولا سيما في عصرنا الراهن، الذي كثر فيه التشكيك في المصادر الأصلية للإسلام.

وأخيراً، نتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذنا المشرف الدكتور: عبود حميدة، ومساعد المشرف أستاذنا الدكتور: عبد السلام جغدير، اللذان أحاطا البحثَ عنايةً وتوجيهاً من أول يوم عرضنا فكرته عليهما، فلاقى في نفسيهما الرضى والقبول، وبقياً يحثاننا على انجازه على أحسن وجه ممكن، وأبهى صورة مستطاعة، كما لا يفوتنا أن نشكر أعضاء لجنة المناقشة؛ لما بذلوه من الجهد في قراءة البحث وتقويمه وإثرائه، وإرشاد صاحبه بملاحظات ترتقي به.

الباب الأول

الفصل الأول: استشكال المعنى عند الأصوليين والمحدثين

الفصل الثاني: القرينة وأثرها في تحليل الخطاب عند الأصوليين

الفصل الثالث: قرينة السياق ودورها في تحليل الخطاب عند

الأصوليين

الفصل الأول

استشكال المعنى عند الأصوليين والمحدثين

المبحث الأول: التصور الأصولي للمعنى

المبحث الثاني: مشكل الحديث، المعنى والمفهوم

المبحث الثالث: أسباب نشوء ظاهرة استشكال الحديث

المبحث الرابع: أضرب استشكال النص الحديثي

تمهيد:

يهدف هذا الفصل إلى بيان مفهوم المعنى وتأصيل ظاهرة (مشكل الحديث النبوي)؛ حيث يعرض لعدد من المباحث التي تمثل مقدمات ضرورية لدراسته والبحث فيه، فبعد التطرق لمفهوم المعنى ونظرة الأصوليين إليه، يعرج إلى التعريف بمصطلح (مشكل الحديث)، ويناقش بعض القضايا التي يراها مهمة وتناسب مع البحث، كما يتطرق إلى أن ظاهرة استشكال النصوص كانت معروفة في عصر النبي ﷺ وصحابته وكانوا يتعاملون معها. كما يلقي الضوء على أسباب ظاهرة استشكال نصوص الحديث النبوي، ويعرض لأبرز أوجه استشكلها، منبهاً إلى عدد من الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يتصدى لهذا الموضوع الخطير، والقواعد التي ينبغي أن تكون حاضرة في ذهن المشتغل به، والتي تعدّ ملامح أولية لمنهجية التعامل مع الأحاديث الصحيحة المشككة.

لا شك أن معرفة المشكل من الحديث النبوي، وطرق دفع هذا الإشكال مهمة للغاية. وتنبع هذه الأهمية من أن الإشكال الطارئ في ذهن المتلقي يحول بينه وبين فهم المعاني، وإدراك مراد ومقاصد المتكلم النبي ﷺ.

فتصور المعاني هو غاية علم مشكل الحديث، ومن هنا وجب الاعتناء بهذا العلم، والتعرّف على أسباب حدوث هاته ظاهرة استشكال الحديث، وعلى طرق دفع المشكل؛ لكي لا يتسرّع القارئ في ردّ الأحاديث الثابتة.

إنّ في دراسة هذا العلم إظهاراً لجانب من سلامة قراءة وتلقي النصوص، وإنّ القارئ قد يخفى عليه مراد المتكلم. فتعين لهذا الاعتناء بهذا الباب ومحاولة جمع ما تشتت من مباحثه في كتب أهل العلم؛ وذلك بغية الوصول إلى طريق واضح محدّد المعالم يسلكه من يقع له استشكال للأحاديث الصحيحة عامة وأحاديث صحيحي البخاري ومسلم خاصة.

المبحث الأول:

التصور الأصولي للمعنى:

اللغة ألفاظ ذات معان يتفاهم بها الناس، فالألفاظ شطر اللغة والمعاني شطرها الآخر، وهذه بديهية يحس بها كل متكلم، ويعبر عن هذه البديهية الخطابي بأوضح عبارة حيث يقول: «إما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى قام به، ورباط لهما ناظم»⁽¹⁾، ويقول أبو هلال العسكري (395هـ): «إن الكلام ألفاظٌ يشتمل على معانٍ تدلُّ عليها وتعبر عنها... ولكل معنى لفظ يعبر به عنه، فمن جهل اللفظ بكم عن المعنى»⁽²⁾.

ولذلك يعدّ المعنى من أهم القضايا التي أثارت اهتمام العلماء، على اختلاف تخصصاتهم، فقد اشتركت علوم مختلفة في تناوله ودراسة جوانب متنوعة منه، وتقديم تصورات متباينة عن طبيعته والعوامل المؤثرة في تحديده.

فالمعنى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بظواهر لغوية متعدّدة، كالفكر، والمعرفة، والقصد، والاستعمال والمقام... وهي ظواهر متداخلة على نحو يصعب معه وضع خطوط فاصلة بينها، وهذا يفسّر تعدّد العلوم والمعارف التي تناول المعنى وتتخذ مادة للدراسة انطلاقاً من وجهة نظر متخصصة تناوله من خلال علاقته بإحدى الظواهر السابقة، كما أنه يفسّر كذلك ارتباط تلك العلوم بعلم الدلالة وتأثيرها فيه. وليس من هم هذا البحث أن يقدم دراسة تفصيلية لتلك العلوم ومناهجها في تناول المعنى.

المطلب الأول: معنى المعنى لغة و مفهومه اصطلاحاً:

أولاً: معنى المعنى لغة: تعود العلماء أن يبدءوا ببيان المعنى اللغوي للمصطلح الذي يريدون تعريفه قبل بيان حده اصطلاحاً؛ ليكون ذلك تمهيداً وتأسيساً للمعنى الاصطلاحي.

♦ جاء في لسان العرب أن: «المعنى التفسير والتأويل واحد»⁽³⁾. وجاء في تاج العروس أن: «معنى القول هو دلالاته، ومضمونه، ومفهومه، وفخواه، ومقتضاه... وأنه كذلك: مقصد الكلام؛ أي المقصود به... والمعنوي: ما لا يكون للسان فيه حظّ، وإنما هو معنى يُعرف بالقلب»⁽⁴⁾. إذن فالمعنى يراد به مضمون

(1) الخطابي، محمد بن حمد، بيان إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف القاهرة، ط3، د ت، ص26.

(2) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الصناعتين، تح: محمد علي بجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1952، ص69.

(3) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1994، ج15/106 مادة: (عنا).

(4) الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: علي بيري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1994، ج19/711.

الكلام، وما يقتضيه من الدلالة وأنّ المعنى خفي لا يدرك إلا بالقلب أو العقل وهو غير لفظ.

ثانياً: مفهوم المعنى اصطلاحاً: عرّفه التّهانوي (ت؟) في كشفه بأنّ «المعنى لغة: المقصود سواء قصد أم لا» وزاد ذلك إيضاحاً بقوله: «المعنى هو الصورة الذهنية من حيث إنّ وضع بإزاءها اللفظ، أي من حيث إنّها تُقصد من اللفظ، وذلك إنّما يكون بالوضع، فإن عبّر عنها بلفظ مفرد يسمّى معنى مفرداً، وإن عبّر عنها بلفظ مركّب يسمّى معنى مركّباً. فالإفراد والتركيب صفتان للألفاظ حقيقة، ويوصف بهما المعاني تبعاً، وقد يكتفي في إطلاق المعنى على الصورة الذهنية لمجرد صلاحيتها لأن تقتصد باللفظ، سواء وضع لها أم لا، فالمعنى بالاعتبار الأول يتصف بالإفراد والتركيب بالفعل، وبالاختبار الثاني بصلاحية الأفراد والتركيب» (1).

بهذا تتحقّق مرتبتان للكلام؛ الأولى هي المعنى المباشر، أي ما يحمل على الحقيقة، ومعنى غير مباشر الذي يوجبه مقتضى الحال يعتبر معنى ثانياً يتوصّل إليه بالمعنى الأول.

مثاله: إذا سمينا المعنى الأول بالمعنى المباشر وهو ما نفهمه على الحقيقة المجردة من قولنا: هو أسد في صورة إنسان، فإنّ المعنى الثاني هو الذي توصّل إليه من خلال المعنى المباشر، وهو كونه شجاعاً، فدلالة المعنى المباشر على معنى شجاع هي دلالة عقلية، أما دلالة اللفظ على المعنى المباشر فهي دلالة يغلب عليها الوضع أو ما نسميه الاصطلاح أو الاتفاق بين المتكلم والسماع (السياق أو وضع التخاطب)، فنسمي الدلالة الأولى أو المعنى الأول المباشر بالحقيقة، وتسمّى الدلالة الثانية أو المعنى الثاني (شجاع) بالدلالة المجازية، فكأنّا جزنا من المعنى المباشر إلى المعنى المجازي من خلال قرينة عقلية أو لغوية أو وضعية.

ومعنى ذلك أنّ المعاني هي الصور الذهنية المقصودة، إمّا بالذات وهي الحقيقة، وإمّا بالعرض وهو المجاز وضروب التعبير البليغ.

المطلب الثاني: المعنى والمفهوم، والدلالة والمسمى:

يفرّق الكفوي (ت1094هـ) بين هذه المفاهيم حيث يقول: «واللفظ إذا وضع بإزاء الشيء فذلك الشيء من حيث يدلّ عليه اللفظ يسمّى مدلولاً، ومن حيث يعنى باللفظ يسمّى معنى ومن حيث يحصل منه يسمّى مفهوماً ومن حيث كون الموضوع له اسماً يسمّى مسمى، والمسمى أعمّ من المعنى في الاستعمال لتناوله الأفراد، والمعنى قد يختصّ بنفس المفهوم. مثلاً يقال: لكل من زيد وبكر وعمرو مسمى

(1) التّهانوي، محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996. ج2/1600.

للفظ الرجل ولا يقال معناه»⁽¹⁾.

الملاحظ أنّ مصطلح المعنى هو أخصّ دلالة من المدلول والمفهوم والمسمى جميعاً؛ لأنّ المعنى مشروط بالقصد من وجه، ومشروط من وجه آخر بمقصود اللفظ وحده، أمّا المسمى فهو أعمّ من المعنى في الاستعمال؛ لأنّه يشتمل على الأفراد، فلا يقال لزيد وبكر وعمر: معنى الرجل وإنما يقال اسمه، أمّا المدلول فهو أعمّ من المسمى.

يعرّف الكفوي المفهوم بقوله: «المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ، أو لا، كما أنّ المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ»⁽²⁾. وهذا التعريف قريب من تعريف الشّريف الجرجاني (ت816هـ) الذي فرق بين المعنى والمفهوم عندما عرّف كلّ منهما، حيث قال: «المعاني: هي الصورة الذهنية؛ من حيث إنّها وضع بإزائها الألفاظ، والصّور الحاصلة في العقل من حيث أنّها تُقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث أنّها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوماً»⁽³⁾.

وباختصار فإنّ مدلول اللفظ من الدّال يُسمّى معنى، أي الصورة الحاصلة في العقل التي يعبر عنها بالألفاظ هي المعاني (المدلولات)، والمعنى هو: كلّ ما نعبر عنه بلفظ أو اسم، أما المفهوم فهو الصورة الحاصلة في العقل من اللفظ؛ أي ما نفهمه من الألفاظ التي رُتبت ترتيباً خاصّاً؛ كي تؤدي معنى لا يوجد في اللفظ ذاته، وإنما يوجد في طريقة ترتيب هذه الألفاظ في النطق أو الكلام، والسّياق.

يمكن القول: إنّ المعنى هو ما كان مقصوداً باللفظ، أما المفهوم فهو ما يحصل من اللفظ المفرد في العقل.

المطلب الثالث: أنواع المعنى⁽⁴⁾:

فرّق علماء الدّلالة بين أنواع من المعنى لا بدّ من ملاحظتها قبل التّحديد النهائي لمعاني الرّموز والعلامات:

1. المعنى الأساسي الأولي/المركزي: وهو المعنى المتّصل بالوحدة المعجمية حينما تتردّد في أقلّ سياق، أو حينما ترد منفردة.

(1) الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، تح: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ص842.

(2) المرجع نفسه، ص860.

(3) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تح: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ص220.

(4) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998، ص36-41.

2. المعنى الإضافي/العرضي/الثانوي/التضمني: وهذا النوع زائد على المعنى الأساسي، وليس له صفة الثبوت والشمول، وإنما طبيعته التغير بتغير الثقافة والزمن.

3. المعنى الأسلوبي: وهو الذي تحمله قطعة من اللغة بالنسبة للظروف الاجتماعية لمستعملها، والمنطقة الجغرافية التي ينتمي إليها.

4. المعنى النفسي: وهو يشير إلى ما يتضمنه اللفظ من دلالات عند الفرد، ومن ثم يعد معنى مقيدا بالنسبة لمحدث واحد فقط، ولا يتميز بالعمومية.

المطلب الرابع: مفهوم المعنى عند الأصوليين:

أولاً: ثنائية اللفظ والمعنى عند الأصوليين:

شغلت ثنائية اللفظ والمعنى حيزاً واسعاً في مجالات معرفية متنوعة عند القدماء:

فعند المتكلمين نشب صراع كبير حول قضية خلق القرآن الكريم، والذي كان من أهم أسبابها أن من نظر إلى اللفظ دون المعنى، قال: إن القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ، قال: إنه غير مخلوق.

وفي علوم الحديث بحث مسألة: هل يجوز نقل الحديث بالمعنى أو يشترط نقله بلفظه. قال الرامهرمزي (ت360هـ): «وأما إصابة المعنى بتغيير اللفظ فأهل العلم من نقلة الأخبار يختلفون فيه: فمنهم من يرى اتباع اللفظ، ومنهم من يتجوز في ذلك إذا أصاب المعنى، وكذلك سبيل التقديم والتأخير، ولا زيادة والنقصان، فإن منهم من يعتمد المعنى، ولا يعتد باللفظ ومنهم من يشدد في ذلك ولا يفارق اللفظ»⁽¹⁾.

وفي البلاغة العربية وقع نزاع بين البلاغيين في أيهما أفضل حسن سبك اللفظ أم شرف المعنى حتى قال الجاحظ (ت255هـ) وهو من أنصار مدرسة اللفظ: «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك»⁽²⁾.

أما عند الأصوليين فقد كان لهاته المسألة جانب كبير في اختلاف استنباطاتهم وفهمهم للدلالة.

إن تصور الأصوليين لمفهوم اللفظ والمعنى يختلف عن تصور غيرهم، فإنهم لا يقصدون بـ اللفظ في

(1) الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوي والسماع، تح: محمد بن علي الصومعي، الناشر المتميز، الرياض، ط1، 2017، ص577.

(2) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ج67/3.

هذا المجال: الكلمات والتراكيب التي نطق بها المتكلم.

كما أنهم لا يقصدون بـ المعنى مجرد الصور الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ.

فاللفظ «عندهم» في هذا السياق، ليس إلّا نوعاً خاصاً من المعنى، هو القريب الظاهر المباشر المتبادر من الكلام، السابق إلى أذهان أهل التخاطب عند سماعه أو قراءته.

أمّا المعنى فيقصدون به النوع الآخر من مدلول اللفظ، وهو الذي يقع قبالة المعنى الظاهر الآنف ذكره، وهو -على الضد من المعنى الظاهر- معنى غير مباشر، يفهم من اللفظ في ثاني الحال لا في أوله، ولذلك فهو بعيد لا قريب متضمن لا صريح، عميق في الغالب لا ضحاح⁽¹⁾.

ولمصطلح المعنى عند الأصوليين مفهومين:

الأول: مقصود المتكلم من الخطاب جملة؛ أي بالنظر إليه كلاً واحداً لا مجموعة من الألفاظ المتميزة. والمعنى الثاني: الحكمة المقصودة من الحكم الذي اشتمل عليه النص.

«وتظهر الحاجة إلى موازنة هذا المعنى/العلة مع اللفظ إذا كان مقتضى علة حكم النص، طرداً أو عكساً⁽²⁾، يتعارض مع ظاهر بعض الألفاظ التي اشتمل عليها هذا النص. فطرد العلة قد يعود عند أنصار المعاني على ظاهر اللفظ بالتعميم أو التوسيع أو الزيادة في أفرادها. وعكس العلة قد يعود على ظاهر اللفظ بالتخصيص أو التضييق أو النقص من أفرادها⁽³⁾.

ومن أمثلة ما يؤثر فيه طرد العلة في ظاهر اللفظ، اختلافهم في أجزاء حلق شعر الإبط عن نتفه المصرح به في الحديث: (الفطرة خمس: الختان والاستحداد وقص الشارب، وتقليم الأظفار، ونتف الآباط)⁽⁴⁾. وذلك لحصول العلة بالخلق، وهي إزالة الشعر لغرض النظافة، بما يشبه حصولها بالنتف. قال ابن دقيق العيد: «من نظر إلى اللفظ وقف مع النتف، ومن نظر إلى المعنى أجاز به بكل مزيل، ومن نظر إلى اللفظ وقف مع النتف، ومن نظر إلى المعنى أجاز به بكل مزيل لكن بين أن النتف مقصود من جهة المعنى فذكر نحو ما تقدم، قال: وهو معنى ظاهر لا يهمل، فإن مورد النص إذا احتل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصوداً في الحكم لا يترك⁽⁵⁾.

(1) أيمن صالح، أهل الألفاظ وأهل المعاني، تكوين للبحوث والدراسات، ط1، 2018، ص16.

(2) أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة.

(3) أيمن صالح، المرجع السابق، ص18.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 2001، كتاب: اللباس، باب: تقليم الأظفار، ج160/7 رقم: 5889.

(5) نقله عنه: ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ط1، 2000، ج10/423.

لكن قد يعترض على هذا التوجيه بأن يقال بأن الأولى أن يكون بالتنف، والسنة تتأدى به بخصوصه؛ لأجل حصول الفرق بين اللفظين في الحديث، نخص التنف بالإبط والحلق بالعانة، وفي افتراقهما مع مقاربتهما في الذكر وحصولهما في العلم ما يدل على اعتبار الخصوصية في كل واحد منهما.

ومن أمثلة ما يؤثر فيه عكس العلة في ظاهر اللفظ اختلافهم في جواز الاقتصار على أقل ثلاثة أجار في الاستنجاء الوارد في قوله ﷺ: (لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أجار)⁽¹⁾، وذلك إذا تحققت علة الأمر بالاستنجاء، وهي إنقاء المحل بما دون ثلاثة أجار. قا ابن رشد: «وسبب اختلافهم في هذا تعارض المفهوم من هذه العبادة لظاهر اللفظ في الأحاديث التي ذكر فيها العدد، وذلك أن من كان المفهوم عنده من الأمر بإزالة النجاسة إزالة عينها لم يشترط العدد أصلاً، وجعل العدد الوارد من ذلك في الاستجمار في حديث سلمان الثابت الذي فيه الأمر ألا يستنجي بأقل من ثلاثة أجار على سبيل الاستحباب حتى يجمع بين المفهوم من الشرع والمسموع من هذه الأحاديث،... وأما من صار إلى ظواهر هذه الآثار واستثنائها من المفهوم فاقصر بالعدد على هذه المحال التي ورد العدد فيها، وأما من رجع الظاهر على المفهوم فإنه عدى ذلك إلى سائر النجاسات»⁽²⁾.

ثانياً: تشكّل المعنى عند الأصوليين:

لما كان من أغراض علم أصول الفقه، بيان طرق معرفة معاني الخطاب واستيعاب مراد المتكلم من كلامه، فقد كان لعلماء أصول الفقه عناية خاصة بألفاظ الخطاب الشرعي وصيغته من جهات مختلفة. ومن الجهات التي اعتنوا بها العلاقة بين اللفظ والمعنى؛ لأن الخطاب يتكوّن من ألفاظ مركبة، يحصل به المقصود، وهو تصوّر المعنى الذي يريده المتكلم في ذهن السامع؛ ولأنه «متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعاً لتلك المعاني المفردة، وعلمنا أيضاً كون حركات تلك الألفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني، فإذا توالى الألفاظ المفردات بحركتها المخصوصة على السمع، ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في الذهن، ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن، حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة»⁽³⁾.

(1) مسلم بن الحجاج، الصحيح، دار التأسيس، القاهرة، ط1، 2014، كتاب: الطهارة، باب: الاستطابة، ج37/2 رقم: 528.

(2) ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح: ماجد الحوي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1995، ج1/169.

(3) الرازي، محمد بن عمر، الحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر علواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997، ج1/199-200.

وبالنسبة للخطاب الشرعي هل هذه المعاني التي حصلت من تركيب المعاني المفردة، كافية لمعرفة مراد الشارع؟ وهل الخطاب الشرعي كله على درجة واحدة من جهة المعنى المستفاد من الألفاظ وتركيبها من جهة اللغة العربية؟.

لبحث هذه المسألة انطلق علماء الأصول من قضية أساسية، هي: أن الخطاب الشرعي بالنسبة للسامع يختلف من حيث الوضوح والخفاء؛ لأنّ قسماً منه واضح في معناه لا يفتقر السامع إلى جهد كبير لفهم المراد منه، وقسماً آخر منه به خفاء يحتاج الناظر فيه لفهم المراد منه إلى جهد كبير؛ لأنّه يوجب الاستعانة بعناصر غير لغوية خارجة عن دلالة الألفاظ، وهي بعيدة عن النص المنظور فيه. وقد اجتهد الأصوليون في بيان كل قسم لترتيب درجاته من جهة شدة الظهور أو دون ذلك، ومن جهة شدة الخفاء أو دون ذلك. وفي علاقة اللفظ بالمعنى أيضاً، أدرك علماء الأصول أن الخطاب يختلف بحسب ما وضع له اللفظ من المعاني من جهة الاستغراق والشمول مثلاً، أو الحصر والضبط.

وفي تقسيمات الأصوليين للألفاظ من حيث الوضوح والخفاء أدركوا أنّ كثيراً من هذه الأقسام لا تستقل بذاتها لمعرفة المراد منها، وإنما تحتاج إلى غيرها من العناصر الخارجية غير اللغوية/قرائن الأحوال، فعمدوا إلى هذه العناصر الخارجية غير اللغوية فحصروها، وجعلوها أقساماً مقابلة للأقسام الأولى، ونصّوا على ضرورة ضمّها إليها، وربط بعضها ببعض، وذلك من أجل معرفة المعنى المراد. وقد جعلوها ثنائيات متقاربة، ونظائر متقابلة. ووجه ذلك أنّ هذه الأقسام المتقابلة كلّها من النصوص الشرعية، وأنّ النصوص الشرعية إنّما وردت ليتمّ إعمالها، فلا يصحّ إعمال جزء من النصوص الشرعية وإهمال جزء أو أجزاء أخرى، خاصة إذا كانت هذه الأجزاء يفوت بإهمالها فوائد عظيمة في فهم المراد وإدراك المقصود.

وهذه الثنائيات المتقابلة، إنّما هي بيان للمجال الواسع الذي يتحرّك فيه النظر وينتقل فيها الفكر؛ لهذا رأى علماء الأصول ضرورة التنصيص عليها وتقييدها، لئلا يغفل المستفيد من النص الشرعي عن الأصل ومقابله ونظائره، بسبب بعدها عنه واختفائها عن نظره، فينبّه إلى حاجته إلى الالتفات بنظره والعبور بفكره من هذا النص المنظور فيه أولاً إلى ما يقع خارجه من النظائر، ولهذا فإنّ هذه الثنائيات المتقابلة يجب أن تكون ماثلة أمام كلّ قارئ للنص الشرعي؛ لأنّها كلّها من نصوص الشارع الذي هو كالصورة الواحدة، فيكون «الحديث والقرآن الكريم كلّهما كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يضمّ كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاعتبار من بعض، ومن فعل

غير هذا فقد تحكّم بلا دليل»⁽¹⁾، فنظر الباحث يلاحظ سائر أجزاء الشريعة، «فإن فرّق النظر في أجزائه فلا يتوصّل إلى مراده. فلا يصحّ الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلّا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم»⁽²⁾. ولهذا كانت الثنائيات والمتقابلات، وضم بعضها إلى بعض، حاضرة عند علماء الأصول وهم يحرّرون مباحث الدلالات. ويمكن تفصيل هذا في المسائل الآتية:

1. ما خفيت دلالاته يفهم بضمّ القرائن المقالية والحالية:

إنّ من أقسام الخطاب بحسب دلالاته على معناه، قسم سمّاه الأصوليون (الخفيّ) وهو ما خفي معناه فيحتاج إلى مزيد من النظر والاجتهاد؛ لأنّه يحتمل أكثر من معنى واحد، أو لأنّ ما يفيد ظاهره مشكّل في النظر، ولهذا فإنّه لا يكون مستقلاً بذاته في الدلالة على معناه، وإنّما يتوقّف على غيره، ويحتاج الناظر فيه إلى استثمار قرائن خارجية، فيستحضرها وهو ينظر في هذا النصّ الخفيّ الدلالة. يقول التلّساني (ت771هـ): «اعلم أنّ اللفظ إمّا أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلّا معنى واحداً... وإن احتمل معنيين، فإمّا أن يكون راجحاً في أحد المعنيين أو لا يكون راجحاً، فإن لم يكن راجحاً في أحد المعنيين فهو المجمل، وهو غير متّضح الدلالة، وإن كان راجحاً في أحد المعنيين، فإمّا أن يكون راجحاً من جهة اللفظ، أو من جهة دليل منفصل...»⁽³⁾، فذكر رحمه الله أنّ التّرجيح بين المعاني التي يحتملها اللفظ الخفيّ يكون بدليل منفصل، ولما كان منفصلاً فيجب العبور إليه لاستحضاره وعدم الغفلة عنه. ولهذا قالوا: «حكم الخفيّ الطّلب»⁽⁴⁾. وفي هذا المعنى أيضاً يقول محمد أديب صالح (ت2017م): «طريقة إزالة الإبهام في الخفيّ، هي نظر القاضي واجتهاد المجتهد، وعماد ذلك الرّجوع إلى النصوص المتعلقة بالمسألة المرادة بالحكم»⁽⁵⁾.

فسبيل المجتهد لإزالة الخفاء والإبهام الواقع في النصّ المنظور فيه، هو البحث عن نظائره، وهي سائر

(1) ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآثار، القاهرة، ط1، 2009، ج3/118.

(2) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، دار ابن عفان، القاهرة، ط4، 2013، ج4/266.

(3) التلّساني، محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1998، ص427.

(4) التفّازاني، مسعود بن عمر، التلويح على التوضيح لمّن التنقيح في أصول الفقه، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996، ج1/238.

(5) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط5، 2008، ج1/231.

النصوص المتعلقة بموضوع النص المنظور فيه، فيكون معنى الخفي مستفاداً من مجموع ذلك كله، مضموماً بعضه إلى بعض. ومن وقف عند النظر الأول لم يعرف من ذلك إلا ظاهر صور الألفاظ، وإن «اتباع صور الألفاظ دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة، بالرأي الصائب والذوق السليم فلازموا - بحكم القصور والعجز - حضيض التقليد، وركنوا إلى ما تداولته الألسنة من غير غوص على خفيات أسرارها وتشوف إلى العثور على أغوارها»⁽¹⁾.

إن الخفاء لما وجد أولاً بقي النص مفتوحاً على معانيه، ثم أُورد بيان ذلك في موضع آخر، متزامناً أو متراخياً عن النص الأول؛ ليعمل القارئ فكره ونظره؛ ليصل إلى المراد والمقصود من الكلام، فالدليل هنا لا يكتمل إلا إذا استحضرت جميع النصوص المتعلقة بمعنى المنظور فيه.

2. حمل المطلق على المقيّد، والعام على الخاص:

وقل هذا في كلّ المتقابلات: يقول الشاطبي (ت790هـ): «ويعتبر الكلّي في تخصيصه للعام الجزئي وتقييده لمطلقه وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلال بالجزئي على الإطلاق، وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر... فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف فإن فيها جملة الفقه»⁽²⁾، ولهذا فإن تخصيص العموم وتقييد الإطلاق، وتبيين المجمل من الاعتبار بالأشباه واستحضار النظائر؛ لأنّ الخصاص والمقيّد تفسير للعام والمطلق وإن انفصلا عنهما في موضعها وزمن ورودها، فلا يجوز الوقوف عند العام والمطلق دون الالتفات إلى الخاص والمقيّد والاعتبار بهما، حتّى قالوا: إنّ عمومات القرآن الكريم لم يبق منها على عمومه إلا القليل جداً.

يتبين من هذا الذي تقدّم أنّ الفكر الأصولي عندما ينظر في الدليل الشرعي، يتّسع نظره ليستوعب ما يتّصل به وبمعناه من القرائن المنفصلة عنه، والنصوص الخارجية الموجودة في الكتاب والسنة، وعمل الصحابة، ويلتمس أوجه المناسبة بينهما، فيتحرّك نظره بين الأدلة المتقاربة وينتقل بين النصوص والأحكام الشرعية المتشابهة.

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971، ص80.

(2) الموافقات، ج3/182.

المبحث الثاني:

مشكل الحديث، المعنى والمفهوم:

يعدّ موضوع (مشكل الحديث) أحد موضوعات علم الحديث الدقيقة، ويحتاج إلى ملكة علمية ومعرفة واسعة بعلوم الشريعة، فليس كلّ من اشتغل بعلم الحديث أهلاً لذلك، وإنّما هو وظيفة النقاد المحقّقين، فموضوع (مشكل الحديث) له علاقة وطيدة مع عدد من العلوم داخل علم الحديث، كعلم العلل، وناسخ الحديث ومنسوخه، وغريب الحديث. كما أنّه يتعلّق بعدد من العلوم الشرعية الأخرى، كعلم العقيدة، والأصول، والفقه، واللغة، شأنه في ذلك شأن موضوع (مختلف الحديث)، الذي يقول عنه الإمام النووي (ت676هـ): «وإنّما يكمل له الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه، والأصوليون الغوّاصون على المعاني»⁽¹⁾.

وفي هذا الفصل نهدف لدراسة قضيتين رئيسيتين:

1. التحقيق في تعريف مشكل الحديث، وذلك من خلال تتبع التعريفات المتعدّدة لهذا المصطلح عند المتقدّمين والمتأخّرين من علماء الحديث، ودراستها والمقارنة بينها؛ بهدف الوصول إلى تعريف يجمع جميع جزئيات الموضوع، ويمنع من دخول غيرها فيه. ومناقشة بعض الإشكالات التي قد تثار حول هذا المصطلح.

2. الوقوف على تاريخ نشأة ظاهرة استشكال النصوص الشرعية عامة، ونصوص الحديث الشريف خاصة.

المطلب الأول: معنى المشكل لغة:

المُشْكِل: اسم فاعل من أشكل، فاسم الفاعل من غير الثلاثي يأتي على زنة مضارعه بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة، وكسر ما قبل الآخر⁽²⁾.

يقول ابن الأنباري (ت328هـ): «قوله: قد أشكل عليّ الأمر، قال أبو بكر: معناه: قد اختلط بغيره»⁽³⁾. ونقل الأزهري (ت370هـ) عن أبي حاتم السجستاني (ت248هـ) قوله: «حرفٌ مشكل: مشتبهُ ملتبسٌ»⁽⁴⁾. وأصل

(1) النووي، محي الدين يحيى بن شرف، التّريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، تح: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985، ص90.

(2) انظر: أحمد بن محمد الخلاوي شذا العرف في فن الصّرف، مراجعة: حجر عاصي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1999، ص46.

(3) ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1992، ج151/2.

(4) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرهب وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001،

الكلمة ما قاله ابن فارس (ت395هـ): «الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة، تقول: هذا شكل هذا؛ أي: مثله، ومن ذلك يقال: أمرٌ مشكل، كما يقال: أمرٌ مشتبهُ»⁽¹⁾.

وقال الفخر الرازي (ت606هـ) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران:7]: «ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما، سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، ونظيره المشكل: سمي بذلك؛ لأنه أشكل؛ أي: دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه، ثم يُقال لكل ما غمض، وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة: مشكل»⁽²⁾.

وقد تأثر الرازي في كلامه عن المشكل بـ ابن قتيبة (ت276هـ)، واستفاد منه جزماً، فكلامه منقول بحروفه عن كتاب "تأويل مشكل القرآن" ⁽³⁾.

ويقول ابن منظور (ت630هـ) في مادة (شكل): «وحرف مشكلٌ: مشتبهُ ملتبسٌ»، وقال قبل هذا: «وأشكل الأمر: التبس»⁽⁴⁾.

وقال الزبيدي (ت1205هـ): «والمشكل: كمحسن، الدّاخل في أشكاله؛ أي: أمثاله وأشباهه»⁽⁵⁾. ولفظ أشكل له معان عدّة، منها:

1. الاختلاط: ومنه الأشكلُ من الإبل والغنم، وهو ما اختلط سوادهُ بجمرةٍ أو غبرةٍ، والأشكلُ من سائر الأشياء هو ما اختلط فيه حمرةٌ وبياضٌ⁽⁶⁾، قال شمر: «الشُّكْلَةُ الحُمْرةُ تختلط بالبياض، وهذا شيءٌ أشكلٌ، والأشكلُ عند العرب اللّونان المختلطان»⁽⁷⁾، قال ابن الأنباري: «أشكَل عليّ الأمرُ أي اختلط، والأشكلُ عند العرب اللّونان المختلطان»⁽⁸⁾، قال ابن دريد (ت321هـ): «يُسمّى الدّمُ أشكل للحمرة والبياض المختلطين فيه»⁽⁹⁾.

ج17/10، مادة (شكل).

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط، 1979، ج204/3، مادة (شكل).

(2) الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004، ج145/7.

(3) انظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ص68.

(4) لسان العرب، ج153/11، مادة (شكل).

(5) تاج العروس من جواهر القاموس، ج384/14.

(6) ابن سيّدة، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج68/6.

(7) لسان العرب، ج357/11، مادة (شكل).

(8) ابن الأنباري، ج151/2.

(9) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تح: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، ط1، 1987، ج877/2، مادة (شكل).

2. التشابه والالتباس: تقول شَكَلَ الأمرُ أي: اشتبه⁽¹⁾، وهذا اللَّبس الحاصل بين الأمور نتيجة التشابه التشابه بينها، والمُشْكَل هو الدَّاخل في أشكاله أي أمثاله وأشباهه، مأخوذ من قولهم أَشْكَلَ أي صار ذا شَكْلٍ، كما يقال أحرم إذا دخل في الإحرام⁽²⁾. قال الخليل (ت170هـ): «أشكَلَ الأمر إذا اختلف، أمرٌ مشكَلٌ شاكلٌ: مشتبهُ ملتبسٌ»⁽³⁾، والمشبَّات من الأمور: المشكلات⁽⁴⁾، وأمورٌ أشكَلُ أي مُلتبسةٌ وبينهم أشكَلَةٌ أي لَبَسٌ⁽⁵⁾. وأشكَلْتُ عليَّ الأخبار أي التَّبَسَّتْ⁽⁶⁾، وهو يفكُّ المشاكل أي الأمور المُلتبسة⁽⁷⁾، وقد جعل الراغب الأصفهاني (ت502هـ) إطلاق لفظ "الإشكال" على الأمور من الاستعارة، الاستعارة، فقال: «والإشكال في الأمر استعارة، كالاتِّباء من الشَّبه»⁽⁸⁾.

3. إزالة الإشكال: من المعاني التي يدلُّ عليها لفظ (أشكَلَ) هو إزالة الإشكال. قال الفيروزآبادي (ت817هـ): «شَكَلَ الكتابَ أعجمه، مثل أشكَلَه أي أزال عنه الإشكال»⁽⁹⁾، وقال ابن منظور: «شَكَلَ الكتابَ وأشكَلَه: أعجمه، إذا نَقَطْتَهُ وَقَيَّدْتَهُ بِالْإِعْرَابِ، كَأَنَّكَ أزلْتَ عنه الإشكالَ والالتباسَ»⁽¹⁰⁾، وقد ذهب الزبيدي إلى أنَّ استعمال لفظ "أشكَلَ" بهذا المعنى من المجاز⁽¹¹⁾، والهمزة الموجودة في أشكَلَ للسلب، تقول: أَشْكَيْتُ زيدا إذا أزلت ما يشكوه، وأعْجَمْتُ الكتابَ: إذا أزلت عنه عَجْمَتَهُ⁽¹²⁾، وقد أنكر ابن فارس هذا المعنى وحاول إرجاع جميع معاني "أشكَلَ" إلى أصل واحد وهو المماثلة - وهذا هو منهجه في كتابه مقاييس اللغة - وبما أنَّ هذا المعنى لا علاقة له بالمماثلة فقد ردّه قائلا: «فأما قولهم شَكَلْتُ الكتابَ أشكَلُهُ شكلا إذا قَيَّدْتُهُ بعلامات الإعراب، فلستُ أحسبه من كلام العرب العاربة، وإنما هو شيء ذكره أهل العربية، وهو من الألقاب المولدة»⁽¹³⁾.

(1) السَّعدي، علي بن جعفر، الأفعال، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983، ج2/179.

(2) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ص 195.

(3) الخليل بن أحمد، العين، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ج2/350، مادة (شكل).

(4) المصدر نفسه، ج2/304، مادة (شبه).

(5) ابن سيده، المحكم والبحر الأعظم، ج6/686، مادة (شكل).

(6) موسى بن محمد الأحمدي، معجم الأفعال المتعدية بحرف، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979، ص183.

(7) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج5/782.

(8) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، ط4، 2009، ص463.

(9) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005، ص1019.

(10) لسان العرب، ج11/358.

(11) ينظر تاج العروس، ج14/382.

(12) ينظر: محمد بن السيد حسن، الراموز على الصحاح، تح: محمد علي، دار أسامة، دمشق، ط2، 1986، ص8.

(13) معجم مقاييس اللغة، ج3/205.

فالمشكّل في اللغة هو الملتبس والمشتبه والمختلط، ويُطلق على كلّ ما غمض ودقّ من الأمور، سواء كان غموضه من جهة الشبه بغيره، أو لأي سبب آخر. وسمّي مُشكلاً؛ «لأنّه أشكل: أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله، ثم قد يُقال لما غمض - وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة- مشكل»⁽¹⁾.

والمختلف في اللغة اسم فاعل من الفعل الخماسي (اختلفَ). وجاء في لسان العرب: «تخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا. وكلُّ من لم يتساو، فقد تخالف واختلفَ، ويُقال القوم خلفاً أي: مختلفون، وهما خلفان أي مختلفان»⁽²⁾. فالاختلاف في اللغة يُطلق على التناقض وعدم الاتفاق.

وبذلك يظهر أنّ المعنى اللغوي للمشكّل يدور حول: المماثلة، والاشتباه، والاختلاط، والالتباس. وسنرى الارتباط بين هذا المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: مفهوم المشكّل اصطلاحاً:

تعدّدت أقوال العلماء في تسمية هذا العلم من جهة، ومن ثمّ في تعريفه وتحديد مفهومه من جهة أخرى، فقد أطلقت عليه المصطلحات التالية: (اختلاف الحديث)، و(مختلف الحديث)، و(مشكّل الحديث)، و(مناقضة الأحاديث). والمطلع على المصادر الحديثية المتقدمة لا يقف على تعريف لمصطلح (مشكّل الحديث) أو تحديد للمراد منه، إلا أنّ الإمام الطحاوي (ت321هـ) أشار إلى المقصود بهذا المصطلح في مقدّمة كتابه: "مشكّل الآثار"، حيث يقول: «فإني نظرتُ في الآثار المروية عنه ﷺ بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو الثبّت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء ممّا سقطت معرفتها، والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليه من مشكّلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها»⁽³⁾.

يفهم من كلامه هذا أنّ الروايات المشكّلة هي الروايات التي خفيَ معناها الصحيح على كثير من الناس، وفهمت بطريقة جعلتها مستحيلة المعنى لسبب من الأسباب. فأراد الطحاوي أن يدرس هذه الروايات دراسة دقيقة، من أجل فهمها فهما صحيحاً يدرأ عنها الإشكال.

كما استخدم الإمام الرامهرمزي (ت360هـ) مصطلح (مشكّل) للدلالة على ما يذكر في الأسانيد من أسماء الرواة الذين تتفق أسماءهم، وتفتقر أشخاصهم فقال: «القول في ترجمة المشكّل المقصور علمه على أصحاب الحديث»، وضرب لذلك أمثلة متعدّدة، منها: عبد الله، فقد يكون ابن مسعود وقد يكون ابن

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكّل القرآن، ص68.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج9/91. مادة (خلف).

(3) الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكّل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994، ج6/1.

عمرو وقد يكون غيرهما⁽¹⁾.

أمّا مصطلح (مختلف الحديث) فالحاكم (ت405هـ) من أوائل من أشار إلى موضوع (مختلف الحديث)، في كتب مصطلح الحديث، لكنّه لم يسمّه، بل اكتفى بالقول في النوع التاسع والعشرين من علوم الحديث: «هذا النوع من العلوم معرفة سننٍ لرسول الله ﷺ يعارضها مثلها، فيحتج أصحاب المذاهب بأحدهما، وهما في الصّحة والسّقم سيان»⁽²⁾.

وذكر الحافظ ابن الصّلاح (ت643هـ) (مختلف الحديث) في النوع السادس والثلاثين، ولكنّه لم يذكر له تعريفاً محدداً، وإنّما اكتفى بتقسيم أحاديث المختلف إلى قسمين: ما يمكن الجمع بينها، وما لا يمكن الجمع بينها، مبيناً الموقف من كلّ قسم منها، كما ذكر مثالا لما يمكن الجمع بينه من الأحاديث⁽³⁾.

ووضع الإمام النووي (ت676هـ) لمختلف الحديث حدّاً بقوله: «وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً، فيوفّق بينهما، أو يربّح أحدهما (فيعمل دون الآخر)»⁽⁴⁾.

أمّا الإمام ابن جماعة (ت733هـ) فقد عرّف (مختلف الحديث) في النوع الثامن والعشرين بقوله: «هو أن يوجد حديثان متضادان في المعنى في الظاهر فيجمع أو يربّح أحدهما»⁽⁵⁾.

وذكر الحافظ ابن كثير (ت774هـ) (مختلف الحديث) في النوع السادس والثلاثين من أنواع علوم الحديث ولم يعرفه، بل اكتفى بالقول: «والتعارض بين الحديثين قد يكون بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه، كالنسخ والمنسوخ، فيصار إلى التّأخير ويترك المنسوخ. وقد يكون بحيث يمكن الجمع، ولكن لا يظهر لبعض المجتهدين، فيتوقّف حتّى يظهر له وجه التّرجيح بنوع من أقسامه، أو يهجمُ فيفتي بواحد منهما، أو يفتي بهذا في وقت وبهذا في وقت...»⁽⁶⁾.

وقال الحافظ ابن حجر (ت852هـ) في تعريفه لمختلف الحديث: «ثمّ المقبول: ينقسم، أيضاً، إلى معمول به وغير معمول به؛ لأنّه إن سلّم من المعارضة، أي لم يأتي خبرٌ يصادّهُ، فهو: الحكم، وأمثله كثيرة. وإن

(1) الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والسامع، ص319.

(2) الحاكم، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث وكيفية أجناسه، تح: أحمد السلوم، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، 2010، ص401.

(3) ابن الصّلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علم الحديث، تح: عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ص389.

(4) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، ص90.

(5) ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تح: محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، ط2، 1986، ص60.

(6) ابن كثير، إسماعيل بن كثير، اختصار علوم الحديث، تح: ماهر ياسين الفحل، دار الميمان، الرياض، ط1، 2013، ص269.

عُورِضَ فلا يَخْلُو: إما أن يكون معارضه مقبولا مثله، أو يكون مردودا. فالثاني لا أثر له لأن القوي لا يؤثر فيه مخالفة الضعيف. وإن كانت المعارضة بمثله؛ فلا يخلو: إما أن يمكن الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف، أولا، فإن أمكن الجمع فهو النوع المسمى: **مختلف الحديث**... وإن لم يمكن الجمع فلا يخلو: إما أن يُعرف التاريخ، أولا، فإن عُرف وثبت المتأخر - به، أو بأصرح منه - فهو **الناسخ**، والآخر **المنسوخ**»⁽¹⁾.

أما في المصادر الحديثة فقد سوى الكّاني (ت1345هـ) بين مصطلحي (مختلف الحديث) و(مشكل الحديث)، وعدّها أسماء لمسمّى واحد، حيث قال: «ومنها كتب اختلاف الحديث، أو نقول في تأويل مختلف الحديث، أو نقول في مشكل الحديث، أو نقول في مناقضة الأحاديث وبيان محامل صحيحها»⁽²⁾، كما ذهب إلى ذلك نور الدين عتر (ت2020م)، حيث عرّف (مشكل الحديث) بقوله: «هو ما يتعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلا، أو تعارض مع نص شرعي آخر»⁽³⁾. كما يفهم من صنيع محمد أبو زهو (ت1983م) التسوية بينهما، فقد عرّف المشكل من الحديث بقوله: «هو أن يرد حديثان يناقض كل منهما الآخر ظاهرا»⁽⁴⁾.

وفرق محمد أبو شهبه (ت1983م) بين مختلف الحديث ومشكل الحديث، فعرّف مختلف الحديث بقوله: «أن يوجد حديثان أو أكثر متضادان في المعنى ظاهرا، فيُوفّق بينهما، أو يُعتبر أحدهما ناسخا للآخر، أو يُرْحَم أحدهما على الآخر»⁽⁵⁾. وعمّم المراد بـ «مشكل الحديث» ليشمل مختلف الحديث، إضافة إلى الأحاديث التي عارضت القرآن الكريم، والعقل والحقائق العلمية⁽⁶⁾.

وثمة تعريف آخر لمشكل الحديث ذكره مصطفى سعيد الخن (ت2008م) وهو: «الحديث الذي يُوهم ظاهره معنى باطلا بخالفته لنص القرآن الكريم، أو مخالفته لحقيقة علمية، أو لإيهامه التشبيه في حق الله تعالى»⁽⁷⁾.

وعرّفه محمد أبو الليث الخليل آبادي بأنّه: «الحديث الذي وُجد فيه إشكال من أي نوع، وبأي سبب كان»⁽⁸⁾. ثم مال إلى تعريفه - في دراسة حديثة - بقوله: «هو الحديث المقبول الذي خفي مراده بسبب من

(1) ابن حجر، أحمد بن علي، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله الرّحيلي، مطبعة سفير، الرياض، ط2، 2008، ص 90-93.

(2) الكّاني، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط5، 1993، ص158.

(3) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط3، 1981، ص337.

(4) محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، دار الكّاب العربي، بيروت، ط2، 1984، ص471.

(5) محمد محمد أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، جدّة، عالم المعرفة، ط1، 1983، ص441.

(6) المرجع نفسه، ص442-443.

(7) مصطفى سعيد الخن، وبديع السيد الحام، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، دمشق، دار الكلم الطيب، ط5، 2004، ص276.

(8) محمد أبو الليث الخليل آبادي، تخرّيج الحديث نشأته ومنهجيته، سلاّنجر، دار الشاكر، ط1، 1999، ص159.

من الأسباب على وجه لا يُعرف إلا بالتأمل المجرد أو بدليل آخر خارجي»⁽¹⁾.

المطلب الثالث: نقد وصياغة تعريف جامع مانع لمصطلح مشكل الحديث:

أولاً: ملاحظات حول تعريفات مشكل الحديث:

1. إنَّ مصطلح (مشكل الحديث) لم يُذكر في كتب علوم الحديث المتقدمة حسب ما وقفت عليه منها، وقد استخدم العلماء السابقون مصطلح (مختلف الحديث)، وخصّوه بالأحاديث التي يعارض بعضها بعضاً. أمّا في المصادر الحديثة فقد أشار الكثاني إلى التسوية بين (مختلف الحديث) و(مشكل الحديث)، وعدّها أسماءً لمسمّى واحد. كما ذهب إلى ذلك محمد أبو زهو، ونور الدين عتر. ويرى بعض الباحثين التفريق بينهما، فيخصّص (مختلف الحديث) بالأحاديث التي يعارض بعضها بعضاً، ويعمّم معنى (مشكل الحديث) ليشمل الأحاديث التي يعارض بعضها بعضاً والأحاديث التي تعارض القرآن والعقل والحقائق العلمية⁽²⁾.

والأقرب للصواب هو التفريق بينهما، فمصطلح (مختلف الحديث) يختص بدراسة الأحاديث التي يعارض بعضها بعضاً انسجاماً مع المعنى اللغوي من جهة، وحفاظاً على طريقة استخدام المتقدمين لهذا المصطلح من جهة أخرى. وأمّا مصطلح (مشكل الحديث) فعام يشمل مختلف الحديث وغيره من الأحاديث التي تتعارض مع باقي الأدلة الشرعية أو تؤهم معنى باطلاً لتعارضها مع العقل أو التاريخ، وغير ذلك. وبذلك يصبح كلٌّ مختلف مشكل، وليس كلٌّ مشكل مختلفاً.

ويمكن أن نستدلّ على هذا التفريق بين المصطلحين من صنيع الإمام الطحاوي الذي ألف كتابين في هذا الموضوع. الكتاب الأول: (شرح مشكل الآثار). وقد أشار في مقدمته إلى أنه يشتمل على الأحاديث التي فهمت بطريقة جعلتها مستحيلة المعنى، فعمل على تبيان مشكلتها ونفي الإحالات عنها⁽³⁾. والكتاب الثاني: (شرح معاني الآثار). والمخصص لموضوع (مختلف الحديث)، وهي الأحاديث التي يناقض بعضها بعضاً. فقد جاء في مقدمته ما نصّه: «سألني بعض أصحابنا من أهل العلم أن أضع له كتاباً أذكر فيه الآثار المأثورة عن رسول الله ﷺ في الأحكام التي يتوهم أهل الإلحاد، والضعفة من أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضها؛ لقلّة علمهم بنسخها من منسوخها، وما يجب به العمل منها لما يشهد له من الكتاب الناطق والسنة المجتمع عليها، وأجعل لذلك أبواباً، أذكر في كل كتاب منها ما فيه من النسخ والمنسوخ، وتأويل العلماء واحتجاج بعضهم على بعض، وإقامة الحجّة لمن صحّ عندي قوله منهم بما يصحّ به مثله من كتاب أو

(1) محمد أبو الليث الخير آبادي، علوم الحديث أصليها ومعاصرها، سلاجور، دار الشاكر، ط2، 2003، ص308.

(2) انظر، محمد محمد أبو شبة، المرجع السابق، ص442-443.

(3) انظر، شرح مشكل الآثار، ج6/1.

سنة أو إجماع أو تواتر من أقاويل الصحابة أو تابعيهم»⁽¹⁾.

ومن فرق بين المصطلحين محمد أبو شعبة، حيث قال: «الحق أن بين المختلف والمشكك فرقا في الاصطلاح. فمختلف الحديث يكون بوجود تعارض: تضاد أو تناقض بين حديثين أو أكثر... وأما مشكك الحديث فهو أعم من ذلك فقد يكون سببه وجود تعارض بين حديثين أو أكثر، وقد يكون سببه كون الحديث مشكلا في معناه، لمخالفته في الظاهر للقرآن مثلا، أو لاستحالة معناه، أو لمخالفته لحقيقة من الحقائق المتعلقة بالأمور الكونية التي كشفت عنها العلوم والمعارف الحديثة، كعلم الفلك، أو الطب، أو علم سنن الله الكونية، وهو ما يسمى في لسان الناس: علم الطبيعة»⁽²⁾، ثم يقول: «وعلى هذا يكون (مشكك الحديث) بالنسبة إلى (مختلف الحديث) أعم منه، فكل مختلف يعتبر مشكلا، وليس كل مشكك يعتبر من قبيل مختلف الحديث، فبينهما عموم وخصوص مطلق»⁽³⁾. ومن ألمح إلى التفريق بين هذين المصطلحين، ورجح ذلك، أسامة خياط⁽⁴⁾.

2. تعددت تعريفات المتأخرين لمصطلح (مشكك الحديث) بين موسّع ومضيق، فمنهم من خصّه بالتعارض بين الروايات الحديثية، كما ذهب إلى ذلك أبو زهو، ومنهم من أضاف إليه مناقضة العقل والقواعد الشرعية. كما أن هناك من خصّه بما خفي مراده من النصوص، تأثرا بالمعنى اللغوي والأصولي لكلمة (مشكك)، فالمشكك عند الأصوليين: «هو اللفظ الذي خفي معناه المراد؛ بسبب في نفس اللفظ، بحيث لا يدرك إلا بالتأمل، وبقرينة تبين المراد منه»⁽⁵⁾. أو «ما خفيت دلالته على المعنى المراد منه، خفاء ناشئا من ذات الصيغة والأسلوب، ولا يُدرك إلا بالتأمل والاجتهاد»⁽⁶⁾. وهو قريب من تعريف الإمام الجرجاني للمشكك، فقد عرفه بأنه: «ما لا يُنال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب»⁽⁷⁾.

قال محمد الزحيلي: «هو اللفظ الذي خفي معناه المراد؛ بسبب في نفس اللفظ، بحيث لا يدرك إلا بالتأمل، وبقرينة تبين المراد منه»⁽⁸⁾. أو هو: «اسم لما خفي المراد منه باللفظ نفسه، لدخوله في أشكاله، بحيث لا يدرك ذلك المراد إلا بقريضة تميزه عن غيره، وذلك عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب»⁽⁹⁾.

(1) الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تح: محمد زهري النجار، دار عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1994، ج 11/1.

(2) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص 442-443.

(3) المرجع نفسه، ص 443.

(4) أسامة خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 2001، ص 39.

(5) وهبه مصطفى الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 23، 2019، ج 326/1.

(6) فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 2013، ص 79.

(7) التعريفات، ص 195.

(8) محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق، ط 2، 2006، ج 112/2.

(9) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج 1/254.

أو هو: «اللفظ الذي يدلُّ على معناه دلالةً ظاهرةً، لكن في انطباقٍ معناه على بعض الأفراد خفاءً وغموضاً، يحتاجُ كَشْفُهُ إلى نظرٍ وتأملٍ»⁽¹⁾. وهناك من الباحثين من وسَّع مدلوله ليتناول الأحاديث التي التي تشتمل على أي إشكال ولأي سبب كان.

3. يفهم من تعريف الحافظ ابن حجر أنَّ مختلف الحديث يختصُّ بما تعارض ظاهراً من الأحاديث، وأمكن الجمع بينه فقط، وما عدا ذلك فلا يدخل في مسمى المختلف. لكنَّ تعريف الأئمة السابقين يشهد لدخول النصوص المتعارضة في مسمى (مختلف الحديث) سواء أمكن الجمع بينها أم لم يمكن.

4. إنَّ بعض هذه التعريفات اقتصر على بيان بعض صور الاستشكال وطريقة التعامل معها، وهو من باب التعريف بالمثال، بدلا من وضع تعريف دقيق يحدّد معالم (مشكل الحديث)، ويبين حقيقته.

ثانياً: التعريف المقترح:

من خلال ما سبق ذكره، يمكن تعريف (مختلف الحديث) بأنّه: الأحاديث المقبولة التي يعارض بعضها بعضاً في الظاهر.

أمّا (مشكل الحديث) فالتعريف المختار هو: الأحاديث الثابتة التي يتعارض ظاهرها تعارضاً غير حقيقي غيرها من الأدلة الشرعية، كالقرآن والسنة والإجماع، أو القواعد الشرعية والعقلية، أو الحقائق العلمية والتاريخية.

وعلى هذا يمكن تقسيم مشكل الحديث إلى قسمين:

القسم الأول: الأحاديث الثابتة التي يعارض ظاهرها دليلاً من الأدلة الشرعية الأخرى. ويدخل في هذا مختلف الحديث.

القسم الثاني: الأحاديث الثابتة التي يوهم ظاهرها التعارض مع الأصول والقواعد الشرعية، أو يناقض ظاهرها العقل أو الحقائق العلمية والتاريخية. ويمكن أن يدخل في هذا القسم بعض الأحاديث المتشابهة، وذلك إذا أوهمت مناقضة الأصول والقواعد الشرعية في مجال العقيدة.

فأيّ حديث يدخل في هذين القسمين يندرج تحت موضوع (مشكل الحديث) وتطبّق عليه قواعده.

وفي هذا التعريف :

1. عدم الاقتصار على بعض أوجه أو صور استشكال النص، حتّى لا يُقيّد التعريف بها من جهة،

(1) عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان، بيروت، ط 6، 2010، ص 277.

ولتعدد تلك الأوجه والصّور، وعدم انحصارها فيما ذكر في التعريفات السابقة من جهة أخرى.

2. إخراج من التعريف (ما خفي مراده من الأحاديث)؛ لأنّ خفاء المراد من الروايات يعني أنّ معناها لم يتبين ويتّضح بعد، واستشكال النصّ مرحلة تأتي بعد فهمه بطريقة معينة، وحمله على معنى محدّد يُخالف دليلاً شرعياً آخر يناقض العقل والتاريخ ونحو ذلك. أمّا الأحاديث التي خفي مرادها لاشتراك ألفاظها في معنيين أو عدّة معانٍ، فهي بالمتشابهة أولى، والمتشابهة هو: «ما لا سبيل إلى معرفة حقيقة المراد منه»⁽¹⁾. وإن كان خفاء اللفظ بسبب دقّته وغرابته فيدخل في باب (غريب الحديث)⁽²⁾. كما لم يُذكر من التعريف (ما أوهم معنى باطلاً)؛ لأنّ هذا الإيهام إنّما هو نتيجة من نتائج التعارض، وقد يتخلف في بعض الحالات، ويبقى الحديث مشكلاً، فقد يعارض الحديث أحد الأدلة الشرعية في الظاهر، دون أن يوهّم معنى باطلاً في نفسه.

3. قيد التعريف بالأحاديث الثابتة، حتّى يشمل الأحاديث الصحيحة والحسنة سواء لذاتها أو لغيرها لما يلي:

○ الاختلاف في الحكم على بعض الأحاديث، فقد يُضعّف بعضهم حديثاً، بينما يُحسنه آخرون، وهذا أمرٌ شائع لمن مارس هذا العلم.

○ أنّ الصحيح منه المتفق عليه لتوفر شروط لا اختلاف عليها بين علماء الحديث. ومن الصحيح ما هو مختلف فيه يعود إمّا إلى شروط المصنّفين، وإمّا إلى التساهل في التصحيح إلى غير ذلك من الأسباب.

4. كلمة (غير حقيقي) في التعريف تقيّد (مشكل الحديث) بالتعارض الظاهري الناشئ عن عدم الفهم للنصوص، إذ التعارض بين النصوص غير واقع في حقيقة الأمر، فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى منع جواز وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية، سواء كانت نقلية أو عقلية، أو قطعية أو ظنية. وما أوهّم التعارض، فإنّ مردّ ذلك إلى ظنّ المتلقّي وإدراكه، وليس الأمر كذلك في الواقع وفي نفس الأمر، يقول الشاطبي: «الشرعية لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقّق بها متحقّق بما في نفس الأمر، ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما، بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»⁽³⁾؛ ولأنّ نصب الأدلة المتعارضة من الشارع، وإثبات الأحكام الشرعية بها، ممتنع عقلاً إذ يدلّ على عجز الشارع الحكيم عن الإتيان بأدلة

(1) مصطفى ديب البغا، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دمشق، ط2، 1998، ص130.

(2) انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، تح: مازن السرساوي، دار ابن الجوزي، الرياض،

ط1، 2011، ج763/2.

(3) الموافقات، ج341/5.

خالية من التعارض، ويدلّ أيضاً على الجهل بعواقب الأمور، وكلُّ من الأمرين نقصٌ يجب تنزيه الشارع الحكيم العليم عنه. وكذلك تصوّر ثبوت التعارض يؤدي إلى التناقض والمفترض في الأدلة ثبوت نتائجها في الخارج. فالتناقض الحقيقي ممّا تنزهت عنه الشريعة.

المبحث الثالث:

أسباب نشوء ظاهرة استشكال الحديث الشريف:

يأتي هذا المبحث ليستكمل جانباً آخر من جوانب هذا الموضوع، فهو يبحث في مسألة مهمة، تتعلق بالأسباب والعوامل التي تؤدي إلى نشوء ظاهرة الاستشكال، أو تساعد على وجودها.

يكاد يتفق المهتمون بدراسة ظاهرة استشكال الحديث النبوي على الأسباب التالية:

✽ أسباب تتعلق بمعنى ودلالة النصوص، الذي ينشأ عن تركيب النص نفسه من حيث ما يحيل إليه من معانٍ ودلالات، ومنها ما يتولد عن توهم تعارضها مع دلالات نصوص وأدلة قطعية، (دلالات القرآن الكريم، والسنة النبوية، ودلالات العقل والحس). فالأسباب المتعلقة بمعنى النص قسمين:

♦ قسم أسبابه ناشئة «عن إشكال معنى الحديث، واستصعاب العقل البشري فهمه لتعلق موضوعه بعنصر من عناصر العقيدة، كذات الله تعالى، وصفاته، والقضاء والقدر واليوم الآخر والنبوة.

♦ قسم ثان: ما نتج الإشكال فيه عن توهم معارضته بالنص المحكم أو العقل أو العلم والحس»⁽¹⁾.

وقد ينشأ الإشكال «من غموض في المعنى، بحيث يحتمل اللفظ في أصل وضعه المعاني المتعددة حقيقة، ويكون المراد منها واحداً؛ لكنه قد دخل في أشكاله فاختلف عن السامع، وصار محتاجاً إلى الاجتهاد في تمييزه بدليل... وقد يكون منشأ الإشكال أن يستعمل معنى مجازي للفظ من الألفاظ حتى يشتهر به، مع أن موضوع في الأصل لمعنى آخر على سبيل الحقيقة»⁽²⁾.

✽ وأسباب مرجعها إلى طبيعة المتلقي، وخلفيته الفكرية والثقافية (البيئة الثقافية)⁽³⁾. ويمكن حصرها في أمرين:

«الأول: سوء فهم النص الشرعي، وهذا كثير فيما يذكر من مخالفة حديث لآية أو حديث آخر، وهو خلاف موجود في عقل بعض الناس لا في حقيقة الأمر، سواء كان ذلك ناشئاً من الخلط بين العام والخاص، أو بين الحقيق والمجاز، أو المطلق والمقيد، أو ما سوى ذلك، وهذا السبب هو الذي يعالج بالجمع والتوفيق.

الثاني: قصور العقل البشري، فالعقل البشري له دائرتان:

(1) محمد طاهر الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث الشريف، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، د ط، د ت، ص 416.

(2) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج 1/255.

(3) ينظر: إبراهيم العسّس، دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1996، ص 35.

الأولى: يستطيع العقل أن يجزم فيها، وهذه هي الحقيقة العقلية، وهي التي يتفق عليها كل العقلاء، وهذه الدائرة صغيرة نسبياً.

الثانية: هي دائرة الظن، وهي الدائرة الكبيرة، وعلامتها أن العقلاء يختلفون فيها ولا يتفقون.

ومعلوم أن النص الشرعي الصحيح لا يتعارض مع الحقيقة العقلية، ولكنه ربما تعارض مع بعض العقول في الدائرة الثانية، إذ كيف يمكن أن يتفق مع كل العقول في هذه الدائرة والعقول فيها متعارضة؟⁽¹⁾.

وهذا النوع من الاستشكال الذي يكون سببه القارئ - لا النص - يتحكم فيه: «طبيعة الباحث الشخصية، وتكوينه العلمي، واتجاهه العقدي أولاً، وثانياً: الاتجاهات العلمية، والثقافات السائدة في عصره»⁽²⁾. والذي يريد أن يطلع على هذا النوع من الاستشكال فعليه بمواقع التواصل الاجتماعي، والفضائيات، كبرنامج: في فلك الممنوع، ومختلف عليه.

فعرفة الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى نشوء ظاهرة استشكال نصوص الحديث النبوي، أو تساعد على ذلك من الأمور المهمة التي تعين على فهم حقيقة هذه الظاهرة ومعرفة أصولها وأبعادها. كما تعين على اتخاذ الموقف الصحيح منها، واختيار الأسلوب المناسب في التعامل معها.

من خلال ما سبق ذكره، تبين أن هناك عدد من الأسباب تساعد على ظاهرة استشكال النص الحديثي، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام، فمنها ما يتعلق بالنص نفسه، ومنها ما يتعلق بالمتلقي، ومنها ما يتعلق ببيئة المتلقي بمكوناتها المتعددة.

المطلب الأول: الأسباب المتعلقة بنص الحديث:

يمكن تقسيم أسباب الاستشكال المتعلقة بالنص إلى قسمين: أسباب عامة تشمل النصوص القرآن الكريم، وأسباب خاصة تتعلق بنصوص السنة وحدها.

أولاً: الأسباب العامة:

1. ورود الدلالات إما قطعية وإما ظنية⁽³⁾:

إن الرسول ﷺ عربيّ استعمل لغة العرب حسب عادة العرب في خطابهم، فكان في كلامه ما هو

(1) شرف القضاة، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، مجلة الدراسات بالجامعة الأردنية، سنة 2001، ص 13.

(2) إبراهيم العسّس، دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، ص 37.

(3) للتوسع ينظر: محمد معاذ مصطفى الخن، القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين، دار الكلم الطيب، دمشق، ط 1، 2007.

واضح جليّ غير قابل لاحتمال معنى غير المعنى الظاهر من العبارة والسياق، وفي كلامه ما تخفى وراءه إرادة المتكلم إلى درجة الإشكال، بحيث يصبح قابلاً لعدة احتمالات، قال بدر الدين الزركشي (ت 794هـ): «اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلهم ظنية... وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية فقد تتعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها»⁽¹⁾.

فالخطاب الشرعي غالب نصوصه ظنية الدلالة، وحكمة ذلك التوسيع على المكلفين، وفتح باب التدبر لمن امتلك شروط ذلك.

فالنصوص الشرعية ليست كلّها قطعية صريحة في دلالتها، بحيث لا يمكن فهمها إلا بطريقة واحدة، بل منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظنيّ تختلف آراء العلماء في فهمه وتحديد المراد منه بين مصيب ومخطئ. فقد يفهم المرء نصاً ظنيّ الدلالة على وجه يجعله يؤهم معنى باطلاً أو يتناقض مع دليل آخر، ولو فهم النص على وجه آخر لزال الأشكال وانتفى التعارض.

ويمكن أن يلحق بذلك اختلاف طبيعة النصوص الشرعية وضوحاً وخفاءً، فقد اقتضت حكمة الله ﷻ تفاوت وضوح النصوص؛ ليميز بين العالم والجاهل. فمن النصوص ما هو واضح جليّ ومنها ما هو دقيق خفيّ، ومنها ما هو محكم ومنها ما هو متشابه يحتاج إلى تأمل ونظر واجتهاد، «وبمعرفة المتشابه يتميّز الفاضل من المفضول والعالم من المتعلم والحكيم من المتعجرف»⁽²⁾.

ويمكن أن يُمثّل لذلك بحديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: (إذا متّ فلا تؤذِنوا بي؛ إني أخافُ أن يكونَ نعيّاً، فإني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن النعي) ⁽³⁾. فكلمة النعي في هذا الحديث ظنية الدلالة، فهي تُطلق لجرّد الإخبار والإعلام بوفاة المرء، كما تُطلق على نذب الميت عن طريق النياحة والبكاء وبيان المفاخر، «يقال: نعى الميت ينعاه نعيّاً ونعيّاً، إذا أذاع موته وأخبر به، وإذا ندّبه»⁽⁴⁾.

فمن فهم الحديث على المعنى الأول، وجد تعارضاً بينه وبين أحاديث أخرى تُثبت إخباره ﷺ بموت عدد من الصحابة. ومن ذلك ما أخرجه البخاري عن أنس رضي الله عنه: (أنّ النبي ﷺ نعى زيداً وجعفرًا وابن رواحة

(1) الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000، ج 4/406.

(2) المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، تح: أحمد عبد السلام، ط 1/2001، ج 2/481.

(3) الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تح: عز الدين ضليّ وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2011، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في كراهية الموت، ص 497، رقم: 1005، وقال: حسن.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج 15/334، مادة (نعا).

للناس قبل أن يأتيهم خبرهم...»⁽¹⁾.

فالدلالة الظنية لكلمة (النعي) في هذا الحديث جعلت حذيفة بن اليمان رضي الله عنه يفهمه على المعنى الأول، وهو مجرد الإعلام والإخبار، ولذلك قال: (لا تؤذونا بي). بينما ذهب كثير من العلماء على حمل حديث النعي على نعي الجاهلية الذي تصاحبه التياحة والبكاء وبيان المفاخر. وتفسير ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم من النعي بمجرد الإعلام والإخبار. وقد أشار إلى ذلك الحافظ ابن حجر بقوله: «والحاصل أن محض الإعلام بذلك لا يكره فإن زاد على ذلك فلا، وقد كان بعض السلف يُشدد في ذلك...»⁽²⁾.

ويقول المباركفوري (ت1935م): «الظاهر أن حذيفة رضي الله عنه أراد بالنعي في هذا الحديث معناه اللغوي وحمل النهي على مطلق النعي، وقال غيره من أهل العلم: إن المراد بالنعي في هذا الحديث النعي المعروف في الجاهلية قال الأصمعي (ت216هـ): كانت العرب إذا مات فيها ميت له قدر ركب راكب فرسا وجعل يسير في الناس ويقول: نعاء فلان أي أنعيه وأظهر خبر وفاته، قال الجوهري وهي مبنية على الكسر مثل: دراك ونزال كذا في قوت المعتدي⁽³⁾، وإنما قالوا: هذا لأنه قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي وأيضاً قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم أخبر بموت زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة حين قتلوا بمؤتة، وأيضاً قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم قال حين أخبر بموت السوداء أو الشاب الذي كان يقيم المسجد ألا آذتموني. فهذا كله يدل على أن مجرد الإعلام بالموت لا يكون نعيًا محرّمًا، وإن كان باعتبار اللغة يصدق عليه اسم النعي؛ ولذلك قال أهل العلم: إن المراد بالنعي في قوله ينهى عن النعي، النعي الذي كان في الجاهلية جمعاً بين الأحاديث»⁽⁴⁾.

2. فهم الحديث بعيداً عن معهود العرب في خطاباتها:

والمقصود بهذا أن يجرى فهم الحديث النبوي وفق أساليب اللغة العربية، وطرق الدلالة فيها على المعاني؛ لأن هذه النصوص هي تراكيب لغوية، جاءت بلسان العرب وجرّت على أساليبهم في التعبير.

ومن ثم كانت علوم اللغة شرطاً لمن رام فهم الأحاديث النبوية، ومعرفة أسرارها، واستنباط المعاني الدقيقة منها. ولا يتأتى ذلك إلا بعد معرفة ألفاظه الظاهرة، ومعانيه المباشرة. ويستلزم ذلك أموراً ثلاثة:

❁ الأمر الأول: المعرفة اللغوية: إن أول ما يجب أن يشتغل به المتدبر والمتفهم لنصوص الشرع هو العلوم اللفظية، وأولها تحقيق الألفاظ المفردة، فلا يصح تفسير وشرح حديث إلا على معنى صحيح ثابت

(1) صحيح البخاري، كتاب: المغازي، باب: غزوة مؤتة من أرض الشام، ج5/143 رقم: 4262.

(2) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج3/151.

(3) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، قوت المعتدي على جامع الترمذي، تح: ناصر بن محمد، جامعة أم القرى، 1424هـ، ج1/310.

(4) المباركفوري، عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ج4/51.

للفظ. ولأهمية تلك المفردات وقيام التكليف عليها جُمعت اللّغة ودوّنت المعاجم، وألفت كتب الغريب؛ حفاظاً على نصوص الوحيين من تحريف معانيها، «فعلم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة، فحقيقتها إذا أنّها فقه التّعبد بالألفاظ الشرعية الدّالة على معانيها، كيف تُؤخذ وكيف تُؤدّى»⁽¹⁾، ولذلك يجب على قارئ القرآن والسنة أن يقوم بـ:

أ. تحديد معاني المفردات الغريبة، وهي الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم؛ لقلة استعماله أو للجهل بها، أو غير ذلك، ولا يظهر معناها إلا بالتفتيش والشرح والإيضاح.

ب. فهم المراد من الجملة والعبارة وتحديد المعنى الإجمالي للنص، قبل الدّخول في الاستدلال والمناقشة.

✽ الأمر الثاني: الإلمام بقواعد أصول الفقه، وخاصة مباحث الدلالات التي تبحث في المعنى وما يدلّ عليه النص من أحكام ومدى قوة هذه الدلالة؛ لأنّ الفهم اللّغوي لا يعطي جميع المعاني التي قصدها الشّارع، بل يحتاج إلى نظر آخر.

ومن هنا وضع الأصوليون باباً مستقلاً وثابتاً، تفتّنوا فيه بكيفية فهم النصوص، ودلالة اللفظ على المعنى، وما يطرأ على الكلام من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد، وحقيقة ومجاز، وإجمال وبيان. حسبما هو مبين في كتب الأصول.

يقول الإمام الشافعي (ت204هـ): «ورسول الله عربيّ اللسان والدار، فقد يقول القولَ عامّاً يريدُ به العام، وعامّاً يريد به الخاصّ، كما وصفت لك في كتاب الله وسُنن رسول الله ﷺ قبل هذا»⁽²⁾.

وفيما يتعلّق بالنّسخ والمنسوخ يقول رحمه الله: «ويسنّ السنّة ثمّ ينسخها بسنّته، ولم يدع أن يبين كلّما نسخ من سنّته بسنّته ولكن ربما ذهب على الذي سمع من رسول الله بعض علم النّسخ أو علم المنسوخ فحفظ أحدهما دون الذي سمع من رسول الله ﷺ الأخر، وليس يذهب ذلك على عامّتهم، حتّى لا يكون فيهم موجوداً إذا طُلِبَ»⁽³⁾.

فوجود العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والنّسخ والمنسوخ من النصوص الشرعية، واختلاف العلماء في حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد، أو إبقاء العام على عمومه والمطلق على إطلاقه، أو القول بالنّسخ أو عدمه، قد يؤدّي إلى ظهور الإشكال في بعض الروايات؛ بحيث تتعارض مع غيرها من النصوص أو القواعد أو الحقائق في الظاهر. وقد أشار نور الدين عتر إلى أثر ذلك في استشكال نصّ

(1) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تح: سعد عبد الله الحميد، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 2008، ج48/1.

(2) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2017، ص210.

(3) المصدر نفسه، ص211.

الحديث الشريف بقوله: «وفي الواقع إن ادعاء التعارض ليس بالعسير مادام في النصوص ما لا بدّ منه من عام وخاص مستثنى منه أو مطلق ومقيّد يقيد به»⁽¹⁾.

وكلّ من الفهم اللغوي والفهم الدلالي يكملان بعضهما بعضاً، فالفهم اللغوي وظيفته بيانية تفسيرية، لكنّه لا يستقل بذاته للكشف عن المراد، والفهم الدلالي وظيفته منهجية تختص بالاستنباط، مع استثمار لكلّ القرائن المحتفّة بالنص.

❀ الأمر الثالث: ملاحظة التطور الدلالي للفظ، فعلى الدارس للنص الشرعي أن لا يحمل اللفظ على المعاني الحادثة، بل يتوجّب عليه أن يفسّره على أساس ما كان مستعملاً عند العرب أثناء نزول الوحي، وإهمال هذا الأمر كان أحد الأسباب التي أدّت إلى الخطأ في فهم النص وتفسيره⁽²⁾.

وفي هذا المعنى يقول الزركشي: «ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين وهو قليل وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق»⁽³⁾.

والناظر اليوم في كثير من القراءات الحداثيّة يجد عدم تقيّد أصحابها بالقواعد التي وضعها علماءنا، فيلبسون معاني جديدة للألفاظ لم تثبت في معاجم اللغة ولا عرفها أهل اللسان، وهم بهذا المنهج قد خرجوا عن أبسط أسس الفهم اللغوي للنصوص.

ولا بأس أن نضرب مثالا واحداً خرج صاحبها عن اللغة فوقع في خطأ التأويل.

قال محمد شحرور (ت2019م): «أمّا (الشهر) و(الألف) فهما لا يذهبان إلى معنى زمني ولا عددي، فالشهر يعني: الإشهار والإعلان، وألف تعني: الأليف والألفة والتأليف، فليلة القد هي مصطلح يعني صدور أمر ربّ العالمين بإشهار القرآن بلسان عربي مبين»⁽⁴⁾.

- المعروف من لغة العرب أنّ (ألف) من العدد، جمعه (ألف)، (ألف العدد) جعله ألفاً.

قال ابن فارس: «(ألف) الهمزة واللام والفاء أصل واحد، يدلّ على انضمام الشيء إلى الشيء، والأشياء الكثيرة أيضاً. قال الخليل: الألف معروف، والجمع الآلاف. وقد ألفت الإبل، ممدودة، أي صارت ألفاً. قال ابن الأعرابي: ألفت القوم: صيرتهم ألفاً، وألفتهم، صيرتهم ألفاً بغيري، وآفوا: صاروا

(1) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 338.

(2) ينظر: أحمد عبد المجيد محمد مكي، ضوابط استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2021، ص 85-86.

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1984،

ج2/172.

(4) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، د ط، د ت، ص206.

ألفاً. ومثله أحمسوا، وأماؤوا. وهذا قياس صحيح، لأنّ الألف اجتماع المئين. قال الخليل: ألفت الشيء ألفه. والألف مصدر الائتلاف. وإفك وألفك: الذي تألفه. [و] كلُّ شيءٍ ضممت بعضه إلى بعض فقد ألفتَه تأليفاً⁽¹⁾.

إذن فكلمة (ألف) هي من العدد، ولا ينجم عن (ألف) غير: (الإلف والإلفة والأليف).

ثانياً: أسباب الاستشكال الخاصة:

إضافة إلى أسباب الاستشكال العامة التي سبق ذكرها، فإنّ هناك أسباباً أخرى تؤدي إلى استشكال نصوص الحديث الشريف بصفة خاصة، ومن تلك الأسباب ما يلي:

1. ورود الحديث بطريق الآحاد:

القرآن الكريم قطعي الثبوت؛ لكون آياته مروية بالتواتر، بينما معظم الأحاديث النبوية الشريفة ظنية الثبوت؛ لكونها مروية بطرق لم تبلغ حد التواتر، واحتمال الوهم فيما ثبت بطريق قطعي بعيد، بينما يبقى احتمال الخطأ والوهم قائماً فيما ثبت بطريق الظن الغالب، وإن تحققت فيه شروط الصحة التي يشترطها المحدثون. ولا يفهم من هذا التشكيك في صحة الأحاديث المقبولة، أو التقليل من أهميتها، كمصدر تشريعي يجب العمل به، فهذا أمر لا خلاف فيه عند أهل العلم، لكن المقصود هنا التنبيه إلى احتمال الخطأ - وإن كان ضعيفاً - في بعض الروايات التي حكم عليها العلماء بالصحة. فالحكم بصحة الحديث لا يعني القطع بصحتها في واقع الأمر⁽²⁾. وذلك حسب ما يقرره علماء الحديث، فقد يخطئ الثقة فيروي الحديث على وجه يجعله متناقضاً مع الأدلة والقواعد الشرعية أو الحقائق العلمية والتاريخية، وإن كان الأصل سلامة الرواية من الخطأ متى توافرت فيها شروط الصحة. ولذلك انتقد بعض العلماء عدداً من الروايات التي حكم عليها غيرهم بالصحة.

وسواء اتفقنا مع من ردّ الحديث أو توقف فيه، أو مع من قبله وعمل على تأويله فهو دليل على كون الثبوت الظني للأحاديث يمكن أن يعدّ سبباً من أسباب استشكال نص الحديث، والله تعالى أعلم.

2. تصرف الرواة في لفظ الحديث:

القرآن الكريم مروي بلفظه دون أيّ تصرف للرواة فيه. أمّا الحديث الشريف فقد نقل في كثير منه

(1) معجم مقاييس اللغة، ج 1/131، مادة: (ألف). ابن منظور، لسان العرب، ج 9/9.

(2) انظر: العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2001، ص 36.

بالمعنى، حيث رخص علماء الحديث في رواية الحديث بالمعنى لمن كان عالماً بما يحيل المعنى⁽¹⁾. وقد يُقدّم على الرواية بالمعنى من لا يتحقق فيه شرط المحدثين، ولا يخفى ما لتصرف الرواة في نص الحديث من أثر في احتمال تغييب المعنى الأصلي، أو صرف المعنى عن وجهه⁽²⁾، وإن كان الأصل السلامة من ذلك متى تحقق شرط المحدثين في ذلك. يقول المعلبي اليماني (ت1966م) في أثر الرواية بالمعنى على استشكال الحديث: «ليس من الحق إنكار هذا الاحتمال، لكن ليس من الحق أن يُجاوز به حدّه فهو احتمال نادر، يزيده ندرة أو يدفعه البتة أن تتفق روايتان صحيحتان فأكثر، والظاهر الغالب من رواية الثقة هو الصواب، وبه يجب الحكم ما لم تُقم حجة صحيحة على الخطأ»⁽³⁾.

ومع ذلك فقد يوجد من يروي الحديث بالمعنى ولا يفي بالشروط التي وضعها العلماء، مما يورث تعارض رواياتهم مع غيرها، وتناقضا، بحيث يصعب معه تمييز المروي بالمعنى عن غيره.

ومن أمثلة الرواية بالمعنى التي نتج عنها اختلاف وتعارض ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: (إِذَا سَمِعْتُمُ الْإِقَامَةَ فَاْمْشُوا إِلَى الصَّلَاةِ وَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ وَلَا تُسْرِعُوا فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتَمُّوا)⁽⁴⁾.

ورواه الإمام أحمد عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (إِذَا أْتَيْتُمُ الصَّلَاةَ، فَلَا تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعَوْنَ، وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ، فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ، فَاقْضُوا)⁽⁵⁾. فلفظة (فاقضوا) تحمل من معاني اللغة الإتمام والإكمال.

وأما من الناحية الفقهية فإن كلمة الإتمام تعني البناء على ما سبق، والقضاء تعني الرجوع إلى ما فات. وبهذا يتبين أن بينهما تعارضا وتناقضا. إذ إن ما يترتب على الإتمام قد لا يترتب على القضاء⁽⁶⁾.

ورجح أهل العلم في الرواية التي فيها (فأتموا)، معنى أي (أكملوا) للقرائن التالية:

♦ أن أكثر الروايات وردت بلفظ (فأتموا)، وأقلها بلفظ (فاقضوا)⁽⁷⁾.

(1) انظر: عبد الرزاق بن خليفة الشاذلي، مناهج المحدثين في رواية الحديث بالمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1998، ص11 وما بعدها.

(2) عبد الرزاق بن خليفة الشاذلي، مناهج المحدثين في رواية الحديث بالمعنى، ص22.

(3) المعلبي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986، ص235.

(4) صحيح البخاري، كتاب الآذان، باب: لا يسعى إلى الصلاة وليأت بالسكينة، ج1/129 رقم: 636.

(5) أحمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1995، ج12/192 رقم: 7250. قال

الحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(6) انظر في المسألة: وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط1، 1984، ج1/56.

(7) ابن حجر، فتح الباري، ج2/156.

♦ إذا كان مخرج الحديث واحد واختلف في لفظة منه، وأمكن ردّ الاختلاف إلى معنى واحد كان أولى، وهنا كذلك؛ لأنّ القضاء وإن كان يطلق على الفاء غالباً لكنه يُطلق على الأداء أيضاً. ففي هذا المثال يظهر التصرف بالألفاظ واضحة، وأمكن ترجيح لفظ على آخر بقرائن مقالية داخلية وقرائن حالية خارجية.

3. التصرف في متن الحديث بالاختصار:

قد ينقل الرواة الحديث مقتصرين على بعض معانيه أو بمعنى مجمل تاركين التفصيل، وفي كلتا الحالتين تكون ألفاظ الحديث المختصر أقل من أصله الكامل والتام. ولاختصار متن الحديث أسباب، هي نجملها في التالي:

- ♦ الاقتصار على موضع الشاهد منه.
- ♦ قد يُختصر الحديث إذا جمع بين أمرين لا تعلق بأحدهما بالآخر.
- ♦ الشك في الزيادة الواردة في الحديث التام.
- ♦ تجنب الإطالة والتكرار؛ لكون الحديث مشهوراً.
- ♦ خوف الراوي من الخطأ.
- ♦ اعتقاد أو ظن الراوي أنّ الحديث معروف ومحفوظ.

وقد اختلف العلماء في حكم اختصار الحديث، «فمنهم من منعه مطلقاً بناء على منع الرواية بالمعنى، ومنعه بعضهم وإن جازت الرواية بالمعنى، إذا لم يكن رواه هو أو غيره بتمامه قبل هذا. وجوزّه جماعة مطلقاً. والصحيح الذي ذهب إليه الجماهير والمحققون من أصحاب الحديث والفقهاء والأصول التفصيل، جواز ذلك من العارف إذا كان ما تركه غير متعلق بما رواه؛ بحيث لا يختلّ البيان ولا تختلف الدلالة بتركه سواء جوزنا الرواية بالمعنى أم لا، وسواء رواه قبل تاماً أم لا»⁽¹⁾.

وقد يؤدي اختصار الحديث إلى عدم فهم الحديث على وجهه، واختلاف العلماء في فهمه ودخول الإشكال فيه⁽²⁾، وقد ألح الشافعي إلى ذلك بقوله: «ويُسأل -أي الرسول ﷺ- عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه الخبر عنه الخبر متقصى والخبر مختصراً، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض... فإذا

(1) طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار المعرفة الدولية، الجزائر، 2011، ج 2/ 705.

(2) انظر: مجتبى محمود، اختصار الحديث وصلته بعلم العلة وأثره في نشوء الإشكال بين الروايات، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، مج 12، ع 1، جوان 2015، ص 18.

أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيء مختلف⁽¹⁾.

يمكن تقسيم الاختصار إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: اختصار غير مؤثر، فلا يقدح في معنى الحديث؛ إذ يمكن رد الجميع إلى معنى واحد، ينتفي القدح عنها.

القسم الثاني: اختصار مؤثر، وهو ما يحيل معنى الحديث بسبب اختصار للفظ الحديث، وقد يكون فيه نوع من الخفاء في المعنى.

القسم الثالث: ما يتردد بين الأمرين، فالمعول حينئذ على القرائن، فيرجح أحياناً أنه اختصار مؤثر، وأحياناً عدمه، وقد يتوقف فيه⁽²⁾.

4. عدم الالتفات إلى السياق الزمني والمكاني الذي ورد فيه الحديث:

يضاف إلى قواعد فهم الدلالات دقة الخطاب النبوي، واتساقه مع بساطة المعارف والتصورات التي كانت مستقرة في زمانه، ويتمثل هذا الاتساق في استخدام العبارات المجملية أو المطلقة، البعيدة عن التحديد والتخصيص، وفي البعد عن المفردات غير المعروفة في ذلك الزمان. وكل ذلك يمثل خصائص ذات تأثير بالغ في الكشف عن الدلالة، والفهم، بحيث تمنح بعداً جديداً يتجاوز في كثير من الأحيان القواعد الدلالية المعروفة.

وأيضاً للتدقيق في دلالة النص لا بد من مراعاة سياق الحديث، والتأمل في ظرفه الذي قيل فيه كي لا يقع الخطأ في فهمه وبيان المراد به، فالسياقات مفاتيح الفهم، ومحددات العلم، ومزيلة للكثير من الاستشكالات الموجهة للنصوص.

5. عدم الاعتداد بتعدد روايات متن الحديث الواحد.

قد يرد متن الحديث على أكثر من صورة، سواء اتفقت هاتاه الصورتان أم اختلفت. وأثر تعدد روايات الحديث في بيان المشكل وتوضيح معناه معلوم، لذلك على شارح الحديث ضرورة استقراء روايات الحديث المتحد في الصورة، وجمع صورته، والتوفيق أو الترجيح بينها ومقارنتها؛ لأجل رفع الإشكال المتوهم فيه.

(1) الشافعي، الرسالة، ص 210.

(2) انظر: سلمان بن عبد الله السعدي، اختصار الحديث وأثره في الرواة والمرويات، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة، ملحق العدد 183، ص 147-153.

مثاله: روى البخاري عن ميمونة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: (توضأ رسول الله ﷺ وضوءه للصلاة غير رجله، وغسل فرجه وما أصابه من الأذى، ثم أفاض عليه الماء، ثم نحي رجله فغسلها هذه غُسلهم ن الجنابة)⁽¹⁾.

ظاهر الحديث يوهم أنه ﷺ غسل فرجه وما أصابه من الأذى بعد وضوئه، وهذا مخالف لما هو معلوم من أن غسل ذلك إنما يكون قبل الوضوء لا بعده.

وقد جاء ما يزيل هذا الإشكال في طريق أخرى، فعن ميمونة رضي الله عنها قالت: (سترَت النبي ﷺ وهو يغتسل من الجنابة، فغسل يديه، ثم صبَّ بيمينه على شماله، فغسل فرجه وما أصابه، ثم مسح بيده على الحائط أو الأرض، ثم توضأ وضوءه للصلاة غير رجله، ثم أفاض على جسده الماء، ثم نحي، فغسل قدميه)⁽²⁾.

فبينت هاته الرواية أن الواو في الرواية الأولى (وغسل فرجه وما أصابه من الأذى) للجمع لا للترتيب، والمراد: غسل فرجه ثم توضأ⁽³⁾.

المطلب الثاني: أسباب الاستشكال المتعلقة بالمتلقي:

أولاً: تفاوت القدرات العقلية، واختلاف الطباع:

بسبب دوران النص الثابت بين القطع والظن، والتفاوت الدلالي لألفاظه وضوحا وخفاء، وتفاوت عقل الناظرين فيه، وفي الطباع إقداما وإحجاما، كان من البديهي أن تتعدد طرق فهم النص وتفسيره واستنباط الأحكام منه.

وهناك منهجين متميزين في طرق الفهم والتفسير:

○ أحدهما: يميل أصحابه إلى التمسك بظاهر ألفاظ النص من غير إعمال للفكر والعقل والرأي في دلالاته، ولا فيما يتوخاه وراء ظواهر هذه الألفاظ من مقاصد وحكم، أي أنهم يحتكمون إلى تحده اللغة من معان الألفاظ المتبادرة منها في عرف التخاطب.

○ والمنهج الآخر: لا يقنع أصحابه بما قنع به أصحاب المنهج الأول، بل يتشوفون إلى ما اشتمل عليه اللفظ من معاني وحكم، وربما أداهم ذلك إلى تعميم حكم النص، وإن كان اللفظ المفيد له خاصا بالمقياس

(1) صحيح البخاري، كتاب: الغسل، باب: الوضوء قبل الغسل، ج 59/1 رقم: 249.

(2) المصدر نفسه، كتاب: الغسل، باب: التستر في الغسل عند الناس، ج 64/1 رقم: 281.

(3) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 470/1.

اللغوي، أو إلى تخصيصه، وإن كان اللفظ عامًّا، أو صرف مدلول اللفظ من الحقيقة إلى المجاز من غير قرينة سياقية أو حالة تدعّم ذلك إلا ما لاح لهم من معنى مستنبط وحكمة يرونها مقصودة. ومن أنصار المنهج الأول من يشتدّ استمساكه بظواهر الألفاظ حتّى إنّ لا يلتفت إلى المعنى مطلقًا، ولو كان ظاهرًا واضحًا. وفي المقابل فإنّ من أنصار المنهج الثاني من يغرق في التماس المعنى والاعتداد به، ويؤوّل به النصّ حتّى لو كان هذا المعنى بعيدًا متوهّمًا، أو كانت البنية اللغوية، أو السياقية للنصّ تنبؤ عن قبوله إلا بتكلف واستكراه.

وبين هذين المنهجين المتباعدين مراتب كثيرة متفاوتة قربًا وبعدًا من هذا الطرف وذاك.

فمن البديهيّ إذن، أن تتفاوت درجة الفهم بين الناس، فقد يفهم بعضهم النصّ على وجه يؤدّي إلى وجود الإشكال فيه، ويحقّق التعارض بين النصوص، بينما يتمكّن آخرون من فهم هذا النصّ بطريقة تحلّ الإشكال وتزيل التعارض، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

كما أنّ من سنّته ﷺ في خلقه اختلاف التكوين النفسي للناس ومدى تأثرها بالظروف المحيطة بها وتفاعلها معها، فمن الناس من يتأثر بالأحداث والوقائع إلى حدّ كبير بحيث تُؤثّر على إدراكه للأمور وبالتالي مستوى فهمه، ومنهم من لا تُؤثّر فيه الأحداث إلّا بقدر محدود.

ولعلّ المقارنة بين مواقف أبي بكرؓ ومواقف عمرؓ في أوقات المحن تعطينا مثالًا واضحًا على ذلك. فمن الأمثلة على ذلك موقفهما من صلح الحديبية، حيث صعب على عمرؓ التوفيق بين عقد الرسول ﷺ لهذا الصلح مع قريش، وبين وعده السابق للصّاحبة بزيارة البيت والطواف به، فسأل عن ذلك النبي ﷺ ولم يكتف بذلك، بل ذهب إلى أبي بكرؓ وذكر له الإشكال مرّة أخرى، فأجابه أبو بكرؓ بجواب رسول الله ﷺ وعند ذلك هدأت نفسه واطمأنّ قلبه⁽¹⁾.

قوله ﷺ (فأتيت نبي الله ﷺ فقلت: ألسن نبي الله حقًّا؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحقّ وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نعطي الدّنية في ديننا إذا؟ قال: إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري. قلت: أو ليس كنت تحدّثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به. قال: بلى فأخبرتكم أنا نأتيه العام. قال قلت: لا قال فإنك آتيه ومطوف به. قال فأتيت أبا بكرؓ فقلت يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقًّا؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحقّ وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نعطي الدّنية في ديننا إذا؟ قال: أيها الرجل إنّ

(1) انظر: صحيح البخاري، كتاب: الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، وكتابة الشروط، ج 193/3، رقم: 2731-2732. ومن المفيد هنا المقارنة بين موقفهما من خبر وفاته ﷺ ومن حروب الردّة.

لرسول الله ﷺ وليس يعصي ربه وهو ناصرُه، فاستمسكَ بِعَزْزِهِ، فوالله إنه على الحقِّ. قلتُ: أليس كان يحدِّثنا أنا سنأتي البيتَ، ونطوفُ به؟ قال: بلى، أفأخبرك أنك تأتيه العام؟ قلتُ: لا قال فإنك آتية ومُطَوَّفٌ به⁽¹⁾. وهكذا نرى موقف أبي بكرٍ ﷺ في فهم كلام رسول الله ﷺ فهما دقيقا، والتوفيق بين قوله ﷺ ووعد الصَّحابة ﷺ بالطَّواف بالبيت الحرام، وبين فعله وموقفه ﷺ في صلح الحديبية، وموافقته على العودة وعدم دخول مكة ذلك العام، بينما غاب ذلك عن عمره ﷺ بسبب شدة الموقف ودقته.

يقول النووي في شرحه لهذا الحديث: «قال العلماء: لم يكن سؤال عمره ﷺ وكلامه المذكور شكًا، بل طلبا لكشف ما خفي عليه، وحثًا على إذلال الكفار، وظهور الإسلام كما عرِف من خلقه ﷺ، وقوته في نصرة الدين، وإذلال المبطلين، أمّا جواب أبي بكرٍ ﷺ لعمره ﷺ بمثل جواب النبي ﷺ فهو: من الدلائل الظاهرة على عظيم فضله، وبارع علمه وزيادة عرفانه، ورسوخه في كل ذلك، وزيادة فيه كله على غيره ﷺ»⁽²⁾.

وقد أشار المعلبي إلى أثر اختلاف المدارك والأفهام في استشكال النصوص، ولا سيما فيما يتعلق بالأمور الدينية والغيبية؛ وذلك لقصور علم الناس في جانب علم الله وحكمته، ولهذا كان في القرآن آيات كثيرة يستشكلها كثير من الناس، وكذلك استشكل كثير من الناس كثيرا من الأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ ثم علق على ذلك بقوله: «وبهذا يتبين أن استشكال النص لا يعني بطلانه، ووجود النصوص التي يستشكل ظاهرها لم يقع في الكتاب والسنة عفوًا، وإنما هو أمر مقصود شرعًا، ليلو الله تعالى ما في النفوس، ويمتحن ما في الصدور، ويسر للعلماء أبوابا من الجهاد العلمي يرفعهم الله به درجات»⁽³⁾.

ثانيا: تأثير الخلفية الفكرية والبيئة الثقافية:

لما كان الاستشكال في أغلب تجلياته وصوره متعلقًا بقارئ النص النبوي؛ إذ أن الاستشكال أثر ناشئ عن عدم الوقوف على المعنى الصحيح المطابق لمراد صاحب النص، فإن الوقوف على أهم المسببات التي أسهمت في تشكيل العوائق الذهنية الحائلة دون فهم الخطاب النبوي هو من الضرورة بمكان.

فآليات اشتغال العقائدية في قراءة النص القرآني والنبوي تنطلق «من الاعتقاد إلى النص، [الذي] أنتج معه آلية خاصة للممارسة التأويلية، تقوم على انتقال [القارئ] من البحث عن المعنى المراد من النص إلى المعنى الممكن فيه؛ لأنَّ العقل العقائدي يبحث عن ممكّنات النص التي تتوافق مع معتقداته، ولا يبحث

(1) جزء من حديث طويل، أنظر المرجع السابق. وانظر: دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، إبراهيم العسّس، ص 64-65.

(2) النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 19، 2012، ج 353/12.

(3) المعلبي اليماني، الأنوار الكاشفة، ص 223.

عن مرادات النص بالدرجة الأولى»⁽¹⁾.

لا يخفى ما لهذه القراءات، من أثر في فهم النصوص وتفسيرها. فالاتجاه العقدي والمذهبي للباحث يتحكم في وجود الإشكال ودرجته، فسوء الفهم للحديث النبوي أو سوء التأويل هما سببا كل انحراف وخطأ نشأ عند كل الطوائف، ولا سيما إذا أضيف سوء القصد؛ فيزيد الانحراف انحرافا.

ومن أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور المؤلفات في (مشكل الحديث) في القرن الثاني والثالث الهجريين، النزاع بين مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، وظهور فكر الاعتزال الذي يقدم العقل على النص. ومقدمة مختلف الحديث لابن قتيبة تبرز لنا هذا الأمر بوضوح، حيث يقول في مقدمته: «أما بعد، أسعدك الله بطاعته... فإنك كتبت إليّ تعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذهمهم، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطعت العصم وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضا، وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث... ثم قال: باب ذكر أصحاب الكلام وأصحاب الرأي»⁽²⁾.

ويمكن تمثيل لذلك بالأحاديث المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله، والتي خصص لها الإمام ابن فورك (ت406هـ) كتابا مستقلا لحل الإشكالات التي أثرت حولها والعمل على تأويلها، حيث يقول: «فقد وفقت - أسعدكم الله بمطوبكم، ووفقنا لإتمام ما ابتدأنا به على تحري النصح والصواب - إلى إملاء كتاب نذكر فيه ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ مما يؤهم ظاهرة التشبيه مما يتساق به الملحدون على الطعن في الدين»⁽³⁾.

ويلاحظ أنّ كثيرا من الأحاديث التي ذكرها لا يتوقف فيها أهل الحديث، ولا يجدون أي إشكال في التصديق بها؛ وهذا راجع لطبيعة مذهبهم في فهم هذا النوع من النصوص، القائم على إمرارها كما جاءت دون تأويل أو تعطيل.

ثالثا: تفاوت الأفهام:

من المسلمات عند أهل العلم؛ أنّ الفهم الصحيح للحديث النبوي مسألة في غاية الأهمية؛ وبخاصة لمن تصدى لشرح الحديث النبوي، إذ أنّ كثيرا من مظاهر الانحراف نشأت نتيجة الخلل في تحقيق هذا الأمر.

(1) ينظر: ياسر بن ماطر المطرفي، العقائدية وتفسير النص القرآني، مركز نماء، بيروت، ط1، 2016، ص73 فابعدا.

(2) ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بم مسلم، تأويل مختلف الحديث، تح: سليم الهلالي، دار ابن عفان، القاهرة، ط2، 2009، ص41.

(3) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، مشكل الحديث وبيانه، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1985، ص37.

فمن أسباب استشكال الحديث النبوي، طبيعة الناظر في النص والمتدبر له، فقد يفهمه وقد لا يفهمه، وقد يقبله وقد لا يقبله، وهذا كله يرجع إلى درجة فهمه، ودرجة علمه واختصاصه، ودرجة إيمانه، وهذه أمور يختلف فيها الأشخاص، نتيجة تفاوت في مستواهم العلمي والثقافي، فما يستشككه العالم غير ما يستشككه العامي، وما يستشككه المثقف غير ما يستشككه غيره. وكثيرا ما يتعامل غير المثقف مع النصوص بقدر أكبر من التسليم، بينما يقف المثقف أمام بعض النصوص موقف المتأول وأحيانا الطاعن، ولا شك أن هذا سيؤثر في مسألة استشكال المتن الحديث إيجابا أو سلبا، وذلك بفهم بعض النصوص بطريقة توهم كونها متعارضة مع غيرها من الأدلة والقواعد. وبناء على ذلك يمكن أن يُعدَّ المستوى العلمي والثقافي للمرء عاملا مهما من عوامل استشكال نصوص الحديث الشريف.

المطلب الثالث: أسباب الاستشكال المتعلقة بالبيئة :

أولا: اختلاف البيئة الثقافية والفكرية:

العلوم الإنسانية والثقافة البشرية من الأمور التي تتطور من عصر إلى عصر، وتختلف من بيئة إلى أخرى، والإنسان ابن بيئته، فهو يتأثر بالواقع الثقافي والفكري للعصر الذي يعيش فيه وتختلف ثقافته باختلاف المكان والبيئة التي تحيط به كما تختلف باختلاف التخصص الذي يدرسه ويبحث فيه. فلواقع الثقافي وما يسود فيهما من أفكار وحقائق، وللتخصص العلمي وما يشتمل عليه من قواعد ونظريات أثر كبير في تكوين عقلية الباحث وفي طريقة دراسته وفهمه للنصوص.

وهذا الأثر قد يكون إيجابيا بحيث يعين على فهم النصوص فهما دقيقا، وقد يكون سلبيا. فالأفكار والمعتقدات الجديدة التي تظهر من حين إلى آخر تؤثر في ظاهرة استشكال النصوص سلبا أو إيجابا. وكذلك المكتشفات العلمية الحديثة، وما يتوصل إليه الباحثون في العلوم الكونية، قد يعين على فهم حديث معين، أو ترجيح تفسير من التفسيرات على غيره، كما أن تلك المكتشفات قد تضيف إشكالات جديدة على بعض الأحاديث التي لم تكن مشكلة في السابق.

ومن الأمثلة على الاستفادة من المكتشفات الحديثة في هذا الموضوع ترجيح الشيخ أحمد شاكر ما ذهب إليه ابن الصلاح في تأويل حديث (لا عدوى ولا طيرة)⁽¹⁾، فبعد أن عرض مسالك العلماء في تأويل هذا الحديث، نقلا عن الإمام السيوطي في التدريب، قال: «وأقواها عندي المسلك الأول الذي اختاره ابن الصلاح، أن الأمراض لا تعدي بطبعها، لكن الله تعالى جعل مخالطة المريض سببا لإعدائه

(1) جزء من حديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم كما تفر من الأسد). انظر: صحيح البخاري، كتاب: الطب، باب: الجذام، ج 126/7 رقم: 5707.

مرضه، وقد يتخلف ذلك عن سببه، كما في غيره من الأسباب؛ لأنه قد ثبت من العلوم الطبية الحديثة أنّ الأمراض المعدية تنتقل بواسطة المكروبات، ويحملها الهواء أو البصاق أو غير ذلك، على اختلاف أنواعها، وأنّ تأثيرها في الصحيح يكون تبعاً لقوّته وضعفه بالنسبة لكلّ موع من الأنواع، وأنّ كثيراً من الناس لديهم وقاية خلقية تمنع قبولهم لبعض الأمراض المعينة، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأحوال، فاختلاط الصحيح بالمريض سبب لنقل المرض، وقد يتخلف هذا السبب، كما قال ابن الصّلاح⁽¹⁾.

وهكذا يمثّل الواقع الثقافي الذي يعيش فيه المرء سبباً مهماً من أسباب ظاهرة استشكال النصوص الشرعية عامة، ونصوص الحديث الشريف خاصة. فما يستشكّله من يعيش في عصر ما أو بيئة معينة يختلف عما يستشكّله من يعيش في عصر آخر أو بيئة تختلف عن البيئة الأولى.

ثانياً: اختلاف البيئة الاجتماعية:

كما أنّ للمحيط الثقافي أثره في استشكال بعض النصوص الشرعية، فإنّ للمحيط الاجتماعي وما يسود فيه من عادات اجتماعية متغيرة أثر في استشكال النصوص الشرعية؛ فإذا كانت البيئة الاجتماعية متشعبة بقيم النصّ الشرعي؛ كانت مساعدة على فهمه واستجلاء حقيقته انطلاقاً من نظرة التعظيم التي يكتنّها القارئ للنصّ، وإذا ما حصل عند القارئ إشكال في فهم دلالاته؛ فإنّه يهتم فهمه أولاً، ثم يأخذ بالأسباب العلمية والمنهجية لرفع هذا الإشكال ودفعه.

إمّا إذا كانت البيئة متشعبة بالقيم الرافضة للتراث، المهذرة للنصوص الشرعية، لا ترفع بالسنة رأساً، ولا تؤمن بقداستها، ويختصر تعاملها مع النصّ بممارسة النقد لا بتحصيل الاعتقاد؛ فإنّ الأثر الناجم عن هذه البيئة الاجتماعية هو الجرأة على النصّ الشرعي، وربما إهداره والطعن فيه.

(1) أحمد شاكر، شرح ألفية السيوطي في علم الحديث، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط3، 2018، ص149. انظر: أحمد شاكر، الباعث الخفي شرح اختصار علوم الحديث، تح: فاضل محمود عوض، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2015، ص237.

المبحث الرابع:

أضرب استشكال النص الحديثي:

تنوّعت طريقة كتب علوم الحديث في تناول أضرب ووجوه استشكال نصوص الحديث الشريف، وبالتتبع يتبين أنها تنحصر فيما يلي:

1. تعارض ظاهر الحديث مع القرآن الكريم.
2. تعارض ظاهر الحديث مع حديث آخر ثابت.
3. تعارض ظاهر الحديث مع قواعد الشرعية.
4. تعارض ظاهر الحديث مع مقتضيات العقل.
5. تعارض ظاهر الحديث مع الحس والواقع.
6. تعارض ظاهر الحديث مع أحداث التاريخ.

وفي هذا المبحث سنتتبع أوجه استشكال نصوص الحديث الشريف، من خلال دراسة ما جاء في كتب (مشكل الحديث) خاصة، وما ذكر في كتب شروح الحديث عامة حول موضوع (مشكل الحديث)؛ وذلك من أجل توضيح مسائل هذا الموضوع واستكمال معالمة.

وتمتلخص أضرب استشكال المتن الحديثي بالتتبع والاستقراء كما يلي

المطلب الأول: تعارض ظاهر الحديث مع القرآن الكريم:

مما ينبغي أن يُسلم به كلّ مسلم أنّه لا فرق في الطّاعة والأهمية بين الوحيين: كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ كما جاء ذلك في كثير من الآيات القرآنية، هذا يعني وجوب الأخذ بما ثبت من الحديث عن رسول الله ﷺ، وذلك كوجوب الأخذ بالقرآن سواء بسواء، قال القرطبي (ت671هـ): «... أنّ السّنة كالوحي المنزل في العمل»⁽¹⁾.

واستقصاء نصوص العلماء في بيان هذا الاستدلال أمر يطول⁽²⁾.

إنّ القرآن الكريم والسّنة النبوية المطهّرة يصدران من مشكاة واحدة، فكلاهما مصدره الوحي، ولا يمكن أن يكون بينهما تعارض أو اختلاف. فإذا أُوهم ظاهر الحديث الثّابت الغير معلّ بعلّة قاذحة معني مناقضا لما نصّ عليه القرآن، فينبغي الجمع بينهما بوجه من أوجه الجمع المعروفة، ويتوقف في العمل بها

(1) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 2003، ج85/17.

(2) انظر: عبد الغني عبد الخالق، حجة السّنة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط2، 1995.

عندئذ. هذا أمر اجتهادي قد تختلف فيه أنظار العلماء.

فقد يستشكل بعض أهل العلم الآية إذا توهم تعارضها مع بعض الأحاديث، ومن أمثلة هذا الباب: ما جاء في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّيْهُمْ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل:32]، مع ما ثبت في صحيح البخاري، أن النبي ﷺ قال: (سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَعَلِّمُوا أَنْ لَنْ يُدْخَلَ أَحَدُكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ)⁽¹⁾، فظاهر الحديث يخالف الآية، مما جعل أهل العلم يبحثون في وجه الجمع بينهما.

قال ابن تيمية (ت728هـ): «منها أنَّ نعمه على عباده أعظم من أن تُحصى فلو قدر أن العبادة جزاء النعمة لم تقم العبادة بشكر قليل منها، فكيف والعبادة من نعمته أيضا. ومنها أنَّ العباد لا يزالون مقصرين محتاجين إلى عفوه ومغفرته فلن يدخل أحد الجنة بعمله، وما من أحد إلا وله ذنوب يحتاج فيها إلى مغفرة الله لها: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [فاطر:45]، وقوله ﷺ (لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله) لا يناقض قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف:14]. فَإِنَّ الْمُنْفِي نَفْيُ بَيَاءِ الْمُقَابَلَةِ وَالْمَعَاوِضَةِ كَمَا يَقَالُ: بَعْتُ هَذَا بِهَذَا وَمَا أَثْبَتَ بَيَاءَ السَّبَبِ فَالْعَمَلُ لَا يَقَابِلُ الْجَزَاءَ وَإِنْ كَانَ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ وَلِهَذَا مِنْ ظَنِّ أَنَّهُ قَامَ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَغْفِرَةِ الرَّبِّ تَعَالَى وَعَفْوِهِ فَهُوَ ضَالٌّ كَمَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (لن يدخل أحد الجنة بعمله قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل وروى بمغفرته) ومن هذا أيضا الحديث الذي في السنن عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم. ولو رحمهم لكant رحمته لهم خيرا من أعمالهم)⁽²⁾ «⁽³⁾.

فالعمل سبب، ولذلك نفى الرسول ﷺ كونه يُدْخِلُ الجنة بمفرده، وبين أن رحمة الله ﷻ هي التي تدخل العبد الجنة.

ومن لم يُحْكَمْ أصول الفقه يذهل عن حقيقة أن التعارض الواقع بين نصوص الشريعة جزئي، ولا يبين

(1) صحيح البخاري، كتاب: الرقاق، باب: القصد والمداومة على العمل، ج8/98 رقم: 6464.

(2) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 2009، ج85/7 رقم: 4699، وقال المحقق: إسناده قوي.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تح: عامر الجزار وأ نور الباز، دار الوفاء، المنصورة ط3، 2005، ج159/1.

عليه ردّ أحد الدليلين، ولا يصحّ اتخاذ ذريعة لردّ النصوص وإنكارها.

والاعتناء بهذا المبحث يستحقّ العناية به؛ لأنّ كثيرا من مرضى القلوب يستغلّونه للطعن في الشريعة.

المطلب الثاني: تعارض ظاهر الحديث مع حديث آخر ثابت:

الرّسول ﷺ معصوم عن الخطأ في جانب التشريع، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]؛ ولذلك لا يمكن أن يدخل في ما يصدر عنه ﷺ تعارض أو تناقض، فإذا أُوهم بعض روايات الحديث تناقضا مع بعضها الآخر فينبغي فهم النصوص بما يحقّق الانسجام فيما بينها ويدفع التّعارض، وهو ما أطلق عليه المحدثون اسم (مختلف الحديث)، ولهم في التّعامل مع الروايات المختلفة الثّابتة منهجية خاصة تتمثّل في الخطوات التّالية:

أولا: الغلط في الفهم، وضعف النص:

فكثيرا ما يستشكل المتلقّي حديثا، وعند البحث عن درجته نجد أنّه لا يثبت عن النّبي ﷺ، وبيان ضعفه يزول الإشكال.

ومّا يجب التّنبيه عليه أنّ اتّهام الفهم عند استشكال النصّ أولى من اتّهام النصّ قبل التّأكد من ضعفه أو عدم ثبوته، فلا يستعجل في ردّ النصوص وتوهمها لمجرد استشكال معناها، فكثيرا ما يؤتى المرء من قبل رأيه وفهمه. وما أبدع ما قال الحافظ ابن حجر وهو يرد على ابن الجوزي (ت 597هـ) لتضعيفه حديث صحيح بدعوى مخالفته لحديث في الصحيحين: «...وهذا إقدام على ردّ الأحاديث الصحيحة بمجرد التّوهم، ولا ينبغي الإقدام على الحكم بالوضع إلّا عند عدم إمكان الجمع، ولا يلزم من تعدّد الجمع في الحال أن لا يمكن بعد ذلك، إذ فوق كلّ ذي علم عليم، وطريق الورع في مثل هذا أن لا يحكم على الحديث بالبطلان بل يُتوقّف فيه إلى أن يظهر لغيره ما لم يظهر له... فكيف يدّعي الوضع على الأحاديث الصحيحة بمجرد هذا التّوهم، ولو فتح هذا الباب لردّ الأحاديث لأدعى في كثير من الأحاديث الصحيحة البطلان، ولكن يأبى الله ذلك والمؤمنون»⁽¹⁾.

ثانيا: الجمع بين الروايات:

(1) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، القول المسدد في الذب عن مسند أحمد، تح: عبد الله محمد الدرويش، اليمامة، دمشق - بيروت، ط1، 1985، ص 53-57.

إنَّ أسلم منهجية لعدم من الانحراف أو الخطأ في الفهم عند بحث مسألة، هو جمع ما ورد بشأنها من نصوص الكتاب والسنة وآثار الصحابة في الموضوع الواحد، والنظر العمل المستمر على وجه الاستقصاء، مع تحرير دلالات كل النصوص، وتصحيح النقل عمّا دون القرآن الكريم، فإن بدا ما ظاهره التعارض بين نصوص الوحيين عند المتلقي - لا في الواقع ونفس الأمر - فينبغي الجمع بين هذه الأدلة بردّ ما غمض منها واستشكل إلى ما ظهر منها واتّضح، وتقييد مطلقها بمقيدها، وتخصيص عامّها بخاصها، يقول الإمام الشافعي: «وكلّما احتمل حديثان أن يستعملا معاً، استعملا معاً، ولم يُعطّل واحد منهما الآخر»⁽¹⁾. كما هو الحال في العام والخاص والمطلق والمقيّد.

وإذا اتّضح هذا؛ فإنّه لا يجوز أن يؤخذ نصّ وأن يُطرح نظيره في نفس الباب؛ لأنّ هذا يؤدي إلى الغلط في الفهم والتأويل الفاسد؛ إذ أنّ «مدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض؛ فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراشخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كليّاتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسّر بمبيّنها»⁽²⁾.

فالقصور في تصوّر مراتب الدلالة والبيان هو الذي يدفع توهم التعارض بين النصوص؛ حيث إنّ التعارض كائن بين العام والخاص والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبين.

ثالثاً: البحث عن ثبوت النسخ من عدمه:⁽³⁾

يعدّ النسخ من الأمور الرئيسة التي يدفع بها التعارض، وقد يستعمله بعضهم بحجّة ودليل وبرهان، وقد يستعمل بغير حجّة في حالة العجز عن دفع التعارض بين النصوص.

والنسخ هو نوع من أنواع الترجيح؛ إذ فيه نفى لنصّ وإخراجه من دائرة الاحتجاج على حساب نصّ آخر.

فإن لم يمكن الجمع بين الروايات بوجه من الوجوه يُنظر إلى تاريخ الروايات، فإذا عُرف التاريخ أخذ بالتأخّر من الروايات؛ لأنّه يُعدّ ناسخاً للمتقدّم منها. يقول الشافعي: «وما ينسب إلى الاختلاف من الأحاديث ناسخ ومنسوخ فيصار إلى النّاسخ دون المنسوخ»⁽¹⁾.

(1) الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، تح: أحمد محمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986، ص39.

(2) الشاطبي، الاعتصام، ج61/2.

(3) للتوسع في مسألة النسخ، ينظر: مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم دراسة تاريخية تشريعية نقدية، دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1987.

والنسخ لا يعدو كونه طريقة من طرق دفع الإشكال الوارد على النصوص. وتسهم القرائن المقالية المتصلة أو المنفصلة، والقرائن الحالية المحتقة بالنص بالكشف عن نسخه.

رابعاً: الترجيح بين الروايات:

عرّف الترجيح بتعريفات كثيرة لم تسلم من الاعتراض أقواها، هو: «بيان للقوة الزائدة في أحد الدليلين الظنيين المتعارضين ليعمل به، [ويترك المرجوح]»⁽²⁾، فإن تعدّد معرفة تاريخ الروايات يلجأ إلى الترجيح، فيُعمل بالراجح ويترك المرجوح. وللقرائن دور مهم في العملية الترجيحية كما ذكرنا ذلك في الفصل الأول.

ومكن تقسيم تلك المربّحات إلى قسمين رئيسيين:

○ مربّحات تتعلق بسند الحديث ومتمنه.

○ مربّحات خارجية (قرائن)، تسهم في تقوية أحد الدليلين على الآخر. وهي كثيرة بحيث يتعسر حصرها.

خامساً: التوقف في الأخذ بالروايات المختلفة:

فإن لم يمكن الجمع ولم يُعرف التاريخ وتعدّد الترجيح وجب التوقف في الروايات المختلفة حتى يظهر وجه صحيح يُعمل به. يقول الحافظ ابن حجر: «والتعبير بالتوقف أولى من التعبير بالتساقط؛ لأنّ خفاء ترجيح أحدهما على الآخر إنّما هو بالنسبة للمعتبر في الحالة الراهنة، مع احتمال أن يظهر لغيره ما خفي عليه»⁽³⁾. واختار بعض أهل العلم الحكم عليهما بالاضطراب والتضعيف⁽⁴⁾.

والتمثيل لهذه الحالة صعب جداً، إن لم يكن مستحيلاً، فلا يخلو مثال من انتقاد، وكثير من الأحاديث التي مثل بها العلماء للمضطرب ردّها آخرون، ومثّلوا بغيرها، فجاء من بعدهم فردّ عليهم وعمل على الجمع بين تلك النصوص أو الترجيح بينها، وذلك نظراً لتعدّد وجوه الجمع، وكثرة طرق الترجيح من داخل الرواية أو من خارجها. والاجتهاد في هذا، ميدانه واسع جداً ويختلف الأمر من عالم إلى آخر، فما كان مضطرباً عند عالم معيّن لا يشترط أن يكون كذلك عند الآخرين.

وقد عرض بعض الباحثين لمسالك العلماء في التعامل مع (مختلف الحديث) مبيناً الفرق بين منهج

(1) الشافعي، اختلاف الحديث، ص 40.

(2) سعد فحان الدوسري، قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2011، ص 372.

(3) ابن حجر، زهة النظر شرح نخبة الفكر، ص 82.

(4) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 341.

الجمهور ومنهج الحنفية في ذلك، ثم اقترح حذف المسلك الأخير (التوقف) أو (التساقط)؛ لأنه لا حاجة له في نظره، فكثرة طرق الترجيح وتنوع وجوها كفيل بترجيح أحد الحديثين على الآخر، ولا يمكن عمليا أن تتساوى الأحاديث المتعارضة من جميع تلك الوجوه⁽¹⁾. كما اقترح بعضهم التخفيف من شرط المحدثين للحكم على الحديث بالاضطراب؛ بسبب أن اشتراط المحدثين عدم إمكان الترجيح بين الحديثين المتعارضين يجعل التمثيل للحديث المضطرب صعبا، وأن كل ما ذكره المتقدمون من أمثلة نقضها المتأخرون بإمكانية الترجيح بين الروايات المتعارضة، ويرى أن هذا الشرط خيالي وغير واقعي؛ حيث لا يمكن التمثيل له ولو بمثال واحد، ويقترح أن يكون الشرط صعوبة الترجيح بينهما بدلا من عدم إمكان الترجيح، وبذلك يمكن التمثيل للمضطرب بعشرات الأمثلة⁽²⁾.

وقد اقترح بعض الباحثين بعد موافقته على تخفيف شرط الحكم على الحديث بالاضطراب، تخفيف شرط "عدم إمكان الجمع والتوفيق بين الروايات المتعارضة"، إلى "صعوبة التوفيق بينهما"، ثم قال: «وبهذا يمكن التمثيل بعشرات الأمثلة»⁽³⁾.

ولا حاجة إلى حذف مسلك (التوقف) في التعامل مع الأحاديث المتعارضة، فهو تقسيم منطقي مقبول، ولا يشترط عند حكم عالم ما على الحديث بالاضطراب وتوقفه في قبوله، أن يكون الأمر كذلك عند غيره، فالمسألة من ميادين الاجتهاد الواسعة، ويترك مسلك التوقف بسبب تعارض الأحاديث واضطرابها تدرج فيه الأحاديث التي تنطبق عليها شروطه، حسب اجتهاد كل مجتهد وتقديره.

و كذلك حاجة إلى التخفيف من شرط الحكم على الحديث بالاضطراب، من أجل جعله حقيقة واقعة يمكن التمثيل لها، فليس من الضروري أن نجد مثالا للحديث المضطرب متفقا عليه بين العلماء، بل قد ذهب الإمام الشافعي إلى عدم تحقق الاضطراب في الروايات الثابتة بقوله: «ولم نجد عنه شيئا مختلفا فكشفناه إلا وجدنا له وجهها يحتمل به، ألا يكون مختلفا، وأن يكون داخلا في الوجوه التي وصفت لك... ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت إما بموافقة كتاب أو غيره من سنته أو بعض الدلائل»⁽⁴⁾، وقد صرح الإمام أبو بكر بن خزيمة (ت311هـ) بعدم وجود حديثين صحيحين متعارضين من كل وجه، فقال: «لا أعرف أنه روي عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين

(1) انظر: عبد المجيد محمد إسماعيل السوسرة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط1، 1997، ص122.

(2) مسفر الدميني، مقاييس نقد متون السنة، ط1، 1984، ص141-142.

(3) محمد أبو الليث الخيراآبادي، المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة، مجلة إسلامية المعرفة، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد13، 1998، ص20.

(4) الشافعي، الرسالة، ص211.

صحيحين متضادان، فمن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما»⁽¹⁾.

لكن هذا لا يمنع من تحقق هذا التعارض ؛ بحيث لا يتمكّن من الجمع بين الروايات أو الترجيح بينها فيضطر عندئذ إلى التوقف فيها حتى يتبين له وجه من أوجه الجمع أو الترجيح. والحرص على التمثيل للحديث المضطرب ينبغي أن لا يقودنا إلى تخفيف شروط الحكم على الحديث بالاضطراب، كما أن التخفيف من تلك الشروط سيؤدي إلى إخراج المضطرب عن حقيقته والإخلال بالوصف الذي وصفه به العلماء السابقون⁽²⁾، كما سيوسّع دائرة هذا النوع ويدخل فيه قسما أكبر من الأحاديث.

ومن أمثلة الأحاديث التي توهم التعارض فيما بينها ما روي في مسألة نعي الميت، فقد أخرج الترمذي عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: (إذا متُّ فلا تُؤذِنوا بي؛ إني أخاف أن يكون نعيًا، فإني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن النعي)⁽³⁾. وأخرج البخاري عن أنس رضي الله عنه (أن النبي ﷺ نعى زيدا وجعفرًا وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم...) ⁽⁴⁾. وعن أبي هريرة رضي الله عنه (أن رسول الله ﷺ نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه فخرج بهم إلى المصلّى وكبر أربع تكبيرات)⁽⁵⁾.

فالحديثان الأخيران يوهم ظاهرهما تعارضا مع الحديث الأول، إذ لا يمكن أن ينهى رسول الله ﷺ عن شيء ثم يفعله. وقد جمع العلماء بين هذه الأحاديث، بحمل حديث النبي على نعي الجاهلية الذي تصاحبه النياحة والبكاء وبيان المفاخر، وتفسير ما فعله النبي ﷺ من النعي بمجرد الإعلام والإخبار، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وقد تحدّث الإمام النووي على هذه المسألة، فقال: «قال العلماء المحققون والأكثر من أصحابنا وغيرهم: يُستحبُّ إعلام أهل الميت وقرابته وأصدقائه... قالوا: النعي المنهي عنه إنما هو نعي الجاهلية، وكانت عاداتهم إذا مات منهم شريف بعثوا راجعا إلى القبائل يقول: نعايا فلان، أو يا نعايا العرب: أي هلكت العرب بمهلك فلان، ويكون مع النعي ضجيج وبكاء... قلت: والمختار استحبابه مطلقا إذا كان مجرد إعلام»⁽⁶⁾.

(1) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، اعتناء: حسن عبد المنعم شليبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2009، ص465.

(2) يقول الإمام الشافعي: «ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهان يمضيان معا، إنما المختلّف ما لم يمض إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يَحِلُّ وهذا يُحرّمُهُ». انظر: الرسالة ص289.

(3) الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2011. كتاب الجنائز، باب: ما جاء في كراهية النعي، ص497، رقم:1005.

(4) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة مؤتة من أرض الشام، ج5/143، رقم:4262.

(5) المصدر نفسه، كتاب الجنائز، باب: في التكبير على الجنازة، ج2/72، رقم:1245.

(6) النووي، يحيى بن شرف، الأذكار، تح: عبد القادر الأرئوط، دار الملاح، دمشق، ط1، 1971، ص131.

ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن العربي (ت543هـ) تقسيمه النَّعي إلى ثلاث حالات: «الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصَّلاح فهذا سنَّة، الثانية: دعوة الحفل للمفاخرة فهذه تُكره، الثالثة: الإعلام بنوع آخر كالنِّياحة ونحو ذلك فهذا يُحرم»⁽¹⁾.

ويؤكد المناوي (ت1031هـ) - في شرحه لحديث حذيفة في النَّهي عن النَّعي - أنَّ النَّهي المنهي عنه في الحديث هو نعي الجاهلية، فقال: «و فيه تحريم النَّعي وهو النداء بموت الشخص وذكر مآثره ومفاخره كما تقرّر، أمّا الإعلام بموته والثناء عليه فلا ضير فيه، لما في الصَّحيحين أنَّ المصطفى ﷺ نعى النَّجاشي في اليوم الذي مات فيه وخرج بهم إلى المصلّى فصَفَّ بهم وكبَّر عليه أربعاً»⁽²⁾.

ومّا ينبغي التنبّه إليه هنا أنَّ سنَّة الرّسول ﷺ نوع من أنواع الوحي، ولا يمكن أن يدخلها التناقض والتعارض، إذ إنَّ «كلَّ خبرين علم أنَّ النَّبي ﷺ تكلم بهما، فلا يصحّ دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين؛ لأنَّ معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أمر أو نهي وغير ذلك أن يكون موجب أحدهما منافياً لموجب الآخر، وذلك يُبطل التّكليف إن كانا أمراً أو نهياً أو إباحتاً وحظراً، أو يوجب كون أحدهما صدقاً والآخر كذباً إن كانا خبرين والنبي ﷺ منزّه عن ذلك أجمع، معصوم منه باتفاق الأئمة وكلّ مثبت للنّبوة»⁽³⁾. لكن قد توهم بعض الأحاديث المقبولة معنى غير صحيح، أو تتعارض مع دليل شرعيّ في الظاهر، فعند ذلك ينبغي البيان وإزالة الإشكال.

المطلب الثالث: تعارض ظاهر الحديث مع القواعد الكلية:

القواعد الشرعية في اصطلاح الأصوليين: قضايا كَلِّية منطبقة على جميع جزئياتها⁽⁴⁾. ويطلق عليها أصل شرعي، ولكنَّ الأصل أعمّ من القاعدة في اصطلاح الأصوليين، فالأصل يطلق على معان متعدّدة: ما يُبتنى عليه غيره، والدليل، كقولهم: أصل هذه المسألة: الكتاب والسنة، كما يُطلق على الرَّاجح، والقاعدة المستمرة، والقاعدة الكَلِّية، والمقيس عليه وهو ما يقابل الفرع في باب القياس⁽⁵⁾، فكلّ قاعدة أصل، وليس كلّ أصل قاعدة. والقواعد الشرعية ميزان من الموازين التي استخدمها المحدثون والفقهاء في نقد متن الحديث، وردّوا بعض الروايات لمخالفتها تلك الأصول والقواعد⁽⁶⁾.

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج3/ 351.

(2) المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1972، ج6/ 324.

(3) الخطيب البغدادي، الكفاية في أصول الرواية، ص465.

(4) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص172.

(5) انظر: الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1983، ج5/ 56-55.

(6) انظر: مقاييس نقد متون السنّة، للدميني، ص209.

ومن أوجه استشكال نص الحديث الشريف ما يوهمه من مخالفة لتلك الأصول والقواعد، فينبغي عندئذ العمل على الجمع والتوفيق بينهما، فإن لم يمكن الجمع بينهما أدى ذلك إلى الحكم بوجود علة في الرواية، وعدم قبولها.

فمن القواعد الشرعية التي نص عليها القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48] ، وقد ورد من الروايات التي توهم مناقضة هذه القاعدة، وهو الحديث الذي أخرجه مسلم عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا يدخل الجنة ثمام) ⁽¹⁾. قال الإمام النووي في شرحه هذا الحديث: «وأما قوله ﷺ (لا يدخل الجنة ثمام) ففيه التأويلان المقدمان في نظائره: أحدهما: يُحمل على المستحلّ بغير تأويل مع العلم بالتحريم، فهذا كافر لا يدخلها أصلاً. والثاني: لا يدخلها وقت دخول الفائزين إذا فُتحت أبوابها لهم بل يؤخر» ⁽²⁾.

وقد أشار الإمام النووي إلى قاعد عامة في تأويل هذا الحديث وأمثاله في شرحه لحديث عثمان رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: (من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة) ⁽³⁾. فقال: «واعلم ... أن من مات موحداً دخل الجنة قطعاً على كل حال. فإن كان سالماً من المعاصي، كالصغير والمجنون، والذي اتصل جنونه بالبلوغ، والتائب توبة صحيحة من الشرك أو غيره من المعاصي إذا لم يحدث معصية بعد توبته والموفق الذي لم يتبل بمعصية أصلاً، فكل هذا الصنف يدخلون الجنة، ولا يدخلون النار أصلاً؛ لكنهم يردون على الخلاف المعروف في الورد. والصحيح أن المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم. أعاذنا الله منها ومن سائر المكروه، وأما من كانت له معصية كبيرة ومات من غير توبة، فهو في مشيئة الله تعالى. فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولاً وجعله كالقسم الأول، وإن شاء عذبه القدر الذي يريده سبحانه وتعالى، ثم أدخله الجنة. فلا يخلد في النار أحد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل، كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر، ولو عمل من أعمال البر ما عمل هذا مختصر جامع لمذهب أهل الحق في هذه المسألة. وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به من الأمة على هذه القاعدة وتواترت بذلك نصوص تحصل العلم القطعي، فإذا تقرر هذه القاعدة حمل عليها جميع ما ورد من أحاديث الباب وغيره، فإذا ورد حديث في ظاهره مخالفة وجب تأويله عليها ليجمع بين نصوص الشرع» ⁽⁴⁾.

(1) صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: بيان غلط تحريم النيمة، ص 107، رقم: 290.

(2) شرح صحيح مسلم، ج 1/165.

(3) صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ص 86، رقم: 135.

(4) النووي، المصدر السابق، ج 1/165.

المطلب الرابع: تعارض ظاهر الحديث مع مقتضيات العقل:

يقف بعض الناس أحيانا على عدد من النصوص يفهم منها تعارضا وتناقضا ما بينها وبين العقل، أو البديهيات والمسلّمات في العقول، فيدّعي التناقض على الشريعة لطرحها واستبعادها، فيلحدون بحجة التناقض والتعارض فيما بينها.

وليس الغرض من تناول هذه القضية المهمة هو بسط النقاش الدائر حول جدلية العقل والنقل، وأيهما أولى عند التعارض، فهذا له مجال آخر.

وهذا النوع معدوم في الروايات الصحيحة، ولا وجه لافتراضه أصلا، حيث كان الواقع ينفيه، وإنما يوجد في بعض الحديث ما لم تستوعب بعض العقول فهمه.

ووقع مثل ذلك عن طوائف من الناس ردّوا بحض العقول نصوصا تتصلّ بالغيب، كبعض نصوص الصفات واليوم الآخر، ممّا لم تنفرد به السنن الصحيحة، وإنما له نظائر، وهذا ممّا لا يجوز أن يكون العقل فيه حاكما على النص.

وربما وقع من بعض العلماء استشكال معنى حديث صحيح، يحسبه أحدهم أتى على خلاف العقل في ظاهره، فيجتهد في تأويله لا في تعليله، وهذا وإن كان ممّا ينظر في أفراد وأمثله، لكنه أقوم طريقا من طريق من يسارع لردّ الحديث وتعليله دون العمل على حمله على أحسن وجوهه.

ومن أمثلة صنيع بعض العلماء: ما جاء في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ فَيَنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيَشْرَبُونَ وَيَنْظُرُونَ فَيَقُولُ هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا فَيَقُولُونَ نَعَمْ هَذَا الْمَوْتُ وَكُلُّهُمْ قَدْ رَأَوْهُ ثُمَّ يَنَادِي يَا أَهْلَ النَّارِ فَيَشْرَبُونَ وَيَنْظُرُونَ فَيَقُولُ هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا فَيَقُولُونَ نَعَمْ هَذَا الْمَوْتُ وَكُلُّهُمْ قَدْ رَأَوْهُ فَيَذْبَحُ ثُمَّ يَقُولُ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ وَيَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ ثُمَّ قَرَأَ ﴿وَأَنذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ﴾، وَهُؤُلَاءِ فِي غَفْلَةٍ أَهْلُ الدُّنْيَا ﴿وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾. [مريم: 39] ⁽¹⁾.

قال أبو بكر ابن العربي: «أستشكل هذا الحديث؛ لكونه يخالف صريح العقل؛ لأنّ الموت عرض ⁽²⁾، والعرض لا ينقلب جسما، فكيف يُذبح؟ فأنكرت طائفة صحّة هذا الحديث ودفعته، وتأولته طائفة، فقالوا:

(1) صحيح البخاري، كتاب: التفسير، باب: كهيعص، ج 93/6 رقم: 4730.

(2) العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل، يقوم به

هذا تمثيلٌ، ولا ذبح هناك حقيقة، وقائلة طائفة: بل الذبح على حقيقته، والمذبح مُتَوَلَّى الموت، وكلُّهم يعرفه؛ لأنَّه الذي تَوَلَّى قبضَ أرواحهم⁽¹⁾.

والذي ألجأ إلى ظنِّ مخالفة النصِّ لصريح العقل قياس الغيب على الشهادة، وأمر الآخرة غيب، وقد أخبرنا ربنا تبارك وتعالى وكذلك نبيه ﷺ بأخبار لا مجال للقياس فيها على أمور الدنيا، ولا تتصوره العقول، والله تعالى يخلق ما يشاء، ويحيل ما يشاء إلى ما يشاء، وليس في قدرته مستحيل، والوقوف عند النص هو اللائق هنا دون التأويلات الفاسدة.

وهكذا في جميع ما تظنُّ بعض العقول أنَّه لا يأتي على مقاييسها من أخبار الثقات المتقنين، فإنَّ بابه كباب هذا الحديث، أو يكون وجهه خفيٌّ على مدَّعي معارضته للعقول.

فالعقل مخلوق محدود، مهما بلغ من الكمال والرقى، فله حدود مرسومة لا يتعداها، وغاية معلومة لا يتجاوزها. فما لا يدخل في اختصاص العقل وسلطانه الأحاديث والأخبار الصحيحة الثابتة التي تنبئ عن الغيب وتفاصيله، والتي يردُّها بعض الناس قديما وحديثا، أو يتأولونها تأويلا يلوي أعناقها، ويتنكب عن ظاهرها وحقيقتها؛ بسبب عدم تمييزهم أحاديث الغيب عن غيرها في الإدراك والفهم، وبسبب عدم فصلهم بين عالمي الغيب والشهادة⁽²⁾.

ولذلك كان من القواعد المسلَّمة عندهم أنَّه لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، فإذا ظهر شيء من التعارض بين العقل الصريح والنص؛ فلا بدَّ أن يؤوَّل النص بما يزيل هذا التعارض متى أمكن ذلك، وإن لم يمكن الجمع بينهما، فهذا يعني أنَّ العقل غير صريح، أو أنَّ النقل غير صحيح، يقول الإمام ابن تيمية: «والعقل الصريح دائما موافق للرَّسول ﷺ لا يخالفه قط، فإنَّ الميزان مع الكتاب، والله أنزل الكتاب بالحقِّ والميزان، لكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به، فيأتيهم الرَّسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه، لا بما يعلمون بعقولهم بطلانه، فالرَّسل - صلوات الله وسلامه عليهم - تخبر بمُحَارَاتِ العقول، لا تخبر بمُحَالَاتِ العقول؛ فهذا سبيل الهدى والسَّنة والعلم»⁽³⁾.

ولقد وضع علمائنا قواعد مهمة بمسألة استشكال الأحاديث الصحيحة مع العقل، منها:

القاعدة الأولى: عدم مناقضة العقل مناقضة تامة من كلِّ وجه كشرط لصحة الحديث: يقول ابن

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج 512/11.

(2) للتوسع، ينظر: محمد بن سفر النفيعي، إعمال العقل بين الغلو والإهمال، الناشر المتميز، الرياض، ط 1، 2019. رضا زيدان، موثوقية السنة عقلا، مركز دلائل، الرياض، ط 1، 2020.

(3) مجموع الفتاوى، ج 239/17.

الجوزي (ت597هـ): «فكلّ حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول؛ فاعلم أنّه موضوع فلا تتكلف اعتباره»⁽¹⁾. وذكر ابن القيم (ت751هـ) ضمن علامات الموضوع: «تكذيب الحسّ له»⁽²⁾.

فإذا تقرّر عناية أهل العلم بتحقيق هذا الشرط عند الحكم على الحديث؛ فإنّ نسبة مخالفة المعقول والمحسوس إلى الحديث الصحيح ممتنعة، ويقرّر الشاطبي هذه المسألة بقوله: «الأدلة الشرعية لا تخالف قضايا العقول»⁽³⁾. ويقول ابن القيم: «ومن الأدب معه [مع النبي ﷺ] أن لا يُستشكل قوله، بل تُستشكل الآراء لقوله، ولا يعارض نصّه بقياس، بل تُهدر الأقيسة وتلقى لنصوصه، ولا يحرف كلامه عن حقيقته لخيال يسمّيه أصحابه معقولا... ولا يوقف قبول ما جاء به على موافقة أحد»⁽⁴⁾.

القاعدة الثانية: مراعاة العقل عند تعليل الأحاديث: أوجب المحدثون على أنفسهم طرح الأخبار المستحيلة، حتى عقد الخطيب البغدادي (ت463هـ) في كتابه الكفاية لذلك فصلا كاملا شخه بنصوص تثبت هذا المسلك، سمّاه «باب وجوب إخراج المنكر والمستحيل من الأحاديث»⁽⁵⁾.

ولم تقتصر مراعاة العقل عند دلالة النصّ النبوي وفخواه، بل إنّ ذلك يظهر بدرجة مساوية في مواطن أخرى لها تعلّق بالإسناد كذلك، من جهة الحكم على الرواة، والنظر في سماعتهم وتحديثهم. يقول المعلبي اليماني: «ولكن هل راعوا العقل في قبول الحديث وتصحيحه؟ أقول: نعم، راعوا ذلك في أربعة مواطن: عند السماع، وعند التحديث، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث، فملتفتون إذا سمعوا خبر امتنع صحته أو تبعد لم يكتبوه ولم يحفظوه، فإن حفظوه لم يحدثوا به، فإن ظهرت مصلحة لذكره ذكره مع القدر فيه وفي الراوي الذي عليه تبعته»⁽⁶⁾.

وعلى ما تقدّم يفهم بوضوح أن استحضار المحدثين لأحكام العقل القطعية أثناء ممارسة العملية النقدية، والحكم على الأحاديث كان داخلا ضمن الممارسة العلمية والمنهجية، وعليه فإنّ العقل يدلّ على ثبوت السنة وموثوقيتها.

(1) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الموضوعات، تح: نور الدين بن شكري، أضواء السلف، ط1، 1997، ج1/151.

(2) ابن القيم، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تح: يحيى الثمالي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2019، ص37.

(3) الموافقات، ج3/208.

(4) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين في منازل السائرين، تح: محمد بن المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط7، 2003، ج2/362.

(5) الكفاية في أصول الرواية، ص461.

(6) الأنوار الكاشفة، ص6-7.

القاعدة الثالثة: المعارضة الصريحة بين العقل والنص النبوي دالة على فساد أحدهما:

معنى القاعدة استحالة وقوع التعارض بين دلالة العقل السوي ودلالة النص النبوي؛ فإذا كان «النقل صحيحاً ثابتاً عن النبي ﷺ، والعقل صريحاً سالماً من الشبهات...فتى كان العقل كذلك والنقل صحيحاً، فلا يمكن أن تتصور المعارضة بينهما؛ لأن الرسل عليهم السلام لا يخبرون بحالات العقول»⁽¹⁾.

القاعدة الرابعة: لا يرد الحديث الصحيح بمجرد توهم معارضته للعقل:

إن القول بوجود حديث صحيح يخالف دلالة العقل الصريحة مخالفة تامة، هو مجرد دعوى بعيدة التحقق جداً، فإن المطلع على ما كتبه أهل العلم يجد أنهم كانوا على وعي بها، ويدعون في المقابل إلى ضرورة الانقياد لدلالات تلك النصوص.

يقول ابن خلدون (ت808هـ): «إنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك، على أن الميزان في أحكامه غير صادق لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره»⁽²⁾.

وعلى الانقياد التام لدلالة النصوص الشرعية جرى عمل الصحابة، ومن بعدهم فإنهم «لم يعارضوا ما جاء في السنة بأرائهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى ذلك على معهودهم أو لا»⁽³⁾.

إن التزام المحدثين بهذه القواعد جعلت أحكامهم سليمة واضحة الحجّة، قد أقام أهل الحديث بنيانها على الدراسة الشاملة لكل وجه من أوجه احتمال القوة والضعف.

المطلب الخامس: تعارض ظاهر الحديث مع المدركات الحسية:

والمقصود به أن تأتي الرواية الصحيحة على خلاف عالم الشهادة.

(1) جابر إدريس علي أمير، منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل والنقل وأثر المنهجين في العقيدة، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1998، ص163.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1988، ج1/582.

(3) الشاطبي، الاعتصام، ج3/304.

وهذه الصورة معدومة في الأحاديث الصحيحة، لكن قد تستشكل بعض الأحاديث الصحيحة على بعض الناس، يحسبونها تخالف الواقع المشاهد، وإنما قد يحصل ذلك فيمن لم يحيط بملاسات النص ودلالته.

مثاله: حديث أبي بكرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لن يُفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)⁽¹⁾. فقد ردّ بزعم أنه مخالف للواقع المشهود؛ بأن المرأة حكمت في بعض البلدان في الغابر والحاضر، وأفلح قومها بعقلها ورشدها، بكلقيس التي ذكرت في القرآن الكريم، وكيف صارت بقومها إلى الإسلام.

فهذا فهمٌ نتج عن إهدار السياق، وعدم النظر في سبب وروده، فقد قال أبو بكرة في صدره: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: (فذكر الحديث)

«نعم، العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لكن مراعاة السبب أصل لفهم مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، خصوصاً عند اشتباه المعنى، والعموم باقٍ في مثل صورة السبب، وقوم كسرى بعد هلاكه ما رفع الله لهم ذكراً، ما أفلحوا حين ولّوا ابنته، لما دعا عليهم به النبي صلى الله عليه وسلم»⁽²⁾... فحديث أبي بكرة رضي الله عنه عام في قوم أشبهوا في الحال قوم كسرى فيما كتب الله عليهم من الهزيمة⁽³⁾.

إنّ العالم المحسوس أمر له اعتباره عند المحدثين؛ حيث جعلوه مقياساً تعرض عليه الروايات وتوزن به، وردّوا بعض الروايات لاشتغالها على أمر يناقض الواقع ويخالفه. فمن علامات الحديث الذي أخطأ فيه الرواة، أو تعمّدوا وضعه «أن يكون مخالفاً للعقل بحيث لا يقبل التأويل، ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة، أو يكون منافياً لدلالة الكتاب القطعية، أو السنة المتواترة، أو الإجماع القطعي»⁽⁴⁾.

وقد يأتي استشكال الرواية بسبب ما توهمه من مخالفة مع الحس، لكن النظر الصحيح يثبت عدم وجود هذه المخالفة، وإمكانية التوفيق بينهما.

إنّ عدم الالتفات إلى قرينة السياق الذي ترد فيه الأحاديث الصحيحة يؤدي إلى سوء الفهم، وإنّ أكثر الميادين التي يظهر فيها مراعاة السياق في السنة النبوية، هي: البحث عن أسباب ورود الحديث على غرار أسباب نزول آيات القرآن الكريم؛ وذلك لما يترتب عليه من أثر في الفهم الصحيح، والكشف عن

(1) صحيح البخاري، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، ج 8/6 رقم: 4425.

(2) المصدر نفسه، كتاب: العلم، باب: ما يذكر في المناولة وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان، ج 2/1 رقم: 64.

(3) عبد الله يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان، بيروت، ط 2، 2004، ج 706/2.

(4) السيوطي، تدريب الراوي، ج 426/1.

المعاني بدقة، ووضعها في السياق الذي وردت فيه، وحلّ الإشكالات التي قد تنشأ عند إهدار السياقات التي ترد فيه.

ومن أمثله كذلك: حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين) ⁽¹⁾.

فهم بعضهم من هذا الحديث تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين مطلقاً، هذا مع تعدّد الحاجة إلى ذلك في عصرنا، وخصوصاً بعد أن تقارب العالم. لكن بالرجوع إلى سبب ورود الحديث يزول الإشكال؛ ذلك أنّ الحديث ورد في سياق وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي صلى الله عليه وسلم لنصرته، وكان صلى الله عليه وسلم معهم في حرب مُشرعة لم تلق أوزارها بعد، وسبب وروده مُضمّن في نفس الحديث، ونصّه: عن جرير بن عبد الله، قال: (بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سريةً إلى خثعم، فاعتصم ناسٌ منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل، قال: فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فأمر لهم بنصف العقل. وقال: أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين. قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: لا تراءى ناراهما).

فمعنى الحديث؛ أي أنا بريء من دمه إذا قُتل، ولذلك أمر لهم صلى الله عليه وسلم بنصف الدية بعد علمه بإسلامهم؛ لأنهم قد أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين ظهرائي المحاربين، فكانوا كمن هلك بجناية نفسه، وجناية غيره، فسقطت حصّة جنايته من الدية ⁽²⁾.

وهكذا، وبمعرفة سبب ورود الحديث، يزول الإشكال الذي قد يتوهم في هذا الحديث، بعدما تبين أنّ الحديث ورد في حقّ من أقام في بلاد الكفار والمشركين في الوقت الذي يكون المسلمون في حرب معهم، وفي حالة استنفار لأجلهم، ولم يتمكّن المسلم المقيم بين أظهرهم من القيام بشعائر دينه، وخاف الفتنة على ذلك، ولم يأمن على نفسه وماله لأجل دينه، وهو فوق هذا كلّ معرّض لغزو المسلمين مع أهل دار الحرب؛ فيصاب معهم، أو يصيبه ما يصيبهم، كما كان الحال لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الحديث. أمّا إذا أُنْزِلَ ذلك كلّ؛ فلا حرج عليه أبداً في الإقامة والمكث بها لغرض من الأغراض ⁽³⁾.

وهكذا ربّما اعترض بعضُ الناس من غير أهل التخصص في الصّناعة الحديثية على الرواية الصّحيحة، زعمًا أنّها على خلاف الواقع، وإنّما وقعت له شبهة، أو قصد الطعن في السنن.

(1) سنن أبي داود، كتاب: أول الجهاد، باب: النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، ج 4/281 رقم: 2645. قال المحقق: إسناده صحيح.

(2) الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن شرح سنن أبي داود، تح: سعد بن نجدة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2012، ج 2/221.

(3) انظر: عبد العزيز الصغير دخان، الأحاديث النبوية الواردة في حكم الإقامة في البلاد غير الإسلامية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، الشارقة، مج 16 العدد 2، ديسمبر 2019، ص 234.

المطلب السادس: تعارض ظاهر الحديث مع الوقائع التاريخية:

من المهم جداً أن يتّصف الذي يعارض ظاهر الحديث الثابت بالأحداث والوقائع التاريخية بصفات الناقد البصير بالحديث، وأن يكون عارفاً بأسباب ورود الحديث، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، والمقبول منه أو المردود. كما لا بدّ أن يكون المتصدّي لهذه المهمة أن يكون ذا معرفة بالتاريخ، وأحداثه، ووقائعه؛ ما ثبت منها أو ما كان منتحلاً⁽¹⁾؛ كلّ ذلك حتّى لا يكون النقد جزافاً واعتباطاً.

إنّ تخلف هذه الشروط، يؤدّي إلى ظهور نموذج من النقد غير المؤسّس على قواعد البحث العلمي، كما أنّ ذلك سيقود إلى افتعال الإشكال في النصوص.

والحقّ أنّه لا تعارض أصلاً بين حديث صحيح مشتمل على ما يدلّ على زمن وقوعه، وبين معلومة تاريخية ثابتة، وإن حصل شيء من التعارض بينهما فذلك مردّه لاختلاف النظّر في توجيه الحديث، أو فهم المعلومة التاريخية.

قد يأتي استشكال الرواية من جهة ما توهمه من تعارض مع التاريخ الثابت، وعند ذلك ينبغي تأويل الرواية بما ينسجم مع تلك الأخبار الصحيحة.

وقد جعل المحدثون التاريخ الصحيح الثابت مقياساً من المقاييس التي توزن بها الروايات، ونقدوا عدداً من الروايات لمناقضتها ما ثبت من الأخبار التاريخية⁽²⁾.

ومن أمثلة الأحاديث المشكّلة بسبب مخالفتها الوقائع، حديث ميمونة، زوج النبي ﷺ (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَزَوَّجَهَا حَلَالًا، وَبَنَى بِهَا حَلَالًا)⁽³⁾. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ مِيمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ)⁽⁴⁾.

وقد رجّح أهل العلم رواية ميمونة لقرينة أنّ الصحابي صاحب القصّة والمباشر لها أعلم بملاسات

(1) للتوسع في الوقوف على هذه الشروط، ينظر: محمد يسري سلامة، مصادر السيرة النبوية ومقدمة في تدوين السيرة، تراث، القاهرة، ط1، 2021.

(2) انظر: سلطان العكايلة، نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية، دار الفتح، عمّان، ط2، 2014، ص138 وما بعدها.

(3) أحمد بن حنبل، المسند، ج44/411 رقم: 26828. قال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(4) صحيح البخاري، كتاب: أبواب العمرة، باب: تزويج المحرم، ج3/15 رقم: 1837.

الواقعة، قال ابن حجر: «المباشر للأمر أعلم به من المخبر عنه»⁽¹⁾.

ويُعدّ النقل عن شاهد عيان شرطاً في منهجية الدراسات «التاريخية المعاصرة»، كما أنّه معتبر في الدراسات الحديثة في القرون الهجرية الأولى»⁽²⁾.

فقرينة مباشرة صاحب القصة والمباشر لها دور مهم في الترجيح.

المطلب السابع: تعارض ظاهر الحديث مع القطعيات والظنيات العلمية⁽³⁾؛

للكون قوانينه الثابتة التي أودعها الله ﷻ لا تتخلف، وهناك بعض الأحاديث تُهم بجرق هذه القوانين، وتختلف هذا النظام لسبب ما، وما ثبت من حقائق العلم في هذا الكون، لا يمكن أن تخالف نصوص الحديث المقبول أياً من هذه السنن.

فإذا ورد من نصوص الحديث ما يُوهم مخالفة لتلك الحقائق وجب حمله على معنى يدفع هذا الإشكال، إن كان لهذا الحمل وجه سائغ مقبول. وينبغي التفريق بين الحقائق العلمية الثابتة، والفرضيات والنظريات العلمية التي تحتمل الخطأ والصواب، ويمكن أن تُنقَض بنظريات أو فرضيات جديدة. فالحديث هنا عن الحقائق العلمية الثابتة، وهي التي يمكن اعتبارها وعرض روايات الحديث عليها، أما النظريات والفرضيات العلمية فإنّها لا تقوى على معارضة ما صحّ من الأحاديث والروايات، ولا اعتبار لها هنا ما لم تثبت ويُتحقق منها وتصل إلى مرحلة اليقين والقطع بها.

ومن الأمثلة على الأحاديث الصحيحة التي أوهمت معارضة الحقائق العلمية حديث (لا عدوى ولا طيرة)⁽⁴⁾؛ فالعلماء في تأويله مذاهب متعدّدة، وقد ذهب بعض العلماء إلى الأخذ بظاهر الحديث ونفي العدو⁽⁵⁾، وهو أمر مخالف لما ثبت من الحقائق العلمية في مجال الطب؛ وقد نفاه بعضهم؛ لأنّه يفضي إلى تعطيل الأصول الطبية التي ورد الشرع بإثباتها، ولم يرد بتعطيلها، ورجّح أنّ المراد به: «نفي ما كان أصحاب الطبيعة؛ فإنهم كانوا يرون العلل المعدية مؤثرة لا محالة، فأعلمهم بقوله له هذا أن ليس الأمر على ما يتوهمون، بل هو متعلّق بالمشيئة، إن شاء كان، وإن لم يشأ لم يكن»⁽⁶⁾.

وسبب استشكال هذا الحديث أنّه فسّر دون جمع رواياته؛ إذ أنّ النصوص الشرعية وحدة واحدة ومتناسقة يكلّ بعضها بعضاً، فلا تتضح المعاني إلا باستقراء جميع النصوص الواردة في الباب الواحد، أو

(1) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 4/190.

(2) أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 6، 1994، ج 1/19.

(3) ينظر: جميل فريد أبو سارة، أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2016.

(4) صحيح البخاري، كتاب: الطب، باب: الجذام، ج 7/126 رقم: 5707.

(5) انظر: السيوطي، تدريب الراوي، ص 781.

(6) المباركفوري، تحفة الأحوذى، ج 5/199.

الموضوع الواحد؛ فالنصوص الثابتة تأتلف ولا تختلف.
 فإذا تقرّر هذا فإنّه لا يجوز أن يؤخذ نصّ ويُترك نصّ آخر في الباب نفسه، فهذا يؤدّي إلى تقطيع النصوص وبترها، والخروج بفهم خاطئ غير الذي قصده الشارع.
 ومّا يؤكّد هذا أنّنا إذا نظرنا في أحاديث الباب، وجدنا أنّ الصّحابي الذي روى حديث الذي ظاهره يثبت العدوى، هو نفسه الذي يروي الرواية الواضحة التي لا تشتمل على ما في ظاهر تلك من إشكال، فأبو هريرة رضي الله عنه قد روى (لا عدوى ولا طيرة)⁽¹⁾، كما روى (لا يوردن ممرض على مصح)⁽²⁾، وأحياناً يسوقهما مساقاً واحداً، كما في حديث: (لا عدوى ولا طيرة، ولا هامة ولا صفرة، وفر من المجذوم فرارك من الأسد)⁽³⁾.

فبجمع الروايات نصل إلى المعنى الصّحيح دون إقامة التعارض.
 وقد رجّح أحمد شاكر (ت1958م) ما ذهب إليه الإمام ابن الصّلاح، وهو أنّ الأمراض لا تعدي بطبيعتها، لكنّ الله تعالى جعل مخالطة المريض سبباً لإعدائه مرضه، وقد يتخلّف ذلك عن سببه، كما في غيره من الأسباب؛ لأنّه قد ثبت من العلوم الطبية الحديثة أنّ الأمراض المعدية تنتقل بواسطة الميكروبات، ويحملها الهواء أو البصاق أو غير ذلك، على اختلاف أنواعها.⁽⁴⁾

(1) صحيح البخاري، كتاب: الطب، باب: الطيرة، ج7/135 رقم: 5757.

(2) المصدر نفسه، كتاب: الطب، باب: ج7/138 رقم: 5773.

(3) المصدر نفسه، كتاب: الطب، باب: ج7/126 رقم: 5707.

(4) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، ص236.

خاتمة الفصل:

عرض الفصل لموضوع علم مشكل الحديث، من حيث بيان مفهومه، ونشأته كما تناول أسبابه وأوجهه باليان، كما تعرض لأهم الشروط والقواعد التي يجب أن يتحلّى بها المتصدّي لهذا العلم.

♦ إنّ علم مشكل الحديث من علوم دراية المتن المهمّة، والتي كان لها أثر كبير في دفع الشّبهات عن السنّة، ورفع المعاني المستشكّلة عنها.

♦ إنّ أسباب ظاهرة استشكال النّص متنوعة، فمنها ما يعود إلى النّص نفسه، ومنها ما يعود إلى سامعه والمتأمّل فيه، من تفاوت المدارك والطّباع، وتعدد العقائد والمذاهب، وتفاوت المستوى العلمي والثقافي. ومنها ما يعود إلى طبيعة الواقع الثقافي والاجتماعي الذي يعيشه الفرد. وتتضافر هذه الأسباب جميعاً في التأثير على ظاهرة استشكال النصوص الحديثية.

♦ إنّ ظاهرة استشكال النّص الشرعي ظاهرة وجدت منذ عهد النبي ﷺ.

♦ تتلخّص أوجه استشكال الحديث النبوي في أوجه كثيرة، نجلها في جانبين، جانب يتعلّق بالمعرضة الظاهرة للأدلة النّقلية، والعقلية، وجانب له تعلّق بالأصول والقواعد الكلية، والحقائق التاريخية والعلمية.

الفصل الثاني

القربة وأثرها في تحليل الخطاب عند الأصوليين

المبحث الأول: القرينة من تشكّل المصطلح إلى بناء النظرية

المبحث الثاني: دعائم القرينة وأنواعها وتقسيماتها

المبحث الثالث: تقسيم اللفظ من جهة الوضوح والغموض

المبحث الرابع : أنواع أثر القرائن على الدلالة

المبحث الخامس: معرفة المعاني المتجلية من النصوص

والقرائن الصارفة لها

تمهيد:

يسعى هذا الفصل إلى الكشف عن مفهوم مصطلح (القرينة) عند الأصوليين وعلماء العربية، وذلك باستخراج تعريفاته المذكورة في كتبهم ومناقشتها بالاعتماد على الأسس النظرية والإجرائية التي عولوا عليها في صنع تلك التعريفات؛ وذلك لالتهاء إلى تعريف شامل لجوانب معناه، يهدي إلى حقيقته عندهم.

وسيتناول ذلك بشيء من التفصيل لما يقتضيه الحال، كما يحاول تتبع استعمال هذا المصطلح لفظاً ومفهوماً بالبحث في جملة من ميادين المعرفة؛ بغية تأصيله والوقوف على أول من صرح به، لذا لم يقتصر كتب علوم محدّدة، بل شمل علوم العربية وأصول الفقه وعلوم التفسير؛ لما فيها من كشف لبعض مواطن الغموض.

المبحث الأول:

القرينة من تشكّل المصطلح إلى بناء النظرية:

يعرض هذا المبحث لمعنى القرينة في اللغة متبّعاً في ذلك المعاجم اللغوية العربية، وبعض كتب اللغة والأدب؛ لبيان الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

المطلب الأول: معنى القرينة لغة ومفهومها اصطلاحاً:

أولاً: معنى القرينة لغة: قال ابن فارس (ت395هـ): «القاف والراء والنون: أصلان صحيحان؛ أحدهما يدلّ على جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء ينتأ بقوة وشدة»⁽¹⁾. وتدل الاستعمالات اللغوية للفظه القرائن على أنها ترجع إلى الأصل الأول منهما:

فالقرائن: جبال معروفة مقترنة⁽²⁾. ودور قرائن: إذا كانت يستقبل بعضها بعضاً⁽³⁾. والقرائن: دور كانت لبني سعيد بن العاص متلاصقة؛ سميت بذلك لاقتنائها⁽⁴⁾. وقرينة الإنسان: نفسه؛ لكونها مقترنة بالجسم⁽⁵⁾. وقرينة الرجل: امرأته؛ لمقارنته إياها⁽⁶⁾. وفلان إذا جاذبته القرينة قهرها، أي: إذ قرنت به الشديدة أطاقها وغلبها، أو إذا ضمّ إليه أمر أطاقه⁽⁷⁾. والقرينة: الناقة تشدّ إلى أخرى⁽⁸⁾.

وفلان قرين فلان: إذا كان لايفارقه⁽⁹⁾. والقرين: البعير المقرون بالآخر⁽¹⁰⁾، وإبل قراني، أي: قرائن⁽¹¹⁾. فعنى مصاحبة شيء لشيء ظاهر في هذه الاستعمالات كلّها، ويظهر ذلك أيضاً في معاني الأفعال المشتقة من هذا الأصل اللغوي.

وتشتق كلمة القرينة من: (فعيلة بمعنى: فاعلة أو مفعولة، أي: مقارنة أو مقرونة)⁽¹⁾، وقال المعري

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5/76، مادة: (قرن).

(2) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج6/366. مادة: (قرن).

(3) الأزهري، تهذيب اللغة، ج9/89. مادة: (قرن).

(4) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، تح: إحسان عباس وآخرين، دار صادر، بيروت، ط3، 2008، ج30/1.

(5) الأزهري، المصدر السابق، ج9/89.

(6) المصدر نفسه، ج9/89.

(7) الفراهيدي، العين، ج3/383، مادة: (قرن).

(8) ابن سيده، المصدر السابق، ج6/365. (قرن)

(9) ابن دريد، جمهرة اللغة، ج2/794.

(10) ابن سيده، المصدر السابق، ج6/365، مادة: (قرن).

(11) الأزهري، المصدر السابق، ج9/89.

(ت449هـ): «وفعليل يكون في معنى مفاعل كثيرا، فيقال: فلان جليس فلان: أي: مجالسه، وقرينه، أي: مقارنه، ورقبيه، أي: مراقبه»⁽²⁾؛ فهي صفة لما يقرن إلى شيء أو يقارنه، ثم نقلت إلى الاسمية، فصارت تطلق على ما يقرن؛ قال المرزوقي (ت421هـ): «فالقرينة: ألحقت الهاء به لأنه جعل اسما، فهو كالبنية والدَّيْجَة»⁽³⁾، وقال في موضع آخر: «وهم يخرجون الأسماء إلى باب الصفات كثيرا... كما يخرجون الصفات إلى باب الأسماء كثيرا»⁽⁴⁾.

فالقرينة تأتي بهاته المعاني:

- إما بمعنى مفعولة: كالقرينة بمعنى الناقة المشدودة إلى غيرها، والقرينة بمعنى الزوجة.
- وإما بمعنى فاعلة، كالقرين بمعنى الملازم من الجن.
- وإما بمعنى فاعلة ومفعولة في الوقت نفسه: كالقرين بمعنى الصاحب، والقرينة بمعنى النفس.

ثانيا: مفهوم القرينة في إصطلاح الأصوليين:

ثمّة مصطلحات يتداولها الأصوليون القدامى ومن أتى من بعدهم لم تحظ بالعناية الكافية، تمكّن القارئ لمصنفاتهم من معرفة مرادهم بها على وجه التحديد.

و مصطلح القرينة من بينها، والأصوليون أكثر من اعتنى بالقرينة، ومع كثرة ترددها في كتبهم واستعمالاتهم، فإنهم لم يخوضوا في تعريفها أو حدّها، كما هو شأنهم في التعامل مع غيرها من المصطلحات المستخدمة في علم أصول الفقه، وهذا دون شك يعود لوضوح معناها واستقرارها عندهم؛ ولأنّ مفهوم القرينة ليس مفهوما معقّدا فهو يتفق مع معناه اللغوي، فالعارف باللغة لا يجد صعوبة في إدراك معناها حسب السياق الذي ترد فيه، وبالتالي اكتفوا بالتمثيل لها على عاداتهم بالتعريف بالمثال، وذلك ببيان الشيء بمشابهه، أو بضرب مثال له⁽⁵⁾، يقول ابن تيمية: «إنّ التعريف بالمثال قد يسهل أكثر من التعريف بالحدّ المطابق»⁽⁶⁾. فلوضوح مفهوم القرينة ومناسبتها للمعنى اللغوي لم تحدّ.

(1) عُليش، محمد بن أحمد، حاشية عليش على الرسالة البيانية، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص 67.

(2) المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله، الالاع العزيزي شرح ديوان المتنبي، تح: محمد سعيد المولوي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2008، ج 6/1.

(3) المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد، شرح ديوان الحماسة، تح: غريد الشّخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص 513.

(4) المصدر نفسه، ص 19.

(5) ينظر: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، مقدمة في صنع الحدود والتعريفات، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2004، ص 74.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول التفسير، اعتنى به: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1994، ص 34.

وعلى الرغم مما ذكر، فإن عبارات الأصوليين لم تخلوا من ذكر القرينة و بيان أقسامها، ومن أقوالهم في ذلك: قولهم في القرينة اللفظية (المقالية)، إنها: «ما يبين معنى اللفظ ويفسره، وذلك إنما يكون بما يوافق اللفظ ويمثله فأما ما يخالفه ويضاده فلا يجوز أن يكون بيانا له فلا يجوز أن يجعل قرينة»⁽¹⁾، أو هي: «أن يذكر المتكلم عقيب الكلام ما يدل على أن المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره»⁽²⁾، أو هي: «الأمانة المرشدة للسامع أن المتكلم أراد المجاز»⁽³⁾.

وقولهم في القرينة الحالية، هي: «هيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز»⁽⁴⁾، أو هي: «إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها»⁽⁵⁾، أو هي: «الأحوال التي لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى مع كونه مترددا بينهما»⁽⁶⁾، بينهما⁽⁶⁾، أو «هي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه»⁽⁷⁾.

وقولهم في القرينة العقلية: «هي الأدلة العقلية إذا دلت على خلاف ظاهر الكلام»⁽⁸⁾، أو هي «ما يبين ما يجوز أن يراد باللفظ مما لا يجوز»⁽⁹⁾.

وقولهم في القرينة السمعية أو الشرعية: «هي الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم في الأعيان، وهو المسمى بالتخصيص، أو في الأزمان، وهو النسخ، والذي يقتضي تعميم الخاص، وهو القياس»⁽¹⁰⁾، أو هي: «بيان نسخ أو بيان تخصيص أو غيرهما من وجوه المجاز»⁽¹¹⁾.

وقولهم في القرينة الخارجية: «هي موافقة أحد المعنيين [المحتملين] لدليل منفصل: من نص أو قياس أو عمل»⁽¹⁾.

(1) الشيرازي، إبراهيم بن علي، التبصرة: تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط3، 1983، ص39.

(3) الرازي، الحصول في علم أصول الفقه، ج1/332.

(3) القرافي: أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح الحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، ج2/893.

(4) الرازي، المصدر السابق، 117/1.

(5) الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2012، ج2/23.

(6) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ضبط: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005، ج2/346.

(7) السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، تح: أحمد جمال الزمزمي و نور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 2004، ج3/877.

(8) أبو الحسين البصري، المصدر السابق، ج2/358.

(9) الرازي، المصدر السابق، ج6/22.

(10) السبكي، محمد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تح: الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج2/207.

(11) أبو الحسين البصري، المصدر السابق، ج2/358.

والمدقق في هذه العبارات يجدها لا تعرف القرينة، أو تعطي تصوّراً دقيقاً لها كمفهوم عام يتضمّن كثيراً من الجزئيات والتفصيلات. هذا ما دفعنا إلى الرجوع إلى كتب الأصوليين لنقترب من مفهوم القرينة.

1. تشتمل القرينة على معنى الدليل، ومن هنا عرّفها أصحاب كتب الاصطلاح وعلماء العربية بأنّها: «الأمر الدال على شيء لا بالوضع»⁽²⁾، أو هي: «أمر يشير إلى المطلوب»⁽³⁾، أو هي: «كل ما يدل على المقصود»⁽⁴⁾، أو هي «الدليل الذي يعتمد عليه لإثبات»⁽⁵⁾. وقال محمد بن عبد العزيز المبارك: «إنّ الأصوليين استعملوا الدليل بمعنى القرينة»⁽⁶⁾.

وبالعودة إلى تعريفات الأصوليين المنقولة آنفاً، وبخاصة ببعض القرائن، نجدهم قد عرّفوا القرينة ب: (الأدلة التي تقتضي)، وب: (الأدلة العقلية إذا دلت)، وب: (هيئات دالة...)، وب: (أن يذكر المتكلم... ما يدل). إذن، فالقرينة دليل، وهذا قيدٌ أضيف إلى المعنى اللغوي للقرينة.

ووجه العلاقة والمناسبة بين الدليل والقرينة اللغوية لا ينكشف إلّا بعد معرفة معنى الدليل.

جاء في تعريف الدليل عند المناطقة: «ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»⁽⁷⁾، وذكر الباجي (ت474هـ) ما يشبه التعريف للدليل، حيث قال: «لا يخلو أن يكون الدليل لفظاً، أو قرينة تقترب به من شاهد الحال»⁽⁸⁾، والذي يهمنّا في هذا النقل هو أنّ من معاني الدليل القرينة، ويعرفها الشوكاني (ت1250هـ) بالدليل، فيقول: «والدليل: ما يمكن التوصل بصحيح النظر إلى مطلوب خبري، وقيل: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالغير، وقيل: ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وقيل: هو ترتيب أمور معلومة لتأدي إلى مجهول»⁽⁹⁾.

وبالتأمل في هذه التعريفات نجد أنّ ذكر الدليل استلزم ذكر شيء آخر إلى جواره هو المدلول عليه، الذي عبّر عنه بألفاظ مختلفة: (مطلوب خبري) (العلم بالغير) (العلم بشيء آخر)، (تأدي إلى مجهول) ومن هنا ارتبط الدليل بالمدلول.

(1) التلمساني، محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1998، ص 456.

(2) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج2/1315.

(3) الجرجاني، التعريفات، ص174.

(4) إميل يعقوب و ميشال عاصي، المعجم المفصّل في اللغة والأدب، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987، ج2/978.

(5) محمد التونجي وراجي الأسمر، المعجم المفصّل في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ج1/465.

(6) القرائن عند الأصوليين، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 2005، ج1/81.

(7) المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: عبد الحميد صالح عثمان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1990، ص167.

(8) الباجي، سليمان بن خلف، إحكام الفصول ف أحكام الأصول، تح: عبد الحميد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1995، ج1/243.

(9) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1999، ج1/22.

2. وجود الاقتران بين الشئ الدال والشئ المدلول عليه، ولهذا جاءت تسمية الدليل بالقرينة، يقول مصطفى الزرقا (ت1999م) في تعريف القرينة بهذا المعنى هي: «كل أمانة تقارن شيئاً خفياً فتدل عليه»⁽¹⁾، فجعل المقارنة مأخوذة من اقتران الدال بالمدلول عليه (الشئ الخفي).

وعليه فالقرينة في هذا الاصطلاح، دليل مصاحب؛ وعليه فيضاف إلى القرينة اللغوية، بعد قيد الدلالة، قيدا آخر هو الاقتران.

3. قبل استنتاج مفهوم مصطلح القرينة عند الأصوليين خاصة، لا بدّ لنا، أن نعرّف الاستخدام الأصولي للفظ القرينة حتّى تحتفّ بالنص أو الخطاب؛ حتّى نحدّد وظيفتها، وإذا كانت وظيفتها هي التأثير عليه، كما هو مقتضى التعريف العام، فهل يقتصر هذا التأثير على تأكيد ثبوت النص أو توضيح المراد منه؟ أو ثمة أنواع أخرى من التأثير؟

إنّ المطّلع على ما كتبه الأصوليون يتبيّن له ما يلي:

1. أنّ الأصوليين، أكثر ما يعبرون عن الدليل المقترون بالنص بالقرينة، وخاصة عند تعرضهم لشرح معنى القرينة وأقسامها وكيفية دلالتها، إذا كان أثر هذه القرينة ينعكس على النص من إحدى هاتين الجهتين:

الجهة الأولى: دلالة النص: بتأكيد ظاهره أو تأويله أو تفسير مجمله.

والجهة الثانية: هي ثبوت النص.

2. إنّ بعض الأصوليين قد استخدم مصطلح القرينة في التعبير عن الدليل، حين انعكس أثر هذا الدليل أو القرينة على النص من خلال الجهتين التاليتين:

الجهة الأولى: جهة إحكام النص ونسخه. قال أبو الحسين البصري (ت436 هـ) في تعريف القرينة السّمعية: «هي بيان نسخ أو بيان تخصيص أو غيرهما من وجوه المجاز»⁽²⁾. وقال: «والقرائن النّاسخة والمخصّصة يفتقر العلم بها إلى العلم بمجملّة النّاسخ والمنسوخ والخاص والعام وشروط ذلك»⁽³⁾، وقال نخر الدين الرازي في القرينة السّمعية أيضاً: «هي الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم في الأعيان، وهو المسمّى بالتّخصيص، أو

(1) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط2، 2004، ج2/936.

(2) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج2/358.

(3) المصدر نفسه، ج2/358.

في الأزمان، وهو النسخ، والذي يقتضي تعميم الخاص والقياس»⁽¹⁾. وقال الزركشي: «يجوز نسخ الحكم عندنا، وإن لم يقرن به إعلام بأنه سينسخ. قال ابن برهان: وعن أبي الحسين البصري وغيره من المعتزلة أنه لا يجوز إلا إذا اقترن به ما يدل على النسخ في الجملة، كقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 144] قالوا: فهذه قرينة أن الله تعالى سينسخ القبلة من بيت المقدس»⁽²⁾.

والجهة الثانية: جهة ترجيح النص على غيره من النصوص عند التعارض، قال ابن رشد (ت595هـ) في تعريف أسباب الترجيح: «هي قوانين تقتزن بدليل وسند سند وتكاد لا تنتهي»⁽³⁾، وسماها أيضا بـ: «القرائن التي يقع بها ترجيح طرق النقل»⁽⁴⁾. وعرف ابن الحاجب (ت676هـ) الترجيح بقوله: «هو اقتران الأمانة»⁽⁵⁾ بما تقوى به على معارضها»⁽⁶⁾، وذكر أن من أسباب ترجيح الخبر على غيره: «قرائن تأخره عن الآخر: كما لو كان الراوي متأخر الإسلام، أو كان الحديث بعد استظهار الإسلام... أو كان أكثر تشديدا؛ لأن غالب التشديدات متأخرة»⁽⁷⁾. وذكر الجويني (ت478هـ)، والزركشي، أن من أسباب أسباب ترجيح أحد الخبرين على الآخر: «اعتضاد أحد الخبرين بقرينة الكتاب»⁽⁸⁾. وقال ابن الهمام: «اعتبرت قرائن الترجيح»⁽⁹⁾ في تقديم القياس على العموم أو العكس.

وخلاصة ما سبق ذكره: فإن تأثير القرينة في النص بعد ثبوته بالقرائن عند الأصوليين ينحصر في المجالات الثلاثة الآتية:

الدلالة إما بتكميلها، أو بتميمها، أو بتوضيحها، والإحكام أو النسخ، والرحان أو عدمه.

(1) الرازي، المحصول، ج 6/22.

(2) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط 1، 2016، ج 4/73.

(3) ابن رشد، محمد بن أحمد، الضروري في أصول الفقه، تح: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994، ص 146.

(4) المصدر نفسه، ص 146.

(5) الأمانة هنا هي: الدليل الظني. ينظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج 1/259.

(6) ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تح: نذير حمادو، دار ابن

حزم، بيروت، ط 1، 2006، ص 1267.

(7) ابن الحاجب، المصدر السابق، ص 1301.

(8) الزركشي، البحر المحيط، ج 6/175.

(9) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحات الحنفية والشافعية، ومعه شرحه تيسير

التحرير، دار السلام، القاهرة، ط 1، 2014، ج 1/362.

ومن هنا نستطيع القول، بأن المفهوم المفصل للقرينة عند الأصوليين هو أنها: دليل يصاحب ويلزم النص أو الخطاب بعد ثبوته، أثناء أو بعد وروده، فيؤثر في دلالة أو إحكمه أو ترجيحه.

وبتحليل هذا التعريف نجد أن (القرينة) عند الأصوليين، تتشكل من أربعة أجزاء:

• الأول: الدلالة.

• الثاني: الاقتران بالنص.

• الثالث: النص محل تأثير القرينة على دلالة.

• الرابع: التأثير إما في دلالة النص بعد ثبوته، أو إحكمه ونسخه، أو ترجيحه.

فالقرينة الأصولية يقتصر أثرها على النص الشرعي بعد ثبوته على الدلالة والإحكام والترجيح.

المطلب الثاني: معنى نظرية القرائن ومفهومها:

إن الوقوف على معنى النظرية لغة واصطلاحاً يمهّد للتعريف بمصطلح (نظرية القرائن)، لهذا يجدر بنا أن نبين معناها لغة واصطلاحاً باختصار.

أولاً: معنى النظرية لغة وبيان مفهومها اصطلاحاً:

1. معنى النظرية لغة: النظرية مصدر صناعي مأخوذ من مادة: (ن ظ ر)، والمعاجم العربية لا تقدّم بياناً لهذه اللفظة إلا باعتبار جذرها، وهو: (نظر، ينظر، نظراً). ومن المعاني التي جاءت هذه المادة لإفادتها:

♦ الإبصار بالعين، ومنه قوله تعالى: ﴿فَنظَرَنَّا فِي النَّجْمِ﴾ [الصفافات: 88].

♦ التأمل والتدبر، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ﴾ [النمل: 51].

♦ الانتظار، ومنه قوله تعالى: ﴿أَنْظُرُونَا نَقْتِسِمْ مِنْ تُورِكُمْ﴾ [الحديد: 13].

♦ التّقابل والتّحاذي، تقول العرب: «داري تنظر إلى دار فلان، ودورنا تناظر أي تقابل أو تحاذي»⁽¹⁾.

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 5/215، مادة: (نظر).

2. النظرية المفهوم والمصطلح:

كلمة (نظرية) ترجمة عربية للكلمة الإنجليزية "Theory" والفرنسية "Theorie"، فهي غريبة المولد والمنشأ، وقد دخلت إلى المعارف الإسلامية حديثاً، باعتبارها نمطاً منهجياً يعين على تنظيم المادة العلمية وتيسير فهمها، والحقل الأصولي كان أكثر التخصصات استفادة من هذا المفهوم الوافد.

وقد عرّفت النظرية حديثاً بتعاريفات عديدة، أكثرها صلة بما نحن فيه وأهمها ما يأتي:

○ لفظة مرادفة للنسق، والذي هو: «مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معين، بعضها لا يبرهن عليها في النسق ذاته، وبعضها يكون نتائج مستنبطة من هذه المقدمات»⁽¹⁾.

○ «فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض، ويردّها إلى مبدأ واحد، يمكن أن نستنبط منه حتماً أحكاماً وقواعد»⁽²⁾.

○ «فرض علمي يمثل الحالة الراهنة للعلم ويشير إلى النتيجة التي تنتهي عندها جهود العلماء أجمعين في حقبة معينة من الزمن»⁽³⁾.

○ «تركيب عقلي مؤلف من تصوّرات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ»⁽⁴⁾.

من خلال التعريفات السابقة يمكن الوقوف على جملة من الشروط والخصائص والوظائف للنظرية نجملها فيما يلي: أنّها تصوّر شامل تنطوي تحته جزئيات كثيرة.

♦ أنّها نسق متكامل من الآراء التي تشكّل فيما بينها بناء متجانساً ومنظومة محكمة.

♦ أنّ لها موضوعاً معيناً تتعلّق به.

♦ أنّها عمل عقليّ يقوم على الجهد العلمي المبدول في جمع جزئيات الموضوع، ثمّ ترتيبها وفق بناء نظريّ محكم.

♦ أنّها تقدّم تفسيراً لظاهرة ما.

♦ أنّ نتائجها ناتجة عن براهين منطقية واضحة.

♦ أنّ تكون منسجمة ذاتياً، بحيث لا تنقض من داخلها؛ لأنّ ذلك يعني توفرها على تناقض داخلي يهدمها.

(1) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديث، القاهرة، ط 1، 2007، ص 645.

(2) إبراهيم مذكور وزملاؤه، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 1979، ص 202.

(3) مجدي وهبة وزميله، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1984، ص 413.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982، ج 477/2.

ثانياً وظائف النظرية: أما وظائفها، فهي:

1. التّقييم: فالنّظرية تُوظّف كـمِيار لتقويم الظّواهر بناءً على معناها الحاصل في الدّهن بصورة مجرّدة.
2. التّفسير: تهتمّ أية نظرية بتحليل الظّواهر المختلفة، ثمّ اخضاعها إمّا إلى التّجربة، أو إلى التّحليل؛ من أجل تفسير الظّاهرة المدروسة وشرحها وربط عناصرها المكوّنة لها. فالتّفسير يتجاوز مجرّد الوصف للظّاهرة إلى التّحليل والكشف عن العلاقات بين مختلف جوانبها، حتى تنتهي إلى معرفة طبيعتها ومحتواها وفهم القوانين التي تحكمها.

3. التنبؤ: ويقصد به التنبؤ العلمي القائم على مقدّمات علمية، والموصل لنتائج معينة⁽¹⁾.

فالنّظرية إذن هي: «تصوّر يقوم بالدّهن، سواء استنبط بالتّسلسل الفكري المنطقي، أم استمد من استقراء الأحكام الفرعية الجزئية، ويتّصف هذا التّصور بالتّجريد، إذ يحاول أن يتخلّص من الواقع التّطبيقي لينفذ إلى ما وراءه من فكرة تحكم هذا الواقع، وهو تصور يحاول أن يحيط بجميع جوانب الموضوع ويبحث مستوياته وأبعاده كافة»⁽²⁾.

ويمكن أن نقدّم تعريفاً، يبيّن خصائص ومقوّمات النّظرية الأصولية على النّحو التّالي: دراسة شاملة في إطار كليّ لموضوع أصولي معين، تتّسم بالتّجريد والعموم، قوامها أركان وشرائط وأحكام جزئية، مستمدة من قواعد الأصول والأدلة الجزئية التي تنبني عليه، المبثوثة في كتب الأصول، تجمعها وحدة موضوعية متجانسة.

ثالثاً: شرح النّظرية الأصولية:

- ♦ قولنا: دراسة شاملة في إطار كليّ: إنّ النّظرية الأصولية نوع من التّأليف المتكامل الذي يحيط بموضوع الدّراسة من جميع أقطاره.
- ♦ لموضوع أصولي معين: انحصار النّظرية في موضوع محدّد، تناولته كتب أصول الفقه، تصرّحاً أو إشارة.
- ♦ تتّسم بالتّجريد والعموم يجعلها قابلة للتّطبيق على قضايا كثيرة.

(1) ينظر: وسيلة خلفي، مصطلح النظرية في الدراسات الشرعية المعاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2015، ص24.

(2) جمال الدين عطية، التنظير الفقهي، مكتبة الإسكندرية، ط1، 1987، ص9.

♦ قوامها أركان وشرائط وأحكام جزئية، حيث تبدأ دراسة موضوع النظرية، بتحديد ماهيته، وتقرير مشروعيتها، وبيان ثمرته، ثم يتطرق البحث إلى استعراض أركانه وشروطه، واستقراء الضوابط التي تحكمه، وصولاً إلى نتيجة البحث وما خلص إليه.

♦ مستمدة من قواعد الأصول، والأدلة الجزئية التي تنبني عليه، والباحث في ذلك لا بد أن يكون على دراية بمظان تواجد الأدلة التي تتشكل منها النظرية.

♦ تجمعها وحدة موضوعية متجانسة: فالنظرية الأصولية تجريد لموضوع أصولي محدد متكامل العناصر، ويؤلف بينها في بناء ترابط متسق ومنسجم؛ يحقق علاقة ترابط بين عناصره ومكوناته.

مما سبق نقول: إن النظرية مفاهيم كبرى يؤلف كل منها على حدة نسقاً كلياً موضوعياً، تتكوّن حقيقتها من أركان وشروط وأحكام تجمعها وحدة موضوعية.

رابعا: مفهوم نظرية القرائن:

القرينة لفظة شائعة التوظيف في كل التخصصات العلمية في تراثنا، فلا يكاد يخلو منها باب من أبواب تلك التخصصات كلها؛ والسبب في ذلك أنها داخلة في أصل النص والخطاب كيفما كان نوعه، ومن كل جوانبه، وفي كل مراحلها، بشقيه المقالي والحالي، وتأثيرها مؤثر في الخطاب والنص «من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع»⁽¹⁾.

ولا غرابة أن تكون القرينة بهذه المنزلة في تراثنا المؤسس على النص الشرعي منطلقاً وغاية. والحاصل أن القرينة إذا ما تم استخراجها وتنظيمها فسيُتضح لنا أنها كانت حاضرة في كل التخصصات، وأنها تستحق بالفعل أن تكون نظرية معرفية يُحتكم إليها لمن أراد فهم الخطاب.

نعني بالنظرية في هذه الدراسة المعنى الاصطلاحي الحديث، وليس في بحث القرائن ما يبعث على الحيلة من استخدام المصطلحات الحديثة، ولعلّ تشكيل نظرية من علم الأصول يكون أسهل؛ نظراً لما تتمتع به القاعدة الأصولية من التجريد والكلية والشمول.

فما على الباحث إلا أن يقوم بضمّ أطراف النظرية إلى بعضها في مكانها من هذا العلم، ثم يبين معالم النظرية وتقديم الرؤى والأنظار التي وجدت بين أحضان الكتب الأصولية.

بعد هذا الذي تقدّم من التعريف بمصطلحي (النظرية) و(القرائن) أقول: أصبح الآن من الممكن أن

(1) الفناري، محمد بن حمزة، فصول البدائع في أصول الشرائع، تح: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ج1/90.

نعرّف بنظرية القرائن، فنقول هي: إطار شامل عام يبحث في الدليل الذي يصاحب النص أو الخطاب، بعد ثبوته، أثناء أو بعد وروده، فيؤثر في دلالة أو إحصائه أو ترجيحه. مستمدة من قواعد الأصول والأدلة الجزئية التي تنبني عليه، المبنية في كتب الأصول، تجمعها وحدة موضوعية متجانسة.

فنظرية القرائن في الإطار الأصولي نظرية خادمة لمعنى النص، تأخذ بعين الاعتبار كون النص الشرعي (كتاباً وسنة) متعالياً ومعجزاً وخالداً، وهي في الوقت نفسه تأخذ بنظر الاعتبار معهود المخاطبين والملايسات الجزئية التي صحبت صدور بعض النصوص، فهي نظرية تتقيد بمقاصد الشارع.

وانحصار تأثير القرينة في هذه المجالات الثلاثة فقط، هذا إذا ما افترضنا أن النص احتفت به قرائن تؤكد ثبوته أو ضعفه، وإلا فهي أربعة مستنبطة من عمل الأصوليين في كتبهم، حيث جعلوا البحث الأصولي في النص ينحصر، بمجمله، في شروط أربعة فقط للنص المستدل به، هي نفسها مجالات تأثير القرينة على النص التي حددنا نطاق النظرية بها. يقول التلمساني: «اعلم أن الأصل النقلي يشترط فيه: أن يكون صحيح السند إلى الشارع ﷺ، متّضح الدلالة على الحكم المطلوب. مستمرّ الأحكام. راجحاً على كلّ ما يعارضه. فهذه أربعة شروط ينبغي أن نعقد في كلّ شرط باباً»⁽¹⁾.

خامساً: الإمكانيات المحتملة لمجالات تأثير القرينة في النص، مع بيان نوع القرينة المؤثرة:

النص المستدل به على معنى ما، إمّا أن ينظر إليه على حدة، وإمّا أن ينظر إليه مع غيره من النصوص.

○ فإن نظر إليه على حدة، فلا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات أمرين:

♦ أحدهما ثبوته عن النبي ﷺ.

♦ والثاني دلالة على المراد.

وها هنا قد تقترن به قرائن تؤثر في ثبوته، أو تقترن به قرائن تؤثر في دلالة: إمّا بالتأكيد أو التكميل أو التفسير، أو التأويل أو الترجيح. فالأولى هي قرائن الثبوت، والثانية هي قرائن الدلالة.

○ وإن نظر إليه مع غيره، فإمّا:

♦ أن يتعارض مع غيره في الدلالة على المعنى المراد.

♦ وإمّا أن يتفق معه على المعنى.

(1) التلمساني، مفتاح الوصول، ص 298.

- ♦ وإمّا أن يضمّ إليه ليصبحا بمجموعهما دليلا واحدا.
- ♦ وإمّا أن يفسّره. فهذه احتمالات أربعة، ولا نجد احتمالا غير ذلك.

المبحث الثاني:

دعائم القرينة وأنواعها وتقسيماتها:

انطلاقاً من كون الركن هو الجزء الداخل في ماهية الشيء غير ما هو خرج عنه⁽¹⁾، نجد أن القرينة تنبني على:

- ♦ الدليل .
- ♦ الشيء المقترن بالدليل (النص).
- ♦ الاقتران بينهما.
- ♦ تأثير القرينة في النص.

المطلب الأول: دعائم القرينة:

أولاً: الدليل: وهو «الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»⁽²⁾، أو هو «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب»⁽³⁾. والقرينة الأصولية يلزم عن العلم بها بعد ثبوت النص الذي اقترنت به، العلم بدلالته، وإما العلم بإحكامه ونسخه، وإما العلم بالدليل الراجح من المرجوح.

وكل دليل لا بد له من مدلول يقابله، وهما أي الدليل والمدلول، ببساطة، شيان يرتبط أحدهما بالآخر بواسطة علاقة اقتران، وعلاقة الاقتران هذه هي عملية ذهنية ينتقل بها الدليل إلى المدلول، ويعبر بـ (الدلالة)⁽⁴⁾.

وبعبارة أخرى، لا بد من علاقة بين الدال والمدلول بحيث ينتقل الذهن بسبب هذه العلاقة من الدال إلى المدلول، وهذه العلاقة إما أن تكون: الوضع في الدلالة الوضعية، أو اقتضاء الطبع في الدلالة الطبيعية، أو العلة في العقلية؛ ولهذا قسّمت الدلالة إلى ثلاثة أقسام: عقلية، وطبيعية، ووضعية⁽⁵⁾.

(1) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص 112. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1/872.

(2) الجرجاني، التعريفات، ص 104.

(3) رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1998، ج 1/709.

(4) ولقد عرّف الأصوليون الدلالة بأنها: «هي ما يلزم من فهم شيء، أي شيء كان، فهم شيء آخر، يعني: كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء بآخر، فالشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول». ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، مكتبة

العيكان، الرياض، ط 2، 1997، ج 1/125.

(5) ينظر لتوثيق هذه الأقسام وشرحها والتمثيل لها: الميداني، عبد الرحمن بن حسن حنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة،

1. **الدلالة الوضعية:** وهي المنسوبة إلى الوضع، وهي ما كانت الملازمة بين شيئين نشأت من وضع الواضع. أو هي «جعل الشيء بازاء شيء آخر، من علم الأول علم الثاني»⁽¹⁾، وهذه الدلالة يقتضي لادراكها العلم المسبق بطبيعة الارتباط بين الدال ومدلوله، فالعقل لا يتسنى له من «تلقاء مكوناته الفطرية ولا الثقافية إلى إدراك فعل الدلالة، إلا إذا ألم سلفا بمفاتيح الربط بين ما هو دال وما هو مدلول، وهذا الإلمام ليس بفعل الطبيعة ولا هو من مقومات العقل الخالص، ولكنه من المواضع التي يصطنعها المجتمع»⁽²⁾، وهذا الوضع إما أن يكون لفظيا أو غير لفظي. وعليه فالدلالة الوضعية أربعة أقسام:

القسم الأول: دلالة وضعية لفظية من وضع المجتمع: وهي دلالة الألفاظ اللغوية التي وضعها أفراد مجتمع ما إزاء المعاني المختلفة على هذه المعاني.

القسم الثاني: دلالة وضعية لفظية من وضع الشارع: وهي دلالة الألفاظ التي وضعها الشارع على المعاني أو على الأحكام المختلفة.

القسم الثالث: دلالة وضعية غير لفظية من وضع أفراد المجتمع، كدلالة إشارات المرور المختلفة على معانيها المتواضع عليها.

القسم الرابع: دلالة وضعية غير لفظية شرعية: وهي التي اصطلح عليها بالحكم الوضعي، وهي: الأسباب والشروط، والموانع من غير الألفاظ، التي جعلت مناهل وقوع وثبوت الأحكام.

والدلالة الوضعية بخلاف الداليتين: العقلية والطبيعية عرضة للتغير والتبدل المستمرين بحسب إرادة الواضع التي قد تتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة. وهي في رأي اللغويين والأصوليين النوع الأهم من أنواع الدلالة.

وخلاصة ما سبق، أنّ الدليل بحسب القسمة الموضوعية، يرتبط بمدلوله بواسطة العقل أو الطبع أو الوضع، وأن ما دلّ عليه دليل العقل لا انفكاك له أبداً، وما دلّ عليه الطبع فانفكاكه أقلّ، وما دلّ عليه الوضع فينفاك كثيراً بحسب تغير الوضع.

ثانياً: النصّ المُقترن به: ونعني بالنص ذلك النسيج العام الذي يتألف من خيوط متناسقة على هيئة مخصوصة لما في هذا المفهوم من الشمول والعموم، النص رفیق القرينة، ومحلّ تأثيرها، وميدان عملها، ولولا

دار القلم، دمشق، ط 9، 2008، ص 26.

(1) عبد الكريم النملة، الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 2009، ص 502.

(2) عبد السلام المسدي، مباحث تأسيسية في اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2010، ص 126.

اقتربنا به ما سميت قرينة.

والنصوص عامة، و الشرعية خاصة من حيث دلالتها على المعاني قسمين:

♦ نص خال من القرينة يدل بنفسه على معناه دلالة واضحة، من غير توقف على أمر خارجي، وهو الذي سماه الرازي بـ: «الخطاب الذي يكفي نفسه في إفادة معناه»⁽¹⁾. ومثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهُتُم مِّنْ نَّسَابِكُمْ وَالَّذِي حُبِّبَ إِلَيْكُمْ مِّنْ نَّسَابِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: 23].

♦ نص محتاج إلى قرينة، وهو نص مجمل لا يدل بصيغته على المراد منه، وليس ثمة قرينة تساعد على معرفته، ولا تفهم دلالاته إلا بالرجوع إلى القرائن، فدلالته محتمة، فهو محتاج إلى القرينة من نصوص أخرى، وهذا الاحتمال قد يكون في أصل الوضع في المفردات كالمشترك اللفظي، وهو: كقوله تعالى: ﴿وَعَاتُوا حَقَّهُ وَيَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141]، فهذا لفظ مجهول القدر والجنس، فيحتاج إلى قرينة تحدد مقداره، وتبين جنسه. وجهاته ثلاث:

♦ نص لا يدل بصيغته على المراد؛ بسبب تعدد المعاني، فنحتاج لتعيين المعنى المراد؛ ليزول الغموض.

♦ نص لا يدل بصيغته على المراد؛ لعدم اتضاح صفته، فيحتاج إلى قرينة نص آخر تبين صفته.

♦ نص لا يدل بصيغته على المراد؛ للجهل بالمقدار، فيحتاج إلى قرينة نص آخر تبين مقداره.

♦ نص هو قرينة: هو النص الذي لا يفهم منه المعنى إلا إذا ضم مع نص آخر، كالنص الذي دلالاته الخصوص مع الذي دلالاته العموم، وكالنص الذي يدل على النسخ، مع النص الذي يدل على المنسوخ. وكالنص الذي دلالاته مطلقة مع النص الذي دلالاته مقيدة، كقوله تعالى: ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: 111]، فقد بين الظلم في نص آخر يعتبر قرينة، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِأَبْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13].

ثالثا: الاقتران بين القرينة والنص: وهذا موضع خلاف بين البلاغيين والأصوليين، فلا تشرط: «مقارنة

(1) الحصول، ج 3/173.

القرينة للمجاز عند الأصوليين، على أنّ البيانين تجب عند تعين المجاز⁽¹⁾. وهذا القيد لا يرى له أثر في تعريفات القرينة عند كلّ من ذكرها من اللّغويين والبلاغيين والأصوليين.

والضّابط الذي تمّ الاعتماد عليه في هذا القيد، هو الاقتران بمفهومه الواسع، الذي يمتد من مصاحبة القرينة واتصالها بالنّص، أو مصاحبتها للنّص حتّى ولو كانت خارجة عنه ومنفصلة.

♦ أمّا القرينة المصاحبة للنّص ذاته فمثالها قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:97]، فظاهر الخطاب يوجب الحج على كلّ الناس، عقلاهم ومجانينهم، إلّا أنّ حكم العقل المنضبط خصّص عموم الآية بالعقلاء، دون الصّبيان والمجانين؛ لعدم تمكنهم من فهم الخطاب. وكقوله تعالى: ﴿وَسَّعِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ﴾ [يوسف:82] المراد أهلها لا القرية ذاتها، دلّ على ذلك القرينة العقلية⁽²⁾، و مثالها أيضا: القرائن الحالية التي تتعلّق بالبيئة والظّروف التي قيل فيها النّص⁽³⁾.

♦ وأمّا القرينة التي تقترن بالنّص بواسطة المخاطب، أو المتفهم له فهي نوعان:

النّوع الأول: قرينة (مقالية/حالية) تُضمّ إلى النّص بواسطة صاحب النّص أو المتكلم؛ قصد الزيادة في البيان.

النّوع الثاني: قرينة تُضمّ إلى النّص بواسطة المتفهم المثالي الذي يعتمد إلى جمع النّصوص ذات الموضوع المشترك، بعضها إلى بعض لاستثمار دلالتها مجتمعة، كالتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، والشرح الموضوعي للحديث النبوي الشريف.

رابعاً: التأثير: إنّ مجال تأثير القرينة، هو الحيز الذي تؤدّي فيه دورها في البيان والإيضاح، ورفع الاستشكالات التي قد تصاحب النّصوص عموماً، والنّص الشرعي الذي نشغل عليه خصوصاً هو مجال تأثير القرينة، سواء كان تأثير القرينة في النّص ببيان درجته، أو بكشف دلالاته

والأثر الذي تلقّيه القرينة على النّص ينقسم بحسب الحيز الذي تعمل فيه من النّص إلى:

1. ثبوت النّص أو عدم ثبوته، إذ قد تقترن بالنّص قرائن تدل على كونه ثابتاً عن الشّارع أو لا.

(1) مولود السريري، شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2016، ص202.

(2) ينظر: علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2019، ص203 و215.

(3) ينظر: حمادي مختار، القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2009، ص210.

2. إحكام النص أو نسخه، إذ قد تقتزن بالنص قرائن تدلّ على كون النص منسوخاً أو غير منسوخ أو لا يقبل النسخ.

3. رجحان النص أو مرجوحيته. إذ قد تقتزن بالنص قرائن تدلّ على كون النص راجحاً على غيره من الأدلة المعارضة أو العكس.

4. دلالة النص.

وستتكمّل عن هذه الآثار بنوع من التفصيل في الفصل الآتي.

المطلب الثاني: أنواع القرائن وتقسيماتها:

أولاً: أنواع القرائن من حيث مجال تأثيرها في النص:

1. قرائن الثبوت: صور القبول والردّ وأساسها:

○ أن يوجد فيها صفة القبول، وهو صدق الراوي.

○ أن يوجد فيها صفة الردّ، وهو كذب الراوي.

○ أو لا يوجد فيها صفة القبول، وصفة الردّ.

فالأول: يغلب على الظن صدق الخبر، لثبوت صدق ناقله فيؤخذ به.

والثاني: يغلب على الظن كذب الخبر، لثبوت كذب ناقله فلا يؤخذ به.

والثالث: إن وجدت قرينة تلحقه بأحد القسمين التحق، وإلا فيتوقف فيه.

والخبر المحتف بالقرائن أنواع، هي:

- ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما، ممّا لم يبلغ التواتر، فإنّه احتفت به قرائن، منها:

○ جلالتهما في هذا الشأن.

○ تقدّمهما في تمييز الصحيح على غيرهما.

○ تلقّي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى القرائن في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر.

- الخبر إذا كانت له طرق متباينة، واقترن بها خلوها من العوارض التي تقدر فيه.

- الخبر الذي يرويه أهل الحفظ والإتقان.

3. قرائن الترجيح: والترجيح بين الأدلة معناه: إلغاء أحد الدليلين، والعمل بأحدهما فقط.

وهو إنما يصح بين الدليلين الثابتين المتضادين، ولا سبيل للعمل بهما جميعاً، ولا سبيل للقول بالنسخ هذه هي القاعدة العامة التي وضعها الأصوليون؛ لحل الإشكال الناجم عن تعارض النصوص. قال ابن السمعاني (ت489هـ): «اعلم أنه إذا تعارض خبران فلا يخلو: إما أن يمكن الجمع بينهما، أو يمكن ترتيب أحدهما على الآخر في الاستعمال فإنه يفعل أيضاً. فإن لم يمكن، وأمكن نسخ أحدهما بالآخر فإنه يفعل. فإن لم يمكن رجح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح»⁽¹⁾.

والمرجحات قرائن تستعمل لوزن الدليلين، فأيهما رجحت القرينة كفته، فالعمل به، ويسقط الآخر. قال الآمدي (ت631هـ): «الترجيح هو: اقتران أحد الدليلين الصالحين للدلالة على المطلوب، مع تعاضدهما، بما يوجب العمل به وإهمال الآخر»⁽²⁾. وقال ابن رشد في تعريف أسباب الترجيح: «هي قوانين تقتزن بدليل دليل وسند سند وتكاد لا تتناهى»⁽³⁾، وسماها أيضاً بـ: «القرائن التي يقع بها ترجيح طرق النقل»⁽⁴⁾.

إن حقيقة الاضطرار إلى الترجيح بين النصوص المتعارضة، تعذر الجمع بينهما، وتعذر العلم بالنسخ فيهما؛ أمر نادر الوجود، وإذا وقع فلا تعدم سبل الترجيح.

ولقد تفنن الأصوليون في ضبط هذه القرائن وتعدادها والتمثيل لها مما أغنانا عن تكلف تعدادها أو شرحها أو وضع تقسيم لها كما فعلنا بغيرها من القرائن⁽⁵⁾.

4. قرائن الدلالة: قرائن الدلالة: وهي التي تحتف بالنص فتؤثر في دلالاته وهذه القرائن هي مجال البحث في كتابات الأصوليين، فنطاق نظرية القرائن، بشكل عام منحصر في هذا النوع من القرائن فحسب.

(1) ابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، قواطع الأدلة في أصول الفقه تح: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج404/1.

(2) الآمدي: علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: السيد الجملي، دار الكآب العربي، بيروت، ط3، 1997، ج4/320.

(3) ابن رشد، محمد بن أحمد الضروري في أصول الفقه، تح: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994، ص146.

(4) المرجع نفسه، ص146.

(5) والتقسيم الجامع لهذه القرائن هو أنها: إما أن تعود إلى السند، وإما إلى المتن، وإما إلى مدلول النص، وإما إلى أمر خارج. ينظر للتوسع: محمد بن علي الجيلاني، الترجيح بين الأخبار، إشكالية التعارض في النص الديني، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط1، 2017.

ثانياً: بيان أنواع الأثر الذي تلقيه قرائن الدلالة على النص:

إنّ الأثر الذي تلقيه قرائن الدلالة على النصّ إمّا توضيحي، وإمّا بيانيّ، لذلك علينا معرفة كيفية التي يدلّ اللفظ بها على المعنى، ثمّ اختيار قسمة للنصوص من حيث وضوحها وغموضها في الدلالة على المعنى؛ وذلك حتّى يمكننا أن نقف على ما هو قابل من النصوص للتوضيح، وما هو غير قابل، وعلى أنواع التّوضيح المختلفة بحسب نوع الغموض الذي يتّسم به النصّ. ثمّ لأنّه اشترط بعضهم في قرينة الدلالة أن لا تكون دالة بالوضع وآلا تكون صريحة لزم أن نخصّص جانباً من هذا الفصل للحديث عن هذين الأمرين. وسبيل معرفة كيفية دلالة اللفظ على المعن، يجعلنا نطلق من مسلمة أنّ اللفظ ينقسم إلى قسمين: لفظ مفرد، ولفظ مركب.

1. اللفظ المفرد/الكلمة: بوصفه أصغر وحدة في الجملة والنص، وله أثر كبير في فهم كلّ من الجملة والنص، ويكاد يجمع النحويون والبلاغيون على أنّ الكلمة هي: «اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع، سواء أكانت حرفاً أم أكثر»⁽¹⁾. وقد اشترط النحاة في الكلمة أموراً أربعة، لا تعدّ الكلمة كلمة بمعزل عنهنّ، وهي: اللفظ، والإفادة، والوضع، والإفراد.

♦ اللفظ: فكل ما هو ملفوظ به، سواء أكان مهملًا أم مستعملًا. فالمهمّل: «ما يمكن ائثاره من الحروف، ولم يضعه الواضع بإزاء معنى، نحو: (صص) و (كك)، ونحوهما، فهذا وما كان مثله لا تسمّى واحة منها كلمة»⁽²⁾. المستعمل: مصطلح (المستعمل) شائع جدّاً في تراث الأصوليين، والمراد به إطلاق اللفظ وإرادة المعنى.

♦ الإفادة: فهو قيد للمهمّل؛ لأنّه لا يدلّ على معنى، كما أنّه يخرج بقيد الوضع؛ لأنّ وضع الألفاظ لا يكون إلّا للمعنى، والمهمّل لا يكون لمعنى؛ لأنّ المفرد لا يوصف في اصطلاح النحويين إلّا اللفظ الموضوع لمعنى⁽³⁾.

♦ الوضع: ومفهومه: جعل اللفظ دليلاً على المعنى، وخرج بهذا القيد:

• الألفاظ الدالة على المعنى بالطبع، كصوت السعال: أح. أح.

(1) إميل بديع يعقوب، موسوعة علوم اللغة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ج410/7.

(2) ابن يعيش، أبو البقاء يعقوب بن علي، شرح المفصل، تح: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ج70/1.

(3) ينظر: الأردبيلي، محمد بن صدر الحاج، تح: أبو عبد الله الداغستاني، مكتبة نور الإسلام، داغستان، ط2، 2014، ص13.

• الألفاظ المهمة.

• الألفاظ المصحّفة، وهي التي يغلط فيها المتكلمون، ولهذا فإنّ الوضع لا يكون إلّا لمعنى مع قصد الاتفاق⁽¹⁾.

♦ الأفراد: فيتبين به المعنى المفرد من المعنى المركّب، الذي يدلّ جزء لفظه على جزء معناه⁽²⁾.

ومجمل القول: لقد بقي تحديد ماهية الكلمة في الدّرس النّحوي القديم يدور حول عدد حروفها، مع ذكرهم أقلّ ما تكون عليه الكلمة دون الوقوف على حدّ واضح لها.

2. اللفظ المركّب: وهو «قَوْل مؤلّف من كلمتين، أو أكثر لفائدة، سواء أكانت الفائدة تامة، أم ناقصة»⁽³⁾، وهو أقسام عدّة، والذي نعول عليه هنا هو: المركّب المفيد لفائدة تامة يحسن السّكوت عليها، أي الجملة المفيدة؛ لأنّه ينبغي أن لا يطلق النّص والخطاب على ما دون الجملة المفيدة. فالنّحاة قد اعتمدوا في رسم حدود اللفظ المركّب/الجملة على المعايير التالية:

♦ معيار حسن السّكوت: يعني سكوت المتكلم، بأن لا يطلب الزّيادة على ما تكلم به من قبل المستمع.

♦ معيار: الإفادة، ومعناها دلالة اللفظ على معنى يحسن السّكوت عليه.

♦ معيار الاستقلال، بمعنى عدم احتياج الألفاظ لغيرها لتحصيل المعنى.

♦ معيار الإسناد، والإسناد هو: إيقاع نسبة تامة بين الكلمتين⁽⁴⁾.

فإذا تقرّر هذا، فاعلم بأنّ اللفظ -مفردا ومركبا- إنّما هو رمز للمعنى تواضعيّ على كيفية معيّنة. أي على قواعد يحتذى بها، والخطاب أو النّص الذي ينجزه المتكلم في مقام ما مكوّن من خليط من هذين الرّمين المتواضع عليهما، فهو قالب تركيبى متضمّن على الكلمات. ودور المتكلم هو فقط أن يختار هذا القالب أو ذاك، وهذه الكلمة أو تلك، بغية أن يعبر عما يريد.

وإنّما بسطنا القول في مسألة اللفظ لعلاقته بـ :

• تقسيم للنصوص من حيث درجة وضوحها وغموضها، مع بيان مجمل لأثر قرائن الدلالة في كلّ

(1) ينظر: الأسترابادي، رضي الدين، شرح كافي ابن الحاجب، تح: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج22/1.

(2) المرجع نفسه، ج22/1.

(3) إميل بديع يعقوب، موسوعة علوم اللغة العربية، ج444/8.

(4) المرجع نفسه، ج197/2.

قسم منها.

- أنواع الأثر الذي تلقىه قرائن الدلالة على النصوص.
- دلالة قرائن الدلالة بين التواضع وعدمه، والصراحة وعدمها.

المبحث الثالث:

تقسيم اللفظ من جهة الوضوح والغموض:

تتفاوت الألفاظ العربية في دلالتها على معناها بيانا وغموضا، فبعضها بين في نفسه لا يحتاج إلى أمر خارجي يوضحه، ويحصل فهم المراد منه مباشرة، وبعضها الآخر غامض يحتاج إلى أمر خارج عنه، يزيل عنه ما خفي من معنى. هذا التفاوت في دلالة الألفاظ على المعاني يتطلب بيان مجمل لأثر قرائن الدلالة في كل قسم منها.

فالألفاظ: - مفردة ومركبة - من حيث وضوحها وغموضها، قسمان: قسم متّضح بنفسه في الدلالة على المعنى المراد منه، وقسم غير متّضح بنفسه.

المطلب الأول: اللفظ المتّضح بذاته:

اللفظ المتّضح بذاته هو: «ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته، من غير توقّف على أمر خارجي، وقد يحتمل التأويل والنسخ وقد لا يحتملها»⁽¹⁾، وقد كان موقف الأصوليين تجاه النصوص الواضحة في دلالتها على معانيها المتبادرة من ذات صيغها، دون الاعتماد على قرائن خارجية، موقفا منهجيا: «اقتضته طبيعة التشريع نفسه من حيث هو نصّ، يقتضي تفهما له وتحريا لمراد الشارع وقصده منه، والروح التي تهيم على النصّ»⁽²⁾. والمتّضح بنفسه ينقسم كذلك إلى قسمين: إمّا أن يكون مستقلا بالإفادة على المعنى المراد من كل وجه وهو: (النص). وإمّا كذلك أن يكون مستقلا بالدلالة على المعنى المراد منه بالصيغة نفسها، ولا يتوقّف فهم المراد منه على قرينة خارجية. وهو الظاهر.

أولاً: النص: هو مادّ دلّ على المراد منه بنفس صيغته، من غير توقّف على أمر خارجي، وهو المقصود أصالة من السياق، ويحتمل التأويل⁽³⁾. فالنص قد بلغ الغاية في الوضوح، فلا أثر للقرائن فيه من حيث وضوحه في نفسه، ممّا يجعل دلالاته غير قابلة للتأكيد أو التأويل، لكنّه مع ذلك، ومن جهة أخرى، قابل لـ (التكميل).

ثانياً: الظاهر: هو ما دلّ على مراد منه بنفس صيغته، من غير توقّف على أمر خارجي، وليس المراد منه هو المقصود أصالة من السياق، ويحتمل التأويل⁽⁴⁾. ولا يعدل عنه إلّا بتأويل محتمل المعنى، معضد بدليل

(1) عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، ص 267.

(2) فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص 39.

(3) عبد الله بن يوسف الجديع، المرجع السابق، ص 269.

(4) المرجع نفسه، ص 268.

أقوى من سبق الذهن إلى المعنى الظاهر.

ومع أن كلا من النص والظاهر يدلّان بصيغتهما على المعنى دلالة واضحة، دون اعتماد على قرينة خارجية، إلا أن الفرق بينهما أن المعنى المستفاد من النص مقصود أصالة من سياق الكلام، أي أنه يستقل بالإفادة بإطلاق، أما المعنى المستفاد من الظاهر فلم يقصده الشارع أصالة من السياق، بل قصده تبعا ليمهد للمعنى الأصلي. فهو يستقل بالإفادة بشرط ثبوت ما يصرفه عن ظاهره، فإذا وجد ما يصرفه عن ظاهره صار قابلا للتأويل. مثاله: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275].

الآية ظاهرة في حلّ كلّ بيع وحرمة كلّ الربا، دالة على ذلك بنفس صيغتها، من غير توقّف على قرينة، لكن هذا اللفظ غير مقصود أصالة بسياق الآية، فإنها سيقّت لنفي المماثلة بين البيع والربا، والردّ على من ادّعى ذلك، حيث قال الله تعالى قبل ذلك: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، والظاهر يمكن لقرائن الدلالة أن تؤثر فيه من إحدى ثلاث جهات:

الأولى: إما تأكيد الدلالة الظاهرة، وتقويتها، وذلك إذا توافق مقتضى القرينة مع مقتضى الظاهر⁽¹⁾. فنّ المعلوم أن للقرائن أثر كبير في تقوية دلالة ما تقتزن به، وذلك بتأكيد المعنى المتبادر منه وتقريره؛ فإنّ الألفاظ قد تكون لها دلالة ظاهرة مستفادة من إطلاقها، وهي مستقلة في إفادتها، إلا أن الاحتمال قد يرد على هذه الدلالة، فتجئ القرائن لتأكيد ما وتقريرها، وقد يقتصر التأكيد على مجرد تقويتها إلى ظنّ غالب ينافي الاحتمال غير المستند إلى دليل قويّ، وقد يصل إلى تقويتها إلى القطع واليقين بحيث لا يمكن أن يتطرّق إليه احتمال أصلا.

يقول الطوفي (ت716هـ) في هذا الصدد: «الظاهر والاحتمال المرجوح إذا تقابلا فقد يحتفّ بالظاهر قرائن تدفع ذلك الاحتمال وتبطله، ثمّ قد يكون كلّ واحد من القرائن دافعة للاحتمال وحدها، وقد لا يندفع إلا بمجموع تلك القرائن، وذلك بحسب قوة القرائن وظهورها ومقاومتها لذلك الاحتمال وقصورها عنه، فقد تقاومه قرينة واحد، أو قرينتان فتدفعه، وقد لا تقاومه إلا جميعها، فلا يندفع بدونها»⁽²⁾. مثاله:

(1) مقتضى الظاهر: الأصل في الكلام أن يكون على مقتضى الظاهر، يعني أن يكون الكلام مطابقا للواقع، وأن تؤدي الجمل والعبارات المعنى الذي تحمله الألفاظ، أي ليس فيها تأويل وتوجيه غير ما تدلّ عليه الكلمات، أو الكلام الظاهر، وقد يخرج الكلام على ذلك فيقال: إنه خرج على مقتضى الظاهر. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للوسوعات، بيروت، ط1، 2006، ج3/297. وبعبارة أخرى: ما تتوقف استقامة الكلام وصحته على تقدير محذوف.

(2) الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ج1/569.

قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكُتُبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38]، فالقرينة اللفظية: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ تنفي كل احتمال عن إرادة غير المعنى الحقيقي للحيوان المخلوق في جو السماء، فقد وردت كلمة طار ومشتقاتها في القرآن الكريم بمعان عدة، منها:

• عمل الإنسان وسعيه في الدنيا، كقوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ [الإسراء: 13] .

• التشاؤم، كقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾ [النمل: 47]⁽¹⁾.

الثانية: وإما إبطال هذه الدلالة بصرف دلالة النص إلى المعنى المؤول، وذلك إذا تعارض مقتضى القرينة مع هذه الدلالة وكان أقوى منها.

فلفظ الخطاب الظاهر قابل لأن يحمل على أكثر من معنى، غير أن دلالاته على ما هو ظاهر فيه أسبق إلى الأذهان من سواها عند فقدان القرائن المانعة منها، ومن لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن «ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي؛ أو العرفي؛ أو الشرعي؛ إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة. وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالاته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازاً، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه... والذي يعين أحد احتمالات اللفظ أو يبين أن المراد به هو مجازه إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور؛ وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع. نعم إذا لم يقترن باللفظ قط شيء من القرائن المتصلة التي تبين مراد المتكلم؛ بل علم مراده بدليل آخر لفظي منفصل: فهذا أريد به خلاف الظاهر. كالعموم الخصوص بدليل منفصل. وإن كان الصّارف عقلياً ظاهراً: ففي تسمية المراد خلاف الظاهر»⁽²⁾.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَأُكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30]، فإن قوله: ﴿الْمَلَأُكَةُ﴾ ظاهر في حصول السجود منهم، مع احتمال أن بعضهم لم يسجد، فذكر ﴿كلهم﴾ قرينة لفظية تفيد تأكيد حصول السجود منهم كلهم فزال الإشكال، وقوله: ﴿أجمعون﴾ قرينة أخرى تفيد قطع الاحتمال بالكلية مع دفع احتمال أنهم سجدوا في أوقات مختلفة؛ فذكر أجمعون ليزيل الالتباس⁽³⁾.

(1) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 528.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 105/33.

(3) ينظر: البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار على أصول البزدوي، تح: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1،

يذكر الشرع أحيانا الحكم وبقيدته بوصف من باب التعظيم والتفخيم، فهو لا يريد منه مفهوم مخالفة، بل الحكم ثابت سواء بهذا الوصف أو بغيره، فنعرف عندها من سياقه أنه لا يريد بهذا القيد إلا مجرد التفخيم والتعظيم فقط.

ومثاله أيضا: قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرَهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 236].

ذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب المتعة؛ لأن الأمر في قوله تعالى: ﴿ومتعوهن﴾ ظاهره الوجوب، مع احتمال دلالة الأمر على الندب، ويتأكد الوجوب بالقرينة اللفظية ﴿حقاً﴾ فزال الإشكال، ثم تأكد الوجوب بقرينة أخرى وهي: قوله: ﴿المحسنين﴾، فيكون من خطاب التهييج؛ لأن كل مسلم يرجو أن يكون من المحسنين.

وإذا كان تخصيصهم بالذكر للتأكيد، فلا يكون دليلاً على نفي الوجوب كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ أَلِكْتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، وهو هدى للناس كافة، ولم يكن تخصيصه بالمتقين موجبا لنفي الهداية به عن غيرهم⁽¹⁾.

ومما يؤكد هذا، أنه ثبت في الصحيحين من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: (أهدي إلى النبي ﷺ فروج حرير، فلبسه، فصلى فيه، ثم انصرف، فنزعه نزعا شديدا كالكاره له، وقال: لا ينبغي هذا للمتقين)⁽²⁾، فقوله: (للمتقين) هو من باب التعظيم والتفخيم؛ لبيان فداحة الأمر وخطورته، مع أن الحرير حرام على الرجال مطلقا، حتى من لم يتصف منهم بوصف التقوى، وقد تقرر أن الوصف أو القيد في سياق التفخيم والتعظيم لا مفهوم مخالفة له.

الثالثة: وإما تكميل الدلالة الظاهرة، وذلك إذا كان للقرينة إمكانية توسع من هذه الدلالة ليندرج في حكمها ما لم يكن مندرجا لولا هذه القرينة، أو إذا أمكنها أن تضيف بيانا جديدا لبعض خصائص ما اشتملت عليه هذه الدلالة.

مثاله: حكم الوضوء للطواف⁽³⁾، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: (كنا مع رسول الله ﷺ فلبينا بالحج،

1997، ج 78/1.

(1) ينظر: عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير أصول الفقه، ص 297.

(2) صحيح البخاري، كتاب: الصلاة، باب: مَنْ صَلَّى فِي فَرْجٍ حَرِيرٍ ثُمَّ نَزَعَهُ، ج 84/1 رقم: 375.

(3) يراجع: ابن رشد، ج 665/2.

قال: وكانت عائشة قدمت معه مكة وهي حائض، فأمرها النبي ﷺ أن تنسك المناسك كلها، غير أنها لا تطوف، ولا تصلي، حتى تطهر⁽¹⁾. فظاهر الحديث يفيد أن الحائض لا تطوف، ووسع من هذه الدلالة ليندرج في حكمها ما لم يكن مندرجا، واستندوا في ذلك إلى قرائن:

• أن النبي ﷺ منع الحائض الطواف كما منعها الصلاة، فأشبه الطواف من هذه الجهة الصلاة، وقد جاء عن النبي ﷺ أنه قال: (إنما الطواف صلاة، فإذا طفتم، فأقلوا الكلام)⁽²⁾.

• سمي النبي ﷺ الطواف صلاة، ولا يستقيم هذا الكلام شرعا إلا بتقدير كلمة في الحديث، وذلك بأن يحمل الحديث على أن مراد النبي ﷺ أن حكم الطواف حكم الصلاة، وهذا ما يسمى بدلالة الاقتضاء، فذات الطواف تختلف عن ذات الصلاة.

• من المعلوم أن من أحكام الصلاة عدم الاعتداد بها دون طهارة، فكان الطواف كذلك⁽³⁾.
فلقارئ الدلالة ثلاثة أنواع من التأثير في النصوص الواضحة بنفسها في معنى من المعاني، هي التأكيد، أو التأويل، أو التكميل.

المطلب الثاني: اللفظ غير المتّضح بذاته :

فاللفظ إما أن يتّضح بغيره وإما لا، وعليه فهو أيضا، قسمان:

1. قسم غير متّضح بنفسه بل بغيره. وهو اللفظ الذي لا يدلّ بصيغته على المراد منه، وليس ثمة قرينة تساعد على معرفته، ولا تفهم دلالاته إلا ببيان من الشارع (اللفظ المجمل).

2. وقسم ثان غير متّضح بنفسه ولا بغيره، وهو (المتشابه) وهو: اللفظ الذي لا تدلّ صيغته على المراد منه؛ فدلالته لا تظهر لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره، إذ إنه محتمل لمعان كثيرة ومختلفة، فهو كالمشكل، وليس ثمة قرائن تبينه، واستأثر الله ﷻ بعلم حقيقته، وليس في إمكان الطاقة البشرية الوقوف على حقيقة معناه. فالخوض فيه خوض فيما لا منفعة فيه، ولا يعنينا بحثه؛ لأنه يقع ضمن ما ليس تحته عمل، ولولا أنه من مقتضيات تامة القول في دلالات النصوص لكان جديرا بأن لا يذكر في علم أصول الفقه، فإنه ليس من موضوعها؛ لأنه لا يتصل به شيء من التكليف.

(1) صحيح البخاري، كتاب: التبي، باب: قول النبي ﷺ «لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ»، ج 9/83 رقم: 7230.

(2) مسند أحمد، ج 24/149 رقم: 15423، قال المحقق: حديث صحيح.

(3) ينظر: ميادة محمد الحسن، التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2، 2005، ص 342.

وقد قلنا في اللفظ المجمل بآئه لم تتضح دلالاته بصيغته على المراد منه، وليس ثمة قرينة تساعد على معرفته، ولا تفهم دلالاته إلا ببيان ممن أجمله.

نفرج بقولنا: ما لم تتضح دلالاته:

- اللفظ المهمل؛ لأنه ليس له دلالة أصلاً.
- منع دخول (النص)؛ لأن دلالة على معناه دلالة واضحة قطعية.
- منع دخول (الظاهر)؛ لأن له دلالة على معناه دلالة واضحة ظنية.
- منع دخول (المبين)؛ لأن له دلالة على معناه بسبب المبين.
- وثمة نوعان من الإجمال نلاحظهما في النصوص: إجمال في نفس اللفظ، وإجمال في المعنى.
- فأما الإجمال في نفس اللفظ، فسببه يعود إما:
- لغرابة وتوحش اللفظ في أصل وضعه⁽¹⁾.
- ما كان معناه الشرعي يختلف عن معناه اللغوي.
- الاشتراك في المعنى.
- وأما الإجمال في المعنى: فله حالات، هي:
- الإجمال بسبب إبهام المتكلم قصده مع وضوح العبارات.
- الإجمال الحاصل بسبب استثناء مجهول من عام.
- إذا كان اللفظ عاماً والمقصود به أفراد دون تعيين.
- وأثر قرائن الدلالة في المجمل هو التفسير، وأثرها في المشترك هو الترجيح.
- وفي المحصلة نجد أن أثر قرائن الدلالة في النصوص يطال أربعة أنواع، منها يختص كل نوع منها بشيء من الغموض أو النقص تجليه أو تكلمه القرينة. وهذه النصوص هي:
- النص المشتمل على الدلالة القاطعة. وأثر القرائن فيه التكميل.

(1) ينظر: الدبوسي، عبد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص118.

- النصّ المشتمل على الدلالة الظاهرة، وأثر القرائن فيه التأكيد، أو التأويل، أو التكميل.
 - والنصّ المشتمل على الدلالة المجملّة، وأثر القرائن فيه التفسير.
 - والنصّ المشتمل على الدلالة المشتركة. وأثر القرائن فيه هو الترجيح لأحد معانيه.
 - أما النصّ المتشابه فلا أثر لقرائن الدلالة فيه؛ لأنّه بلغ الغاية في الغموض، فلم يكن ثمة طريق إلى حقيقة المراد به، عند من يثبتون المتشابه بهذا المعنى، لا بالقرينة ولا بغيرها.
- خلاصة المبحث: اللفظ الشرعي مركباً كان أو مفرداً: إمّا أن يكون مفيداً لمعنى من المعاني بالنسبة لنا، وإما لا. فالثاني هو المتشابه.
- واللفظ المفيد بذاته: إمّا أن يدلّ على معنى واحد فقط، وإمّا أن يدلّ على أكثر من معنى. فإذا دلّ على معنى واحد فقط فهو الذي نسميه ب: (النص).
- إذا دلّ على أكثر من معنى، فإمّا أن يدلّ عليها بنفس القوة وإمّا بتفاوت، فإذا دلّ عليها بنفس القوة، فهو المشترك، كلفظ القرء في دلالاته على الطهر والحيض.
- وأما اللفظ المتفاوت الدلالة على معانيه، فنسميه بالنسبة لدلالاته على المعنى الراجح بالظني (الظاهر)، وبالنسبة لدلالاته على المعنى المرجوح بالمحتمل (المؤول).

المبحث الرابع:

أنواع أثر القرائن على الدلالة:

وهذا الأثر يظهر إما في : تقوية المعنى المتبادر من النص، وإما تقوية المعنى المتأول، وإما بتوسيع القرينة لمدلول النص وتعديته إلى نصوص أخرى، وإما ببيان القرينة لبعض خصائص ما يشتمل عليه النص من مدلولات. وإما تفسير المجملات، وأخيرا التّرجيح بين النصوص التي موضوعها مشترك .

المطلب الأول: تقوية المعنى المتبادر من النص:

ظاهر النص: هو المعنى الذي يدلّ عليه النص دلالة راجحة (ظنية)، سواء أكان هذا الظاهر بوضع الشرع أو اللغة ، أو ظاهر بالدليل ⁽¹⁾. ويقابل (الظاهر) (النص)، وهو: الذي يدلّ على معناه الذي سيق من أجله دلالة واضحة أقوى من دلالة الظاهر. كما يقابل (الظاهر) (المؤول)، وهو: اللفظ الذي يصرف معناه الظاهر إلى معنى محتمل مرجوح بدليل يصيره راجحا ⁽²⁾، فالتأويل على خلاف الأصل، فلمصير إليه مشروط بوجود قرائن معتبرة شرعا مقالية كانت أو حالية، مانعة من إرادة الظاهر .

وتقوية المعنى الظاهر، معناه: زيادة ظن المتلقي بأنّ هذا المعنى هو المعنى المقصود من النص، لا غيره من المعاني المحتملة، حتى تستقل بالإفادة أحيانا، ولا يحتاج إلى سواها.

وهذا التأكيد يبلغ بالظاهر الذي يحتمل معنى وأكثر درجة القطع، أو تقوي الظن الراجح. ومثال التأكيد الذي يبلغ بالظاهر إلى درجة القطع قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97]، إذ يدلّ هذا اللفظ بنفسه على وجوب الحجّ على كلّ مكلف، لكن لما اقترن هذا النصّ بالنصّ التالي: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ دلّ بواسطة هذه القرينة، على أنّ محلّ الخطاب بوجوب الحجّ هو المستطيع من المكلفين لا عموم الناس، وهذه القرينة المنضمة للظاهر دفعت الاحتمال، فصارت دلالة النصّ على المقصود قطعية. قال ابن القيم: «للظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم، [وذلك] بحسب الكلام في نفسه، وما يقرن به من القرائن الحالية واللفظية، وحال المتكلم به، وغير ذلك» ⁽³⁾. وقال الغزالي: «إنّ القرائن قد تجعل العام نصّا يمتنع تخصيصه. مثاله: أنّ المريض إذ قال لغلامه:

(1) مثاله قوله تعالى: ﴿وَالْوَلَدُ يُرْضَعُ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]، فالآية وإن كانت من باب الخبر، إلا أنّها ظاهرة في الإنشاء؛ بمعنى أنّه يجب على الوالدات أن يرضعن أولادهن حولين كاملين، والقرينة على هذا الحمل، أننا لو حملنا الآية على الخبر، لكانت مختلفة للواقع، لأننا نجد من النساء من يرعن أولادهن أقل من حولين، أو أكثر؛ فاقضى حمل الكلام على الإنشاء يوافقا.

(2) ينظر: الجراعي، أبو بكر بن زايد، شرح مختصر أصول الفقه، تح: محمد بن عوض، غراس، الكويت، ط1، 2012، ج3/85.

(3) ابن قيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1993، ج4/518.

لاتدخل علي الناس. وقرينة الحال تشهد لتأذيه بلبقائهم. فأدخل عليه العبد جماعة من الثقلاء، وزعم أنّ خصّصت لفظك بمن عداهم؛ استوجب التعزير»⁽¹⁾. إنّ ثمة أثر التأكيد هي عصمة الظاهر المؤكّد عن التّأويل .

المطلب الثاني: تقوية المعنى المتأول:

التّأويل هو: حمل اللفظ الظاهر في معنى على المحتمل المرجوح بقرينة تصيره راجحاً على مدلوله الظاهر. والمؤول حكمه حكم الظاهر، فهو متضح الدلالة في المعنى الذي تأول فيه؛ لأنّه راجح فيه، لهذا قال القرافي (ت684هـ): «المؤول سمي مؤولاً؛ لأنّ معناه يرجع إلى الظهور والرحان؛ بسبب الدليل العاضد»⁽²⁾.

ولما كان التّأويل بكلّ صورته وأشكاله على خلاف الأصل، فقد وضعت له شروط، هي:

1. أن يكون اللفظ ممّا يقبل التّأويل أصلاً وداخلاً في مجاله، ويدلّ عليها بطريق من طرق الدلالة، فالمفسّر والمحكم لا مجال للتّأويل فيهما، فما عدا ذلك فيقبل التّأويل.

2. أن يقوم التّأويل على دليل صحيح يؤيده. يقول الزركشي في تعريف التّأويل: «صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثمّ إن حمل لدليل فصحيح، وحينئذ فيصير المرجوح في نفسه راجحاً؛ أو لما يظنّ دليلاً ففاسد، أو لا شيء، فلعب، لا تأويل»⁽³⁾.

3. قوة هذا الدليل بحيث يكون مجموع الظنّ الحاصل منه، ومن المعنى المؤول، أقوى من الظنّ الحاصل من المعنى الظاهر⁽⁴⁾. وهذا الدليل الصارف هو القرينة. فكما كان المعنى المؤول بعيداً عن الظاهر، احتاج إلى قرينة أقوى، لتجبر القرينة ضعف الاحتمال، فيقويان على المعنى الظاهر. ومثاله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة:6]، فظاهر النص يفيد وجوب الوضوء بعد القيام إلى الصّلاة، وهذا يتعارض مع كون الوضوء شرطاً من شروط الصّلاة، والشرط سابق في الوجود عقلاً وشرعاً، فلا بد من تأويل لفظ (القيام) من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي، وهو (العزم) أي إرادة القيام والعزم فيه، من باب إطلاق السبب على المسبب، وهذا هو التّأويل القريب، اقتضته القرينة العقلية⁽⁵⁾.

(1) الغزالي، محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط3، 1998، ص 292.

(2) شرح تنقيح الفصول، ص255.

(3) البحر المحيط، ج3/26.

(4) التلمساني، مفتاح الوصول، ص89.

(5) ينظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص182.

4. مراعاة التكامل الدلالي، وعدم إغفال القرائن والسياق؛ أي أن يتم تأويل النص في إطار علاقته بالنصوص الأخرى، وأن لا ينظر إلى النص بمفرده؛ لغرض الإحاطة بجميع الظروف التي تشكل فيها النص.

فصوص الكتاب والسنة كالكلمة الواحدة موصولة بعضها ببعض؛ لذلك يجب على المتفهم لهما، أن ينظر إليهما نظرة متكاملة، واعتبارهما سياقاً واحداً، إذ «لو ترك الفهم لمنهج التجزئة والإفراد لحصلت الأحكام في الذهن على غير مقتضى المراد (مراد الله ورسوله)،... والشواهد على الأخطاء من هذا النوع كثيرة في القديم والحديث وترجع كلها إلى اعتماد المنهج التجزيئي في الفهم لا التكاملي فيه»⁽¹⁾.

5. وجود موجب للتأويل: وهو التوفيق بين مدلولات النص المتعارضة مع غيرها من الأدلة، وإزالة التعارض. وعلى هذا الأساس ذكر علماءنا: أن الأصل لأن تحمل الألفاظ على ظاهرها، ولا تصرف إلا بقرائن معتبرة مقالية كانت أو حالية دلت على صرف اللفظ عن ظاهره، أوجبت ذلك التأويل. وفي هذا يقول الجصاص (ت370هـ): «ومن الظاهر ما يقضي عليه دلالة الحال، فينقل حكمه إلى ضد موجب لفظه في حقيقة اللغة»⁽²⁾.

إن الالتزام بهذا الضابط في عصرنا، أكثر سهولة من العصور السابقة؛ للتطور الهائل في تقنيات البحث والتخزين.

ولما كانت أسباب الظهور متعددة، كانت التأويلات الصحيحة المقابلة لها كذلك، وهي⁽³⁾:

○ الحقيقة في مقابل المجاز، ومن هنا قالوا: الأصل أن يحمل اللفظ على معناه الحقيقي، فلا يصرف المعنى إلى خلاف الحقيقة إلا بقرينة.

○ الانفراد في مقابل الاشتراك، بمعنى: أن اللفظ إذا دار بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب عدم الاشتراك، وأن اللفظ وضع لمعنى مفرد لا لمعاني متعددة، فإذا تضمن خطاب لفظاً مجملاً فانفراده مقدم على اشتراكه؛ لأن الاشتراك مجمل عند عدم القرينة الدالة على المراد بالمشترك، فالأخذ به في هذه الحالة تعطيل للمعنى⁽⁴⁾.

○ العموم في مقابل الخصوص، ومن هنا قالوا: الأصل أن يحمل اللفظ العام على عموميه. فاللفظ إذا ورد

(1) حفيظة لوكلي، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، دار الأمان، الرباط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2019، ص150-151.

(2) الفصول، ج1/50.

(3) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص470-513.

(4) ينظر: الشوشاوي، حسين بن علي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تح: أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2004، ج2/364.

مستغرقا لجميع أفرادهِ دون حصر، لم يجز إخراج بعض أفرادهِ منه، إلا بقرينة متصلة أو منفصلة.

○الاطلاق في مقابل التقييد، ومن هنا قالوا: الأصل أن يحمل اللفظ المطلق على إطلاقه. فإذا ورد لفظ دال على فرد غير معين، فإنه لا يقيد إذا لم يقترن بعلامة تحدد المراد منه.

○الاستقلال في مقابل الإضمار، ومن هنا قالوا: الأصل أن يحمل اللفظ على الاستقلال وآلا يتوقف على إضمار. فالنص مستغن عن إضمار كلمات، أو تقديرات، إلا أن توجد قرينة يختل المعنى بدونها.

○التباين في مقابل الترادف، ومن هنا قالوا: الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة لا مترادفة. فإذا ورد نصّ يشمل على ألفاظ متقاربة في المعنى، فالأصل أن يحمل كل لفظ على معنى يختلف عن الآخر، إلا أن تقوم قرينة تدلّ على أنها بمعنى واحد.

○التأسيس في مقابل التأكيد، ومن ثمّ قالوا: الأصل في الألفاظ أن تحمل على التأسيس لا على التأكيد. فإذا ورد في عبارة من نصّ أو خطاب زيادة لفظية، فإنها تحمل على التأسيس، إلا أن تقوم قرينة صارفة إلى التأكيد.

○الترتيب في مقابل التقديم والتأخير، ومن هنا قالوا: الأصل في الألفاظ أن تحمل على الترتيب لا على التقديم والتأخير. قال كلام قد يفهم منه معنى ما، ولكنه إذا قدر أنّ فيه تقدما وتأخيرا، فإنه يكون له معنى آخر، وعندها يقدم المعنى الذي يفهم من الكلام دون هذا التقديم، إلا إذا وردت قرينة صارفة إلى المعنى الآخر الناتج عن التقديم والتأخير.

ولا يجوز الخروج عن (الأصل) في كلّ ما سبق إلا بقرينة. فإذا وجدت القرينة وجب الخروج عن الأصل إعمالا للدليلين معا: النص والقرينة⁽¹⁾.

أمّا الفائدة العلمية للتأويل الصحيح فتجلى في كونه يقضي على إيهام المعنى الظاهر للنص، الذي هو الأصل والمتبادر لكنه ليس المراد، ليكشف في الآن نفسه عن المعنى المراد للمخاطب فعلا من النص، وهو المعنى المؤول وغير المتبادر. ولا تميز بين المتلقين في فهم المعنى الظاهر للنص، إذ هو من اسمه ظاهر لكلّ أحد، وإنما التمايز بينهم في إدراك المعنى المؤول بطريق التنبيه للقرائن المحتفة، لا سيما إذا كانت هذه القرائن خفية. ومن هنا، كان المؤول للنص، بالدليل الصحيح: أوسع إحاطة بأسرار النص، وأدرى بمقصدية من المتبع لظاهر النص فحسب.

(1) ينظر لشرح هذه الأنواع من التأويل والتمثيل لها: مولود السريري، شرح مفتاح الوصول، ص 296-409.

المطلب الثالث: توسيع مدلول النص وتعديته إلى نصوص أخرى:

وتوسيع دلالة النص ، بحيث يندرج في حكمه ما لم يكن ليندرج لولا القرينة.

أولاً: توسيع مدلول النص الواضح: والمقصود بتوسيع مدلول النص تناوله أشياء، بواسطة القرينة، لم يكن ليدلّ عليها، مع وضوحه، بمجرد دلالة اللغوية.

وقرائن توسيع مدلول النص تكون إما عن بالتعليل أو باللزام العقلي.

1. قرينة التعليل: تعطي الجزئيات (الفروع) التي تنطبق عليها علّة الأصل حكم النص، بواسطة القياس ولذلك فهي توسّع من مدلول النص، أو بعبارة الأصوليين، تعود على النص ب: (التعميم)⁽¹⁾. ولذا لما جعل الرازي القياس من القرائن وصفه بكونه «يقضي تعميم الخاص (النص الدال على حكم الأصل)»⁽²⁾.

2. قرينة اللزوم العقلي: هناك نصوص تتضمن معاني خفية لا تنفك عنه عقلاً أو عرفاً. فالدلالة قسمان:

○ دلالة ظاهرة تفهم من ظاهر اللفظ، بغير واسطة.

○ ودلالة ينتقل فيها الذهن من المعاني الصريحة المتواضع عليها إلى المعاني المتضمنة. ودلالة الالتزام، وهي دلالة عقلية وضعية تستند إلى استحضار المعاني وتبناها بواسطة العقل متوسّلة بدلالة الوضع، وإفادتها عقلية، وإفادتها بالوضع وسيلتها. فاللزام العقلي يوسّع من دلالة الخطاب؛ لأنّه يضيف إليه معاني أخرى غير معناه المطابق أو الضمني.

مثال: الصّلاة دلالتها على الأقوال والأفعال المخصوصة، المفتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم دلالة مطابقة، ودلالاتها على تكبيرة الإحرام والسجود دلالة تضمينية، ودلالاتها على الطهارة أو استقبال القبلة دلالة إلزامية.

مثال آخر: لفظة الشمس تدلّ على جميع قرص الشمس بالمطابقة، وتدلّ على نصف القرص بالتضمن، وتدلّ على النور الخارج منها، وهو خارج عن حقيقتها وملازم لها، فكلما ذكرت هذه اللفظة تبادر إلى الأذهان نورها بالالتزام.

والدلالة الالتزامية من أضعف الدلالات؛ «لأنّ المدلول فيها غير محدود ولا محصور، إذا أنّ لوازم الأشياء، ولوازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون اللفظ الواحد على ما لا يتناهى من المعاني

(1) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج2/381.

(2) الرازي، المحصول، ج6/22.

وهو محال»⁽¹⁾.

فالمتكلم حين يتلفظ باللفظ في سياق ما، يستدعي اللفظ في ذهن المتلقي معنى أولياً يستفاد من دلالة الوضعية، فإذا كان هذا المعنى الوضعي للفظ يرتبط بعلاقة موضوعية وثيقة مع معنى آخر، فإن العقل يستحضر المعنى الآخر وتتبعه ذهنياً، لينتقل الذهن من المعنى الوضعي إلى لازمه العقلي، الذي تفرضه العلاقة الموضوعية الجامعة بين المعنيين في السياق. ويطلق على المعنى الوضعي المستدعي اسم الملزوم، ويطلق على المعنى المستدعي عقلاً اسم اللازم، ويطلق على العلاقة الجامعة بينهما اسم اللزوم العقلي⁽²⁾.

3. أقسام اللزوم: ينقسم اللزوم إلى عدة اعتبارات:

- ♦ باعتبار جهة حصوله في الذهن، أو من الواقع الخارجي.
- ♦ باعتبار كونه مقصوداً أو لا.
- ♦ باعتبار كونه معنى مستقلاً عن معنى الخطاب المنطوق أو متمماً له.
- ♦ باعتبار طريق الكشف عنه.

1.3. اللزوم من جهة حصوله: يمكن النظر إليها من جهتين:

إحداهما: جهة حصوله في ذهن متلقي الخطاب. وفي هذه الحالة لا شك في أن فهم المتلقي لهذا اللزوم يتأخر عن فهم الخطاب نفسه.

ومن هنا عرّف فتحي الدريني (ت2013م)، دلالة الإشارة، وهي دلالة التزامية، بأنها: «دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود... لكنه لازم ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق النص من أجله»⁽³⁾، فوصف لزوماً بكونه متأخراً، وهذا إنما هو في الذهن فقط.

والجهة الأخرى: جهة حصوله في الواقع الخارجي. وفي هذه الحالة: إما أن يكون اللزوم متقدماً على المعنى الخارجي المستفاد من الخطاب، وإما أن يكون اللزوم متأخراً. كما في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَقَا عَنْكُمْ فَالْتَنَ بِشِرْوَهُنَّ وَأَتَّعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ وَلَا تُبْشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَجِدِ تِلْكَ

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، تح: عبد الصمد شرف الدين، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 2005، ص118.

(2) ينظر: مشتاق صالح، تسهيل المرام ورفع الإبهام على نظم سلم المنورق، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 2016، ص96-97.

(3) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص225.

حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿البقرة: 187﴾، إنه يلزم عنه إباحة أن يصبح المرء جنباً وهو صائم. وذلك لأن إباحة الوطء في آخر جزء من الليل، وهذا المعنى مستفاد من النص بمنطوقه، يلزم عنه حتما الإصباح على جنباً، ولا شك في أن الإصباح على جنباً لازم متأخر، في الوجود الخارجي، عن الوطء آخر الليل.

2.3. اللزوم باعتبار قصد المتكلم: دلالة الالتزام تتجلى في مستويين: مستوى المنطوق، ومستوى المفهوم، فدلالة المفهوم (موافقة-مخالفة) دلالة التزامية، وأما دلالة المنطوق - ما عدا دلالة المنطوق الصريح المقصود - فهي دلالة التزامية، والمعقول من «الخطاب... كالمنطوق به»⁽¹⁾، والمعنى اللازم إما أن يكون مقصوداً للمتكلم وإما لا.

أ. اللازم، المقصود قطعاً: حرمة الإيذاء اللازمة عن ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: 23].

ب. واللازم المقصود ظناً: كعدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة المستفاد من حديث (في صدقة الغنم، في سائمتها، إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة)⁽²⁾. فإن دلالة النص على هذا المعنى هي دلالة التزامية ظنية عند القائلين بالمفهوم المخالف.

ج. واللازم، غير المقصود قطعاً: وهو نوعين:

○ نوع يقطع بأن المتكلم لم يقصده.

○ نوع لم يغب عن المتكلم عند تكلمه، لكنه مع ذلك، لم يردده من الكلام: ومثاله: قوله ﴿وَلَيْسَتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۚ وَءَاتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَىٰ الْبِغَاءِ ۚ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحْصِنًا لَّيَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِهْنَهَا فَإِنَّ اللَّهَ مِنَ الْبَعِيدِ ۚ يُكْرِهْنَهَا عَنْ فُجُورٍ رَّحِيمٍ﴾ [النور: 33]، فإنه يدل لزوماً، بالمفهوم المخالف للشرط، على جواز إكراه الإماء على الزنا، إن لم يكن أردن التحصن، لكن هذا المعنى غير مراد قطعاً للشارع الحكيم.

(1) الخطابي، حمد بن محمد، إعجاز القرآن الكريم، تح: محمد خلف الله ومحمد زغلزل سلام، دار المعارف، القاهرة، ط، د ت، ص 52.

(2) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ج 2/118 رقم: 1454.

3.3. كون المعنى اللازم مستقلاً عن معنى الخطاب المنطوق، أو متمماً له:

أ. المعنى اللازم عن الخطاب في هذه القسمة إما أن يكون مستقلاً عن الخطاب بحيث يكون النص مفيداً للمعنى كامل وصحيح من غير نظر إلى هذا المعنى اللازم.

ب. وإما أن لا يكون مستقلاً عن الخطاب بل متصلاً به، بمعنى أن الخطاب لا يكون مفيداً للمعنى كامل وصحيح إلا بواسطة ملاحظة هذا المعنى اللازم. وفي الغالب، إن لم يكن دائماً، يكون المعنى اللازم في هذه الحالة معنى مفرداً، لا مركباً كما هو في القسم الأول. ومثال ذلك: كل ما يذكره الأصوليون على ما أسموه بـ: (دلالة الاقتضاء) ⁽¹⁾، كقوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقُرْبَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ﴾ [يوسف: 82]، فاللازم هو (أهل)، ولا يصح النص عقلاً وعادة إلا بتقدير هذه الكلمة. ﴿وَحَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكَ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 3]؛ أي (أكلها)؛ لأن الأحكام لا تتعلق بالأعيان بل بالأفعال. وغير ذلك مما هو معروف ومشهور.

4.3. طرق الكشف عن اللزوم: إما أن يكون مستفاداً من الوضع اللغوي المتعارف عليه كما هو الحال في مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ⁽²⁾. وإما أن يكون مستفاداً من العقل كما هو الحال في دلالة الإشارة.

المطلب الرابع: تفسير النصوص المجملة:

تفسير المجمل يعني بيان المراد منه، والمجمل، هو اللفظ الذي لا يدل بصيغته على المراد منه، وليس ثمة قرينة تساعد على معرفته، ولا تفهم دلالاته إلا ببيان مَن أجمله. فكان لا بد في القرينة المفسرة، أو الرافعة للإجمال أن تكون نصاً شرعياً، أو ما يستند إلى النص. والمجمل من أشد أنواع خفاء المعنى، عدا المتشابه الذي لا يقبل البيان.

(1) وهي: «دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام وصحته واستقامته على ذلك المسكوت». عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 7، 1998، ص 364.

(2) ويعرف مفهوم الموافقة بأنه: دلالة اللفظ على أن حكم المنطوق ثابت لمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم، التي تفهم بمجرد فهم اللغة، أما مفهوم المخالفة فهو: دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لانتهاء قيد من قيود المنطوق من صفة أو شرط أو غاية. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 361 - 366.

وأسباب الإجمال ثلاثة⁽¹⁾:

1. ما كان معناه الشرعي يختلف عن معناه اللغوي: وهذه الألفاظ يتوقف معرفة المراد منها على تبين الشارع لها، كلفظ: (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج..)، فعانيها في الخطاب الشرعي غير معانيها لغة، ومجرد الأمر بها من غير وقوف على بيان المراد منها إجمال، فهي لا تدلّ على مراد الشرع بمجرد صيغتها، ولا طريق للعلم بها إلا ببيان الشرع نفسه.

2. الإجمال بسبب الاشتراك، والاشتراك يكون حاصلًا من عدد أوجه:

○ تعدّد الوضع لكلّ من المعاني.

○ تعدّد الاستعمال مع الغفلة عن الوضع الأول. كالقراءة فإنها تستعمل أصلاً للإتيان في وقت معين⁽²⁾، ثم غفل عن هذا المعنى واستعملت للطهر وللحيض فحصل الاشتراك.

3. اللفظ الغريب المبهم. ومثال القرينة الرافعة للإجمال، أو لشيء منه، قوله ﷺ: (لا يحلّ دم امرئ مسلم يشهد: أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة)⁽³⁾ بالإضافة إلى النص: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا: أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّ الإسلام وحسابهم على الله)⁽⁴⁾، فالنص الأول، وهو القرينة، رفع الإجمال الموجود في النص الثاني، وبالدّات في قوله ﷺ (إلا بحقّ الإسلام).

مثال اللفظ الغريب المبهم، لفظ القارعة، في قوله تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ﴾ [القارعة: 1]، بين الله تعالى مراده منها بعد ذلك فقال: ﴿مَا الْقَارِعَةُ﴾ وما أدرك ما القارعة ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ [القارعة: 2-4].

المطلب الخامس: التّرجيح بين النصوص التي تشترك في موضوع واحد :

لكلّ لفظ معنى ذهنيّ يثيره في الذّهن له حقيقة في الخارج، هذه الحقيقة إمّا أن تكون جزئية، كالألفاظ الخصوص، وإمّا أن تكون كلية كالألفاظ العموم، وقد يكون اللفظ في أصل وضعه يثير في

(1) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج 287/1.

(2) الخطابي، حمد بن محمد، غريب الحديث، تح: عبد الكريم الغزالي، دار الفكر، دمشق، د ط، 1982، ج 697/1.

(3) صحيح البخاري، كتاب: الديّات، باب: قول الله تعالى: "أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ"، ج 5/9 رقم: 6878.

(4) المصدر نفسه، كتاب: الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، ج 14/1 رقم: 25.

الذهن أكثر من معنى، تدلّ على حقائق متميزة⁽¹⁾، هذا النوع من الألفاظ يسمى مشتركاً، وهو: «اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين، أو معان مختلفة بأوضاع متعددة»⁽²⁾. ولما كانت معاني المشترك متساوية من حيث دلالة اللفظ عليها، كان لا بدّ من وجود قرينة تعيّن أحد هذه المعاني؛ فإذا وجدت تلك القرينة وجب حمل المشترك على المعنى الذي دلّت عليه.

ومثاله: ترجيح الحنفية للقرء بمعنى الحيض في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 228]، بقوله ﷺ: (المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها)⁽³⁾، أي حيضها. فهذه قرينة سمعية.

وذهب مالك وغيره إلى أنّ المراد بها الطهر، ودليلهم من اللغة قول الأعشى (ت7هـ):

وفي كلّ عام أنت جاشم غزوة تشدّ لأقصاها عزيم عزائك
مورثة مالا وفي الحيّ رفعة لما ضلع فيها من قروء سائك⁽⁴⁾

واستدلّ بعض أهل العلم بأنّه الطهر بقرينة علامة التأنيث في اللفظ (ثلاثة)؛ إذ العدد مخالف للعدود تذكيراً وتأنيثاً، والقاعدة في الأعداد من ثلاثة إلى عشرة، أن تثبت التاء فيها في حالة التذكير، وتسقط في حالة التأنيث، والأطهار مذكّرة والحيضات مؤنّثة. وهذه قرينة لفظية⁽⁵⁾.

(1) ينظر: عبد الرحمن بن حسن جبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 45- 58.

(2) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج 2/134.

(3) سنن أبي داود، كتاب: الطهارة، باب: من قال: تغتسل من طهر إلى طهر، ج 1/218 رقم: 297. قال المحقق: صحيح لغيره.

(4) الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، تح: محمود الرضواني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، ط 1، 2010، ج 1/266.

(5) ينظر: مولود السري، شرح مفتاح الوصول، 228- 236. ابن القيم، زاد المعاد، ج 5/638 فما بعدها.

المبحث الخامس:

معرفة المعاني المتجلية من النصوص والقرائن الصارفة لها⁽¹⁾:

المطلب الأول: الحقيقة، وهي في مقابلة المجاز:

وفي تعريفهما يرجع إلى كتب البلاغة. ولكن يجب التنبيه على قضية مهمة، وهي: أن كل مجاز يحتاج إلى قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي موجبة للحمل، مع العلاقة الظاهرة التي يشترط فيها أن يكون لها اختصاص وشهرة، ولا يكفي مجرد الارتباط كيف كان؛ إذ لو فتح هذا الباب لصحّ التجوز بكل شيء إلى كل شيء. كما يجب أن يراعى الاصطلاح الذي يحصل فيه التخاطب بين المتخاطبين.

يجب حمل اللفظ عند إطلاقه على معناه الحقيقي، الذي يتبادر معناه إلى الذهن من مجرد لفظه دون التوقف على قرينة، ولا يُصرف عنه إلا بدليل؛ وذلك أن قرينة المجاز قد تخفى على السامع، أو قد يختلط على المتلقي الأمر فيحمل الكلام على مجاز غير مراد⁽²⁾.

المطلب الثاني: الانفراد في الوضع وفي مقابله الاشتراك:

يعرف الاشتراك على أنه «اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين أو أكثر، بوضع واحد أو أوضاع متعددة، على سبيل التبادل (أي: يدل على ذلك المعنى أو ذاك)»⁽³⁾. فهو لفظ واحد لكنه متعدد المعنى متعدد الوضع، والذي يحدد المعنى المراد من هذه المعاني هي القرينة وسياق الكلام؛ لأنه ليس في صيغته دلالة على معنى معين مما وضع له، أو مما يحتمله.

1. القاعدة: الاشتراك اللفظي خلاف الأصل:

إنّ الاشتراك اللفظي وإن كان واقعا في اللغة إلا أنه خلاف الأصل، بمعنى أنه مرجوح عند المتلقي، فاللفظ إذا دار بين الاشتراك والانفراد الذي هو عدمه، حمل على الانفراد للأدلة التالية⁽⁴⁾:

□ الاستقراء، كثرة الألفاظ المفردة والموضوعة لمعنى واحد بوضع واحد.

□ أنه لو كان احتمال الاشتراك راجحا على احتمال الانفراد أو مساويا له، لما أمكن التخاطب في أغلب الأحوال من غير استفسار من المتكلم عما أراده من اللفظ المشترك؛ لاحتمال أن يكون قد أراد منه معنى

(1) للتوسع ينظر: التليساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص 470-513.

(2) ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 3/807-808.

(3) عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، القاهرة، ط 4، 2015، ص 87.

(4) ينظر: محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د ط، دت، ج 2/34.

آخر غير المعنى الذي فهمه المتلقي.

□ أنه لو لم يكن الاشتراك مرجوحاً لما بقيت الأدلة السمعية مفيدة، وهذا في غاية البعد والبطلان.

□ أن الاشتراك اللفظي يخلّ بفهم المتكلم، وبفهم السامع، فالتلقي قد لا يفهم المراد فيستفسر عنه، فيذكر له المتكلم المراد بلفظ منفرد يدلّ عليه، وبذلك يكون كلامه أولاً بالمشترك لغواً لا فائدة فيه. والمتلقي أحياناً قد لا يفهم المعنى المراد لعدم القرينة الدالة عليه، ولا يستفسر عنه من المتكلم لأسباب طارئة، فينقل ما فهمه خطأ لغيره، وفي ذلك فساد لا يخفى.

2. أثر القرائن في بيان الاشتراك اللفظي: إنَّ للقرائن أهمية في تحديد المعنى المراد بالمشترك اللفظي، فلما كان الأصوليون قد قرروا أنَّ اللفظ المشترك محتمل للمعاني الي هو حقيقة فيها كانت الحاجة قائمة إلى وجود قرينة معيّنة لأحد هذه المعاني ليفهم السامع مراد المتكلم على التعيين، وبدون هذه القرينة يبقى الكلام مجملاً ومخلاً بالتفاهم.

إذا تحقّق الاشتراك في النصّ والتي هي من باب المشكل فيجب البحث عن القرينة (لفظية/حالية) لترجيح وتحديد المعنى المراد؛ لأنَّ الشارع ما أراد باللفظ إلا أحد معانيه، ولذلك يجب استثمار الاستدلال بالقرائن على تعيين المراد.

والقرينة قسمان: قرينة لفظية مقالية تصاحب الخطاب فتؤثر في دلالته، أو ترجح المعنى المحتمل. وقرينة حالية وهي دليل غير لفظي (أحوال المخاطب، والمخاطب، والخطاب) ⁽¹⁾ تكون خارج النصّ/الخطاب تصاحب العملية التخاطبية فتؤثر في الدلالة، أو ترجح المعنى المحتمل.

♦ مثال القرينة الحالية للترجيح: قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: 222]، فالمحيض لفظ لغوي مشترك يطلق على الزمان والمكان، ورجح العلماء أنَّ المراد به المكان للقرينة الحالية، وهي: أنَّ العرب ما كانوا يعتزلون النساء في زمن الحيض. كما اقترنت الآية بدليل لفظي منفصل رجح به المشار إليه، وهي بيانه، ﷺ فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُبَاشِرَهَا أَمَرَهَا أَنْ تَتَزَرَّى فِي فَوْرِ حَيْضَتِهَا، ثُمَّ يُبَاشِرُهَا). ⁽²⁾

(1) أحوال الخطاب: العوارض والظروف التي تصاحب الخطاب.

أحوال المخاطب (المتكلم) الصفات والهيئات المتعلقة بالمتكلم.

أحوال المخاطب (المتلقي الذي يوجه له الخطاب)، صفته هيئاته، التي قد تؤثر في دلالة الخطاب، فالخطاب الواحد يختلف مقصود صاحبه باختلاف الجهة المخاطبة.

(2) صحيح البخاري، كتاب: الحيض، باب: مباشرة الحائض، ج 67/1 رقم: 302.

♦ مثال القرينة اللفظية للترجيح: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56]، فإن لفظ الصلاة يراد به الدعاء، وهو المعنى اللغوي للقرينة اللفظية وهي: نسبة الصلاة للملائكة، والتي يراد بها الاستغفار، ونسبة الصلاة إلى الله ﷻ، والتي يراد بها الرحمة لا يقصد بها المعنى الشرعي المعروف.

فقرينة المشترك ترجح أحد معاني اللفظ في أحد المعنيين بقرينة خارجة عن دلالة اللفظ نفسه، وهي إما لفظية أو حالية. فالمشترك يدل بنفسه على أحد معنييه، والقرينة تكون لدفع المزاخمة، فلا تكون دلالة على هذا المعنى بواسطة القرينة، بل هو يدل بنفسه، وذلك أن المقتضى للدلالة على المعنى المعين متحقق، وهو وضع اللفظ لهذا المعنى شخصا لا نوعا، إلا أن المزاخمة الحاصلة من صلاحيته للمعنى الآخر مانعة من اختصاصه به، والقرينة تكون دافعة للمانع، وليس عدم الممانعة من تامة اقتضاء دلالة اللفظ على المعنى.

3. قاعدة: المشترك المجرد عن القرائن يعم معانيه ما لم تتضاد. المشترك يحمل على جميع معانيه عند عدم القرينة. وفي المسألة كلام طويل ليس هذا موضع تفصيلها، والقاعدة مبنية على إمكانية استعمال المشترك في جميع معانيه؛ ووجه ذلك: أن من سمح للمتكلم أن يستعمل المشترك في جميع معانيه، سمح للسامع أن يحمله على جميع معانيه؛ لأن «الاستعمال صفة المتكلم، والحمل صفة السامع والوضع متقدم عليهما»⁽¹⁾.

4. أدلة القاعدة:

□ أن المشترك إذا تجرد عن القرائن، ولم نحمله على معانيه الأخرى؛ فإما أن يحمل على كل واحد منها، وإما أن لا يحمل، فإن حمل على أحد المعنيين دون قرينة كان ترجيحاً بلا دليل، وهو باطل؛ وإن لم يحمل على أي أحد منها كان تعطيلاً للنص وهو باطل أيضاً. فيتوجب حينئذ حمل المشترك على كل المعاني عند تجرده عن القرائن، بشرط أن لا تكون متنافية فيما بينها.

□ أن من عادة المتكلم أن يورد مع المشترك قرينة تعين المعنى المراد؛ فإذا تخلّفت تلك العادة صار انتفاء القرينة في حده قرينة للتعميم، فوجب حمله على جميع معانيه⁽²⁾.

□ أن في العمل بكل المعاني نوعاً من الاحتياط في تحصيل مراد المتكلم.

(1) ابن جزي الكلبي، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تخ: محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، حيدرة- الجزائر، ط1، 1990، ص71.

(2) ينظر: محمد الخضري، أصول الفقه، تخ: محمود طعمه الحلبي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1998، ص149.

المطلب الثالث: التباين وفي مقابله الترادف:

ليس هناك اتفاق تام بين العلماء والدراسين قديما وحديثا في تعريف اصطلاحي واحد لمفهوم الترادف؛ وذلك لاختلافهم العريض في هذه الظاهرة.

توالي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد⁽¹⁾. والتباين: انفراد كل لفظ بمعنى يخصه. الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة لا مترادفة لسببين نابعين من منطق العقل والجدل، لا من طبيعة اللغة وواقعها⁽²⁾:

♦ أنه يخلّ بالفهم التام؛ لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلمه، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر، فيحتاج كل واحد منهما إلى حفظ تلك الألفاظ حذرا عن هذا المحذور فتزداد المشقة.

♦ أنه يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل، فعلى هذا إذا دار اللفظ بين كونه مترادفا أو متباينا فحمله على المتباين أولى؛ لأنّ القصد الإفهام فتى حصل بالواحد لم يحتاج إلى الأكثر⁽³⁾.

المطلب الرابع: الاستقلال وفي مقابله الإضمار:

الاستقلال هو: تفرد اللفظ بأداء المعنى الذي يدلّ عليه وحده⁽⁴⁾. فالاستقلال هو عدم التقدير. وفي مقابله الإضمار وهو: تقدير كلام غير مذكور يتم به المعنى المقصود⁽⁵⁾.

الإضمار خلاف الأصل إذا دار اللفظ بين الإضمار والاستقلال حمل على الاستقلال. بمعنى أنّ النص قائم بنفسه مستغن عن إضمار كلمات إلا أن توجد قرينة تدعو إلى ذلك يختل المعنى بدونها. أمّا إذا كان للخطاب معنيان: معنى يؤدّيه الخطاب من غير تقدير مضمّر، وآخر لا يستقيم إلا بتقديره، فإنّ الخطاب يُصرف إلى المعنى الذي يحفظ استقلال النص؛ لأنّ ذلك هو الأصل، ولو كان الإضمار هو الأصل لاحتج إلى الاستفسار الدائم، ولتعطّل الاستدلال بالنصوص.

ولما كان الإضمار على خلاف الأصل في الكلام وجب تقليل اللجوء إليه قد المستطاع. ولا يشمل هذا

(1) الجرجاني، التعريفات، ص 60.

(2) ينظر: الرازي، المحصول في أصول الفقه، ج 1/256.

(3) للتوسع ينظر: محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم دار الفكر، دمشق، ط 2، 2007.

(4) مولود السريري، شرح مفتاح الوصول، ص 312.

(5) المرجع نفسه، ص 312.

الكلام الإضمار الذي هو في حقيقته مقتضى⁽¹⁾؛ لأنه في حكم الملفوظ به وإن حذف اختصاراً، وإنما المعنى بهذه القاعدة ما لم يدلّ الدليل على حذفه، فإذا لم يقدّم دليل على الإضمار فلا يصحّ ادّعاؤه لما في ذلك من مخالفة الأصل دون دليل. وإضمار ما لا دليل عليه لا يرد أيضاً في كلام من يريد البيان؛ فإنه إذا سلّط على الخطاب فسد، ولم يفهم أحد مراد أحد، إذ يمكنه أن يضمّر كلمة تُغيّر المعنى ولا يدلّ المخاطب عليها⁽²⁾. فالإضمار خلاف الأصل لا يصار إليه إلّا لضرورة، والمتكلم غالباً ينصبّ إذا قصد الإضمار قرائناً، وبالتالي فهو ليس إضماراً محضاً يورث خلافاً في الفهم، بل يكون المتكلم قد أظهره للمتلقّي بما دلّ عليه من القرائن.

والقرائن التي ينصبها المضمّر هي:

□ قرينة تدلّ على الإضمار.

□ قرينة تدلّ على موضع الإضمار.

□ قرينة تدلّ على نفي المضمّر.

المطلب الخامس: التأسيس وفي مقابلته التأكيد⁽³⁾:

التأسيس: إفادة اللفظ معنى جديداً، لم يكن مستفاداً قبل ذكره⁽⁴⁾. والتأكيد: هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر⁽⁵⁾.

وهو⁽⁶⁾ إمّا معنوي، كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَكُ كُلُّهُمْ أَسْجُودًا﴾ [الحجر:30].

أو لفظي: وهو تقرير المعنى الأول بلفظه أو مرادفه. كقوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَنِيَّةٍ مِّنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا ۝١٥ قَوَارِيرًا مِّنْ فَضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ [الإنسان:15-16].

فالخطاب إن احتمل بعضه أن يفيد معنى جديداً لم يكن مستفاداً قبل ذكره، وبين أن يكون مقررًا لمعنى سابق عليه، كان حمله على إفادة معنى جديد أولى من حمله على تأكيد المعنى السابق، ولا يصرف الكلام

(1) المقتضى: توقف صدق الكلام أو صحته على تقدير كلام محذوف؛ لأنّ معناه لا يتحقق إلّا بتقديره.

(2) ينظر: ابن القيم، الصّواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة.

(3) للتوسع ينظر: حمدان بن لافي، الأسماء المتشابهة في الآية الواحدة في القرآن الكريم بين التأسيس والتأكيد، كرسى القرآن وعلومه، جامعة الملك سعود، الرياض، ط1، 1436.

(4) الجرجاني، التعريفات، ص50.

(5) الرازي، المحصول، ج1/258.

(6) ينظر: عبد الغني الدقر، معجم القواعد العربية، دار القلم، دمشق، ط4، 2019، ص189.

إلى إفادة تأكيد ما يبقى ذكره إلا بقرينة.

ومن الأمثلة التي يوردها الأصوليون في هذا المقام قوله تعالى: ﴿فَبَإِيَّ ءِلَآءِ رَبِّكَ تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: 13]، من أول سورة الرحمن إلى آخرها. فالصواب إجراؤه على التأسيس، فيحمل في كل محل على ما تقدّم ذلك التكذيب.

المطلب السادس: الترتيب وفي مقابله التقديم والتأخير.

يقصد بهذا العنوان جعل اللفظ في رتبة قبل رتبته الأصلية، أو بعدها لعارض.

والرتبة هي الموقع الذي يتخذه العنصر النحوي في الجملة، وحركته في التركيب، وعلاقته بالعناصر الأخرى في بناء الجملة. بعبارة أخرى، هي: «الموقع الأصلي الذي يجب أن تتخذ الوظيفة النحوية بالنسبة للوظائف الأخرى المرتبطة بعلائق نحوية تركيبية، وكما كان للوظيفة النحوية أصل صرفي يشكل ركنا أساسيا من أركان الحد الموضوع لها، واستثناءات صرفية أخرى تشكل خروجاً على ذلك الأصل، فإنّ للوظيفة النحوية أيضاً أصلاً موقعياً وخروجاً على ذلك الأصل؛ فالأصل في الخبر، مثلاً أن يتلو المبتدأ، إلا أنّ هذا الأصل لا يلتزم به دوماً، فقد يأتي الخبر متقدماً على المبتدأ»⁽¹⁾. ونخلص من ذلك إلى أنّ المقصود بالرتبة، هو الموقع الذي تحتله الكلمة بالنسبة للكلمة الأخرى المصاحبة لها، فهي قرينة لفظية يكشف موقع كلّ منهما على معنى الآخر.

وتمثل هذه الجزئية أحد أنظمة اللغة الأساسية، ولكل لغة نظامها الخاص الذي يتمسك بها المتكلم بوصفه شرطاً من شروط الفهم والإفهام، وإذا ما أخلّ بهذا النظام حكم على الكلام بالشذوذ والفساد. واللغة تحافظ على أنظمتها وتمسك بها، فلا تتغير هذه الأنظمة إلا إذا تغيرت اللغة نفسها؛ إذ قد تتطور دلالات الألفاظ والتراكيب لكن نظام النحو الذي يحكمها ثابت لا يتغير، إلا إذا تعرضت اللغة نفسها لما هو أقوى منها.

وتبين اللغة في هذا الباب تبايناً ظاهراً؛ إذ إنّ ترتيب الكلمات في الجملة يكون مقيداً في بعضها واختيارياً في بعضها الآخر. والغالب في مجموعة اللغات ذات الترتيب الثابت الاعتماد على فهم العلاقات بين أجزائها على موقع الكلمة داخل الجملة. ويطلق على هذا الصنف اللغات النظامية (الفرنسية والإنجليزية). أما ما تسمى باللغات الإعرابية - ومنها اللغة العربية - فلا حاجة لها إلى الرتبة لتحديد وظائف الكلمات إلا إذا كانت الأخيرة من الصنف الذي يتعدّر ظهور علامات الإعراب عليه لمانع.

(1) لطيفة إبراهيم النجار، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة اللغوية وتقييدها، دار البشير، عمان، ط 1، 1994، ص 196.

فالجملة العربية الفصحى تظفر بحرية كبيرة في ترتيب أجزائها لوجود الإعراب فيها الذي يكفي به أحيانا كثيرة للدلالة على وظيفة الكلمة في الجملة، ومن هنا تعددت أشكال الجملة العربية من ناحية موقع كل جزء منها⁽¹⁾.

والذي يفيدنا في ظاهرة التقديم والتأخير، هو كيف استثمرها الأصوليون للفهم مقاصد الشارع من أحكامه. نظر الأصوليون إلى ترتيب العناصر في الجملة العربية على أسلوب التركيب لا التركيب نفسه، أي أن دراستهم هنا تتم في نطاقين، أحدهما: نطاق حرية الرتبة مطلقا، والآخر: نطاق الرتبة غير المحفوظة؛ لأن ذلك هو الذي ينتج معاني متباينة قد تؤثر في سلامة التواصل الكلامي. فهم إذن لا يتناولون بالدرس ما يُسمى في النحو الرتبة المحفوظة؛ لأن اختلافها يعني اختلال التركيب، ومن هنا تكون الرتبة المحفوظة قرينة لفظية تحدد معاني الأبواب المرتبة بحسبها. ومن الرتب المحفوظة في التركيب العربي: تقدم الموصول على الصلة، والموصوف على الصفة... وغير ذلك⁽²⁾.

على أن الجانب الذي يحظى بعناية الأصوليين هو ما يتسبب من ذلك في حدوث لبس أو خلل في نجاح العملية التخاطبية؛ ذلك بأن التقديم والتأخير على قسمين: ما لم يُشكل معناه. وتكون فيه أغراض بلاغية. وقسم ما يُشكل معناه بحسب الظاهر، فلها يُعرف أنه من باب التقديم والتأخير يتضح⁽³⁾.

التقديم والتأخير خلاف الأصل: المقصود بهذه القاعدة أن الكلام قد يفهم منه معنى معين ولكن إذا قدر أن فيه تقدما وتأخيرا كان له معنى آخر، وحينئذ يقدم المعنى الذي يفهم من الكلام من غير هذا التقدير أو التصرف في الترتيب، إلا إذا جاءت قرينة تصرف إلى المعنى الآخر، الذي يلزم منه التصرف في سياق الخطاب وترتيب أجزائه حينئذ يجوز صرفه عن المعنى الظاهر.

فالكلام على ما سبق عليه من ترتيب، ودعوى التقديم والتأخير تصرف فيه من غير إذن من المتكلم، فهو تحريف للكلام عن مواضعه ولا سيما في الخطاب الشرعي، إلا أن يكون المتكلم قد نصب من القرائن ما يشير إلى مراده من كلامه ما يفهم من الترتيب الآخر.

المطلب السابع: العموم وفي مقابلته التخصيص:

اتّسمت الأحكام في القرآن والسنة بالعموم، وصيغت ضمن قواعد كلية عامة، ومن هنا كان بحث من

(1) ينظر: رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلاؤه وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 2017.

(2) ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص207.

(3) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3،

1985، ج3/38.

أهم مباحث علم أصول الفقه لما يترتب عليه من إدراك مقاصد الشارع.

إنّ الناظر في كتب الأصول يجد كثرة في تعريفات العام، وتباين بعضها تبايناً حقيقياً، أو تبايناً لفظياً، وليس المقصود هنا استقصاءها والتكلم عليها، كما أنّه ليس من غرضي بيان سبب الخلاف؛ إذ أنّ مجال ذلك كتب الأصول، ولذا سأقتصر في تعريفني للعام والخاص على ما هو أشهر وأسلم وخال من الاعتراضات. فالعام هو: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد دفعة وبلا حصر»⁽¹⁾. والتخصيص هو: «قصر العام على بعض أفراده بدليل يدلّ على ذلك»⁽²⁾.

1. قاعدة التخصيص خلاف الأصل:

المقصود بهذه القاعدة: أنّه إذا ورد لفظ عام فالأصل البقاء على مقتضى عمومته حتى يوجد ما يخصّصه؛ لأنّ الأصل في اللفظ العام أنّه يشمل جميع الأفراد التي يصلح للدلالة عليها، ولا يخرج بعض هذه الأفراد إلا بقرينة تدلّ على استثنائه وخروجه من العموم الوارد؛ لأنّ خروجه واستثناءه دعوى فتحتاج إلى دليل، أمّا مجرد ادعاء تخصيص اللفظ العام دون الاستناد إلى دليل يُعضد ذلك، فهو ضرب من التأويل الباطل، والقاعدة المقررة أنّه: «لا تأويل إلا بدليل»⁽³⁾. ومن صور التأويل عند الأصوليين ما يقابل المتجليات، فلها كان التأويل بكلّ صوره وأشكاله على خلاف الأصل، فقد اشترط له وجود الدليل المرجح؛ وذلك منعا من التجرؤ على صرف النصوص عن ظواهرها؛ ومنعا من أن يدعي أحد أنّ تأويله للفظ إلى معنى محتمل من المعاني هو المراد دون غيره إذا كان اللفظ محتملاً لمعان متعددة، لأنّه لو ترك الأمر لكلّ متأول يتأول دون دليل؛ لضاعت المعاني المرادة من الألفاظ. ثم إنّ الدليل الذي يستند إليه في تأويل النص هو كلّ قرينة معتبرة مقالية كانت أو حالية دلّت على صرف اللفظ عن ظاهره، وإذا كان التخصيص لا يثبت إلا بدليل وقرينة، فإنّ القرائن المخصّصة للعموم قسمين: قرائن لفظية، وقرائن حالية.

2. قرائن التخصيص⁽⁴⁾:

1.2. القرائن اللفظية: ويعبر عنها أحيانا بالقرائن المقالية، ويقصد بها القرائن التي يتضمنها مبنى الخطاب، وقد تكون قرائن داخلية متضمّنة في نفس الخطاب، أو خارجية واردة في نص آخر مستقل، وبذلك فإنّ القرائن اللفظية تنقسم إلى قسمين:

(1) عبد الله الجديع، تيسير أصول الفقه، ص 239.

(2) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، مذكرة أصول الفقه، دار عالم الفوائد، مكة، ط 1، 1426 هـ، ص 342.

(3) السبكي، تكييف المسامع بحل جمع الجوامع، ج 1/408.

(4) ينظر للتوسع: عبد الكريم بن علي التلمة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1999، ج 4/1455 - 1699.

1.1.2. القرائن اللفظية المتصلة: هي عناصر لغوية من كلمات أو جمل سابقة أو لاحقة تكتشف عنصرا لغويا آخر غير معروف، وتقع معه في نفس السياق. وهي التي تذكر مع اللفظ العام، وترد في سياقه، بمعنى أن القرينة المتصلة كل ما يتصل بالكلام من لفظ أو غيره فيتحدّد به المراد للمتكلّم، ومنشأ التعبير عن هذه القرينة بالمتصلة هو وقوعها في سياق كلام المتكلّم واتصالها به. وبما ذكرناه يتضح أن مجيء القرينة المتصلة يمنع من التمسك بالظهور الأولي للكلام. وهي أربعة أنواع:

أ. قرينة التخصيص بالاستثناء: وهو: إخراج بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه بلفظ "إلا"، أو ما أقيم مقامه من الأدوات، ك: غير وسو وخلا وعدا وحاشا وليس.

ومن شرط صحة التخصيص بالاستثناء، أن يكون متصلا بالمستثنى منه، وأن يكون غير مستغرق.

ب. قرينة التخصيص بالشّرط: ليس كل شرط بإطلاقه يقع به التخصيص، وإنما الشرط الذي يقع به التخصيص هو الشرط اللغوي، والمراد به صيغ التعليق ب: (إن) الخفيفة، وإذا، ومن، ومهما، وحيثما، وأينا، وإذا ما، ولو وهي تختص بالدخول على الماضي.

□ تعريف الشرط العام: هو «كل وصف يستلزم عدمه عدم الحكم، ولا يستلزم وجوده وجود الحكم»⁽¹⁾.

□ تعريف الشرط المخصّص: هو: «تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى»⁽²⁾.

ج. قرينة التخصيص بالصفة: لم يحدّد الأصوليون للصفة المخصّصة تعريفا اصطلاحيا، وإنما تكلموا عن المباحث المتعلقة بها باعتبارها من أدلة التخصيص المتصلة، واكتفى بعضهم ببيان المراد من الصفة المخصّصة، وهي الصفة المعنوية لا النعتية. والصفة المعنوية هي: «كل ما دلّ على معنى يقوم بالغير»⁽³⁾ دون النظر إلى الناحية النحوية. مثاله: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُ الْأَخِ وَأُمَّهَاتُ الْأُخْتِ وَالرَّضْعَةُ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبُكُمْ الَّتِي فِي جُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 23] فالتحريم لعموم الربائب بنات الزوجات الموصوفات بأن أمهاتهن مدخول بهن، فقصر الوصف التحريم على بنات المدخول بهن.

(1) زياد محمد أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، ص 61.

(2) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، نثر البنود على مراقي الصعود، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 2006، ص 198.

(3) الكرمانى، محمد بن يوسف، شرح الفوائد الغياثية، تح: علي بن دخيل الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط 1، 1424 هـ، ج 1/482.

د. قرينة التخصيص بالغاية: لم يعرف الأصوليون الغاية بتعريف اصطلاحي، وإنما اكتفوا بمعناها اللغوي، الذي هو مدى الشيء ونهايته وأقصاه. وقد أتى الشوكاني بتعريف مبين لعمل الغاية، فقال: «نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم [لبعض أفراد العام] قبلها، ولنتفائه [عن بعض أفرادها] بعدها»⁽¹⁾. وذكر الأصوليون أن صيغ الغاية هي: (إلى) و(حتى).

فإذا ورد لفظ عام، واتصلت به أداة من أدوات الغاية، فإن هذه الغاية تكون مخصصة للعموم.

1.1.1.2. القرائن اللفظية المنفصلة: هي القرائن التي ترد في نص أو نصوص أخرى مستقلة عن النص الذي يراد بيان معناه⁽²⁾. في كل قرينة تستقل بنفسها، ولا تحتاج في ثبوتها إلى ذكر لفظ العام، بمعنى أنها كل لفظ أو فعل وقع في خطاب أو مقام آخر إلا أنه لو فرض متصلاً بالكلام الأول لأوجب انصراف الكلام الأول عن ظهوره الأولي إلى ظهور آخر متناسب مع مجموع الخطابين أو مجموع الخطاب الأول والفعل في المقام الثاني. فالقرينة المتصلة وإن لم تكن مانعة عن انعقاد الظهور إلا إنها منتجة لعدم حجية هذا الظهور، ذلك لأن الظهور المحجة هو المعبر عن المراد الجدّي للمتكلم، ومن الواضح أن المراد الجدّي بعد ملاحظة الخطاب الثاني هو المتعين.

ومن القرائن اللفظية المنفصلة التي تخصص العموم: النص (الكتاب والسنة)، الإجماع.

فقد يرد النص ولا يهتدي إلى مقصده إلا إذا ضم إليه نص آخر في الموضوع نفسه، لما بينها من تكامل دلالي.

2.2. القرائن الحالية: وهي التي تصاحب اللفظ العام وتحيط به، وتكون شاهداً على تخصيصه، ومنها:

1.2.2. قرينة التخصيص بالعقل: جعل الله ﷻ العقل مناطاً لمخاطبة عباده، وجعله مهياً لفهم الخطاب ومعرفة مقصده. فالعقل في تخصيصه للعام لا يكون متصلاً بالصيغة ذاتها؛ لأن تخصيص العقل ناتج عن سماع الخطاب وتدبره.

والتخصيص بالعقل معناه أن يكون مانعاً من إرادة العموم، وقاصراً للفظ على بعض أفرادها.

مثاله: قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]. فظاهر الآية وجوب الحج على جميع الناس. لكن العقل

(1) إرشاد الفحول، ج 2/176.

(2) ينظر: موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، الأوائل، دمشق، ط 1، 2002 ص 256.

دلّ على خروج الصبي والمجنون من هذا العموم؛ وذلك لامتناع تكليف من لا يفهم.

2.2.2. قرينة التخصيص بالحس: وهو يشمل الحواس الخمس (السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس). فإذا جاء لفظ عام في خطاب، وجاء ما يعارضه من جهة الحس؛ فإننا نعلم إلى تخصيصه بالحس، وبذلك يكون الحس قرينة معتبرة في فهم الخطاب.

مثاله: قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25]، فقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ من ألفاظ العموم وأقواها، فهل دمرت الريح كل شيء. المشاهد المعلوم بأنها لم تدمر كل شيء، فالتدمير مخصوص بما هو معلوم.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: 23]. فالحس قاض بالمشاهدة: أن بشرا لا يمكن أن يؤتى من كل ما يسمى شيئا، إنما يمكن أن يؤتى من كل شيء مقدور له.

المطلب الثامن: الإطلاق وفي مقابلته التقييد: المطلق هو: «اللفظ المتناول لواحد غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»⁽¹⁾.

يراد بالتناول هنا تناول البدلي، وهو أن يكون اللفظ صالحا للدلالة على أفراد كثيرة غير محصورة وغير معينة من ذات اللفظ، ولكن مفهومه يتحقق بواحد منها، أي واحد كان. إما:

□ لواحد غير معين: الوحدة هنا أعم من الوحدة الحقيقية، فيشمل التعريف الجمع والمثنى إذا كانا نكرتين.
□ باعتبار حقيقة شاملة لجنسه: يعني أن تناول اللفظ المطلق منظور فيه إلى مفهوم مشترك بين الأفراد، وهذا المفهوم يسمى حقيقة، وبهذا القيد يخرج المشترك؛ لأنه وإن تناول أكثر من واحد لا بحسب الحقيقة، بل بحسب الوضع.

ويقابله المقيد وهو: «اللفظ الدال على فرد غير معين من أفراد غير معينين، ع اقترانه بصفة تحدّد المراد به»⁽²⁾. وقاعدة المطلق يجري على إطلاقه حتى يرد ما يقيد: هذه القاعدة امتداد لقاعدة: (الأصل في كل كلام حمله على ظاهره). فإذا ورد لفظ مطلق في النصوص الشرعية وجب حمله على إطلاقه دون تأويل

(1) عبد المنان الراشخ، معجم اصطلاحات أصول الفقه، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2003، ص 127.

(2) المرجع نفسه، ص 138.

حتى ترد قرينة تدلّ على تقييده؛ بوصف، أو شرط، أو زمان، أو مكان، أو غير ذلك من القيود التي تصرفه عن إطلاقه وتحدّد شيوعه في جنسه؛ فحينئذ يُصرف المطلق عن إطلاقه ويُحمل على المقيّد.

قرائن تقييد المطلق: تقييد المطلق قد يكون نصّاً (لفظاً)، أو دلالة.

كلّ ما جاز به تخصيص العام جاز به تقييد المطلق. وهي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مقيّدات لفظية (متّصلة أو منفصلة)، ومقيّدات حالية.

أ. المقيّدات المتّصلة: هي ما لا تستقل بنفسها، وتكون تابعة للفظ المطلق في تمام الفائدة.

ب. المقيّدات المنفصلة: هي ما تستقلّ بنفسها، ولا تحتاج في ثبوتها إلى ذكر لفظ المطلق معه. وذلك بأن يكون اللفظ المقيّد المنفصل مستقلاً عن المطلق فلا يقارنه في الخطاب؛ فلا يكون في لفظ المطلق دلالة على التقيّد معاً في نصّ واحد.

ج. المقيّدات الحالية: وهي التي تصاحب اللفظ المطلق وتحيط به، وتكون شاهداً على تقييده، ومنها: الحسّ والعقل.

من خلال ذكرنا أسباب اتّضح المعنى من جهة الوضع، فإنّنا نخلص إلى أنّ كلّ ما كان أصلاً في الدلالة وجب حمل اللفظ عليه، حتّى يقوم الدليل النّاقل عنه، فاللفظ يحمل على حقيقته حتّى يقوم دليل المجاز، وعلى العموم حتّى يقوم دليل التّخصيص، وعلى الأفراد حتّى يقوم دليل الاشتراك، وعلى الاستقلال بالدلالة حتّى يقوم دليل الإضمار، وعلى الإطلاق حتّى يقوم دليل التّقييد، وعلى التّأصيل حتّى يقوم دليل الزيادة، وعلى التّرتيب الواقع حتّى يقوم دليل التّقديم والتّأخير، وعلى التّأسيس حتّى يقوم دليل التّأكيد، وعلى الإحكام حتّى يقوم دليل النسخ، وعلى المعنى الشرعيّ حتّى يقوم دليل اللّغوي إذا كان اللفظ وارداً من الشرع، أو بالعكس إن كان وارداً من أهل اللّغة، وعلى المعنى العرفي حتّى يقوم الدليل اللّغوي، كلّ ذلك عملاً باستصحاب الحال الراجح، والعمل بالراجح متعين.

خاتمة الفصل

في هذا الفصل أوضحنا الأسس التي من خلالها تشكلت نظرية عامة في القرائن الأصولية المحتفة بالنص. حيث قننا حسب ما يتطلبه البحث من تتبع كلام العلماء من خلال ما كتبوه في موضوع القرائن، بحيث عرفنا بالقرينة وبيننا أركانها وشروطها، وأنواعها وتقسيماتها، ثم تعرضنا لقرائن الدلالة جملة من حيث مجال تأثيرها في النص، والأثر الذي تمارسه قرائن الدلالة في النص.

إن نظرية القرائن جاءت في هيئة نسق علمي ومنهجي، يجمع جزئيات كثيرة مبثوثة في سائر العلوم الإسلامية. وهذا لا يعني أن علماء الإسلام المتقدمين قد جهلوا هذه النظرية أو أهملوها، وإنما هي راسخة في أذهانهم، يهتدون بها في دراساتهم في العلوم المختلفة، فانحصر تعبيرهم عنها في جزئيات العلوم وفروعها. فقد أعملوا هذه النظرية وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارة المبينة لما في نفوسهم ولم يفصحوا عنها بأقوالهم، ولا وضعوا لذلك اصطلاحاً عاماً يصدق على سائر العلوم.

فنظرية القرائن هذه، ماثلة عند العلماء يستصحبونها في نظريهم في نصوص الشريعة، بقصد الفحص والتحقيق، والفهم والاجتهاد، فنفرت فروعها في مختلف العلوم.

إن معالم هذه النظرية حاضرة عند علماء الإسلام يعتمدونها في البحث والاجتهاد، في كل علم بحسبه. وإن الناظر المتفحص ليتين هذه النظرية في العلوم المختلفة، فتظهر له في شكل قاعدة منهجية في مصطلح القرائن، أو غيره مما يفيد هذا المعنى، أو في التطبيقات العملية، من غير تنقيص عليها ولا على اصطلاحها. وهذه الإشارات والتطبيقات، وإن بدت مختلفة، فهي تشترك في أصل واحد، ومنها ما هو خاص بعلم واحد، ومنها ما يعمل به في أكثر من علم واحد. ثم إن نظرية الاعتبار في عمومها تصلح في كل بحث علمي في العلوم على تنوعها وتجديدها عبر الزمان والمكان.

ففي مجال تحليل الخطاب وفقه النص، تقضي الضرورة والبداهة بوجوب معرفة لغة النص وإتقان قواعدها، واستيعاب دلالة ألفاظها وتراكيبها. غير أن علماء العربية، منذ القديم، أشاروا إلى أن هناك عناصر أخرى تدخل في فهم الكلام وفقه النص فقهاً صحيحاً، هي عناصر غير لغوية فهي ليست من جنس النظر الأول. ومعنى ذلك أن فهم فهماً صحيحاً، لا يكون بمعرفة معاني الألفاظ والتراكيب، وإحكام قواعد النحو والبيان فحسب، وإنما لا بد للباحث من العبور من ذلك إلى مسائل أخرى مثل: البيئة الزمان والمكان اللذان تشكلا فهماً النص، ومعرفة حال المتكلم والمخاطب، والقرائن اللفظية والحالية المنفصلة. ومثله عند علماء أصول الفقه في منهج فقه النص الشرعي ودلالات الخطاب. فهم ينظرون إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى، ويذهبون إلى أن الخطاب الشرعي الوارد في النص الشرعي، لا يدل على معناه بذاته، ولا يكفي -لمعرفة

دلالته الصحيحة- الوقوف عند تراكيبه وألفاظه من جهة اللغة، وإنما لا بدّ من العبور إلى عناصر أخرى غير لغوية. ولهذا قالوا: إنّ فقه نصوص الشرع قدر زائد على مجرد معرفة اللغة وفهم اللفظ والتركيب. وكان الأئمة المحققون لا يستجيزون الاستدلال بالنص الواحد من القرآن الكريم أو السنة المطهرة، منفردا معزولا عن غيره من النصوص المبنوثة فيهما، إلّا أن يضمّ إليه غيره ممّا يدخل في معناه ويتعلّق بموضوعه.

الفصل الثالث

قربنة السياق وموارها فف نلبل الخطاب

عنم الأصولفن

المبحث الأول: السّاق معناه اللّغوي ومفهومه الاصطلاحي

المبحث الثاني: الحاجة إلى السّاق ودوره في العملية التخاطبية

المبحث الثالث: وظائف السّاق في الخطاب

المبحث الرابع : أنواع السّاق وأثره في الكشف عن مقاصد المتكلم

تمهيد:

النص الشرعي نص لغوي في أصله، ومن ثم فهو محكوم بقواعد وقوانين، ففهمه يعتمد أساساً على اللغة، بحكم كونها أداة التخاطب والتفاهم بين الناس، وكونها محكومة بما تواضع عليه أهلها من معان في استعمال ألفاظها، وبما اعتادوه من أساليب للتعبير عن أغراضهم، وبالظروف والملابسات التي تحفّ بالخطاب؛ وبالتالي فإنّ فهم النص والخطاب فهما متكاملان يستدعي من القارئ أن يستثمر أدوات الكشف عن المعاني، إذا ما وظفت توظيفاً سليماً لا يعود على النص بالهدم. ويعدّ السياق من أهم الأدوات المعرفية الإجرائية في دراسة النصوص وتدبرها.

إنّ المنهج السياقي في مستوياته اللغوية المتعدّدة، يعين على إدراك مقصد ومراد المتكلّم، ويسهم في فهم النصّ وشرحه، والاستنباط منه، وتدبره؛ لأنّ العلم ببنيات النصّ عامة والنصّ الشرعي خاصة، ومعرفة سبب نزوله أو وروده يعيننا على إدراك حكم التشريع، ومعرفة المقاصد، وكيف أنّ النصوص الشرعية كانت تأتي مناسبة للواقع، ومسيرة للحدث. كما أنّ الإمام بالسياق يبعد كلّ احتمال للمعاني غير مرادة، ويقطع الطريق أمام كلّ قراءة مغرضة، وفي الوقت نفسه يصحح كلّ قراءة أهدرت السياق فخرجت بقراءة بعيدة كلّ البعد عن مقصد ومراد الشارع.

المبحث الأول:

السياق معناه اللغوي ومفهومه الاصطلاحي:

يعدّ السياق من القرائن المهمّة في فهم النصوص، غير أنّه من أشكال المصطلحات في تراثنا، وهذا ما جعل الكلام يكثر فيه في عصرنا، عبّر عنها بعضهم بقوله: «يعتبر مفهوم السياق من المفاهيم التي أسالت الكثير من الخبر في الفكر المعاصر، وبالنصوص في علم اللغة»⁽¹⁾.

ومن أسباب هذا الإشكال:

♦ أنّه لم يعرف في كتب التراث المختصّة بالمصطلحات، فلا يوجد له تعريف في المؤلّفات التي استعمل فيها، مع تقدّم ظهوره، واتّساع استعماله، وتنوّع العلوم التي عوّلت عليه.

♦ أنّه استعمل في تراثنا بمعان مختلفة، منها ما يرجع إلى اللفظ، ومنها ما يعود إلى الاصطلاح، وهذا ما خلق اضطراباً في فهمه وتحديدّه.

♦ أنّه في ذاته مفهوم صعب، إذ تتنوّع صوره، ويضيق ويتّسع بحسب الجهة التي ينظر إليه منها، والأدلة التي يستدل بها عليه، وهذا ما صرّح به كثير من الباحثين، يقول أحدهم: «إنّ السياق وإن كان غالباً ما يوصف بأنّه مصطلح متمرد، يأبى التّحديد»⁽²⁾، ويقول آخر: «الحقيقة أنّ مصطلح السياق يعتبر من المصطلحات العصيّة على التّحقيق الدّقيق»⁽³⁾.

♦ أنّ جملة من دارسي السياق لما رأوا مفهومه مُشكلاً في تراثنا، راحوا يلتمسون معناه عند الغربيين، ولم يراعوا اختلاف الثقافتين اللّتين نشأ فيهما المصطلح وشاع، فازداد الإشكال واتّسع، وهذا ما نبّه إليه بعض الباحثين، بعد أن اختار الدّخول إلى دراسة السياق من باب التراث، بقوله: «إنّ مدخلا عربياً إسلامياً إلى

(1) محمد الولي، السياق إشكالية قديمة في أضواء جديدة، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، الرباط، ع25، جويلية 2007، ص62.

(2) حميد الوافي، "المعنى بين اللفظ والقصد.. في الوظائف المنهجية للسياق"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، الرباط، ع26، نوفمبر 2007، ص99.

(3) إبراهيم أصبان، "السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللّغوية الحديثة"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، الرباط، ع25، جويلية 2007، ص54.

بنية السياق يعني أننا منذ البداية ننبه... أننا حينما نستخدم مفردات الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافي والحضاري تحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي والحضاري، وإذا كنا ننشد الأصالة فقد كان من الأخرى بنا أن نخت مصطلحنا الخاص بنا، النابع من واقعنا بكل مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل والنابع أيضا من قوانيننا اللغوية وخصائصنا الحضارية حتى لا ينطق النص بما يتجاوز المراد⁽¹⁾.

قد تشيع الكلمة في وسط ما ويكثر تداولها واستعمالها حتى تكتسب الشهرة، فيوهم ذلك أن تعريفها سهل يسير، حتى إذا حاولت الوقوف على مفهومها صعب عليك الأمر، غامضا أشد الغموض. وبغية التوصل إلى مفاد (السياق) نسعى إلى شرح مادته في اللغة، ثم ضبط المصطلح علميا، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: السياق لغة:

السياق مأخوذ من: (ساق - يسوق - سوقاً - وسياقاً) نظير (قام - يقوم)، وأصل "السياق" السِّوَأُ، قلبت الواو منه ألفا لسكونها وكسر ما قبلها، وهو السين، ويأتي المصدر الميمي منه على صيغة "مساق"، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَنفِتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾ [القيامة: 30]. تقول العرب: ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وسياقاً، وتساقَتِ الإبلُ تساقاً إذا تتابعتْ، وساق إليها الصِّداقُ والمهرَ سياقا وأساقه. والسياق المهرُ، ويسوقُ الهدى: يقدمه. وساق بنفسه سياقا: نزع بها عند الموت. ويقال: فلان في السياق، أي في النزع. والسياق نزع الروح، ويقال: دخل عليه وهو في السوق أو في سياق الموت، أي النزع، كأنَّ روحه تُساقُ لتخرج من بدنه⁽²⁾.

وبالنظر الدقيق في المعاني اللغوية التي ذكرها ابن منظور لهذه المادة يمكن إبراز المعاني التي جاءت الكلمة لإفادتها في الأمور الآتية:

1. السرد والسلسلة والإيراد، ومجيء الشيء على التتابع، وأغلب ما يأتي معنى السرد لمادته الفعلية (ساق)، فتقول العرب: ساق الإبل سوقا وسياقا إذا سردها سردا وأوردها مكانا، وتقول: ساق الحديث إذا سرده

(1) محمد كمال الدين إمام، "المعنى والسياق بين الشافعي والشافعي"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، الرباط، ع 26 نوفمبر 2007، ص 92.

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 10/166، مادة (سوق) .

وسلسله. ومنه قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الزمر: 71]، وقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: 73]، وقوله تعالى: ﴿وَلَنُسَوِّقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًّا﴾ [مریم: 86]. أما مجيء الشيء على التتابع، بمعنى مجيء الشيء إثر شيء آخر من غير فاصل، فكما تقول العرب: تساوقت الماشية إذا تتابعت وتزاحمت في السير، وتقول: تساوق الشيطان إذا تسايروا وتقارنا، وولدت المرأة ثلاثة ذكورٍ ساقا إذا ولدت ولدتهم واحدا بعد آخر ليس بينهم أنثى. وقالوا: سياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه⁽¹⁾.

2. التقديم، بمعنى تقديم الشيء بين يدي الشيء، تقول العرب: ساق إلى امرأته الصداق إذا قدمه لها من أجل النكاح، ومنه سمي المهر سيقا؛ لأن العادة جرت بتقديمه وبذله إلى المرأة قبل الدخول بها.

3. النزع والانتزاع من الشيء صبرا وتدرجا، بمعنى الخروج من عهدته الشيء على الصبر والمهلة، تقول العرب: ساق المريض سيقا، أي نزع عند الموت، ولذلك سمي نزع الروح سيقا. وفعل (ساق) في هذا التركيب فعل لازم لا يتعدى إلى مفعول به.

4. الملابس والمقاربة، ومنه ما جاء في الأثر: (إذا تشهد الكافر وهو في السوق صلي عليه)⁽²⁾، و(أنه دخل ابن عباس رضي الله عنهما وهي في سياق الموت...) ⁽³⁾، قالوا في شرح (سياق الموت): وقت حضور الأجل، كأن روحه تساق لتخرج من جسده.

ومن مجموع المعاني اللغوية المتقدمة يتضح لنا أن كلمة السياق تدور حول عدد من المعاني منها: التتابع والحق والانتقاد، وحدود الشيء، الجلب للشيء، والسر.

وقد لخص أحد الباحثين هذه المعاني في عبارة جامعة فقال: «إن كلمة (ساق) تنير في الذهن معنى لحق

(1) انظر: محمد رواس قلعي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط3، 2010، ص 226.

(2) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، تح: سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط1، 2015. ج 56/7 رقم: 12237.

(3) ابن كثير، إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2019، ج 23/6.

شيء لشيء آخر، واتّصّاله به، واقتفائه أثره، كما تثير معنى الارتباط والتّسلسل والانتظام في سلك واحد»⁽¹⁾.
و زاد آخر معنى آخر، هو: «تتابع منتظم في الحركة توصّلا إلى غاية محدّدة، دون أن يكون هناك انقطاع أو انفصال»⁽²⁾.

المطلب الثاني: مفهوم السّياق اصطلاحاً:

يعدّ مصطلح السّياق من المصطلحات العصيّة على التّحديد، وقد أشار المفكر طه عبد الرحمن إلى أنّه بحث ولم يجد له تعريفاً محدّداً⁽³⁾ وقد صرّح بذلك أيضاً "جون لاينز (John Lyons)"، حيث قال: «لا يمكن إعطاء جواب بسيط على سؤال: ما هو السّياق؟»⁽⁴⁾. ولهذا السّبب لم يعرف كثير من الباحثين السّياق، واكتفوا بذكر عناصره وأنواعه وأثره في الدّلالة.

أولاً: مفهوم السّياق عند القدامى:

يصعب وضع حدّ واحد موحد، ولا حتّى حدود متقاربة للسّياق عند الأصوليين، فالمصطلح لم يكن محلّ عنايتهم، تنظيراً وتقعيداً، ضبطاً وتأصيلاً، بل كانت جهودهم في السّياق موجّهة أساساً إلى استثماره كقاعدة منهجية ضمن قواعد أخرى لها الوظيفة الإجرائية نفسها في فهم النّص، بيانا أو تفسيراً أو تأويلاً لغرض إدراك مقاصد الشّارع.

وترك الأصوليون لقاعدة على هذه المرتبة من الأهمية، وعلى درجة من الحجية الثابتة بسعة استعمالها وتوظيفها في تفسير النصوص، منافية لطبيعة المنهج الأصولي القائم على الضبط والتقعيد لكلّ ما قد يبدو مفيداً في وظيفته البيانية للخطاب الشّرعي.

ويعدّ الإمام الشافعي من الأوائل الذين استعملوا مصطلح السّياق حين عقد باباً في كتابه الرّسالة أسماه:

(1) عبد الوهاب رشيد أبو صفية، دلالة السّياق منهج مأمون في تفسير القرآن الكريم، دار عمار، عمّان، ط2، 2012، ص85.

(2) المثنى عبد الفتاح محمود، نظرية السّياق القرآني، دراسة تأصيلية دلالية نقدية، دار النفائس، عمان، ط2، 2022، ص22.

(3) طه عبد الرحمن، ندوة البحث اللساني والسيميائي، منشورات كلية الآداب، الرباط، ماي، 1981، ص302.

(4) جون لاينز، اللّغة والمعنى والسّياق، تز: عباس صادق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987، ص242.

«باب الصنف يبين سياقه معناه»⁽¹⁾ ورغم أنه لم يعرفه إلا أنه عبر عنه بقوله: «وتبتدئ العرب الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله»⁽²⁾. وأشار إليه في معرض كلام له حول اللسان العربي، حيث قال: «فإنما خاطب الله بكاتبه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره»⁽³⁾.

واستعمل الشاطبي لفظ المساق، ويعني به السياق، قال: «إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق ببعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية؛ رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد؛ فعليه بالتعبد به»⁽⁴⁾.

وكانت أوضح الإشارات إلى السياق إشارة الزركشي عندما أفرد عنوانا أسماه «دلالة السياق»⁽⁵⁾.

وجلّ تعريفات الأصوليين ليست تعريفا بالسياق تعريفا شاملا متناسقا في عبارة واحدة، بل هو إما يقع

(1) الرسالة، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ص 111.

(3) المصدر نفسه، ص 111.

(4) الموافقات، ج 4/266.

(5) الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 6/52.

تعريفا بنوع من أنواعه، أو بوظيفته، لذلك لم أكثر من النقول تفاديا للحشو والتكرار.

لكن بالتأمل فيما ذكره فإنه يمكن القول: بأنّ السياق عندهم يشمل كافة العلامات والأمارات التي تسهم في عملية الفهم، لفظية كانت أم غير لفظية.

ثانيا: مفهوم السياق عند المحدثين العرب:

لم يتفق المحدثون العرب في دراساتهم للسياق على تعريف واحد له، وذلك راجع إلى سعته وتشعبه. وهناك أربع اتجاهات في تعريف السياق:

الأول: يرى أصحابه بأنّ السياق شامل لما يُسمّى بالسياق المقالي وما يُسمّى بالسياق المقامي جميعا.

♦ يقول تمام حسان (2011م): «قرينة السياق: ما يكتنف السياق من قيود تركيبية أو أشرطة إفادة، أو هما معا»⁽¹⁾. ويقول في موضع آخر: «تمتدّ قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز تبدأ باللغة... وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية إلى عقلية إلى طبيعية، كما تشتمل على المقام»⁽²⁾.

♦ يقول إدريس حمادي: «مفهوم السياق يشمل كافة القرائن التي تسهم في عملية الفهم لغوية كانت أم غير لغوية»⁽³⁾.

♦ يقول نعمان جعيم: «سياق الخطاب على نوعين:

أ. السياق اللغوي: أي الجمل المكوّنة والسابقة واللاحقة لنصّ الخطاب المراد تفسيره واستخلاص المقصود منه.

ب. السياق الاجتماعي: وهو الذي يُسمّى بالمقام، ويدخل فيه أسباب النزول، وأسباب ورود الحديث، والظروف النفسية والاجتماعية السائدة وقت ورود النص...»⁽⁴⁾، ثمّ عرّف مراده بالسياق الاجتماعي (المقام) بأنّه: «حصيلة الظروف الاجتماعية والطبيعية والنفسية السائدة وقت صدور الخطاب، والتي يُتوقع أن يكون لها

(1) تمام حسان، البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية أسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1993، ص8.

(2) المرجع نفسه، ص221.

(3) إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 2018، ص149.

(4) نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، عمان، ط1، 2014، ص92.

تأثير في صيغة الخطاب وتوجيه وفهمه»⁽¹⁾.

الثاني: يرى أصحابه اختصاص كل من السياق والمقام بمعنى لا يشرك الثاني فيه، فيختص السياق بالقرائن اللغوية (المقالية) الواردة في صيغة الخطاب، ويختص المقام بالقرائن غير اللغوية. وممن نحا هذا المنحى محمود توفيق سعد، فيقول معرفاً بالسياق: «ما انتظم الكلمة سابقاً عليها ولاحقاً لها»، ويتابع قائلاً: «وهو عند الأصوليين مقصور على الجانب المقالي، فلا يتناول القرائن الحالية والملابسات الخارجية. وهو إذا أطلق ولم يُقرن بكلمة (سباق) شمل السابق واللاحق، فإن قرن كان مقصوراً على لواحق اللفظ»⁽²⁾. غير أنه لم يذكر دليلاً على أن السياق عند الأصوليين لا يشمل السياق الحالي/المقامي.

الثالث: يجعل المقام أعم من السياق المقالي، لأي يقسم (المقام) إلى مقام المقال ومقام الحال، بدلاً من تقسيم (السياق) إلى السياق المقالي والسياق الحالي/المقامي، فالمقام كما يقول إسماعيل الحسني يدل «على مقتضيات الأحوال، وهي جميع العناصر المكوّنة لمقام الخطاب، من مقام مقاله - أو بحسب لغة الشاطبي (نفس الخطاب)-، ومن مقام الحال -أو بحسب لغة الشاطبي أيضاً (حال المخاطب والمخاطب والأمر الخارجية...والحاصل أن للخطاب الشرعي مقاما مكوّنا من مقامين جزئيين لا يستغني الباحث عن أحدهما دون الآخر في سبيل ضبط معناه المقصود، أولهما مقام مقاله، والثاني مقام حاله. يتكوّن الأول من جملة القرائن اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية سواء أكانت متصلة أم منفصلة»⁽³⁾. و«يختص مقام الحال في جملة من القرائن الحالية التي تنجيء من جهة الحوادث والنوازل»⁽⁴⁾.

وقد جمع النوعين تحت مصطلح المقام وعرف به قائلاً: «حاصل القول في تحديد مفهوم مقام الخطاب الشرعي أنه جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال

(1) نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص 95.

(2) محمود توفيق سعد، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز، ص 20. نقلاً عن: أشرف بن محمود، الأدلة الإستثنائية عند الأصوليين، دار النفائس، عمان، ط 1، 2005، ص 215.

(3) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وم أ، ط 1، 1995، ص 335.

(4) المرجع نفسه، ص 338.

الخطاب، التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود منه شرعا»⁽¹⁾.

وقد صرح بأنّ (السياق) عنده يُقصد به المقام المقالي للخطاب⁽²⁾، غير أنّه لم يُبين مدى صلاحية إطلاق السياق على مقام الحال، بصرف النظر عن الاصطلاح الذي مشى عليه في هذا الكتاب.

وما فعله الحسني من إدراج القرائن المقالية تحت مسمى (المقام) ليس غريبا عن اصطلاح علماء البلاغة العربية، فقد قال السكاكي: «إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حدّ ينتهي إليه الكلام مقام»⁽³⁾، وأراد بالمقام هنا مقام المقال.

الرابع: يرى بعض الباحثين أنّ السياق والمقام لفظتان مترادفتان، قوم إحداهما في المعنى مقام الأخرى. وممن قال بذلك عبد الوهاب رشيد أبو صفية الحارثي، فقد عرّف هذا الأخير السياق بأنّه: «الكلام الذي خرج مخرجا واحدا واشتمل على غرض واحد هو المقصود الأصلي للتكلم، وانتظمت أجزاؤه في نسق واحد، مع ملاحظة أنّ الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالذات هي العنصر الأساسي في مفهوم السياق»⁽⁴⁾، ثم يقول بعد ذلك مباشرة: «هناك من عبر بألفاظ مرادفة للفظ السياق، مثل لفظ المقام والمقتضى ومقتضى الحال ولفظ التآليف ولفظ النظم القرآني، وكلّها تؤدي معنى السياق الذي قرناه»⁽⁵⁾. وبهذا يكون الحارثي قد أشار في تعريفه للسياق إلى ما يتضمّن القرائن.

فهذه أهم الاتجاهات الحديثة في التعريف بالسياق .

المطلب الثالث: التعريف المختار للسياق:

من أحسن التعريفات له تعريف عبد الوهاب أبو صفية حيث عرّفه بقوله: «كلمة السياق تُطلق على الكلام الذي خرج مخرجا واحدا، واشتمل على غرض واحد هو المقصود الأصلي للتكلم، وانتظمت أجزاؤه في نسق واحد، مع ملاحظة أنّ الغرض من الكلام، أو المعاني المقصودة بالذات هي العنصر الأساسي في

(1) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، ص 338.

(2) المرجع نفسه ص 342.

(3) السكاكي، أبو يعقوب، يوسف بن محمد، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 2، 1987، ص 168.

(4) عبد الوهاب أبو صفية، دلالة السياق، ص 85 - 86.

(5) المرجع نفسه، ص 86.

مفهوم السياق»⁽¹⁾.

فتعريفه اشتمل على معياري السياق كليهما التتابع والوحدة القصدية: فقوله: «الكلام الذي خرج مخرجا واحدا»، والذي «انتظمت أجزأؤه في نسق واحد» يشير إلى معيار الوحدة القصدية والموضوعية. تتوافق الإطلاقات في بعض العلوم على معنى معين، مما يصير بعضها مرادفا لبعض، وهذا التوافق يعود لأمر منها: عدم نضج المصطلحات واستقرارها.

ومنها: ما يكون على قاعدة: لا مشاحة في الاصطلاح عند الاتفاق على المعنى، ومعناها: أن الخلاف إذا كان واقعا في الأمور الاصطلاحية، فإنه لا ينبغي عليه حكم، ولا اعتباره. ويظهر إعمال هذه القاعدة فيما لو حصل الاتفاق على المعنى، ووقع الخلاف في التسمية أو في اللفظ.

المطلب الرابع. السياق من القرائن:

يعدّ السياق بمعناه الاصطلاحي في جملة القرائن، ويشار إليه على أنه واحد منها، بشهادة كثير من النصوص الصريحة في ذلك: كقول ابن البناء المراكشي (ت721هـ): «ومتى كانت المعاني بينة بنفسها، أو بقرينة سياق الكلام أو غيرها من القرائن كان الإيجاز نافعا»⁽²⁾. وقوله: «ويستدلّ على المقاصد بالقرائن، ومنها سياق الكلام»⁽³⁾، وقول التفتازاني (ت792هـ): «والقرينة سياق الكلام»⁽⁴⁾. وقول الزركشي: «دلالة السياق... وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم»⁽⁵⁾.

ومن كلام الأصوليين: قول أمير بادشاه (ت972هـ): «أنّ قرينة السياق..»⁽⁶⁾. وقول العلائي (ت761هـ):

(1) عبد الوهاب أبو صفية، دلالة السياق، ص 85-86.

(2) ابن البناء المراكشي، أحمد بن محمد، الروض المربع في صناعة البديع، تح: محمد عبد الوارث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2013، ص13.

(3) المرجع نفسه، ص36.

(4) التفتازاني، مسعود بن عمر، المطول، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2013، ص601.

(5) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1984، ج2/200.

(6) تيسير التحرير، ص275.

«إلا أن قرينة السياق»⁽¹⁾. قال الشوكاني: «أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن»⁽²⁾.

طريق دلالة السياق في الغالب أن يقع فيه لفظٌ يراد الاستدلال على المراد منه، فينظر في غرض المتكلم من ذلك السياق، ويلحق هذا اللفظ بما يناسب ذلك الغرض.

ويشهد لهذا قول الطبري (ت310هـ) في ترجيح المقصود بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ [آل عمران:90]، «وأولى هذه الأقوال بالصواب في تأويل هذه الآية قول من قال: عني بها اليهود...؛ لأن الآيات قبلها وبعدها فيهم نزلت، فأولى أن تكون هي في معنى ما قبلها وبعدها إذ كانت في سياق واحد»⁽³⁾، فألحق معنى هذه الآية بالمقصود من السياق المحيط بها، فكان السياق بذلك قرينة دالة على المقصود من الآية.

وجلى هذه الطريقة العز بن عبد السلام (ت660هـ) بقوله: «فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما، فما كان مدحا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاء وتهكما بعرف الاستعمال. مثاله: قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان:49]، أي: الذليل المهان؛ لوقع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [هود:87]، أي: السفه الجاهل، لوقوعه في سياق الإنكار عليه»⁽⁴⁾.

هذه النصوص تظهر أن قرينة السياق لا بد أن تكون مشتملة على الموضع المستدل به، حافة من حوله، تتصل به من جهة الغرض المقصود منه، والقرائن المقالية لا يشترط فيها ذلك، فقد تكون منفصلة عن الكلام المستدل عليه، واقعة في سياق غير سياقه، ومعقودة بغرض غير غرضه. إن مفهوم السياق مرتبط بثلاثة أمور:

(1) العلائي، خليل بن كيكدي، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تح: محمد سليمان الأشقر، منشورات مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ط1، 1987، ص52، 64.

(2) إرشاد الفحول، ج398/1.

(3) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001، ج567/5.

(4) الإمام في بيان أدلة الأحكام، تح: رضوان مختار غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1987، 159 - 160.

♦ الأمر الأول: هو الغرض⁽¹⁾ المفهوم من جملة الكلام. فغرض المتكلم هو الذي يوجه دلالات الكلمات، ويحدّد معاني العبارات، ومن هنا تتبيّن أهمية الغرض المراد من مجمل الكلام، للوصول إلى الفهم الصحيح لسياقه، ويؤكد هذا قول الزمخشري (ت538هـ): «إذا كان الكلام منصّباً إلى غرض من الأغراض، جعل سياقه له، وتوجّهه إليه»⁽²⁾.

وإذا كان غرض المتكلم هو الموجه الفعلي والحقيقي لسياق الكلام، والذي يقدم للمتلقي التفسير الصحيح للنص، فكيف يمكن التوصل إلى غرض المتكلمين الموجه الحقيقي لسياق الكلام؟

الجواب يقوم على التمييز بين نوعين من النصوص: نص شفهي مباشر، وفي هذا النوع يكون صاحبه حاضراً أثناء تلقيه، ويمكن الوصول إلى غرض المخاطب من خلال الموقف العام المحيط بالمتكلم. ونص مكتوب ينشأ بمعزل عن حضور المخاطب يتم التعرف عن أغراضه من خلال تتبع العناصر السياقية الكامنة داخل النص نفسه، ومن خلال القرائن المقالية والحالية المحتفّة به، وأهمّها ما سيق الكلام داخل النص نفسه.

♦ الأمر الثاني: أنّ ذلك الغرض لا يكون صريحاً في الكلام، ويؤيّد قول السعد التفتازاني (ت792هـ): «يدلّ عليه بصريح اللفظ أو بسياق الكلام»⁽³⁾. وظاهر العطف يقتضي المغايرة، ويدلّ على ذلك تطبيقات السياق عند العلماء، فهي كشف عن أغراض غير صريحة في الكلام.

وهكذا فإذا كان سياق الكلام مرتبطاً من حيث الفهم والتفسير بمعرفة غرض المخاطب، فإنّ الوصول إلى هذا الغرض يتمّ من خلال تأمل السياق نفسه وغرض المخاطب، بما يحوي من علاقات ورابط نصية، بالإضافة طبعاً إلى القرائن الحالية المصاحبة. وهذه العلاقة الدورية المتبادلة بين السياق وغرض المتكلم هي ما يشير إليه ابن البناء المراكشي في تعريفه لسياق الكلام وهو من أوضح التعريفات للسياق عند علمائنا، حيث يقول: «ويستدل على المقاصد بالقرائن، ومنها سياق الكلام، وربط القول بالغرض المقصود من غير تصريح به»⁽⁴⁾.

(1) الغرض: هو المعاني الداخلية التي يعبر عنها المخاطب ويريد إيصالها إلى المخاطب، قصد التأثير فيه، ووجوده ضروري لنجاح العملية التخاطبية.

(2) الزمخشري، محمود بن عمرو، تفسير الكشاف، تح: الداني بن منير آل زهوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1987، ج4/8.

(3) التفتازاني، محمود بن عمر، مختصر السعد شرح تلخيص كتاب مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003، ص2318.

(4) الروض المربع، ص123.

♦ الأمر الثالث: أنّ ذلك الغرض هو المقصود الأصلي من الكلام. قال الزركشي: «لأنّ كونه حديثاً عن المؤمنين، بالعرض، والمقصود بالذات الذي هو مساق الكلام، وإنّما هو الحديث عن الكتاب»⁽¹⁾. ولهذا عرّف عبد الوهاب أبو صفية السياق بأنّه: «هو الكلام الذي خرج مخرجا واحداً، واشتمل على غرض واحد، هو المقصود الأصلي للمتكلّم، وما انتظمت أجزاؤه في نسق واحد، مع ملاحظة أنّ الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالذات هي العنصر الأساسي في مفهوم السياق»⁽²⁾.

وتظهر استعمالات العلماء للسياق أنّ له معنى آخر، وهو: ما سيق الكلام وما يلحقه، مما اشتمل على قرائن تدلّ على المراد منه. قال السكاكي (ت626هـ): «لتقدّم حرف الاستفهام، المستدعي فعلاً مدلولاً على معناه بقرائن مساق الكلام»⁽³⁾. وقول العز بن عبد السلام: «لدلالة سياق متقدم أو متأخر»⁽⁴⁾. وقوله: «ولا بدّ لأن يكون السياق السابق أو اللاحق دالاً عليه ومرشداً إليه»⁽⁵⁾.

(1) البرهان في علوم القرآن، ج 1/49.

(2) دلالة السياق منهج مأمون، ص 86.

(3) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 250.

(4) عز الدين بن عبد السلام، مجاز القرآن، تح: مصطفى محمد، مؤسسة الفرقان، لندن، ط 1، 1999، ص 30.

(5) المصدر نفسه، ص 33.

المبحث الثاني:

الحاجة إلى السياق ودوره في العملية التخاطبية:

تتجلى الحاجة إلى السياق في الوظائف التي يؤديها، وفي هذا المبحث سنتحدث عن الحاجة إلى السياق، ويكون الحديث موجهاً إلى جانبين اثنين، وهما:

1. دواعي أعمال السياق ومدى الاحتياج إليه.

2. موقع السياق في دلالات الألفاظ .

ونخصّ لكلّ منهما دراسة مستقلة، نحاول أن نفى فيه بالغرض -بإذن الله تعالى-، ثم نُبَّعُهُ بالحديث عن إرشادات السياق في بحث مستقلّ.

المطلب الأول: دواعي أعمال السياق ومدى الاحتياج إليه:

يأتي أعمال السياق لمعرفة معنى الكلام، فالمتكلم يختار للتعبير عن المعنى الذي بداخله الألفاظ المناسبة، ثمّ يقرنها بقرائن، يفهم من خلالها المتلقي مراد ومقصد المتكلم. ومن هنا نجد أنّ المعنى الواحد يُعبّر عنه بأساليب لغوية شتى بحسب قدرة المتكلم وكفايته اللغوية واستحضاره لمفرداتها، وبسببه تفاوتت درجات الفصاحة والبيان بين أهل اللسان الواحد، على أنّ الكلمة الواحدة يمكنها أن تؤدي وظائف شتى، فالكلمة تكون قابلةً -بالقوة- لهذه الوظائف والمعاني التي تُنسب إليها في إطار اللغة، وهي بعدُ خارج السياق، أما حين تتحقّق بعلامة في السياق وتحتيّز موقعاً فيه، فإنّ السياق يجعلها ذات معنى محوري يُحدِّده ما يكتنفه من القرائن المقالية (اللفظية والمعنوية) وما يحيط به من القرائن الحالية⁽¹⁾. فها يتسمّ به المعنى الوظيفي للمبنى الواحد من التعدّد والاحتمال يجعل الناظر دوماً يلتمس القرائن اللفظية والمعنوية، ويتعرّف على القرائن المقامية، ليقف على المعنى المقصود من اللفظ⁽²⁾.

فالتراكيب تتسمّ بتعدّد المعاني وإمكانية الاحتمال الدلالي، فالكلمة الواحدة قد تكون صالحة للتعبير عن أكثر من معنى، وكلّ هذا يحتمّ على متدبر النصّ تلمس قصد السياق، لبيان المعنى المقصود من التركيب.

(1) انظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 165.

(2) المرجع نفسه، ص 180.

ونستخلص مما تقدّم ما يأتي:

○ لا خلاف في أنّ اللغة فيها كلمات لا يمكن معرفة معانيها على التّعيين لا في مرحلة الوضع ولا في مرحلة الاستعمال إلّا من خلال القرائن السياقية، وذلك كاللفظ المشترك، فإنّ القائلين بالوضع يعترفون بأنّه لا يمكن تعيين معنى له إلّا من خلال القرائن السياقية.

○ لا خلاف في أنّ الكلمة إذا وقعت في السياق لا بدّ من تفسيرها وفقا للقرائن السياقية، وإن اختلفوا في تفاصيل ذلك ومدى تأثير السياق في حمل الصّيغة على ظاهرها، أو على ما تقتضيه القرائن السياقية، وفي غير ذلك مما سيأتي بيانه.

○ المعنى الدّلالي⁽¹⁾ الكلي للنص، هو محصلة المعاني المعجمية التي تعطيه كلّ كلمة على انفراد، وهي لها أكثر من معنى، ثمّ تؤدّيه الكلمة من وظيفة في المستوى التركيبي، وفي هذا المستوى تضيق وتختصر معاني الكلمات، والذي ينفي عن المعاني التعدد هي القرائن اللفظية التي احتفت بالجملة، وبعد التعرف على معاني الكلمات معجميا ووظائفها في التركيب، ومعرفة القرائن اللفظية والسياقية المحتفّة بالخطاب يتشكّل عندنا المعنى الدّلالي الكلي.

المطلب الثاني: موقع السياق في دلالة الألفاظ على المعاني:

للسياق أثر واضح في تحديد دلالات الألفاظ عند الأصوليين، مع العلم أنّ المعنى المستنبط في أكثر الأحيان يكون قابلا للتّعدد، وسنذكر باختصار جوانب الاستفادة من السياق في تحديد دلالات الألفاظ في التركيب. والذي يهمنّا بالذات بيان الأصوليين لأقسام اللفظ باعتبار وضوح دلالاته في السياق، وبيانهم لوجوه الوقوف على المعنى من دلالة اللفظ. وهذا الموطن وإن كان أصوليا في العادة فهو لغويّ في حقيقته فإنّ العرب نطقت لغتها على أنساق مختلفة.

وهكذا تتفاوت الألفاظ العربية في دلالتها على معناها بيانا وغموضا، فبعضها بيّن في نفسه لا يحتاج إلى أمر خارجيّ يوضّحه ويحصل فهم المراد منه مباشرة، وبعضها الآخر غامض يحتاج إلى أمر خارج عنه يزيل عنه ما

(1) المعنى الدّلالي: هو المعنى التي تدلّ عليه الكلمة في السياق. انظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 39.

خفي من معنى، من هنا كانت القسمة ثنائية⁽¹⁾:

أولاً: الواضح الدلالة: وهو: «ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي، وقد يحتمل التأويل والنسخ وقد لا يحتملها»⁽²⁾، وكلّ نصّ واضح الدلالة يجب العمل به بما هو واضح الدلالة عليه، ولا يصحّ تأويله إلا بقرينة.

وتدرك مراتبه من أقسامه التالية، مرتبة من الأدنى في القوة والظهور إلى الأعلى في ذلك، فالظاهر أدناها، وأعلى منه النصّ، فالمفسّر، فالحكم. وفائدة معرفة هذه المراتب تظهر عند وقوع الإشكال بين النصوص عند التعارض، وبالتالي تكون قرائن ترجّح بها المعاني والاختيارات.

ثانياً: غير الواضح الدلالة: وهو: «ما لا يدل على المراد منه بنفس صيغته بل يتوقف فهم المراد منه على أمر خارجي»⁽³⁾. وعدّد الأصوليون فيها: الخفيّ، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، وهي مرتبة حسب الأقل في الخفاء والغموض إلى الأشدّ في ذلك، فالخفيّ أظهر من المشكل، والمشكل أظهر من المجمل، والمجمل أظهر من المتشابه.

المطلب الثالث: وجوه دلالة اللفظ على مراد المتكلم:

تقدّم بيان مقدار دلالة اللفظ على معناه من حيث الوضوح، والألفاظ من حيث دلالاتها على مراد المتكلم تتفاوت، وليست في مرتبة واحدة.

أولاً: عبارة النصّ ودلالاتها على المعنى: والمقصود بها: «دلالة اللفظ على المعنى المتبادر فهمه من نفس صيغته»⁽⁴⁾، ويسمى (المعنى الحرفي للنص).

فإذا قصد الشارع إلى معنى، فأورد نصّاً يعبر عن هذا المعنى المقصود، كان ذلك النصّ عبارة فيه لوجود القصد إليه، وسوق الكلام، وقد يشتمل النصّ على معنيين أو أكثر، ويقوم الدليل على أنّ كلا منها مقصود،

(1) سبق الكلام عنها في الفصل الأول.

(2) عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، ص 193.

(3) المرجع نفسه، ص 300.

(4) المرجع نفسه، ص 285.

ولكن بعضها مقصودا أولا بالذات، والآخر مقصود تبعا جيء به كتمهيد للمعنى الأولي وتوطئة له، فالنص يعتبر عبارة فيهما مادام قد اتجه قصد المتكلم إليهما، ويعرف قصد المتكلم بالقرائن .

ثانيا: إشارة النص: دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم⁽¹⁾. وعلى هذا فالمعنى الإشاري معنى لازم للنص، وإن كان غير مقصود من السياق. وقد يكون التلازم بين (العبارة) و(الإشارة) ظاهرا، وقد لا يدرك إلا ببحث وتأمل.

ثالثا: دلالة النص⁽²⁾: وهي دلالة اللفظ على حكم الصورة المذكورة للصورة المسكوت عنها، لاشتراكهما في معنى (وصف) يعرف كل عارف باللغة أن ذلك المعنى هو علة الحكم المذكور. أي دلالة اللفظ على معنى هو معروف من مساق النص الحكمي (من الحكمة) دون أن يكون مذكورا في لفظ الخطاب، دلالة قوية يفهمها كل عارف باللغة. والفرق بينهما وبين القياس أن مبنى إدراك العلة في الثاني هو الاستنباط من المعنى، وفي دلالة النص هو اللغة وقواعدها، فيعم اللفظ بدلالته كل صورة توجد فيها علة الحكم، ويسمى ذلك النوع من العموم بالعموم العقلي.

رابعا اقتضاء النص⁽³⁾: وهو دلالة اللفظ على معنى خارج عن منطوق الكلام يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية. أي دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صحة مساق الخطاب أو صدقه عقلا أو شرعا. وأنواع التقدير التي لا بد منها لهذه الدلالة ثلاثة هي:

1. ما وجب تقديره لصدق الكلام، كقوله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ)⁽⁴⁾ فإن الحديث بلفظه وعبارته دلّ على رفع الفعل الذي يقع خطأ أو نسيانا أو إكراها بعد وقوعه، ولكن هذا يخالف الواقع لوقوعها في الأمة، فيقتضي تقدير شيء من الكلام كرفع الإثم أو الحكم، ليطابق الواقع.
2. ما وجب تقديره لصحة الكلام عقلا.

(1) محمد بن سليمان العربي، دلالة الإشارة في التقعيد الأصولي والفقهية، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط2، 2016، ص90.

(2) ينظر: وهبه مصطفى الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط23، 2019، ج1/353.

(3) المرجع نفسه، ج1/353.

(4) ابن ماجه، عبد الله بن يزيد، السنن، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية، دمشق- بيروت، ط1، 2009. أبواب

الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، ج201/3 رقم: 2045. قال المحقق: إسناده صحيح.

3. ما وجب تقديره لصحة الكلام شرعاً، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهْلَ لَكُمْ لِكَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة:3] وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُ الْأَرْضِ وَأَخَوَتُكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبُكُمُ الَّتِي فِي جُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ [النساء:23]، فالحرمة لا تتعلق بالذوات وإنما تتعلق بالأفعال، فيقدر في الآية الأولى كلمة (أكل)، ويقدر في الثانية كلمة (زواج)، ويكون هذا التقدير ثابتاً بدلالة الاقتضاء.

المبحث الثالث:

وظائف السياق في الخطاب:

لقد تحدّث العلماء عن وظائف السياق، وهم إنّما عَنَوْا بالسياق ما هو شامل لسياق الخطاب، وللغرض الذي سيق النص من أجله، فبناء على تفسير السياق بالغرض الذي جاء الخطاب له يدخل في إرشادات السياق جميع القرائن اللفظية والحالية التي تجلّي غرض السّوق، وحينئذٍ فلا إشكال في أنّ الإرشادات التي ذكروها عامة في السياق بشقيه، فمن الملاحظ أنّ الإرشادات التي ذكروها هي نفسها موجودة في السياق الحالي/المقامي، وإذا وجد فرق بين السياقين فإنّما هو فرق يعود إلى قوة الإرشاد أو ضعفه في أحدهما مقارنةً بالآخر. وقد صرّح بعض العلماء بثبوت هذه الإرشادات للحال، وبعضهم صرّح بأنّ هذه الإرشادات السياقية هي بمقتضى عرف الاستعمال، ولا شكّ أنّ عرف الاستعمال قرينة حالية.

و أول من ذكر إرشادات السياق هو العز بن عبد السلام، حيث يقول: «السياق مرشدٌ إلى تبين الجملات، وترجيح الاحتمالات، وتقرير الواضحات. وكلّ ذلك بعرف الاستعمال. فكلّ صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكلّ صفة وقعت في سياق الذمّ كانت ذما، فما كان مدحا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاءً وتهكما بعرف الاستعمال»⁽¹⁾.

ويقول الإمام ابن دقيق العيد (ت702هـ): «السياق طريق إلى بيان الجملات، وتعيين الاحتمالات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه»⁽²⁾.

ويقول ابن القيم: «السياق يُرشد إلى تبين الجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته»⁽³⁾.

ويقول الإمام الزركشي: «دلالة السياق... ترشد إلى تبين الجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد

(1) الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص159.

(2) ابن دقيق العيد، تقي الدين، إحصاء الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: أحمد شاكر، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1987، ص489.

(3) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تح: علي العمران، دار ابن حزم، ط1، 2019، ج4، 1314.

وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة»⁽¹⁾.

ويقول الإمام الشاطبي وهو في صدد بيان أهمية المعرفة بالحال الذي ينشأ فيه النص وسببه في معرفة المراد منه: «إن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات»⁽²⁾. ويستطرد قائلا: «هذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يُعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات، وتوجه الإشكالات»⁽³⁾.

وبإمعان النظر في الإرشادات التي ذكرها الأصوليون، واستخرج النقاط المشتركة بين عباراتهم، يمكننا أن نجمع إرشادات السياق في الإفادات الآتية:

- رفع خفاء النص.
- الترجيح بين المعاني المحتملة في النص.
- دفع المعنى الظاهر وتعيين المعنى القطعي.
- منع تأويل النص تأويلا غير سائغ.
- تخصيص العام.
- تقييد المطلق.
- تنوع الدلالة.
- الترجيح بين الأدلة المتعارضة.

وفيما يأتي نخصّص لكلّ إرشاد من تلك الإرشادات مبحثا مستقلا، لبيان المراد منها وضرب أمثلة تطبيقية عليها.

المطلب الأول: رفع خفاء النص:

قد يكون لفظ من ألفاظ النص غامضا، لا يُعرف معناه على التحديد، فيؤدي ذلك إلى عدم استقلال

(1) البرهان في علوم القرآن، ج 2/335.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج 4/151.

(3) المصدر نفسه، ج 4/152.

اللفظ بإفادة المعنى، الأمر الذي يجعل القارئ باحثاً عن القرائن اللفظية والحالية للكشف عن دلالاته. فاللفظ الغامض: لفظ لا تكون دلالاته على المعنى المراد واضحة⁽¹⁾.

وأمثلة هذه الوظيفة كثيرة، فلا تكاد تجد لفظاً خفياً المراد منه إلا وكانت لقرينة السياق دوراً في إزالة ما يعتريه من غموض وخفاء في المعنى.

المطلب الثاني: الترجيح بين المعاني المحتملة في النص:

استعمل الترجيح بمعنى تقوية أحد الدليلين المتعارضين على الآخر للعمل به، وهو إنما يصح بين الخطابات الثابتة من جهة النقل متضادة من جهة المعنى، ولا سبيل لإعمالهما جميعاً. وكما أسلفنا فإن المرحّحات قرائن تستعمل لوزن الخطابات المتضادة، وترجيح ما تقويه القرائن، وتسقط ما تضعفه

وضابط التعارض نسبي؛ إذ قد يكون التعارض بين دلالات النصوص والخطابات، راجع إلى فهم القارئ لهما. ولا فائدة تُرجى من الترجيح إن لم يكن بغرض إعمال المعنى القويّ الرّاجح وإهمال المعنى الضعيف المرجوح، وإلا فقد الترجيح معناه ووظيفته، يقول الآمدي: «أما الترجيح، فعبرة عن اقتران أحد الدليلين الصّالحين للدلالة على المطلوب، مع تعارضهما، بما يوجب العمل به، وإهمال الآخر⁽²⁾».

ونشير إلى أنّ عملية الترجيح لصيقة بعلماء أصول الفقه والفقهاء، لتعاملهما مع نصوص الشرع (القرآن وسنة)، ومن المعلوم أنّ تلك النصوص كثيرة، ومنها ما هو قطعيّ في ثبوته ودلالته أو في أحدهما، ومنها ما هو ظنيّ في ثبوته ودلالته أو في أحدهما، ويحصل أن يقع، في فهم العالم، تعارض بين نصين أو أكثر، فإذا أمكن الجمع بين دلالاتها باستثمار القرائن بنوعها المقالي والحالي وهو أولى، وإلاّ تعيّن اللجوء إلى ترجيح نص واحد على ما سواه بسلوك طرائق الترجيح التي بينها سواء المتعلقة بجهة ظهور الدلالة أو بجهة نقل الرواية. ويعدّ الترجيح بالقرائن ومن أهمّها قرينة السياق أهم آلية تُستثمر لرفع الغموض والكشف عن الدلالات. وبالتالي فإنّ قرينة السياق تتّسع لتشمل:

(1) انظر: مصطفى إبراهيم الزلي، أصول الفقه الإسلامي في نسجه الجديد، نشر إحسان، طهران، ط 1، 2014، ص 531.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ج 4/245.

- ♦ السياق النصي الجزئي، بمعنى أنّ لكلّ نصّ سياق خاص به بمغزل عن نص آخر.
- ♦ السياق الحالي/المقامي، وهو الدّاخل في مفهوم أسباب النّزول و أسباب ورد الحديث باعتبارهما وسيلتين تساعدان على إدراك مقاصد الشّارع.
- ♦ السياق الكلّي للخطاب، ويتمثّل في جعل النّص القرآني والنبوي كلّ لا يتجزأ.
- ♦ السياق المقاصدي للخطاب القرآني والنبوي.

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا (ت1935م): «إنّ أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق له من القول، واتّفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء به الكتاب جملةً»⁽¹⁾.

المطلب الثالث: دفع المعنى الظاهر وتعيين المعنى القطعي:

قد يرد في الخطاب الشرعي ألفاظاً لو حملت على ظاهرها مجرّدة عن القرائن، والتي منها السياق لدّت على معانٍ مناقضة إمّا للنقل أو العقل، لكن حملها في سياقاتها يدفع عنها الإشكال، ويتعيّن المعنى المقصود بطريقة صحيحة لا لبس فيها.

مثلاً: كلمة (لا جناح) تدلّ في استعمالها العادي على نفي الحرج وعدم المؤاخذه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: 235]، فهو يدلّ على جواز التعريض بالخطبة في العدة دون التصريح بها، والآيات التي فيها نفي الجناح كثيرة في خطاب الشرع.

لكن جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصِّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَنَنْحِرَ الْجِبَّ أَوْ أَعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 158]، وهذا يخالف ما تقرّر سابقاً، فلو حملنا المعنى الذي يعطيه ظاهر النّص لفهمنا أنّ السّعي بين الصّفا والمروة مباح يمكن تركه، لكن كما هو معلوم أنّ السّعي بين الصّفا والمروة ركن من أركان الحجّ.

وقد دفعت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها هذا المعنى المتوهم، وبَيّنت المعنى المقصود، فعن عروة بن الزبير قال: (سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقُلْتُ لَهَا: أَرَأَيْتِ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الصِّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 24/1.

فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا [البقرة: 158]، فَوَاللَّهِ مَا عَلَى أَحَدٍ جُنَاحٌ أَنْ لَا يَطُوفَ بِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ، قَالَتْ: بِئْسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أُخْتِي، إِنَّ هَذِهِ لَوُ كَانَتْ كَمَا أَوَّلَتْهَا عَلَيْهِ، كَانَتْ: لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا، وَلَكِنَّهَا أُنْزِلَتْ فِي الْأَنْصَارِ، كَانُوا قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمُوا يَهْلُونَ لِمَنَاةِ الطَّاغِيَةِ، الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَهَا عِنْدَ الْمُشَلَّلِ، فَكَانَ مِنْ أَهْلِ يَتَخَرَّجُ أَنْ يَطُوفَ بِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ، فَلَمَّا أَسْلَمُوا، سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ، قَالُوا: إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ: ﴿إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾. الْآيَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «وَقَدْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الطَّوْفَ بَيْنَهُمَا، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتْرَكَ الطَّوْفَ بَيْنَهُمَا»، ثُمَّ أَخْبَرْتُ أَبَا بَكْرَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ: إِنَّ هَذَا لَعِلْمٌ مَا كُنْتُ سَمِعْتُهُ، وَلَقَدْ سَمِعْتُ رِجَالًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ يَذْكُرُونَ: أَنَّ النَّاسَ، - إِلَّا مِنْ ذَكَرْتُ عَائِشَةَ - مَنْ كَانَ يَهْلُ مِمْنَاةً، كَانُوا يَطُوفُونَ كُلَّهُمَا بِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ، فَلَمَّا ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى الطَّوْفَ بِالْبَيْتِ، وَلَمْ يَذْكُرِ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ فِي الْقُرْآنِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَمَا نَطُوفُ بِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ وَإِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الطَّوْفَ بِالْبَيْتِ فَلَمْ يَذْكُرِ الصَّفا، فَهَلْ عَلَيْنَا مِنْ حَرَجٍ أَنْ نَطُوفَ بِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ الْآيَةَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: «فَأَسْمَعُ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي الْفَرِيقَيْنِ كُلِّهِمَا، فِي الَّذِينَ كَانُوا يَتَخَرَّجُونَ أَنْ يَطُوفُوا بِالْجَاهِلِيَّةِ بِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ، وَالَّذِينَ يَطُوفُونَ ثُمَّ تَخَرَّجُوا أَنْ يَطُوفُوا بِهِمَا فِي الْإِسْلَامِ، مِنْ مَنْ أَجَلَ أَنْ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِالطَّوْفِ بِالْبَيْتِ، وَلَمْ يَذْكُرِ الصَّفا، حَتَّى ذَكَرَ ذَلِكَ، بَعْدَ مَا ذَكَرَ الطَّوْفَ بِالْبَيْتِ»⁽¹⁾. فَقَدْ بَيَّنَّتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا الْمَعْنَى الْمَقْصُودَ وَدَفَعَتْ الْمَعْنَى الْمَتَوَهَّمِ بِقَرِينَتَيْنِ سِيَاقِيَّتَيْنِ، إِحْدَاهُمَا لَفْظِيَّةٌ وَالْأُخْرَى حَالِيَّةٌ.

فَالْقَرِينَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْمُتَّصِلَةُ، هِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ لَا ﴿أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا﴾.

وَالْقَرِينَةُ السِّيَاقِيَّةُ الْحَالِيَّةُ: فِيهِ مَأْخُذَةٌ مِنْ سَبَبِ نَزُولِ الْآيَةِ، الَّذِي ظَهَرَ فِيهَا تَخَرُّجُ الْأَنْصَارِ مِنَ السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفا وَالْمَرْوَةِ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَهْلُونَ مِنْ صَنَمِ مَنَاةَ، فَفَنَى اللَّهُ ﷻ عَنْهُمْ ذَلِكَ الْحَرَجَ بَعْدَ تَحْطِيمِ الصَّنَمِ وَظُهُورِ الشَّعَائِرِ الَّتِي بَيْنَهَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ. فَمِنْ خِلَالِ إِعْمَالِ الْقُرْآنِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْجَنَاحَ الْمَنْفِي جَنَاحٌ خَاصٌّ بِالْأَنْصَارِ؛ لِأَمْرِهِمْ كَانُوا يَطُوفُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ.

(1) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: وَجُوبُ الصَّفا وَالْمَرْوَةِ، وَجُعِلَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ، ج 157/2 رقم: 1643.

ومن القرائن المقالية التي تؤكد الوجوب وتنفي المعنى المتوهم، قوله تعالى في نفس الآية ﴿شَعَائِرِ اللَّهِ﴾، وعلى ذلك لا يتخرج أحد من أداء شعائر الله⁽¹⁾.

المطلب الرابع: تأويل النصوص بعيداً عن معانيها ومقاصدها:

من إرشادات السياق منع التأويل البعيد، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وقد كثرت في زمننا قراءات جديدة للخطاب الشرعي؛ تواكب -زعموا العصر- مبتعدة عن معانيه ومقاصده، مهدرة القرائن والسياقات التي احتفت به.

وقد تمسك بعض أهل العلم بدلالة السياق في ردّ كثير من التأويلات، ولذلك نجد ابن القيم يذكر للتأويل الباطل عشرة أنواع، ويفسر سبب بطلان معظمها بعدم الالتفات إلى القرائن والتي منها السياق، ومن ذلك:

- ♦ تأويل اللفظ بمعنى لا يحتمله ذلك السياق والتركيب، وإن كان المعنى محتملاً في سياق غيره.
- ♦ أن يكون التأويل جارياً على عرف استعمال متأخر عن وقت مجيء النص، غير مألوف ولا معهود للمخاطب.

♦ التأويل الذي يعود على جزء من السياق بالإبطال.

♦ التأويل الذي لا يناسب حال المخاطب، فالشارع لا يُحمل خطابه على معنى هو دون معنى في العلو والرفعة والشرف؛ لأنّ ذلك حطُّ لكلامه وخطابه وإنزال له في غير منزلته.

♦ تأويل اللفظ بمعنى لم يدلّ عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه، فإنّ هذا لا يقصده المبيّن الهادي بكلامه، إذ لو قصده لحفّ بالكلام قرائن تدلّ على المعنى المخالف لظاهره، حتّى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ⁽²⁾.

المطلب الخامس: تخصيص العام:

الأصل في اللفظ العام أنّه يدلّ على استغراق جميع أفرادها إذا تجرّد عن القرائن، لكن دلالاته قد تتغيّر

(1) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 3/729.

(2) الصّواعق المرسلة، ج 2/95.

فيراد به الخصوص حسب قرائن سياقية ينبغي أن يهتدي إليها المتلقي.

والسؤال الذي يطرح هل السياق في ذاته من المخصّصات؟ في هذه المسألة خلاف طويل، والراجح في المسألة أنه من جملة المخصّصات للفظ العام إن كان يدخله الاحتمال، فالسياق من المخصّصات للعموم المحتمل، وصورته أن يكون اللفظ قد ورد عاماً، ولكنه في سياق يقتضي إخراج بعض أفراد العام، فيكون السياق مقدّماً على عموم اللفظ. مثاله: قوله ﷺ: (الخالدة بمنزلة الأم)⁽¹⁾، فهذا لفظ عام يحتمل أنها بمنزلتها في كل شيء، يتعلّق بأحكام الأمومة، كالمرث، ووجوب البرّ، وعدم عقوبتها. ويحتمل أنها بمنزلتها في الحضانة فقط، ولو تأملنا السياق الكامل الذي ورد فيه الحديث لوجدنا أنّ الحضانة هي المقصودة، فعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: (خرج رسول الله ﷺ يعني من مكة - فتبعتهم ابنة حمزة، تُنادي: يا عمّ، فتناوّلها عليّ فأخذ بيدها، وقال لفاطمة: دُونِك ابنة عمك، فاحتملتها. فاختصم فيها عليّ وجعفر وزيد فقال عليّ: أنا أحقّ بها، وهي ابنة عمي وقال جعفر ابنة عمي، وخالتها تحتي وقال زيد: ابنة أخي فقضى بها رسول الله ﷺ لخالتها، وقال: الخالدة بمنزلة الأم. وقال لعليّ: أنت مني، وأنا منك وقال لجعفر: أشبهت خلقي وخلقي وقال لزيد: أنت أخونا ومولانا).

قال ابن قتيق العيد: «سياق الحديث يدلّ على أنها بمنزلتها في الحضانة وقد يستدلّ بإطلاقه أصحاب التنزيل على تنزيلها منزلة الأم في الميراث، إلّا أن الأول أقوى. فإن السياق طريق إلى بيان الجملات، وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه وفهم ذلك - قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه ولم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم وهي قاعدة متعيّنة على الناظر، وإن كانت ذات شعب على المناظر»⁽²⁾.

فالسّياق بين الاحتمال، وحدّد وعيّن المقصود من الحديث، ولذلك فإنّ الخالدة لا تستحق من الميراث ما تستحقّه الأم. والعلّة في أنّ المقصود من النصّ الحضانة وهي قرينة التعليل، فالخالدة تقرب من الأم في الخنو

(1) صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب: كيف يكتب هذا: ما صالح فلان بن فلان، وفلان بن فلان، وإن لم ينسبه إلى قبيلته أو نسبه،

ج 184/3 رقم: 2699.

(2) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج 2/216.

والشفقة والاهتداء إلى ما يصاح الولد⁽¹⁾.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: 173]، فلفظ (الناس) عام في صيغته، لكن في هذه الآية معناه خاص، دلّ على ذلك السياق المقالي الذي هو ظاهر من جهة أنّ الناس المخبرين هم غير الناس المخبر عنهم ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا﴾. وأما السياق الحال: فهو أنّ من كان مع الرسول ﷺ ناس غير الناس الجامعين، فدلالة الحال تقتضي بأنّ هناك ناسا آخرين في بلدانهم لا صلة لهم بالواقعة. فلا هم في جماعة الرسول ﷺ، ولا هم في الناس الجامعين، ولا هم في الجماعة المخبرين. قال الشافعي: «وإنّما هم جماعة غير كثير من الناس، الجامعون منهم غير المجموع لهم والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع لهم ولا المخبرين»⁽²⁾.

المطلب السادس: تقييد المطلق:

من وظائف السياق تقييد المطلق، والمعروف أنّ ما يرد من قيود على اللفظ المطلق يكون مقيدا له كالصفة والحال والشرط والظرف وغيرها، وهذا كلّ يرد في السياق. لكن الأمر المهم من ذلك أن يكون في مجرد سوق النص، أو مقارنة اللفظ بما سبقه وما لحقه من الكلام، ما يقضي بتقييد المطلق، ولعلّ من أشار إلى تقييد المطلق ضمن إرشادات السياق قصد به هذا المعنى أكثر.

♦ مثاله قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [الكهف: 25]، فلفظ ﴿تِسْعًا﴾، مطلق يحتمل أن يكون سنين، أو أيام، أو شهور. لكن الظاهر من سياق معهود العرب في خطابها أنّها أعوام. مثل قولهم: (عندي مائة درهم وخمسة) مفهومه وخمسة دراهم. ثم إنّ التسع مقيدة بالسنين التي سبق ذكرها في الآية.

♦ مثال آخر: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82]، فلفظ الظلم مطلق يشمل أي نوع من أنواع الظلم من صغارها وكبارها إلى الشرك. لذلك خاف الصحابة على

(1) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 634/7.

(2) الرسالة، ص 115.

أنفسهم عندما نزلت هذه الآية، وقالوا: (أينا لم يلبس إيمانه بظلم) ⁽¹⁾، ذلك لأنّ الظلم مطلق في جنسه، فبين لهم الرسول ﷺ أنّ الظلم مقيد بالشرك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِبَنِّهِ ۖ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:13]، ومما يؤكد أنّ المقصود بالظلم في الآية هو الشرك أنّها وردت إثر سياق مقالي سابق في آية مجادلة إبراهيم عليه السلام لقومه، قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام:81]، ثم بين الله تعالى بعد ذلك أنّ أحق الناس بالأمن هم الذين لم يخلطوا بإيمانهم بشرك سماه ظلماً، فقال ﷻ: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام:82].

المطلب السابع: تنوع الدلالة:

التنوع الدلالي مظهر من مظاهر ثراء المعنى، ويتمظهر هذا الثراء في التغير الذي يخلقه المجاز، والمشارك الذي يعطي الكلمة الواحدة دلالات متنوعة يكون للاستعمال والسياق دوراً في تعيين أحد المعاني.

فالذي يحدد الدلالات المختلفة للفظ الواحد، إنما هو القرائن والاستعمال والسياق.

والأمثلة على هذا التنوع الذي يكشف عنه السياق كثيرة توسعت في ذكرها كتب الأشباه والنظائر، ولا بأس أن نذكر مثالا يجلي المسألة: كلمة (قضى) ⁽²⁾ لها عدة دلالات متنوعة بحسب تنوع سياق الاستعمال، وقد ذكر لها أكثر من عشرة أوجه، منها:

- ♦ الأمر والوصية: قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء:23].
- ♦ الإخبار: قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لُتَفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلِتَعْلَنَ عُصَا كَبِيرًا﴾ [الإسراء:4].

♦ الفراغ من الشيء: قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة:10].

(1) صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ [لقمان: 12]، ج 163/4 رقم: 3428.

(2) ينظر: طالب محمد إسماعيل، أثر السياق القرآني في الاشتراك اللفظي، كنوز المعرفة، عمان، ط 1، 2015، ص 202-206.

المطلب الثامن: الترجيح بين الخطابات المتعارضة:

إنَّ السَّيَاق لا يفيد دائماً تعيين المقصود بطريقة قطعية، ومع ذلك تظلُّ له وظيفة ترجيحية في تقوية احتمال على آخر، فإذا دار اللَّفْظ بين احتمالات متساوية، فإنَّ على المتلقِّي أن يستعين بالسيِّاق لترجيح الدَّلالة التي يغلب على الظَّنَّ أنَّها مقصودة. فعلى مستوى السَّيَاق المقالي يشير الأصوليون إلى أنَّ الخطاب الذي جاء سوقه لإفادة حكم هو أولى بإفادته من الخطاب الذي لم يتمخض سياقه لتلك الإفادة، ولم يتجرّد لذلك الغرض، وعليه فإنَّهم يقدِّمون -عند تعارض جهات الدَّلالة بين النصوص في إفادة حكم واحد- ما هو أوضح دلالة في السَّيَاق، ويقدِّمون ما سيق من أجله الخطاب على ما لا يحظى بهذا التأييد من السَّيَاق، فيقدِّمون النَّصَّ على الظَّاهر؛ لأنَّ النَّصَّ قد سيق له النَّصُّ أصالةً، ويقدِّمون عبارة النَّصَّ على إشارته؛ لأنَّ العبارة مقصودة من السَّوْق إنَّ أصالةً وإنَّ تبعاً. ويقدِّم المتكلِّمون المفهوم الموافق (دلالة النَّصَّ) على إشارة النَّصَّ؛ لأنَّ المفهوم الموافق ثابت بسياق النَّصَّ ومقصوده، وإشارة النَّصَّ معنيٌّ لازم للنَّظم خارج عن الغرض الذي سيق الخطاب من أجله، وهكذا كلّما كان الحكم أَلْصَقَ بلفظ النَّصَّ ومنطوقه وأشدَّ ارتباطاً بسياقه وغرض إفادته، كان استقاؤه من ذلك النَّصَّ أولى من غيره⁽¹⁾.

وعلى مستوى سياق الحال يشير الأصوليون إلى أنَّ خبر الراوي المباشر مقدّم على الراوي الذي لم يباشر، وخبر صاحب القصة مقدّم على خبر غيره، وخبر الأقرب مكاناً من النبي ﷺ مقدّم على خبر الأبعد.

(1) انظر: الباجي، إحكام الفصول، ج2/755.

المبحث الرابع:

أنواع السياقات وأثره في الكشف عن مقاصد المتكلم:

إنّ الحديث عن مكونات السياق هو رصد للعلاقات اللغوية الداخلية والخارجية في أثناء العملية التأويلية، ويُعدّ السياق بنوعيه المقالي والحالي محصلة الفهم، وأساس المراد، وقد أشار الإمام الغزالي وهو يبيّن الروافد التي يتحقّق بها المراد من خطاب الشارع الحكيم فيكاد يحصرها في مكونات السياق، فيقول: «طريق فهم المراد تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثمّ إن كان نصّاً لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرّق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إمّا لفظ مكشوف... وإمّا إحالة على دليل العقل... وإمّا قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين. يختص بإدراكها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر، حتّى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً، وكلّ ما ليس عبارة موضوعة في اللغة فتتعيّن فيه القرائن، وعند منكري صيغة العموم والأمر يتعيّن تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن»⁽¹⁾.

من خلال هذا النقل بين فيها الغزالي الوسائل التي يتحرّك فيها التأويل في تحقيق المراد، نجد أنّ السياق يعتبر رافداً محورياً في العملية التأويلية بغية فهم مراد المتكلم.

ويعبر الغزالي عن مفهوم السياق بتعبير القرائن، وهذا الذي شاع لدى الأصوليين خاصة، وهذا جنوح منهم نحو الإجرائية مباشرة؛ لأنّ السياق يقوم على القرائن سواء كانت حالية أو مقالية.

والسياق مفهوم شامل يدخل فيه كلّ الأدوات اللغوية الداخلية والخارجية من قرائن وسوابق ولواحق، وقد تعدّدت تقسيمات الأصوليين ونظرتهم إلى السياق على حسب الدلالة التي يقتضيها، أو الأساس الذي يعتمده؛ فقد رأينا في تعريف السياق عدّة مسميات لدى الأصوليين، وهذا التعدّد يدلّ على ثراء البنى الداخلية والخارجية التي يدلّ عليها مفهوم السياق، إضافة إلى الوجه الدلالي الذي يستند إليه.

(1) المستصفي، ج 2/22 فما بعدها.

فهناك من نظر إلى السياق باعتبار مصدرية الاستناد، فقسمه إلى سمعي وعقلي⁽¹⁾، ومنهم من قسمه باعتبار حالة الورد ووجه الدلالة فقسمه إلى سياق مقال، وسياق حالي⁽²⁾، وبعضهم أضاف إلى التقسيم الثاني نوعاً آخر سماه السياق العقلي. أي مقالي، وحالي، وعقلي⁽³⁾.

عند تعميق النظر بين هذه التقسيمات المتباينة، فإننا نجد الاختلاف في هذه التقسيم لفظياً فقط، وإلا فلا وجود لأي اختلاف عند الاستعمال، والتوظيف. فالتقسيم هنا إنما هو صناعة اتخذها كل فريق على حسب رؤيته، ثم إن كل الأصوليين يوظفون هذه التقسيمات ولو لم يسيروا إلى مدلول تقسيمهم؛ فإن مقصود توظيفهم واضح.

المطلب الأول: السياق اللفظي/المقالي:

وهو «حصيلة استعمال الكلمة داخل نظام الجملة، عندما تتساق مع كلمات أخرى، مما يكسبها معنى خاصاً محدداً، فالمعنى في السياق هو بخلاف المعنى الذي قدّمه المعجم؛ لأنّ هذا المعنى الأخير متعدّد ومحمّل، في حين المعنى الذي يقدّمه السياق اللغوي هو معنى معيّن له حدود واضحة وسمات محدّدة غير قابلة للتعدد، أو الاشتراك أو التعميم»⁽⁴⁾.

فالقارئ المعتمدة لمعرفة دلالة سياق المقال، راجعة إلى النظم، والتراكيب النحوية والبلاغية، مع اعتبار قواعد دلالات الألفاظ؛ فالباحث في دلالة سياق المقال، يحتاج إلى التمكن من تلك الأدوات، ومن هنا تفاوت الباحثون في هذا المجال بسبب تفاوتهم في امتلاك تلك الأدوات، وتمكّنهم من تطبيقها في أثناء النظر في النصوص.

ويتجلى السياق اللفظي في قسمين :

(1) بنظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، ج 1/79.

(2) ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله، تح: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997 ج 1/133.

(3) ينظر: عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تح: عبد الله بن عبد المحسن، التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2014 ص 404.

(4) نسيم عون، الألسنية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2005، ص 159.

أولاً: سياق لفظي داخلي خاص:

والمقصود به النصوص السابقة واللاحقة للنص المراد تأويله؛ فالنظر في السياق والحقاق، ضرورة أكيدة في معرفة المدلول والوقوف على المعنى، يقول الشاطبي مبيناً ضرورة مشاهدة البنى الداخلية والمجاورة للنص: «...فلا محيص للتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن النظر في أجزائه فلا يتوصل إلى مراده»⁽¹⁾. وجعل الشاطبي معرفة القارئ للسياق اللفظي الداخلي علامة على إصابة الفهم، وعدم الوقوع في الخطأ، يقول: «فمن لا يعتبره من أوله إلى آخره، ويعتبر ما ابتنى عليه زل فهمه، وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية، ولا ينظر بعضها ببعض، فيوشك أن يزل، وليس هذا من شأن الراسخين؛ وإنما هو شأن من استعجل طلباً للمخرج في دعواه»⁽²⁾.

فعلى متدبر الخطاب الشرعي أن يراعي موقع الكلمة من الجملة، والجملة من الآية، وسياق الآية في موقعها من السورة؛ حتى لا يقطع الكلم عما قبله وما بعده؛ إذ السياق مرشدٌ إلى تبين المعاني المرادة.

ومن أمثلة تحديد المعنى بناء على السياق المفهوم من الكلام السابق واللاحق قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِنَّ الصَّلَوةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33]، فقد خصصه الشيعة مدلول (أهل البيت) بعلي وفاطمة رضي الله عنهما وذريتهما، وأخرجوا منه أزواج النبي ﷺ، ومما احتجوا به أن الله ﷻ قال: ﴿عنكم﴾، ولو كان الخطاب خاصاً بهن لقال: ﴿عنكن﴾⁽³⁾، ﴿ويطهركن﴾، وقد رد القرطبي هذا التأويل الباطل بقوله: «وقالت فرقة...هم علي وفاطمة والحسن والحسين خاصة...واحتجوا بقوله تعالى ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾: بالميم ولو كان للنساء خاصة لكان عنكن ويطهركن، إلا أنه يحتمل أن يكون خرج على لفظ الأهل كما يقول الرجل لصاحبه: كيف أهلك؟ أي امرأتك ونساؤك فيقول: هم بخير قال الله تعالى: ﴿أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت﴾. والذي يظهر من الآية أنها عامة في جميع أهل

(1) الشاطبي، الموافقات، ج 4/266

(2) الشاطبي، الاعتصام، ج 2/9.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، د ط، د ت، ج 16/316.

البيت من الأزواج وغيرهم وإنما قال: ويظهركم؛ لأن رسول الله ﷺ وعلياً وحسناً وحسيناً كان فيهم، وإذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر، فاقترض الآية أن الزوجات من أهل البيت؛ لأن الآية فيهن والمخاطبة لهن، يدل عليه سياق الكلام والله أعلم⁽¹⁾. والذي يؤكد هذا السياق أن الآية التي فيها ذكر أهل البيت مسبوقة بآية تدل على أن الخطاب موجه أساساً للنساء النبي ﷺ، وهي قوله تعالى: ﴿يُنْسَاءُ النَّبِيِّ لَسْتَنَ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: 32]، وهي كذلك متبوعة بآية لاحقة تل على أن الخطاب لهن، وهي الآية: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يَتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: 34]، لذلك اعتبر القرطبي هذه الآيات متناسقة فيما بينها، فلا يفهم وسطها بما يخالف سابقها ولاحقها، ومما قاله: «فالأيات كلها منساق بعضها على بعض، فكيف صار في الوسط كلاماً منفصلاً لغيرهن»⁽²⁾. فانظر كيف يحمل الهوى النص ما لا يحتمل، بخرقه الضوابط السياقية، وكما عانى السياق القرآني والحديثي من هذه الأهواء، على الرغم من وضع الضوابط والشروط المنتجة لقراءة صحيحة، والتي منها السياق.

ثانياً: السياق اللفظي العام:

هو المعنى الذي يظهر من خلال النظر إلى نصوص الشرع ككل لا يتجزأ، قرآناً وسنةً، وفي هذا المقام يدعو ابن حزم إلى ضرورة مراعاة الوحدة السياقية لنصوص الكتاب والسنة على أنهما وحدة واحدة، حيث يقول: «والحديث والقرآن كله كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر؛ بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض؛ إذ ليس بعض ذلك أولى في الاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا، فقد تحكم بغير دليل»⁽³⁾.

فالسباق اللفظي هو: الألفاظ التي تقترب بالنص فتبين المراد منه، أو تقوي دلالة أو ثبوته.

فقد عرّفها الإمام الرازي بقوله: «وأما القرينة (السياق) المقالية؛ فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام

(1) القرطبي، جامع أحكام القرآن، ج 14/182.

(2) المصدر نفسه، ج 14/183.

(3) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2/35.

ما يدلّ على أنّ المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به في ظاهره»⁽¹⁾.

مع أنّ هذا التعريف قاصر فقط على بعض مدلولات السياق المقالي وهي صرف الدلالة الظاهرة إلى المعنى المقصود؛ إلّا أنّ معناه لا يخرج عمّا تبديه هذه القرينة من تقريب للمعاني وصرف للنصوص عن ظواهرها إلى المعاني المقصودة.

إنّ تطبيقات السياق المقالي كثيرة، وهي بمعنى القرائن المقالية التي تستدعي البيان والتوضيح في كثير من الأنظمة اللغوية والعلاقات الداخلية للنصوص؛ مثل دلالة الأمر، دلالة النهي، دلالة العام، دلالة الخاص، المطلق المقيّد، الحقيقة والمجاز... إلخ. وسنرى في مبحث مستويات النص، كيف يسهم السياق المقالي في توجيه الدلالة.

وقد نلخص ابن القيم المجالات والموارد اللغوية وأنواع الأنظمة التركيبية التي يضطلع السياق المقالي بتوجيه دلالتها، بقوله: «يرشد إلى تبين المحمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الدليل الحقيق»⁽²⁾.

فالسّياق المقالي ألصق ما يكون بالدلالات اللغوية ومستويات النص، فعملية الفهم هنا تستدعي استحضار المعاني المتعددة؛ فيتمّ فرزها، ثمّ انتخاب المرادة منها، عن طريق السياق المقالي، الذي يوظف آلياته وقرائنه النصية في تحقيق ذلك.

ومن القواعد التي تتأثر بالتّغير الدلالي الذي يسهم فيه السياق المقالي دلالة الأمر، وكيف يكون له دورا مهماً وحاسماً في تحديد المواقف الحكيمة لدلالاته وأثر ما يتركه في الأحكام التّكليفية.

فقد اتفق جمهور الأصوليين الذين قالوا: بأنّ صيغة الأمر للوجوب وصيغة النهي للتحريم على أنّ الأصل

(1) الرازي، المحصول في أصول الفقه، ج 1/332.

(2) ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج 4/1314.

في اللفظ هو أن يجري على حقيقته وظاهره، وبناء عليه؛ فإنّ مدلول صيغة الأمر هو الوجوب، ولا تُصرف عنه إلا بقرينة تقتضي العدول عنه، وكذلك مدلول صيغة النّهي هو التّحريم ولا تصرف عنه إلا بقرينة تقتضي العدول عنه. قال تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 3] هل الأمر للوجوب أم للندب أم للإباحة؟ الظاهرية قالوا بالوجوب؛ أخذوا من ظاهر الأمر، ولكن ما في آية: ﴿أَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: 25] ينافي الوجوب، وكذلك قوله في سورة النور ﴿وَلَيْسَتَعْفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النور: 33]؛ فلولا السياق القرآني لكان الأمر على ما قالته الظاهرية.

وعلى هذا الأساس، فقد نظروا في القرائن السياقية المقالية واعتبروا ما يصلح منها في صرف الدلالة عن غير الحقيقة المرادة. لكن ابن حزم ذهب إلى تضيق مفهوم السياق المقالي في صرف دلالة الأمر والنّهي، عن غير حقيقتها إلا بنص صريح أو إجماع متيقن، وماعدا ذلك لا يصح أن يكون صارفاً⁽¹⁾.

○ خلاصة الكلام: إنّ الفصل بين الجانب اللفظي / المقالي والجانب الحالي / المقامي من السياق أمر في غاية الصّعوبة والتّعذر؛ لأنّ الخطاب الواحد يتعدّد الفصل فيه بين المستوى اللفظي والحال، فلا يستقيم بيان السياق المقالي وطبيعة تكوينه وتأثيره ورسم معالمة الدلالية في معزل عن الحال / المقام. لذا كان البحث في أحدهما دون الآخر جهداً في غير طائل، لأنّ معنى الخطاب لا يستقيم بإدراك أحدهما دون الآخر.

وبالبحث إذ خصّ كلّ واحد من المستويين بحث خاص فإنّما ذلك لأجل اعتبارات علمية وصفية، إذ لا يتمّ استيعاب مفردات القضايا العلمية بالبحث من غير استقلال مكوناته بنوع دراسة.

المطلب الثاني: مستويات السياق اللفظي / المقالي:

للسياق المقالي بداية ونهاية، وأقل ما يستوي عليه السياق المقالي في العربية هو جملة تامة المعنى يحسن السّكوت عليها، ثمّ يتّسع السياق ليشمل جملاً متعدّدة واردة في نظم واحد له ترابط نحوي أو منطقي بين أفعاله، وهكذا يتّسع نطاق السياق حتى يشمل كتاباً بأسره⁽²⁾.

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1/345.

(2) انظر: طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، الإسكندرية، د ط، د ت، ص 219.

وستنطرق إلى المعنى وكيف يتأثر بالسياق على مستوى الجملة أولاً، ثم على المستوى الذي يتجاوز البنية إلى النص ككل.

أولاً: المعنى وتأثره على مستوى سياق الجملة :

إنّ طبيعة النصوص والخطابات تستلزم أنّ كلّ ما يرد في السياق من قيود، معتبر في تشكيل المعنى. وهذا يقودنا إلى الكلام على مفهوم المخالفة وهو من أهم المسائل التي من خلالها يتشكل المعنى، ونعني بالمفهوم المخالف «دلالة اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في هذا الحكم»⁽¹⁾. فالمفهوم المخالف عبارة عن إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، وهذا الإثبات ليس على إطلاقه، وإنما يكون في التراكيب التي يتم فيها تقييد المنطوق بقيد يجعل المعنى مقصوراً على الواقعة المنصوص عليها، ويثبت نقيض هذا المعنى في الواقعة نفسها، إذا انتفى ذلك القيد عنها.

ثانياً: القرائن اللغوية المكوّنة لمفهوم المخالفة:

1. قرينة الصفة: وهي: «أن يدلّ اللفظ المقيّد بوصف على نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الوصف»⁽²⁾.

ويدخل في الصفة كلّ قيد ليس هو بشرط أو غاية أو حصر أو عدد أو لقب. فالصفة المقصودة عند الأصوليين هي الصفة المعنوية لا الصفة اللفظية. مثاله: قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92]، المنطوق وجوب تحرير رقبة مؤمنة، والمفهوم: منع تحرير رقبة كافرة.

فالسّياق اللفظي بين أنّ صفة الإيمان قرينة قيد بها الحكم، فإذا انتفت هذه الصفة ثبت النقيض .

2. قرينة الشرط: هي «دلالة اللفظ المقيّد لحكم معلق بشرط على ثبوت نقيضه عند انتفاء الشرط»⁽³⁾. ومعنى هذا أنّ التعليق بالشرط يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، ويوجب عدمه عند عدم الشرط.

ومعنى الشرط المقصود هنا هو الشرط اللغوي، يقول الزركشي: «وهو مغاير للشرعي والعقلي؛ فإنّ كلّ

(1) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج 1/665.

(2) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج 1/689.

(3) عبد السلام أحمد راجح، دليل الخطاب، مفهوم المخالفة، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2000، 96.

واحد منهم ينفي المسمى بانتفائه، ولا يوجد بوجوده، وأمّا اللغوي فلا يبقى أثره إلّا في وجود معلق بوجود ما علق عليه لا غير، وأمّا عدمه: فأما لعدم مقتضيه، أو لأنّ الأصل بقاء ما كان قبل التعليق لا من جهة المفهوم⁽¹⁾.

مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ [النساء: 4]، دلّت الآية بمنطوقها إباحة ما طابت به نفس الزوجة من مهرها. ودلّت بمفهومها المخالف على حرمة ذلك بغير طيب نفس منها.

3. قرينة الغاية: هي: «أن يدلّ اللفظ المقيد بغاية على نقيض حكمه عند انتفاء تلك الغاية»⁽²⁾.

مثاله قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: 9]، دلّت الآية بمنطوقها على قتال الفئة الباغية لغاية أن تفيء. ودلت بمفهومها على ترك قتالها بعد أن تفيء.

4. مفهوم الحصر⁽³⁾ ب (إنّما) وهو: إثبات الحكم لشيء بصيغة، ونفيه عمّا عداه بمفهوم تلك الصيغة. مثاله قوله ﷺ: (إنّما الأعمال بالنيات)⁽⁴⁾، فالحديث دلّ بمنطوقه على اعتبار الأعمال بالنيات، ودلّ بمفهومه عدم اعتبارها بغير النيات.

إذا ثبت أنّها للحصر: «فتارة تقتضي الحصر المطلق، وتارة تقتضي حصراً مخصوصاً. ويفهم ذلك بالقرائن والسياق. كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: 7] وظاهر ذلك: الحصر للرسول ﷺ في النذارة. والرسول لا ينحصر في النذارة، بل له أوصاف جميلة كثيرة، كالبشارة وغيرها. ولكن مفهوم الكلام يقتضي حصره في النذارة لمن يؤمن، ونفي كونه قادراً على إنزال ما شاء الكفار من الآيات.

وكذلك قوله ﷺ: (إنّما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ)⁽⁵⁾ معناه: حصره في البشرية بالنسبة إلى الاطلاع على بواطن الخصوم، لا بالنسبة إلى كل شيء. فإنّ للرسول ﷺ أوصافاً أخرى كثيرة.

(1) البحر المحيط، ج 39/4.

(2) عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، ص 291.

(3) الحصر إثبات الحكم في المذكور، ونفيه عما عداه.

(4) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى ﷺ؟ ج 6/1 رقم: 1.

(5) المصدر نفسه، كتاب: المظالم والغصب، باب: إثم من خاصم في باطل وهو يعلبه، ج 131/3 رقم: 2458.

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ﴾ [محمد: 36] يقتضي - والله أعلم - الحصر باعتبار من أثرها. وأما بالنسبة إلى ما هو في نفس الأمر: فقد تكون سبيلا إلى الخيرات، أو يكون ذلك من باب التغليب للأكثر في الحكم على الأقل.

فَإِذَا وَرَدَتْ لَفْظَةً (إِنَّمَا) فاعتبرها، فإن دَلَّ السَّيَاقُ والمقصود من الكلام على الحصر في شيء مخصوص: فقل به وإن لم يكن في شيء مخصوص: فاحمل الحصر على الإطلاق. والله أعلم⁽¹⁾.

5. قرينة العدد: وهو «هو دلالة تعليق الحكم بعدد مخصوص على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائداً كان أو ناقصاً»⁽²⁾. والأمثلة فيه كثيرة.

ثالثاً: مفهوم المخالفة بين الاحتجاج والنفي: انقسم الأصوليون في هذه المسألة إلى قسمين:

1. قسم نفى الاحتجاج بالمفهوم المخالف، حيث ذهب جماعة من الأصوليين إلى عدم الاحتجاج به، مستندين في ذلك إلى إن ورود القيد في السياق لا يعني أن الحكم مصور عليه، بحيث إذا انتفى انقلب الحكم إلى الخلاف. فالنص يبقى سائماً عن حكم انتفاء القيد، ويصار في استنباط حكمه إلى دليل آخر كالاستصحاب⁽³⁾. وأقوى أدلتهم هي النصوص الشرعية التي يقطع موافقوهم ومخالفوهم بأنه لا اعتبار بالقيد المذكور فيها لإفادة خلاف حكم المنطوق للمسكوت عنه عند انتقائه. على عكس من قال باعتبار القيد في الحكم وجوداً وعدماً، فإذا انتفى القيد انتفى الحكم وانقلب في النقيض⁽⁴⁾.

2. وذهب جماعة من الأصوليين إلى حجية مفهوم المخالفة، عدا مفهوم اللقب، فالنص عندهم يستفاد منه حكماً، حكم في منطوقه، وحكم في مفهومه. وجوهر الخلاف في هذه المسألة كالاتي:

○ أن الذين نفوه قيّدوا ذلك في كلام الشارع فقط، أما في عداه في خطابات الناس وعرفهم فإنه يدلّ، يقول ابن أمير الحاج (ت879هـ): «إن تخصيص الشيء بالذكر لا يدلّ على نفي الحكم عما عداه في خطابات

(1) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج1/60-61.

(2) يعقوب عبد الوهاب الباحسين، دلالة الألفاظ في مباحث الأصوليين، دار التدمرية، الرياض، ط1، 2013، ج2/527.

(3) انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ج1/153. وما بعدها.

(4) انظر: ابن السبكي، الإبهاج، ج1/280 وما بعدها.

الشارع، فأما في متفاهم الناس وعرفهم، وفي المعاملات والعقليات فإنه يدل⁽¹⁾.

فالذين يثبتون المفهوم المخالف في الشرع ويستثمرونه في تفسير نصوصه، يُقَرِّون أن تفسير خطاب الشرع لا يتوقف على مجرد التفسير اللغوي.

○ القائلون بالمفهوم المخالف لم يقولوا بأن اعتبار القيد في المسكوت عنه قاعدة عامة مطّردة، بل يعترفون بأن هناك نصوصا شرعية لا يُعتبر بالقيد الوارد فيها.

وقد وضع الأصوليون قيودا؛ للأخذ بدليل الخطاب وجعله طريق صحيحا للدلالة على المعنى . وبدون هذه القيود الدلالية لا يستطيع المتلقي فهم ما يراد من الكلام وهذه القيود هي:

♦ أن لا يُعارض العمل بالقيد المنطوق، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [النساء: 101]، فقد قيّدت الآية قصر الصلاة بحالة الخوف من فتنة الكفار، لكن نص ناطق بخلاف هذا القيد عن النبي ﷺ، فقد أخرج مسلم بسنده عن يعلى بن أمية قال: (قلت لعمر بن الخطاب: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فقد أمن الناس؟ فقال: عجبت مما، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته⁽²⁾).

فهذا دليل على صحة الاستدلال بالمفهوم، فإن عمر بن الخطاب جعل يتعجب من بقاء الحكم عند انتفاء الشرط؛ لأنه مدرك أن الأصل عدمه، حتى بين له النبي ﷺ أن بقاء الحكم صدقة من الله تعالى على المسلمين.

♦ أن لا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساويا له، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]، فالمفهوم المخالف أن غير الأكل لا يكون محرّما، لكن هذا القيد غير معتبر؛ لأن الإحراق والإتلاف والتبديد في حكم الأكل. هذا ما مثّلوا به، لكن يظهر بالتأمل أن (ياكلون) لا يعني في هذه الآية الأكل فقط؛ لأن الأكل مقيد بالمال

(1) التقرير والتحبير، ج 1/316.

(2) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين وقصرها، ص 299، رقم: 1573.

﴿يَا كَلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى﴾، وليس كلّ مال اليتيم طعاما، بل من ماله ما يؤكل ومنه ما لا يؤكل، فالقيد الوارد على الفعل جعل معناه أعمّ من معناه الموضوع له، ثمّ إنّ تقييده ثانيا بقوله: ﴿ظُلُمًا﴾ يفسّر علة التّحريم.

♦ أن يتمحض القيد لإفادة التّشريع دون أية فائدة أخرى، فإذا تبين أنّ له فائدة أخرى، فالقيد لا مفهوم له، وذلك في الحالات الآتية:

○ إذا ذكر الدليل وصفا وتبين لنا بالقرائن أنّه من الأوصاف الأغلبية التي تحكي حالا من الأحوال المشهورة في ذلك الزّمان فقط، فهو وصف أغلبيّ كشف لا مفهوم مخالف له. وإنّما جيء بذلك القيد تشنيعا لنوع من التّعامل الاجتماعي فشا في المجتمع، قصد التنفير منه، وبيان فحشه وسوء عاقبته، وليفهموا حكمة الشّارع في تشريعه.

وذلك كالقيد الوارد في آية الرّبيبة، فقد جيء به ليشنّع عليهم إرادة الزّواج من الرّبيبات وهنّ يترين في حورهم، فجيء بالقيد تصويرا لشناعة العمل.

○ أن لا يقصد بالسياق الإبانة عن تعظيم الحكم وتفخيمه، فأحيانا يذكر الشّارع حكما ويقيده بوصف أو شرط، من باب التّعظيم أو التّفخيم لأمره، فهو لا يقصد منه مفهوم مخالفة، بل الحكم ثابت سواء بهذا الوصف أو بغيره، فنعرف عندها من سياقه أنّه لا يريد بهذا القيد إلا مجرد التّفخيم والتّعظيم فقط؛ لأنّ الحكم ثابت سواء به أو بغيره. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: 36]، فإنّ النّهي عن الظلم لا يتقيد بالأشهر الحرم، بل القصد من القيد ﴿فيهنّ﴾ استعظام الظلم في تلك الأشهر والدلالة على شدة تحريمه⁽¹⁾.

○ إيراد القيد جوابا عن سؤال ورد في سياقه القيد نفسه، كما لو سئل المشرّع: مثل قوله ﷺ: (صلاة اللّيل مثنى مثنى)⁽²⁾، فهذا النّص لا مفهوم له، فلا يقال: صلاة غير اللّيل ليست مثنى مثنى، بسبب أنّ الحديث جاء جوابا عن صلاة اللّيل خاصة فلا يتعدّاها لإفادة حكم غيرها، فعن عبد الله بن عمر، قال: (سأل رجلُ النّبيّ

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 333.

(2) صحيح البخاري، كتاب: الصلاة، باب: بَابُ الْحَلَقِ وَالْجُلُوسِ فِي الْمَسْجِدِ، ج 1/102 رقم: 472.

﴿وَهُوَ عَلَى الْمَنبَرِ، مَا تَرَى فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ، قَالَ: «مَثْنَى مَثْنَى، فَإِذَا خَشِيَ الصُّبْحَ صَلَّى وَاحِدَةً، فَأَوْتَرَتْ لَهُ مَا صَلَّى﴾.

فالمنكرين لمحجة المفهوم المخالف أهملوا وسيلة للكشف عن الدلالة الخفية للنصوص، علما بأن الأولى الاستفادة من جميع ما يحويه النص من المعاني، وتكثير الفائدة بكل الطرق الدلالية الممكنة ما دامت تتماشى مع فصيح الكلام ومقصود الشارع، وصيانة ألفاظ الشارع عن الإلغاء وعدم الاعتبار. على أخذ الحكم من النص أولى من اللجوء إلى غيره⁽¹⁾.

مما سبق نقول إن تفسير نصوص الشارع لا يرتبط بمحض اللغة، بل لا بد من تحكيم معيار (الاعتبار) في نصوص الشارع، وهذا أمر يعترف به علماء اللغة قبل علماء الشريعة. يقول ابن فارس: «لغة العرب يُحتجُّ بها فيما اختلف فيه إذا كان التنازع في اسم أو صفة أو شيء مما تستعمله العرب من سننها في حقيقة أو مجاز أو ما أشبه ذلك... فأما الذي سبيله سبيل الاستنباط أو ما فيه لدلائل العقل مجال فإن العرب وغيرهم فيه سواء»⁽²⁾.

فإدراك مقاصد النص الشرعي ليس منوطا بالجانب اللغوي فحسب، بل الأمر كما قال عبد القاهر الجرجاني: «لا بد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة... وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة ومعانٍ شريفة ورأيت له أثرا في الدين عظيما، وفائدة جسيمة، ووجدته سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل»⁽³⁾. فلا بد لمتفهم الخطاب أن يفرق بين سياق النص اللغوي العادي وسياق النص الشرعي، وأن يوجه فهمه للنص التشريعي توجيها خاصا مراعيًا كل المراعاة مقام التشريع وما يفرضه ويستلزمه من مقاصد، فحينئذ تظهر له من سياق الخطاب وجوه الاستدلال الصحيح وطرق الاستنباط السليم.

وقد نبّه ابن عاشور إلى هذا فقال: «يقصّر بعض العلماء ويتوَحَّل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر

(1) راجع: الدررني: المناهج الأصولية، 343.

(2) ابن فارس، أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص49.

(3) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإيجاز، تح: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992، ص41.

في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لبه، ويُهمل الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسيّاق، فلا يتّضح له ما يستنبط من العلل والحكم والمقاصد وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليه مقام التشريع⁽¹⁾. فلا بدّ لمتفهم دليل الخطاب في نصوص الشارع من معرفة حكمة التقييد في التشريع فضلا عن أساسه اللغوي؛ لأنّ المقام بيان تشريع، فمن الخطأ منهجيا تغليب المنطق اللغوي وحده، وإغفال المنطق التشريعي الذي هو الأصل الأصيل في تفسير خطاب الشارع⁽²⁾.

إنّ أهم جانب أصله الأصوليون واشتغلوا عليه هو الوعاء اللغوي العربيّ الذي يعتبر القناة التي ينتقل بواسطتها الفهم والتأويل، أو كما نصّ عليه الشاطبي بمفهوم معهود العرب، أي معرفة عادات العرب وأحوالهم في مخاطبتهم ودلالات العلاقات في اجتماعهم وحياتهم.

ولا يمكن أبدا استناد البحث في الفهم والتأويل دون الاستعانة بالقناة الوحيدة التي تنتقل من خلالها المعاني وتجلّى، فكان البحث في هذا الوعاء أمرا لا يقلّ ضرورة عن البحث عن مقاصد الخطاب الشرعي. يأتي معهود العرب في مخاطبتهم دليلا عميقا يبحث في فكّ الشفرة بين الألفاظ والبيئة التي ولد ووظف فيها، أو ما يسمى المواضع والاستعمال في علم الوضع. فعرفة بيئة النصوص اللغوية سبيل أكيد في معرفة وفهم نصوص الوحي.

بعد ذلك من خلال هذه المزاوجة بين عرف اللغة/ عرف الشارع يمكننا أن نصل إلى المراد الذي ينفي عنه كلّ تأويل بعيد.

ففهوم معهود العرب طريق مقاصدي وغاية أرادها الشارع الحكيم من وضع الشريعة للفهم والإفهام، والذي يعتبر دعامة أساسية للعملية التأويلية. وعليه فإنّ النصّ الشرعي قد ضبط بضوابط منهجية لا تصحّ قراءته إلا بها، وعلى هذه الضوابط تأسست قواعد التأويل الأصولي، وبالتالي فإنّ أي عملية تأويلية صحيحة لا

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 3/81.

(2) فتحي الدربني، المناهج الأصولية، ص 301.

تستصحب معهود العرب في مخاطبتهم، تكون عرضة للأحكام الخاطئة.

إنّ الحديث عن المقاصد في العملية التأويلية هو حديث عن المرجع الذي يستند عليه في مراعاة المعنى، فإذا كان التأويل هو تجربة يخوضها المؤول مع النصوص قصد الوقوف على مرادها ومعانيها؛ فإنّ ذلك لا يكون بمعزل عن الآليات التي يتوسل بها في معرفة ذلك.

لقد رأينا كيف تركز العملية التأويلية على معطيات اللغة التي حلت فيها معاني النص، وبالتالي مراعاة المرتكزات التي تقوم عليها أنظمة اللغة، والتي هي سبيل إلى معرفة حقيقة المعاني.

كما أنّه لا يستقيم النظر المتعلّق أثناء ممارسته للعملية التأويلية أن يستبعد أدوات النظر المقاصدية ويتكأ فقط على ما تقدّمه البنيات اللغوية للنصوص والخطابات؛ لأنّ مستويات النص، وأنظمة الدلالة تفتقر إلى المعاني المقاصدية التي تقف أمام حقيقة المعنى، ولعلّ ثنائية اللغة والمقصد، تعدّ نظاما محكما في توجيه الدلالات دون الانصياع إلى القواعد اللغوية وحدها؛ لأنّ تجاهل المقاصد هو إطلاق العنان للقواعد اللغوية لتكون وحدها القائمة على أساس التأويل، وهذا يسقط المؤول في وهم الحصول على المعنى المراد؛ ويوقعه في مزالق تعود على النص بالهدم؛ لأنّ هذه القواعد هي عبارة عن معطيات موضوعية وإجراءات منطقية منهجية، والمنتكّب عنها سيصل إلى نتائج خاطئة لا محالة وهذا معلوم مشاهد.

إنّ مراعاة عرف اللغة وأنظمتها أساس كلّ عملية تأويلية، لكن في مقابل ذلك لا نكون بصدد رؤية معرفية ومنهجية واضحة تجاه تقصّد المعاني المرادة، ما لم نستصحب الأبعاد المقاصدية المصلحية بكلّ أطرها وأدواتها؛ فقبض المراد والاحتكام إلى المعنى مرهون بالحضور الفعلي لهذه الثنائية؛ القواعد اللغوية/ القواعد المقاصدية.

وإذا جئنا إلى موقف التأويل الأصولي، من أدوات النظر المقاصدية، فإننا نجد آلياته لا تخلو أبدا من المعطيات المقاصدية؛ ذلك أنّ الأصوليين انتهوا إلى أنّ أي عملية تأويلية للنصوص هي في الحقيقة وقوف على المراد ومقصدية النص، ومقصدية قائله.

إنّ مناهج التأويل الأصولي قائمة على أساس النظر في النص القرآني والحديثي، ولن يكون هذا النظر سديدا

إلا إذا كان مشفوعا بثنائية القواعد اللغوية والقواعد المقاصدية. وكما انحرفت أقلام وزلت أفهام حين تجاهلت البعد المقاصدي في التأويل؛ فعزلت النصوص عن مقاصدها، وجمدت على ما تعطيه الألفاظ من معاني معجمية دون الالتفات إلى الحكم والعلل⁽¹⁾، فجاءت هذه التأويلات عجبية وبعيدة كل البعد عما رامه صاحب الشريعة.

رابعا: العلاقة التكميلية بين اللفظ والمقصد:

إن نقاط التماس التي تجمع بين القواعد اللغوية والقواعد المقاصدية، تتمثل في كون القواعد اللغوية مقدمة للقواعد المقاصدية؛ فالعلاقات اللسانية لا تحمل في ذاتها معاني نهائية واضحة إلا إذا تلمست المعاني المقاصدية، فالظاهر من الألفاظ باعتباره نظاما لغويا لا يتضح دلالاته إلا إذا نظرنا إلى المعنى من خلال معرفة المقصد، الذي يتبين من خلال المعرفة بالقرائن والإحاطة بها، وخاصة السياق؛ فتصرف ظواهر النصوص والخطابات عن المعاني التي تعطيه الدلالات المعجمية إلى حقيقة المعنى الذي سيق له النص لأجله، عن طريق النظر في جميع العناصر المحيطة بهما، «وإذا ما أخذنا في اعتبارنا هوية المتكلم ومقصده، والوضعية التي هو عليها، نرى بأن المعنى يتعدل، ويتدفق ويغتني. من هنا نتجاوز المعنى الحرفي إلى معنى أكثر اكتمالية، يسمح بإمكانية تحديد الحقيقة»⁽²⁾.

خلفية معرفة القصد من وراء الخطاب تنطلق من الطبيعة التي يحويها، ولا قيمة لأي خطاب دون أن يكون مشفوعا بالقصد، فالقصد «شرط في بلوغ الكلام تمامه معتمدا على ملاحظة أن الكلام في الشاهد يكون أمارة لما يريده المتكلم بحيث يكون دليلا على مقصود المتكلم، وعلى أن المتكلم أراد أن يبلغ مراده بمقصوده»⁽³⁾.

فغاية قصد المخاطب هي إفهام المخاطب، ويشترط ليعبر الخطاب عن طريق القصد الذي يريده أن يمتلك اللغة في مستوياتها اللسانية المعروفة؛ وذلك بمعرفته بين الدوال والمدلولات، وهذا لا بد أن يكون بمعية القواعد المقاصدية التي تعتمد على القرائن اللفظية الحالية، ومعرفة آلية التعليل.

(1) للتوسع ينظر: إيمان صالح، أهل الألفاظ وأهل المعاني، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1، 2018.

(2) فرنسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، 1986، ص 18.

(3) عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 3، 2009، ص 183.

ولا يقف دور القصد عند إيجاد العلاقة الدلالية في العلامة اللغوية بين الدال والمدلول، بل يمتد إلى استعمالها في الخطاب لاحقاً؛ إذ إنه «بعد وقوع التواضع يحتاج إلى قصد المتكلم به، واستعماله فيما قرّره المواضعة، ولا يلم على هذا أن تكون المواضعة لا تأثير لها؛ لأنّ فائدة المواضعة تمييز الصيغة التي متى أردنا مثلاً أن نأمر قصدناها، وفائدة القصد أن تتعلّق تلك العبارة بالمأمور، وتؤثّر في كونه أمراً له، فالمواضعة تجري مجرى شخذ السكين، وتقويم الآلات»⁽¹⁾.

رغم أنّ الدلالة مبنية على المواضعة، والمواضعة مرتبطة أساساً بالمقصود إلا أنّها لا تكفي في الدلالة على المعنى المقصود في أثناء التخاطب.

ولأنّ المواضعة متعلّقة بأصل الوضع، أما في الاستعمال فالألفاظ تتغيّر، ولا تحافظ على قيمتها الجذرية في أصل الوضع؛ ولهذا تنتقل الدلالة من اللغوية إلى العرفية، ومن اللغوية إلى الشرعية.

فعرفة مقاصد المتكلم من خلف النصوص يعني أن لا يتوقف عند حدود المواضعات اللغوية؛ بل يتعداها إلى معرفة الملابسات والظروف الخارجية التي أسهمت في تشكّل النص والخطاب.

وتتمثل هذه الملابسات والظروف الخارجية في معرفة المتكلم وبيئته الثقافية والاجتماعية ونفسيته، وعلى هذا «فإنّ النص لا يتّظهر في شاكلة واحدة، وإنّما في كفاءات مختلفة وراءها مقصدية المرسل، ومراعاة مقصدية المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص، وجنس النص، وهذه الماورائيات نفسها تؤدّي إلى اختلاف إستراتيجية التأويل من عصر إلى عصر، ومن مجموعة إلى مجموعة، ومن شخص إلى شخص، بل إنّ الممارسة التأويلية الشّخصية دينامية»⁽²⁾.

وفي هذا السّياق نفسه يربط الجرجاني علاقة اللغة بالقصد عندما يعلّقها أساساً على النّظم، ويجعل الدّلالة الوضعية وحدها غير كافية في إدراك المعنى، والوقوف على حقيقة. فالنّظم: «يتجاوز الدّلالة الأولى، وهي دلالة اللفظ على معناه الذي يقتضي موضوعه في اللغة، ويكون وصول المخاطب إليه بغير واسطة أو

(1) ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد، سر الفصاحة، تح: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 2010، ص 66.

(2) محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 1990، ص 110.

وسيلة، وهو ما نطلق عليه الدلالة الوضعية، إلى الدلالة الثانية، وهي دلالة المعنى على الظاهر على معنى آخر على سبيل الاستدلال، أي يصل المخاطب من خلال هذه الطريق إلى ذلك المعنى، فبتقابل مع غرض أو قصد المتكلم، ومن خلال ذلك التصور ندرك قيمة البناء اللغوي للنص، حيث يمثل صلة بين عمليتين غير لغويتين، غير منظورتين؛ الأولى تدور في عقل المتكلم، والثانية تدور في عقل المخاطب أو المتلقي⁽¹⁾.

وفي الحقيقة فنظرية النظم عند الجرجاني ليست إلا ضرباً من ضروب المقاصدية التي يتأسس عليها الخطاب، وفي هذا السياق ينص على بنية الفروق التي تحويها اللغة، فتفرض من خلالها النظر في الغرض، والمقصود، يوضح ذلك بقوله: «وإذ قد عرفت أن مدار أمر (النظم) على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض»⁽²⁾.

وبناء على هذه العلاقة انطلقت نظرية الإمام الشاطبي في التدليل على المقاصد، حيث يعتبر أن المعاني التي تدل عليها النصوص هي المقاصد في حد ذاتها، وهذه الثنائية يستلهمها من اللغة في حد ذاتها، فيقول: «المعاني هي المقصودة...، ومنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هي المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»⁽³⁾.

لقد تجلّت لنا أهمية العلاقة الموجودة بين اللفظ والقصد، والآن يتحتم علينا معرفة الحالات التي ترد فيها الألفاظ بالنسبة إلى مقاصدها، وقد لخصها ابن القيم بأدق عبارات فقال: «الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونيّاتهم وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام:

(1) سعيد بحيري، دراسات لغوية تطبيقية؛ في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1، 2005، ص 210.

(2) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 87.

(3) الموافقات، ج 2/138.

♦ القسم الأول: أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترب به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك، كما إذا سمع العاقل والعارف باللغة قوله ﷺ (إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَكُمْ عَيَانًا، كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ، وَكَمَا تَرُونَ الشَّمْسَ فِي الظُّهَيْرَةِ صَحْوًا لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ، لَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَيْهِ إِلَّا كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَيْهَا)، فإنه لا يستريب ولا يشك في مراد المتكلم وأنه رؤية البصر حقيقة، وليس في الممكن عبارة أوضح، ولا أنص من هذا، ولو اقترح على أبلغ الناس أن يعبر عن هذا المعنى بعبارة لا تحتل غيره لم يقدر على عبارة أوضح ولا أنص من هذه، وعامة كلام الله ورسوله من هذا القبيل؛ فإنه مستول على الأمد الأقصى من البيان.

♦ القسم الثاني: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان:

□ أحدهما: أن لا يكون مريداً لمقتضاه ولا لغيره.

□ ثانيهما: أن يكون مريداً لمعنى يخالفه؛ فالأول كالمكره والنائم والمجنون ومن اشتد به الغضب والسكران، والثاني: كالمعرض والموري والمليغز والمتأول.

♦ القسم الثالث: ما هو ظاهر في معناه ويحتمل إرادة المتكلم له، ويحتمل إرادته لغيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللفظ دال على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختياراً. فهذه أقسام الألفاظ بالنسبة إلى إرادة معانيها ومقاصد المتكلم بها⁽¹⁾.

وعليه يجب على المتدبر لنصوص الوحي اللجوء إلى مقاصد التشريع ومناسبات الأحكام وعادات الشارع في تفسير خطابه وحمله على الأحكام والمعاني؛ الأمر الذي يفهم منه أن عملية التفسير عملية مركبة الأجزاء، متلازمة العلاقة، تبدأ بالمفردة، وتنقل إلى العلاقة النحوية بينها، وتنتهي بالمقاصد التي من أجلها سيق الخطاب.

وفي سبيل ضبط العلاقة بين اللفظ والمقصد فيجب التقييد بقيدين:

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج 4/519.

♦ الأول: معرفة المناسبات والحكم.

♦ الأمر الثاني: المعرفة بعادات الشارع في نظم كلامه وأسلوب تشريعه، فكلام الشارع نزل في عادة نظمه منزلة كلام العرب، وفي هذا يقول الشاطبي: «لا بدّ في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإنّ كان للعرب في لسانهم عرف مستمرّ فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمّ عرف فلا يصحّ أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه»⁽¹⁾.

ومعرفة عادة الشرع في خطابه من الأهمية، حيث إنّ من يحيط بعادات الشارع ويعلم ما يراعى وما لا يراعى في ترتيب الأحكام ويدرك حدود ما يدخل في مجال التشريع وما لا يدخل، يمكنه معرفة ما يريده الشارع بألفاظه.

يقول الإمام ابن القيم: «كلّما كان السامع أعرف بالمتكلم وصفاته وقصده وبيانه، وعادته كان استفادته للعلم بمراده أكمل وأتمّ»⁽²⁾.

ويشير ابن القيم إلى لزوم المعرفة بعادات المشرّع عند تفسير نصوص الوحي، ويسمّى ذلك بمعرفة "حدود ما أنزل الله"، ويقول: «العلم بمراد المتكلم يُعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر. وقد يعرض لكلّ من الفريقين ما يُخلّ بمعرفة مراد المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها، وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ...ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدته وآخيته التي يرجع إليها، فلا يخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها، ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها»⁽³⁾. فعادات الشارع ومقاصده التشريعية تُعرّفنا بحدود ما أنزل على رسوله محمد ﷺ.

فلو أتينا إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ مَظْهَرًا﴾ [آل عمران: 130] وطبقنا عليه هذه

(1) الشاطبي، الموافقات، ج 2/131.

(2) ابن القيم، الصّواعق المرسلة، ج 2/744.

(3) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج 2/387-389.

القاعدة، لوجدنا أنّ قيد (أضعاف مضاعفة) لا تأثير لها في أصل الحكم، بناء على معرفتنا بحدود التشريع ومقاصده، وعادة الشارع في أحكامه، حيث تقتضي عادة الشارع أنّ قليل الشيء الحرام محرّم ككثيره، فكما حرّم كثير الخمر حرّم قليلها، وأنّه إذا حرّم الشيء حرّم ما يُفضي إليه، فتقييد حرمة الربا بكونها أضعافا مضاعفة لا يناسب عادة الشارع، فإنّ قليل الربا هو الذي يؤدي إلى كثيره. فهذه المعرفة ندرك أنّ القيد ورد لبيان الواقع لا لتقييد أصل الحكم.

ويتحصّل لنا من هذا أنّ تفسير الكلمات وكشف علاقاتها بالحكم الشرعي لا يقتصر على الجانب اللغوي فقط؛ لأنّ التشريع يعالج الأحكام، واللغة تعالج المعنى سواء كان تشريعياً أم غير تشريعي، لذا لا بدّ من مراعاة مقاصد التشريع ومناسبات الأحكام وعادات الشارع في نظم كلامه، ولعلّ هذا السبب هو الذي جعل الشاطبي يذكر قسماً خاصاً من أنواع المساقات متعلّقاً بالنص الشرعي، ويسمّيه بـ (المساق الحكمي)، ففهم سياق النص الشرعي عنده متوقّف على فهم مقصدين:

1. المقصد في الاستعمال العربي للغة الذي أنزل القرآن على وفق ما تعرفه وتعهده العرب.
2. المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرّر في نصوص الشريعة وقواعدها، ونسبة هذا المقصد إلى الأول كنسبة الوضع إلى العرف الخاص من الوضع العام.

ويذكر أهل العلم ألفاظ العموم مثلاً على ذلك، فألفاظ العموم الواردة في الكتاب والسنة يُنظر فيها بحسب المقاصد العربية في الاستعمال، وبحسب الاستعمال الشرعي، فلا تعمّ اللفظة إلا بحسب مقصد الشارع فيها، فقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُمْ مُّسْتَبَدُونَ﴾ [الأأنعام: 82] وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَرِدُونَ﴾ [الأنبياء: 98] يقتضي سياقهما بحسب المقصد الشرعي عموماً أخصّ من عموم اللفظ، فـ (ظلم) نكرة واردة في سياق النفي، لكن يُقصد به هنا الشرك لا كلّ ظلم، والآية الثانية يقتضي عموم لفظها دخول كلّ من عبّد من دون الله جهنّم، ويدخل في عموم اللفظ الملائكة الذين اتخذهم الكفار معبودين، والمسيح الذي جعله النصارى إلهاً، لكن المقصد الشرعي يُخرج

من نطاق العموم من سبقت لهم الحسنى⁽¹⁾.

إن إدراك مثل هاته المعاني والمقاصد يحتاج لمتكّن من أساليب العرب في خطابها، العارف بالمقاصد. وهذا المقصد «وإن كان قد جيء به مضمناً في الكلام العربي فله مقاصد تختص به، ويدل عليها المساق الحكيم أيضاً، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب»⁽²⁾.

والذي نصل إليه أن الأصولي ينظر إلى السياق أولاً في إطاره اللغوي، فيكشف العلاقات التي تربط بين وحداته وأجزائه بحسب القواعد اللغوية، مع الالتفات إلى القرائن اللفظية والحالية، غير أنه لا يتوقف في فهم الحكم الشرعي عند ظاهر هذه العلاقات، بل يتجاوز هذا الفهم الأولي للسياق القائم على النظر إلى أول الكلام وآخره، واصلاً إلى الفهم الثاني للسياق، وهو معرفة الغرض الذي جاء من أجله الخطاب، وها هنا يستعين الأصولي بالسياق الكلي للشيعة باعتبارها وحدة متسقة ومنسجمة الذي يتحصّل نتيجة النظر في عادات الشارع ومقاصده بعد النظر في مقاصد الاستعمال العربية، ويكون هذا النظر هو الحاكم على السياق، فيلغى الاعتبار ببعض القيود على وجه التأثير في الحكم، ويعطى بعض العبارات دلالاتٍ أوسع أو أقطع وأجزم، ويصرف بعض العبارات عن عمومها أو إطلاقها أو ظاهرها.

المطلب الثاني: سياق الحال/المقام:

يمثل سياق الحال البيئة التفاعلية بين المخاطب والمخاطب، وما يحفّ خطابهما من ظروف تُحدّد مدلولات الكلام، وذلك أن تداول الخطاب يجري في سياق ثقافي واجتماعي ونفسي، وليس لفظاً مجرداً عن محيطه الذي يجري فيه⁽³⁾. فسياق الحال إما أن يتعلّق بالنص في حدّ ذاته، فيقوم على أساس الإحاطة بظروف الكلام ودلالات النص منطوقاً ومفهوماً، وإما أن يتعلّق بالمخاطب وذلك بالوقوف على أحواله وظروفه، وإما أن يتعلّق بالمخاطب وأحواله.

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج 4/24.

(2) المصدر نفسه، ج 4/24.

(3) ينظر: عبد المحسن التخيفي، دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي، من أعمال الندوة الرابعة حول السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، يوم الإثنين 20/04/2009، ط 1، 2009، ج 1/287.

وقد عبّر الأصوليون عنه بـ: بالقرائن الحالية⁽¹⁾؛ دلالة الحال⁽²⁾، ومقتضى الحال⁽³⁾، وسيقاق الخطاب⁽⁴⁾.

وسيقاق الحال يعسر ضبطه وتقعيده؛ ذلك لأنه متعلّق بمختلف العلاقات الخارجية المحيطة بالنص، فهي لا تدخل تحت حصر؛ ولذلك قال الجويني: «أمّا الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيساً وتخصيصاً، ولكنها إذا ثبتت لاح للعاقل في حكم العرف أمور ضرورية»⁽⁵⁾، ويؤكد في موضع آخر قائلاً: «ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها، بما تتميز به عن غيرها، لم يجد إلى ذلك سبيلاً، فكأنها تدقّ عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطها بها»⁽⁶⁾.

فعرفة قصد المتحدث وحال المخاطب من وسائل فهم سياق الحال؛ فقد يجتمع نصّان متّفقان في ظاهرهما في المعنى، ولكنهما مختلفان في الدلالة تبعاً لقصد المتحدث، أو حال المخاطب، يقول ابن تيمية موضحاً هذا الأثر الدلالي، إنّ كلّ لفظ هو: «مقيّد مقرون بغيره، ومتكلم قد عرفت عاداته، ومستمع قد عرّف عادة المتكلم بذلك اللفظ، فهذه القيود لا بدّ منها في كلّ كلام يفهم معناه، فلا يكون اللفظ مطلقاً»⁽⁷⁾.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الجهات المؤثرة في دلالة السياق: (قصد المتحدث، حال الخطاب، البيئة المحيطة بهما) هي أيضاً تتأثر بمعرفة السياق. بمعنى أنّنا نهتدي إلى هذه المعاني من خلال دلالة السياق عن طريق مراعاة ما له علاقة بالمخاطب أو المتكلم، والمخاطب، بالإضافة إلى ظروف الخطاب وملابساته المختلفة كأسباب النزول والورود، وعادات العرب وأعرافها حالة التنزيل.

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1/133.

(2) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 4/51.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج 2/106، 165، ج 4/19، 23، 146.

(4) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص 36.

(5) البرهان في أصول الفقه، ج 1/87.

(6) المصدر نفسه، ج 1/219.

(7) مجموع الفتاوى، ج 20/245.

أولاً: طرق التوصل إلى سياق الحال:

عند تفسير دلالة النص والغرض المسوق لإفادته لا بد على المتلقي من استحضار القرائن الحالية التي ساهمت في تشكيله، سواءً على مستوى الخطاب نفسه، أو على مستوى المخاطب أو المخاطب، أو الجميع. والاقتصار على الجانب اللفظي الحرفي من النص لا يوصلنا إلا إلى المعنى الظاهر، وهو ما يُسمى (معنى ظاهر النص) أو (المعنى الحرفي)، أما المعنى المقصود فلا يتوصل إليه إلا بمعرفة الحال الذي تشكّل فيه الخطاب. فالحال هو الوعاء الذي تتمثل فيه الصلة بين الجانب الداخلي اللغوي من النص والجانب الخارجي غير اللغوي منه، فإجلاء المعنى على مستوى اللفظ فقط يجعلنا في عزلة عن كلّ ما يكتنف النص وكلّ ما يحيط به من القرائن الحالية (المقامية) ذات الإفادة في تجلية معناه⁽¹⁾.

وتختلف القرائن الحالية (المقامية) في قوة دلالتها على ما هي قرينة له، وهذا الاختلاف يعود إلى مدى أطراد العادة بإفادة تلك القرينة ذلك المعنى المخصوص، فمنها ما تطرد العادة بإفادة معنى، فتكون إفادتها له قطعية، ومنها ما تعود إفادتها إلى المواضع والاصطلاح فتكون قوتها مرتبطة بالمعنى المتحصل منه من إفادة الصراحة أو عدها، مثال: نجل النجل ووجل الرجل وغضب الغضبان. ومما لا يفيد هذه الإفادة أو لا يبلغ درجتها ما يتغيّر بتغير أعراف الناس بحسب بها بحسب تطور المجتمعات والبيئات والأعراف السائدة فيها، وذلك كالإشارات، فإنّها كثيراً ما تختلف البيئات في تعيين دلالاتها، وأعقد من ذلك بعض الحركات والإشارات التي يختص بها شخص ما، فإنّها كثيراً ما تفسّر تفاسير تختلف باختلاف الأذواق وبتفاوت معرفة المشاهدين بعاداته. ومن هذا القبيل سكوت البكر حين يُعرض عليها الزواج، فإنّه أمر يختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة والعادات. وقد تتمّ المواضع على شيء للدلالة على معنى ما، فيفيد القطع بين من غلبت على عاداتهم، أمّا غيرهم فلا يكون لهم بذلك معرفة، ولا يفيدهم تلك الإفادة ولا قريباً منها، وذلك كعلامات المرور، فإنّها لا تفيد أهل القرى النائية عن المدن شيئاً إذا شاهدوها إلا أن يكون لهم بها علم.

(1) انظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 337-338.

على أنّ القرينة الحالية -والتي منها سياق الحال- مهما كان شأنها يتطرق إليها الاحتمال بمفردها، وإن أفادت القطع العادي، وحين ينضم بعضها إلى بعض أو يحدث تكرارها، فإنها تفيد القطع والعلم الضروري الذي لا يتطرق إليه احتمال⁽¹⁾، ويعلل الجويني ذلك بأن «الذي يدخل تحت الوصف من حال النحل إطراق واحمرار إلى غير ذلك، ولا يمكن التعويل على هذه الصفات، فقد يحمرُّ ويُطرق من ليس بالنحل»⁽²⁾.

ويشير الباقلاني والجويني والغزالي إلى أنّ من القرائن الحالية القطعية ما يختص بها المشاهد العيان؛ لأنّ ما يُدرّكه لا يدخل تحت الوصف والخبر، بل يعسر وصف ذلك ونقله كما هو إلى من غاب⁽³⁾.

إذا تقرر هذا فإنّ للحال دور كبير في فهم النص وإدراك المراد منه، وبقدر هذه الأهمية تشتد الحاجة إلى طرق علمية صحيحة للتعرف عليه، ذلك أنّ الحال عنصر يفسر ما هو كائنٌ خارج اللفظ، وكثيرا ما يكون سياق الحال مغيبا لا ذكر له في مسوق النص، فكان لا بدّ من ضبط الطرق المؤدية إليه؛ لأنّه من أقوى القرائن الكاشفة عن الدلالة على المراد، فيكون الجهل بالحال غياب لتلك القرائن الدالة، وبالتالي الجهل بدلالة السياق.

وينبئنا الشاطبي إلى أهمية الكشف عن الحال وخطورته، فيقول: «الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك... كالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدلّ على معناها المراد إلّا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال. وليس كلّ حال ينقل، ولا كلّ قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملةً، أو فهم شيء منه»⁽⁴⁾.

ولذلك يعظم خطر الحال في فهم النص ويجلُّ أمره، لاسيّما في فهم نصوص الشّرع، فكان التعرف على أحوالها الدالة أمرا في غاية الأهمية، إذ الانحراف في إدراك دلالاتها، يؤدي حتما إلى الانحراف في فهم قصد الشارع.

(1) انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 87/1

(2) المصدر نفسه، ج 87/1.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 87/1.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج 146/4.

وقد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خلا ذات يوم يحدث نفسه، فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنهما، فقال: (كَيْفَ تَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَنَبِيِّهَا وَاحِدٌ، وَكُتَابُهَا وَاحِدٌ، وَقِبْلَتُهَا؟ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّا أُتِرَ عَلَيْنَا الْقُرْآنُ، فَقَرَأْنَاهُ، وَعَلَيْنَا فِيمَ أُنْزِلَ، وَإِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدَنَا أَقْوَامٌ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ، وَلَا يَعْرِفُونَ فِيمَ نُزِّلَ، فَيَكُونُ لِكُلِّ قَوْمٍ فِيهِ رَأْيٌ، فَإِذَا كَانَ لِكُلِّ قَوْمٍ فِيهِ رَأْيٌ اخْتَلَفُوا، فَإِذَا اخْتَلَفُوا اقْتَتَلُوا، فَزَبَرَهُ عُمَرُ وَانْتَهَرَهُ، فَانْصَرَفَ ابْنُ عَبَّاسٍ، ثُمَّ دَعَاهُ بَعْدُ، فَعَرَفَ الَّذِي قَالَ، ثُمَّ قَالَ: إِلَيْهِ أَعِدْ عَلَيَّ مَا قُلْتَ؟ فَأَعَادَهُ عَلَيْهِ⁽¹⁾.

ثانيا: طرق الكشف عن سياق الحال:

1. النقل الصحيح:

من وسائل التعرف على الحال النقل الصحيح، فقد ينقل المخاطبون بالنص والسامعون له صورة الخطاب والقرائن المفيدة في المعنى.

وحال النص قد يظهر لهم فيدركونه بالحس، كأن يرد النص في حادث معين أو على عرف كانوا يتعارفونه، وقد يختص بدركه النبي صلى الله عليه وسلم، فهو «يعرفه عن الملك، والأمة عن الرسول صلى الله عليه وسلم بضروب الألفاظ والتأكيدات والإشارات والرموز والأمارات التي يضطر الرسول صلى الله عليه وسلم⁽²⁾ عند مشاهدتها من الملك، والأمة عند مشاهدتها من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى مرادهما⁽³⁾، وليس لها نعت موصوف وحد محدود. وإنما يعلم ذلك المشاهد له، وذات الملك مشاهدة للرسول، وذات الرسول مشاهدة للأمة، والذات إذا شوهدت صح العلم بها، وبأن الخطاب خطابا لها وبمرادها بالخطاب ضرورة»⁽⁴⁾، ثم هذه القرائن كما يقول الغزالي: «ينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر، حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد أو توجب ظنا، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتعين فيه القرائن»⁽⁵⁾،

(1) سعيد ابن منصور، السنن، تح: سعد بن عبد الله الحميد، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1993، ج1/176. قال المحقق: صحيح لغيره.

(2) يريد بقوله: (يضطر الرسول صلى الله عليه وسلم): أن علما ضروريا يحصل له في تلك الأثناء، وتماه هو قوله: (بمرادها)، أي يضطر بمرادها.

(3) الضمير في قوله: (مرادها) يعود إلى جبريل والرسول عليهما السلام.

(4) الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج432/1.

(5) المستصفي، ج23/2.

تكشف عبارة الغزالي على أنّ القرائن التي يشاهدها الصحابة من الرسول ﷺ نوعان يختص كل منهما بطريقة نقل خاصة، فهناك:

○ قرائن حالية مستصحبة مباشرة في الخطاب، وهي التي ينقلها الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة في إفادتها.

○ قرائن حالية لا يُستصحب معها تعبير لغوي موضوع وليس لها نعت موصوف ولا حدّ محدود، وبعضها من الأمور الضرورية التي يختص بإدراكها المشاهد لها، فهذا النوع يندرج تحت عموم قوله: «وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعيّن فيه القرائن»، وسبيل معرفتها يكون باستحضار قرائن أخرى من جنس ما شوهد أو من غير ذلك الجنس، كالتكرار والعمل المستمر والإجماع وأصناف التأكيدات الأخرى.

ونقل سياق الحال يعرف من الطريقتين الآتين:

♦ النقل المقترن بلفظ الخطاب.

♦ النقل غير المقترن بلفظ الخطاب.

أ. النقل المقترن بلفظ الخطاب: إنّ الظروف الجزئية والملابسات الخاصة التي تحيط بالخطاب، وتصف حالا ما غير قابلة للحصر، لذا فإنّ الناقل لا يمكنه حصر ونقل كلّ ما يحيط بالنص من الظروف والملابسات الخاصة والعامة؛ لعسر حدوث ذلك في الواقع. فالراوي أو الناقل إنّما يحرص على نقل الأمور التي لها صلة بمدلول الخطاب، أما الأمور التي تصاحب الخطاب ولا تتعلق بمدلولاته فقلّما يلتفت إليها الناقل، وعليه فإنّ المعلومات الواردة في خطاب ما تخضع لعملية انتقاء بحيث لا نجد في الخطاب المنقول إلا المعلومات الضرورية؛ التي يتوقّف عليها التّخاطب ولها تعلق بمعنى الخطاب⁽¹⁾.

وراوي الحديث النبوي الشريف ينقل من أحوال الخطاب النبوي جملة الظروف والملابسات المرتبطة بالمعنى والدلالة. أمّا الأشياء التي لا تأثير لها -في ظنه- في مدلول الخطاب النبوي، ولا تكشف انسجاما في النص ولا تزيد إدراكا للمعنى، فإنّ لا فائدة في نقلها، إذ إنّ نقلها قد يربك السامع والمبلّغ، ويؤدّي إلى

(1) ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، بيروت- الرباط، ط2، 2006، ص40.

سوء الفهم وبالتالي فشل العملية التخاطبية. ذلك أنّ السامع قد يظن بالنّقل أنّه إنّما نقل تلك الظروف لتسهم في فهم الخطاب الشرعي وفي تبين مراده منه، فربّ حامل فقه لمن هو أفقه منه، ولمن هو دونه. ولذلك نجد رواة السنن يقتصرون على نقل الجوانب ذات الأهمية في تجلية معاني الخطاب، والإفادة فيه، فلا ينقلون القضايا المعلومة والمشهورة، ولا الأحوال التي لا حاجة إليها في مقام التشريع والتبليغ.

فالأصل في سكوت نقلة الأخبار خاصة الصحابة أن يُتخذ شهادةً سلبيةً على انتفاء قيود خارجية وانعدام قرائن أخرى دالة وقت صدور الخطاب، فيجعل سكوته دليلاً على انتفاء قرائن إضافية تحفّ ذلك الخطاب، إلّا إذا كانت القرينة عامّة معهودة يغفلها الراوي لعموم علمها أو افتراض علم السامع بها، فحينئذ تستحضر هذه القرينة وأمثالها عند تفهم النص، وإن لم تكن واردة في لفظ الخطاب ولم ينقلها الراوي. وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: «...إنهم -الرواة- لا يحكون بعض ما يُحتاج إليه من الحديث ويدعون بعض ما يُحتاج إليه منه وأولاه أن يُحكى...»⁽¹⁾.

فكون الراوي حافظاً و عالماً بما تحيل عليه الألفاظ، وعلى دراية بالأحوال التي تحفّ بالحديث، تنزل منزلة إحاطة السامع بكلّ ما يكتنف السياق من قرائن لفظية وحالية؛ لأنّ الراوي الذي توفّرت فيه شروط قبول روايته، لا يترك السامع في غفلة عمّا يقتضيه الخطاب، ولا يوهمه خلاف المراد. فكما يقول الإمام الشافعي: «المحدّث بما يحل ويحرم لا يجرّ إلى نفسه ولا إلى غيره، ولا يدفع عنها ولا عن غيره، شيئاً مما يتولّ الناس، ولا ممّا فيه عقوبة عليهم ولا لهم، وهو ومن حدّثه ذلك الحديث من المسلمين سواء، إن كان بأمر يحلّ أو يحرم فهو شريك العامة فيه، لا تختلف حالاته فيه...»⁽²⁾.

وبقدر دراية الراوي وعلمه بما يُحيل المعنى من دلالات الألفاظ وظروف الخطاب وملابساته، وإدراكه لمراد النص، يحتج بما يروي ولو بالمعنى، وترجح روايته على رواية غيره⁽³⁾.

يقول الإمام الشافعي: «تكون اللفظة تُترك من الحديث فتحيل معناه، أو يُنطق بها بغير لفظة المحدّث،

(1) الشافعي، الرسالة، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ص 319.

(3) انظر: الآمدي، الأحكام، ج 4 / 253.

والناطق بها غير عامد لإحالة الحديث فيحيل معناه. فإذا كان الذي يحمل الحديث يجهل هذا المعنى كان غير عاقل للحديث، فلم تقبل حديثه إذا كان يحمل ما لا يعقل، إن كان ممن لا يؤدّي الحديث بحروفه، وكان يلتمس تأديته على معانيه وهو لا يعقل المعنى»⁽¹⁾.

والأصل الذي ذكر آنفاً، أي النزول عند ألفاظ الراوي، يراعي في معرفة حال الخطاب، ما لم يتعارض خطابان للشارع، فإذا كان ما ينقله الذي تُقبل روايته يتعارض مع ما ينقله نظيره، ولم ينقل أحدهما قرينة ترفع المعارضة بينهما، فإن الأصوليين حينئذٍ لا يكتفون بلفظ الرواة، وإنما يبحثون عن قرائن أخرى، لرفع التعارض بين النصين. وهذا من تمام تمسكهم بالقاعدة السابقة، إذ هم يرون في كلتا الحالتين أن الراوي ثقة وأنه يجب قبول خبره ما أمكن ما لم تحتف بروايته قرائن تدل على خطئه.

وقد أفصح الغزالي عن هذا فقال: «...تأثير القرائن عظيم ظاهر، حتى قد نبعد في تصوير القرائن، فإذا ورد حديثان متضادان في ظاهرهما، وافترقنا في الجمع إلى تقدير قرينة لم تُنقل، فعلنا ذلك، وإن كنا لا نتجاسر على مثله بمحض القياس»⁽²⁾.

والغزالي في هذا تبع للشافعي الذي ذكر أسباب تعارض الحديث، ومن بينها الجهل بالحال الذي ورد فيه النص، وذكر أربعة أمور تتعلق بهذا السبب:

• أن يحدث الصحابي عن رسول الله ﷺ حديثاً ورد إجابة لسؤال، لكنه لم يدرك مسأله، فلا يعرف الحال الذي ورد فيه الحديث، فيروى ذلك من غير ذكر الحال الذي قيل فيه النص، فيتعارض مع حديث آخر. يقول الشافعي: «ويحدث عنه ﷺ الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب»⁽³⁾.

• أن يكون كل من النصين وارداً في حال تختلف عن حال الآخر، فلا يدرك بعض السامعين أثر تلك الحال في الحكم، فيروي الحديث غير ذاكر لها، فينشأ من ذلك الاختلاف والتعارض، يقول الشافعي:

(1) الشافعي، الرسالة، ص 312.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص 89.

(3) الشافعي، الرسالة، ص 210.

«وليسَنَّ في الشيء سنة، وفيما يخالفه أخرى، فلا يَخْلَصُ بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سنَّ فيهما»⁽¹⁾.

• أن يروي كل راوٍ ما سمعه أو رآه من رسول الله ﷺ وبين الحديثين جامع وفارق، فيؤدّي الحديثين من راويين بلفظ لا يشير إلى الفرق بين الحالين، فيؤدّي إلى التعارض. يقول الشافعي: «وليسَنَّ سنة في نصّ معناه، فيحفظها حافظ، وليسَنَّ في معنى يخالفه في معنى ويجمعه في معنى سنة غيرها، لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدّى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيء مختلف»⁽²⁾.

• أن يكون راوي الحديث سئل عن مسألة فذكر طرفاً من حديث رسول الله ﷺ إجابةً على السؤال، فأوهم السامع أنّ الحديث مختلف مع حديث آخر، وهو في الحقيقة لو ذكر جميع أطراف الحديث لتبين به اختلاف حال الحديثين. يقول الشافعي: «...ورأينا الرجل يُسأل عن المسألة عنده حديث فيها، فيأتي من الحديث بحرف أو حرفين يكون عنده جواب لما يُسأل عنده، ويترك أول الحديث وآخره، فإن كان الجواب في أوله ترك ما بقي منه، وإن كان جواب السائل له في آخره ترك أوله، وربما نشط المحدث فأتى بالحديث على وجهه ولم يبق منه شيئاً»⁽³⁾.

والإمام الشافعي يشير إلى أنّ تقدير الحال إنّما هو عند اختلاف الحديث عن النبي ﷺ، أمّا حين لا يخالف الحديث حديث آخر فإنه لا يجوز تقدير حال لم تنقل.

ب. النقل غير مقترن بلفظ الخطاب:

قد تنقل القرائن الحالية المحتفّة بالخطاب منفصلة عن لفظه، وهذا النقل يكون - عادة - في أسباب نزول القرآن وأكثر ما يروى من أسباب ورود الحديث النبوي.

يقول الشاطبي منها على أهمية الإمام بأسباب النزول: «ليس كلّ حال ينقل ولا كلّ قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة

(1) المرجع نفسه، ص 210.

(2) المصدر نفسه، ص 210.

(3) الشافعي، اختلاف الحديث، ص 182.

الأسباب رافعة لكلّ مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال. وينشأ عن هذا الوجه... أنّ الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتّى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»⁽¹⁾. ويقول أيضا: «الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدّي إلى الخروج عن المقصود بالآيات... وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل، بحيث لو فقد ذكر السبب؛ لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرّق الاحتمالات وتوجه الإشكالات»⁽²⁾.

ويقول ابن تيمية: «معرفة سبب النزول تعين على فهم الآية، فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبّب، ولهذا كان أصحّ قول الفقهاء أنّه إذا لم يعرف ما نواه الخالف رجع إلى سبب يمينه وما هيّجها وأثارها»⁽³⁾. والمراد بأسباب النزول في أصحّ التعريفات، هو «كلّ قول أو فعل أو سؤال ممّن عاصروا التنزيل نزل بشأنه قرآن عند وقوعه»⁽⁴⁾، والمراد بأسباب الورود: «هي الحال التي جرى فيها الحديث من جهة المشرّع في سياق ما توافرت الدواعي إلى بيانه في محلّ وقوعه»⁽⁵⁾.

ويتفق العلماء على أنّ الصحابي إذا ذكر سببا وذكر أنّ الآية القرآنية نزلت عقبه كان ذلك حديثا مسندا.

2. التشريعات السابقة:

إنّ القرآن الكريم كان نزوله متدرّجا، والسنة هي بيان للقرآن، فكذلك كانت تتدرج في بيان التشريعات والأحكام.

وكون التشريع يأتي تلو تشريع آخر يقتضي أن يكون فهمه نازلا على فهمه، ولذلك يكون كلّ تشريع سابق قرينة مقالية وحالية يفهم من خلالها الخطاب التشريعي اللاحق، أما كونه لفظي فواضح، وإنّما كان حالا؛

(1) الموافقات، ج4/146.

(2) المصدر نفسه، ج4/151-152.

(3) مجموع الفتاوى، ج13/181.

(4) خالد المزيني، المحرر في أسباب نزول القرآن، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1997، ج1/105.

(5) طارق أسعد، علم أسباب ورود الحديث، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2001، ص24.

لأنّ ذلك التشريع نزل على حال معيّن وظروف تختلف عن الحال اللاحقة، وبه أيضا أصبح الخطاب السابق حالا للخطاب اللاحق، وهو أيضا حال للمكلف؛ لأنّه تلقى ذلك الخطاب السابق وهو يعلم أنّه مكلف به. فأصبح الخطاب السابق حالا للخطاب اللاحق باعتبار تغيّر الأحوال، وبالتالي تغير دلالات الخطاب نفسه، وحال المخاطبين جميعا.

وقد نبّه الإمام الشاطبي إلى أهمية استحضار الخطاب السابق في تفسير اللاحق، فيقول: «المدنيّ من السور ينبغي أن يكون مُنزلا في الفهم على المكيّ، وكذلك المكيّ بعضه مع بعض، والمدنيّ بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التّزيل، وإلا لم يصحّ. والدليل على ذلك أنّ معنى الخطاب المدنيّ في الغالب مبنيّ على المكيّ، كما أنّ المتأخّر من كلّ واحد منهما مبنيّ على متقدّمه، دلّ على ذلك الاستقراء. وذلك إنّما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله»⁽¹⁾...

وهذه المعرفة تستوجب الاطلاع على تاريخ نزول الآيات والسور، وذلك إمّا بالنقل الصحيح الثابت، وإمّا بمعرفة تاريخ العرب وسيرة النبي ﷺ وسيرة التشريع.

وقد تفيدنا معرفة الموضوعات في معرفة مراحل النزول، وذلك بأن نجعل مفاهيم المصطلحات الشرعية ضابطا لفهم الخطابات التي نزلت بها السور والآيات.

3. الإجماع:

إنّ القرينة العقلية جعلت الإجماع وجها من وجوه البيان في علاقته بالنص الشرعي، فإجماع العدد الكبير من أهل العلم على الحكم الواحد، تحيل العادة وقرائن الحال وإجماع المجمعين من غير أن يكون معتصمهم دليلا شرعيا، وإن لم يعنوا بنقله.

فالإجماع إذن دليل علمي وعمليّ على ما استقرّ في فهم علماء الأمة من حكم مسألة من المسائل، فالإجماع يسهم في محاصرة معنى واحد من بين المعاني المحتملة، ويحقّق وظيفة البيان بما يزيله من إبهام ولبس أمام كثرة الاحتمالات.

(1) الموافقات، ج 4/256.

ويعود الاحتجاج به إلى أن توافق أفهام علماء الأمة، على اختلاف في القدرات المعرفية، وتباعد ديارها قرينة على أن الرأي الذي استقرّوا عليه والفهم الذي فهموه، قد توفّر له من الأدلة والمستندات وتضافرت عليه القرائن المقالية والحالية ما جعله حجة للبيان وتوحد المعنى.

يقول الإمام الجويني: «...علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطة وأوساطها...إذ ألفيناهم قاطعين بالحكم، لا يرجعون رأيا، ولا يرددون قولا، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم، ولا يبعد سقوط النقل فيه»⁽¹⁾.

ولهذا السبب يكتفي العلماء بوجود الإجماع للدلالة على قطعية الفهم الثابت لحكم ما، ويكون نقل الإجماع مغنيا عن نقل القرائن التي جمعهم على فهم واحد، فنقل الإجماع مظنة نقل القرائن المحتفة بخطاب الشارع، لذا أغنى نقله عن نقلها.

فتمتد إلى الإجماع فقد كفيينا من البحث عن القرائن الحالية التي لم تنقل نقلا خاصا. ومن حاد عن الإجماع وأخذ يتمسك بمقال الخطاب فقد جانب الصواب حتما؛ لأنه أضاع على نفسه تلك القرائن المختفية في الإجماع، وكما قال الشاطبي: «إذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الخطاب جملة أو فهم جزء منه»⁽²⁾.

لذا اتفق العلماء على حجية المسائل التي أجمع عليها الصحابة؛ للقرائن الحالية، إذ إنهم قد شهدوا نزول الوحي، وحضروا ظروفه وأحواله، ورافقوا أسبابه، وتوفّر لهم من التمكن في اللسان ما لا يتوفّر لغيرهم، فإجماعهم على فهم معين، وهم على هذه الصفة والحال، يرقى بذلك الفهم إلى درجة القطع واليقين⁽³⁾.

4. فهم الصحابة:

وقد استعمل المتقدمون عبارات أخرى، كقولهم: (ما عليه الصحابة، ما قاله أئمة الهدى)، ونحوها من العبارات. والاحتجاج بفهم الصحابة والاستدلال عليه؛ قديم؛ فقد تشكّل في زمن الصحابة ﷺ ودعا إليه عدد

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1/262-263.

(2) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج 4/146.

(3) انظر: عبد المجيد النجار، في فقه الدين وتنزيلا، كتاب الأمة، قطر، ط 1، 1990، ج 1/67-68.

من الصحابة ومن بعدهم، وكلما ظهر جيلٌ ذَكَرَ الجيلَ الذي قبله.

إنَّ خطاب الشارع توجّه أول ما توجّه إلى من عاصروا الوحي، ممّن نزل القرآن بلسانهم، فقد جاءت أحكام الشريعة متدرّجةً، فكانت آيات القرآن تنزل منجّمةً، وكان رسول الله ﷺ يتخوّل أصحابه ويراعي أحوالهم، فكانوا لا يجاوزون عشر آيات إلّا بعد أن يعلمهم رسول الله ﷺ ما فيها من العلم والعمل، ولا شكّ أنّ أصحاب رسول الله ﷺ قد عرفوا من أسرار التشريع وأسبابه وعلمه ومقاصده وعلموا من القرائن المقالية، وشاهدوا من القرائن الحالية المحتفة بخطاب الشارع ما لا سبيل لأحد إلى علمه إلّا بتلك الصحبة والمشاهدة. ولا يختلف الأصوليون في أنّ الصحابة إذا أجمعوا على رأي لم يكن لأحد أن يخالفهم الرأي، ولا يختلفون كذلك في أنّ ما اختلفوا فيه لا يكون قول بعضهم على بعض حجة.

أمّا ما قاله وفعله آحاد منهم شيئاً ولم ينقل خلافه عن آخرين ولم يعارض نصاً منقولاً عن الشارع، فهذا يحتاج به جمهور العلماء. ويخالف فيه آخرون.

وسبب هذا الخلاف أنّ مثل هذا التصرف يحتمل أن يكون صدر منه اعتماداً على ما اختص بعلمه من مشاهدة أحوال التنزيل وأسباب النزول والقرائن المقالية والحالية الأخرى الحافة بخطاب الشارع، أو يكون قد نقل ذلك عن الشارع ولم يصرّح بالنقل، ويحتمل أن يكون ذلك صادراً منه عن اجتهاد خالص، والاجتهاد شركة بين المجتهدين لا يختص به طائفة من الأمة دون أخرى، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه⁽¹⁾. فمن غلب احتمال الرواية والتوقيف فقد قال بحجية مذهب الصحابي، ومن غلب احتمال الاجتهاد فقد قال بخلاف ذلك.

يقول ابن تيمية: «جمهور العلماء يحتجّون به»⁽²⁾؛ ومستنده القرائن التي اختصّ بإدراكها الصحابة، والتي نقلوها بدورهم لمن بعدهم بألفاظ صريحة، تُوجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو تُوجب ظناً غالباً⁽³⁾.

(1) انظر: الباجي، إحكام الفصول، ج 1/274.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 12/20.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 23/2.

يقول الإمام ابن القيم: «...لم يرو [كلُّ منهم كلَّ] ما سمع، وأين ما سمعه الصديق ﷺ والفاروق وغيرهما من كبار الصحابة ﷺ إلى ما رَوَاهُ؟ فلم يرو عنه صديقُ الأمة مئة حديث وهو لم يغب عن النبي ﷺ شيء من مشاهدته، بل صحبه من حين بُعث [بل قبل البعث] إلى أن توفي، وكان أعلم الأمة به ﷺ بقوله وفعله وهديه وسيرته، وكذلك أجلةُ الصحابة روايتهم قليلة جداً بالنسبة إلى ما سمعوه من نبينهم ﷺ ورضي عنهم، وشاهدوه، ولو رَوَوْا كلَّ ما سمعوه وشاهدوه لَزَادَ على رواية أبي هريرة ﷺ أضعافاً مضاعفة، فإنه إنما صحبه نحو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير، فقول القائل: لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي ﷺ لذكره قول مَنْ لم يعرف سير القوم وأحوالهم، فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله ﷺ ويعظمونها ويقللونها خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشئ الذي سمعوه من النبي ﷺ مراراً، ولا يصرحون بالسَّماع، ولا يقولون: قال رسول الله ﷺ» (1)

5. عمل الأمة المستمر:

لقد كان من خطوبوا بالكتاب والسنة أشدَّ الناس حرصاً على فهم و تطبيق أحكام الشرع وأولاهم بمعرفتها، وهكذا سار على نهجهم بقية أهل القرون الثلاثة المفضلة الأولى، فلا ريب إذا أن في عملهم المستمر، الدائم أو الأكثر، من القرائن والإفادات الشئ الكثير.

ثالثاً: العناصر التي تتحكم في فهم الخطاب:

يمكن تحديد العناصر المتحكمّة في فهم الخطاب وتحديد المقصود منه في العناصر التالية، هي: الخطاب، وحال المخاطب، وحال المخاطب، وحال الخطاب نستطيع أن نميّز في العملية التخاطبية/ الكلامية العناصر الآتية: الخطاب، والمخاطب، والمخاطب، والعلاقة بين المخاطب والمخاطب، حال الخطاب.

وهذه العناصر، وإن كان بعضها لا ينفصل عن البعض الآخر تماماً، إلا أن كلَّ عنصر منها يتسم بطبيعة خاصة أو بحال معينة قد تترك أثراً ما على المعنى الكامل للخطاب.

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 6/19.

1. لغة الخطاب: العنصر الأول الذي يتحكم في فهم الخطاب هو نوع اللغة الذي تم بها الخطاب، والتي يتحكم في فهمها ما يلي:

○ نوع الألفاظ المختارة من قبل المخاطب وكيفية صياغتها في جمل وتراكيب.

○ وطبيعة اللغة نفسها، فليست كل أساليب اللغة على سواء في الدلالة على المعاني، وفي الكشف عن مراد المخاطب، وقد أوضحنا أن الكلام منه الواضح ومنه الخفي، ومنه الصريح غير الصريح.

○ فهم اللغة - بمفرداتها وتراكيبها- على معهود أهلها في خطاباتهم؛ ذلك أن مقاصد الخطاب مدارها على معرفة مقتضيات الأحوال. ولما كانت اللغة العربية هي إطار منهج الفهم لنصوص الشرع كتابا وسنة؛ ولأجل تعدد دلالات الألفاظ فيها، وقابليتها للتغير إما لعرف عام أو استعمال شرعي خاص؛ وهذا يعني أن فهمهما أصبح مرهونا بفهم اللغة العربية ومعرفة أحوالها وقوانينها، وانطلاقا من هذه الحقيقة لم يكن فهم الصحابة للخطاب الشرعي مستعصيا؛ لأنه نزل على وفق معهودهم في خطاباتهم؛ لذلك فإن الاعتبار في فهم الخطاب الشرعي معهود العرب حال التنزيل، ما لم ترد قرائن مانعة، يقول الشاطبي: «فإذا قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه؛ فبمعنى أنه نزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها»⁽¹⁾.

ويبنى على هذا التأصيل قاعدتين في منهجية الفهم للخطاب الشرعي:

♦ القاعدة الأولى: عدم صحة اعتبار ما لا تعهده العرب في فهم خطاباتها، وإذا كان «كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعني العرب به، والوقوف عند ما حدثه»⁽²⁾.

(1) الموافقات ج 2/103.

(2) الموافقات ج 2/135.

♦ القاعدة الثانية: اعتبار منهج التلقي في الفهم؛ وذلك بأخذه عن أهله المتحققين به، فإذا كان القرآن الكريم خاصة حمال أوجه في الفهم، فإن بيان النبي ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم حجة وأمانة على الفهم الصحيح.

ومن هنا عدّ العلم بالعربية شرطاً من رام تفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ويقرّر هذا محمد الطاهر بن عاشور، حيث يقول: «إنّ القرآن كلام عربيّ فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتّصريف، والنحو، والمعاني، والبيان. ومن وراء ذلك استعمال العرب المتّبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين»⁽¹⁾.

والمقصود بكون القرآن والسنة عربيان أنّهما عربيان لفظاً ومعنى، فلا يمكن أن يؤخذ من اللفظ معنى، إلا إذا كان مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ.

2. حال الخطاب: والمقصود بحال الخطاب: حال ما يخبر عنه الخطاب، أو بعبارة أخرى، الحال التي تختصّ بالمدلول الخارجى لمفردات الخطاب.

وتطبيق عملي دقيق لهذه القرينة على النصّ الشرعي هو ما أفق به الإمام أحمد عندما سأله أحدهم قائلاً: إنني أحب امرأتي، وأبي يأمرني بطلاقها، فإذا أعمل؟ فقال له العالم: أمسك عليك امرأتك. فقال السائل: وماذا تقول في الذي روي عن ابن عمر أنّه قال: كانت تحتي امرأة كان عمر يكرهها، فقال طلقها، فأبيت، فأتى عمر رسول الله ﷺ. فقال لي النبي ﷺ: (أطع أباك)⁽²⁾. فقال: لو كان أبوك كعمر بن الخطاب لقلت لك كما قال رسول الله ﷺ. وفي هذا التلقي الواعي للنص من قبل عمر بن الخطاب ﷺ نلاحظ كيف أثّرت قرينة حال المخبر عنه، وهو عمر بن الخطاب ﷺ، في كيفية فهم الحديث، فجعلته خاصاً بعمر بن الخطاب ﷺ وبأمثاله من

(1) التحرير والتنوير، ج 18/1.

(2) أحمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1996، ج 8/332، رقم: 4711. قال المحقق: «إسناده قوي».

أهل التقوى والصّلاح، مع أنّ مقتضى النصّ هو العموم في كلّ أب. ومع هذا التّخصيص بعمره وأمثاله إلا أنّ هؤلاء لا يأمرّون بطلاق امرأة ما هكذا ظلّها وتعنّفا وهوى، وإنّما إذا صدر منهم الأمر بذلك فهو لأسباب شرعية تقتضيه. والله أعلم بالصّواب.

إنّ كلّ خطاب يؤدي بلغة، وكلّ خطاب يحمل في نفسه تعبيرا عن حقيقة ما، ويتّسم بصفات وسمات بحسب قصد المخاطب وعادته وإرادته، فالخطاب المؤدّي باللغة العربية غير الخطاب الذي يؤدي بلغة أخرى، والخطاب الذي يتعلّق بالمدح غير الخطاب الذي يتعلّق بالذّم، وخطاب الشارع غير خطاب الناس، فكلّ خطاب أحوال خاصة. وكلمة (حال الخطاب) كلمة عامة تعمّ كلّ ما يتعلّق ببيان معنى الخطاب من وصف الخطاب وطريقة أدائه، والغرض الذي سيق له وواقع المعنى في الخارج. فكون المتكلم يتحدّث باللغة العربية يستوجب بناء النّظر إلى الخطاب بناء عربيا وتفسيره على مقتضى قواعد العربية وأساليبها ومعهود أهلها، ولذلك لا يمكن فهم الكلام العربي عن طريق الفهم العجمي، ولا العكس⁽¹⁾. كما أنّ طريقة أداء الخطاب لها دورها وأثرها في تجلية المعنى، فقد يكون الخطاب مشافهة وقد يكون كتابة أو نقلا، وقد يكون صريحا وقد يكون تعريضا أو كناية، ولكلّ هذا أثره في تحديد دلالة النصّ، فكلّما توفّر الخطاب على أركان الوضوح والحضور والمباشرة كان المتفهم له أكثر حظّا في فهمه وأحظى بالوقوف على القصد منه⁽²⁾. وقد يطلق لفظ المقام على الغرض الذي يفيد النصّ في جزء من أجزائه أو في اقتران بعضه ببعض، أو على الغرض الذي يفيد النصّ بجملة،... يقول السّكاكي فيه: «...لكلّ كلمة مع صاحبها مقام، ولكلّ حدّ ينتهي إليه الكلام مقام»⁽³⁾.

فمن الأسباب التي تمكّننا من الوصول إلى حال/مقام النصّ الخطاب نفسه، سبّاقه وسياقه، مبدؤه ومنتهاه. ومما يعدّ من حال الخطاب الواقع الذي عليه الخطاب في الخارج، فقد أشار الجاحظ (ت255هـ) إلى أنّ من أصناف الدّلالات دلالة النّسبة والحال، ثمّ عزّفها بقوله: «هي الحال النّاطقة بغير اللفظ والمشييرة بغير

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج2/103.

(2) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، ط2، 2001. ص203.

(3) السكاكي، مفتاح العلوم، ص168.

اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، ومتى دل الشيء على معنى فقد أخبر عنه، وإن كان صامتا وأشار إليه وإن كان ساكنا⁽¹⁾. وهذا ما عبر عنه الشاطبي بـ (المخبر عنه والمُخبر به ونفس الإخبار)، حيث يقول: «إن كل خبر يقتضي أمورا خادمةً لذلك الإخبار بحسب المخبر والمُخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار، في الحال والمساق ونوع الأسلوب»⁽²⁾. فهناك صلة بين كل من الخطاب والمخاطب والمخبر عنه، والمخبر به لا يمكن فهم مساق النص بدونها، وبها تتبين حال الخطاب.

وإذا كان مجال دراستنا هو الخطاب الشرعي فإن القضية التي نريد شد التركيز عليها هي ما يميز به خطاب الشارع من رعاية المصالح، فبمعرفة يظهر المساق الذي خرج عليه الخطاب، فكل خطاب من خطابات الشارع يحقق مصلحة ويدراً مفسدة، والمكلف قد تظهر له المصلحة وقد تخفى عليه، غير أن الأصل في الخطابات التي مناطاتها العبادات هو التبعد والالتزام بالنص، والأصل في العادات هو المعقولة⁽³⁾.

فالمفهم للخطاب الشرعي عليه أن يدرك مقصود الشارع في خطابه من خلال إدراكه للمصلحة التي توخاها وأراد تحقيقها، وحينئذ يتبين له المساق الذي خرج عليه الخطاب، وبمعرفة ذلك المساق يفهم الحالات التي يملها الخطاب والحالات التي هي خارجة عن مساقه، كما أنه بذلك الفهم يقف على معاني كثير من الصيغ الواردة في نصوص الشارع، ويحملها على المعنى الذي يقتضيه المقصود.

3. حال المخاطب:

يمثل المخاطب أهم حلقة في العملية التخاطبية، فهو الذي يمتلك الآليات لتوضيح خطابه، وللمخاطب (المتكلم) أوصاف وعادات ومقاصد، وله في حال خطابه أحوال خاصة تدل على قصده وتبين عن معنى كلامه. والمعرفة بهذه الأحوال العامة والخاصة تعين كثيرا على فهم مقاصده وتفسير خطابه.

وقد أشار علماؤنا إلى أهمية استحضار وصف المخاطب في تفسير خطابه، فيقول ابن تيمية: «حال المتكلم

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1/81-82.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج 2/105.

(3) انظر: المصدر السابق، ج 2/519 فما بعدها.

والمستمع لا بدّ من اعتباره في جميع الكلام، فإنّه إذ عُرِفَ المتكلّم فُهِمَ من معنى كلامه ما لا يُفهم إذا لم يعرف؛ لأنّه بذلك يعرف عاداته في خطابه، واللفظ إنّما يدلّ إذا عرفت لغة المتكلّم التي بها يتكلّم، وهي عاداته وعرفه التي يعتادها في خطابه»⁽¹⁾.

فكلّما كان السّامع أعرف بالمخاطب وخصاله وعاداته كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم⁽²⁾، وهذا ما جعل العلماء يأصلون قاعدة حمل نصوص الكتاب والسّنة على ظاهرها ما لم توجد قرينة صارفة وممانعة، ذلك أنّ الله أنزل كتابه بيانا للنّاس وهداية وإرشادا، لا تعمية وإيهاماً، فإطلاق اللفظ وإرادة الخلاف من ظاهره من غير دليل وقرينة تعمية على السّامع، وظنّ ذلك لا يجوز على الله ورسوله ﷺ⁽³⁾، فليس في كلام الله ورسوله ما لا دليل على مقصود الشارع منه فيما أراد تكليفهم به⁽⁴⁾.

فالجهل بحال المتكلّم يلزم منه الجهل بالخطاب ذاته، ولذلك قال الإمام الباقلاني: «جهل النّاظر ببعض صفات الدّليل التي يحتاج إلى علمها نقصان منه ومفسد للنّظر فيه. وصورة ذلك أنّ سمع خبر النبي ﷺ عن تحريم الخمر ولا يعلم مع ذلك أنّه خبر النبي ﷺ، فلا يعلم - لجهله بصفته - كونه دليلاً. ولذلك لو شاهد ما يظهر على يده من إحياء الميّت وفلق البحر ولم يعلم أنّه من أفعال الله تعالى مقصوداً به إلى تصديقه لم يعلم كونه دلالة على نبوته»⁽⁵⁾.

ولذلك عدّ علماء الأصول والمقاصد الالتفات إلى الوصف الذي صدر عنه الرسول ﷺ في أقواله وأفعاله ضرورياً في فهم مساق خطابه ومعرفة ما هو منها تشريع دائم، وما هو منها تشريع مقيد بمصلحة أو عرف، وما هو منها سياسة وتصرف بمقتضى الإمامة والرياسة والقضاء، وما هو منها مجرد تصرف بشري أتاه بداعي الطّبع والجلبة الإنسانية. والأساس عندهم هو تلمّس القصد الحقيقي لخطاب الرسول ﷺ: هل هو مسوق في مقام دواعيه

(1) مجموع الفتاوى، ج 7/77.

(2) انظر: ابن القيم، الصواعق المرسلة، ج 2/744.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 1/97.

(4) انظر، المصدر نفسه، ج 1/389.

(5) التّقریب والإرشاد، ج 1/219-220.

الإنسانية وحركاته البشرية المحضة؟ أو هو وارد في مقامات أخرى؟⁽¹⁾.

فعرفة حال المخاطب عند إنجاز الخطاب ضرورية لفهم ما يقصده؛ لذلك كان للمحدثين عناية خاصة بنقل أفعاله ﷺ التي تعدّ من أهم القرائن الحالية في فهم الخطاب⁽²⁾. مثاله: ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: (قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا قِسْمَةً، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: إِنَّ هَذِهِ لِقِسْمَةٌ مَا أُريدَ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ، قُلْتُ: أَمَا وَاللَّهِ لَا تَبِينُ النَّبِيُّ ﷺ، فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ فِي مَلَأٍ فَسَارَرْتُهُ، فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّ وَجْهُهُ ثُمَّ قَالَ: رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى مُوسَى، أُوذِيَ بِأَكْثَرٍ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ)⁽³⁾.

فغضبه ﷺ واحمرار وجهه قرينة على عظم حرمة التشكيك في عدله، أنّ ذلك يؤذيه، لما علم منه ﷺ أنّه لم يكن يغضب لنفسه إلا إذا انتهكت محارم الله ﷻ. فعن عائشة رضي الله عنها، أنّها قالت: (ما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله، فينتقم الله بها)⁽⁴⁾.

4. حال المخاطب:

المخاطبون يتفاوتون في مقدار الاستفادة من الخطاب المتلقى، بحسب تفاوت قدراتهم العقلية، ومدى استجماع المخاطب أدوات فهم النص ولوازم ذلك، وممارسته لأساليب اللغة وكلام ذلك المتكلم؛ إذ طول الممارسة لكلام متكلم ما تكسب صاحبها درجة بأساليبه في الخطاب ومقاصده فيه، ولذلك كان لا بدّ لحسن فهم الخطاب من استحضار الفهم الذي أدركه المخاطب، وهذا الفهم لا يتم إلا بتنزيل الخطاب على مراعاة حاله. ولذلك امتاز الصحابة عن غيرهم في القدرة على فهم النصوص الشرعية، وإدراك مقاصد الشارع منها. وقد اعتدّ كثير من المفسرين بتفسير الصحابة وعدّوه أصلاً أصيلاً، يقول الطبري (ت310هـ): «... وأوضحهم برهاناً فيما ترجم وبين من ذلك، مما كان مدركاً علمه من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائناً من كان ذلك المتأول والمفسر، بعد أن لا يكون خارجاً

(1) للتوسع في هاته المسألة ينظر: سعد الدين العثماني، التصرفات النبوية السياسية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 1017.

(2) ينظر: محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 2003.

(3) صحيح البخاري، كتاب: الاستئذان، باب: إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالسراة والمناجاة، ج8/65 رقم: 6291.

(4) المصدر نفسه، كتاب: المناقب، باب: صفة النبي ﷺ، ج4/189 رقم: 3560.

تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة..»⁽¹⁾؛ والسبب في ذلك أن الصحابة نزل عليهم القرآن، وهم من شاهدوا أحواله وأحوال من نزل فيهم، وهم أهل اللسان، فكيف يتصور أن من جاء بعدهم أكثر إدراكا للمعاني منهم. ولا يعني هذا أن لا تتعدى ما قالوا، لكن ذلك مرهون بحسب قوة الدليل.

فعلى متدبر القرآن الكريم والسنة والنبوة أن يضع نصب عينيه حال الذين كانت الآيات القرآنية والتوجيهات النبوية تتوارد عليهم، بتصور البيئة والمفاهيم التي كانت سائدة بينهم، وتصور الحالة النفسية والفكرية والاجتماعية التي كانوا عليها، والظرفين الزماني والمكاني الذين أنزلت فيهما أو وردت فيهما هذه النصوص، إذ إن ذلك يبصره بالمناخ الذي نزل فيه النص ويهديه إلى مفاهيم هي أقرب إلى دلالة النص من غيرها، فكثيرا ما يقع الباحث عن معنى نص في الوهم؛ لأنه يضع النص في واقع حال المجتمع الذي يعيش فيه والبيئة التي تحيط به⁽²⁾.

يقول ابن عاشور: «وقد اختار الله تعالى أن يكون اللسان العربي مظهرًا لوحيه، ومستودعًا لمراده، وأن يكون العرب هم المتلقين أولاً لشرعه وإبلاغ مراده لحكمة علمها: منها كون لسانهم أفصح الألسن وأسهلها انتشاراً، وأكثرها تحملاً للمعاني مع إيجاز لفظه، ولتكون الأمة المتلقية للتشريع والناشرة له، أمة قد سلمت من أفن الرأي عند المجادلة، ولم تقعد بها عن النهوض أغلال التكالب على الرفاهية، ولا عن تلقي الكمال الحقيقي إذ يسبب لها خلطه بما يجر إلى اضمحلاله»⁽³⁾.

ويذكر ابن عاشور أن العرب وقتئذٍ امتازوا باجتماع أربع خصال لم تجتمع لغيرهم⁽⁴⁾، وهي:

○ جودة الأذهان، فهم بهذه الخصلة أهل لفهم الدين وتلقيه.

○ قوة الحوافظ، وهم بهذه الصفة أهل لحفظ الدين وعدم الاضطراب في تلقيه وإبلاغه.

ج. بساطة الحضارة والتشريع، وهم بهذه الخصلة أقرب إلى الفطرة السليمة، فلم يكونوا على فلسفة يصيبهم

(1) جامع البيان، ج 88/1.

(2) ينظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل، ص 53-54.

(3) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 39/1.

(4) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 319 فما بعدها.

الدُّوَار إذا انتزعوا عنها، ولا على شريعة باقية معتدّ بها متماثلة، حتى يصمّموا على نصرها.

د. البعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم، وبهذه كانوا أهلاً لمعاشرة الأمم، إذ لم تكن بينهم وبين الأمم حزازات، وما جرى بينهم وبين الفرس والروم من معارك كيوم ذي قار ويوم حليلة فحواش نادرة، على أنّهم كانوا فيها يقاتلون انتصاراً لغيرهم من الفرس أو الروم، فإنهم معهم محبوبة بإحسان من قاتلواهم وراءهم.

ولسنا ننكر أنّ فهمنا للشريعة يكون مختلفاً بعض الشيء ولو نزلنا على معهود العرب، ذلك لأنّ الصحابة قد اختلفوا في بعض الأحكام، وأنّ طاقات المكلفين متفاوتة في الإدراك، فمنهم المجتهد ومنهم المقلّد، ومن المجتهدين من يفهم من الآية حكماً أو حكماًين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يضمّ فهم النصّ إلى نصّ آخر متعلّق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيماثته وإشارته وتنبيهه واعتباره، و«المقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص»⁽¹⁾، غير أنّ ذلك لا يجعل تلك الأفهام متضاربة تضارب ما لو فُتح تفسير النصّ على كلّ ثقافة وكلّ فكر، فإنّ التضارب حينئذ قد يؤدي إلى إعدام المعنى وتعطيل النصّ بأكمله.

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج 3/126.

خاتمة الفصل:

وخلاصة الكلام في نهاية هذا الفصل أنّ معرفة السياق يساعد في دراسة النصوص وفهمها في مستوياتها اللغوية المتعددة، النحوية والصرفية والمعجمية والبلاغية التي ترشد إلى فهم مراد المتكلم.

ويضاف إلى السياق اللغوي سياق آخر هو سياق الحال أو المقام وما يتصل به من عناصر الحال والزمان والمكان وصاحب الكلام والمخاطبين بالكلام، وغير ذلك من الطبقات المقامية والتداولية المختلفة التي ينتج فيها النص أو يكون نزوله أو وروده مصاحبا لحدوثها.

هذا وإنّ في الأخذ بمنهج السياق في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها لفائدة كبيرة، إذ تحلّ مشاكل منهجية تتخبط فيها كثير من مناهج التحليل والتأويل.

وقد اخترنا الإكثار من النقول وتنوع مصادرها، من حيث التخصصات والفترات، والأشخاص، لندلّ خلال ذلك أن تناول السياق نظريا لم يكن نشازا في التراث الإسلامي.

ومهما يكن من محدودية ما تضمنه الفصل بالمقارنة مع هو موجود في المصادر؛ فإنّ فيه الكفاية لإبطال دعاوى الغرب وشيعته بأنّ نظرية السياق كانت من إبداعاتهم، أو أنها لم تعرف إلا في العصر الحديث.

وقد حاولنا تقديم شيء عن العلم بحقيقة السياق من خلال تحديد أركان أربعة له، هي: المقال، والمقام، والنسق، والقرائن، ثم تفصيل ما تيسر من العناصر المندرجة تحت هذه الأركان.

وأما من حيث العلم بوظيفة السياق، فقد حاولنا الإجابة عن أسئلة جوهرية وملحة، هي: متى نعمل السياق؟ وكيف؟ وما الذي أعمله الأقدمون فيه؟ وماذا يمكننا أن نستدرك عليهم؟

ولا بدّ من التذكير بأنّ هذا الفصل لم يكن يهدف إلى تقديم مادة نهائية مكتملة البناء، بل لم يكن له من هدف سوى التمهيد لما نأمل أن يأتي بعده من أعمال.

الْبَابُ الثَّانِي

أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الصَّابِئِينَ

الفصل الأول: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في
أحاديث العقيدة.

الفصل الثاني : أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في
أحاديث الرّسل والأنبياء.

الفصل الثالث: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في
أحاديث القرآن والحديث.

الفصل الأول

أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة
في أحاديث العقيدة.

المبحث الأول: العقيدة معناها و مفهومها.

المبحث الثاني: سياق الأحاديث المستشكلة في العقيدة ودرء ما
استشكل من المعاني الظاهرة عنها.

تمهيد:

إنّ التحيز لرؤية عقدية وأيديولوجية معيّنة على الممارسة المعرفية، على اختلاف درجات هذه التجليات تفرض نفسها كسلطة مع النص، أو فوقه دون وعي من أصحابها، فيصبح طريق معرفة الحقّ منوطاً بانتساب الأفكار إلى ثقافة وميولات القارئ، وبخاصة إذا كان هذا القارئ ذا انتماء عقدي وفكري معيّن، وليس إلى موافقة النص، فبمجرد أن يتوافق محتوى النص مع اتجاه القارئ، حتّى ولو لم يتمّ البحث عن دلائلها بالقدر الكافي؛ فإنّها تعبّر عن الحقيقة، وعلى العكس من ذلك يكفي لعدم قبول خطاب نسبته إلى اتجاه مخالف، وهي قضية أشار إليها أبو حامد الغزالي عندما قال: «وهو غالب على أكثر الخلق، فهما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم، قبلوه وإن كان باطلاً، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم؛ ردّوه وإن كان حقّاً»⁽¹⁾.

إنّ هذا التحيز الفكري سيكشف لنا عن مدى الاقتراب من النص أو الابتعاد عنه، فكثيراً ما يسبق التحيز الخطاب، ولا يكون النص سابقاً له. ويؤكد هذا المعنى ابن تيمية، حيث يشير إلى أثر التحيز الفكري في العلماء، ممّا يكون له الأثر على تأويل النص، فيقول: «وهو موجود أيضاً في غالب الخلق من العلماء والأمرء ومن دخل فيهم من المشايخ والملوك ونحوهم في كثير من أمور الدين القولية والعملية، وإن كانت ممّا يسوغ فيه الاجتهاد. فإنّ من اعتقد قولاً أو عملاً وصار لا يحبّ من نصوص الكتاب والسنة وأدلة الحقّ إلّا ما وافق هواه في ذلك القول والعمل، ويُبغض الحقّ الذي يخالفه، فهو صاحب هوى، وكذلك لو علم أن قوله وعمله أصحّ، ولم يُعطِ منازعته ما يستحقّ من الحق، بل زاد في ذمّه على ما شرعه الله ورسوله، كان صاحب هوى»⁽²⁾. ويؤكد من زاوية أخرى في موطن آخر فيقول: «وهكذا يصيب أصحاب المقالات المختلفة إذا كان كلّ منهم يعتقد أنّ الحقّ معه، وأنّه على السّنة. فإن أكثرهم قد صار لهم في ذلك هوى أن ينتصر جاههم أو رياستهم وما نسب إليهم لا يقصدون أن تكون كلمة الله هي العليا وأن يكون الدين كلّ الله، بل يغضبون على

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال والموضح بالأحوال، دار المنهاج، جدّة- بيروت، ط1، 2013، ص76.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية، تح: محمد غريّد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2019، ص89.

من خالفهم وإن كان مجتهدا معذورا لا يغضب الله عليه ويرضون عمن يوافقهم، وإن كان جاهلا سيء القصد، ليس له علم ولا حسن قصد، فيفضي هذا إلى أن يحمّدوا من لم يحمّده الله ورسوله ويذمّوا من لم يذمه الله ﷺ ورسوله، وتصير موالاتهم ومعاداتهم على أهواء أنفسهم لا على دين الله ورسوله»⁽¹⁾.

هذا التحيز الفكريّ يتحوّل إلى حجاب يمنع من رؤية النصّ على ما هو عليه، ويحول دون البحث العلمي المتجرد فيه، ولقد أحسن ابن خلدون في وصفه لطبيعة هذا الحجاب بأنّه غطاء على البصيرة يحجبها عن رؤية الحقيقة في قوله: «النّاس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الأخبار أعطته حقّه من التّحيص والنّظر، حتّى تتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشييع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكذلك الميل والتشييع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتّحيص في قبول الكذب ونقله»⁽²⁾.

كما أنّ هذا التحيز يقود إلى الخلط بين المعرفي وبين الإيديولوجي، فبينما يظنّ الباحث أنّه يعالج القضايا بموضوعية نجده دون وعي منه يعالجه بمنطلق إيديولوجي يهّمه أولا تبرير قوله، وليس الوصول إلى الحقيقة.

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1996، ج5/254.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج1/46.

المبحث الأول:

العقيدة معناها ومفهومها:

المطلب الأول: معنى العقيدة في اللغة:

مشتقة من العقد وهو نقيض الحلّ، يقال: عقده يعقده عقداً؛ إذا ربطه بقوة، ومنه الإحكام والإبرام والتوثيق.

♦ قال ابن منظور: «العقد نقيض الحلّ. عقده يعقده عقداً وتَعَقّداً وعقّده، وعقد قلبه على الشيء: لزمه»⁽¹⁾.

♦ وقال ابن فارس: «العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شدّ وشدّة وثوق، إليه ترجع فروع الباب كلّها»⁽²⁾. وقال الفيومي (ت770هـ): «اعتقدت كذا: عقدت عليه القلب والضمير، حتى قيل: العقيدة ما يدين الإنسان به، وله عقيدة سالمة من الشك»⁽³⁾.

وعند التأمل فيما سبق ذكره لمعنى العقيدة، يتبيّن لنا: أنّ جميع معاني العقيدة ترجع إلى الشدة، والتوثيق، والإبرام، والربط والإحكام بقوة كما هو في عقد اليمين والبيع.

المطلب الثاني: مفهوم العقيدة اصطلاحاً:

تطلق العقيدة في الاصطلاح العام ويراد بها:

«الإيمان واليقين الجازم الذي لا يتطرّق إليه شكّ لدى معتقده بوجه من الوجوه، سواء أكان هذا الاعتقاد حقّاً أم باطلاً»⁽⁴⁾.

أمّا الاصطلاح الخاص الشرعي فيراد به: «ما يجب على الإنسان أن يعتقد به من العقائد الإسلامية»⁽⁵⁾.

(1) لسان العرب، ج3/296، مادة (عقد).

(2) معجم مقاييس اللغة، ج4/86، مادة (عقد).

(3) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مكتبة لبنان، د ط، 1987، ص160.

(4) مجموعة من المؤلفين، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ط2، 2017، ج3/1129.

(5) المرجع نفسه، ج3/1129.

المبحث الثاني:

سياق الأحاديث المستشكلة في العقيدة ودرء ما استشكل من

المعاني الظاهرة عنها:

المطلب الأول: بيان مشكل حديث (الأولياء)

و درء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ قَالَ: (مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا اقْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ) (1).

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

وجه استشكل الحديث إضافة إلى الله مما هو ممتنع عليه، وهو التردد والذي يعني: التوقف عن الجزم بأحد الطرفين.

وغالباً ما يكون ذلك بسبب عدم العلم بالعواقب المترتبة على فعل الأمر من عدمه.

وبناء على هذا فهل يجوز وصف الله تعالى بالتردد؟ وإذا جاز ذلك فما معناه في حق الله تعالى، وقد علم يقيناً أنه أحاط بكل شيء علماً؟.

◆ قال ابن تيمية عن هذا الحديث: «وهو أشرف حديث روي في صفة الأولياء، وقد ردّ هذا الكلام طائفة، وقالوا: إنّ الله لا يوصف بالتردد، وإنما يتردد من لا يعلم عواقب الأمور، والله أعلم بالعواقب» (2).

(1) البخاري، الصحيح، كتاب: الرقاق، باب: التواضع، ج 105/8 رقم: 6502.

(2) مجموع الفتاوى، ج 76/11.

وفي الحديث إشكال آخر وهو: (فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...) قال ابن حجر: «وقد استشكل، كيف يكون الباري جلّ وعلا سمع العبد وبصره؟»⁽¹⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

السؤال الذي يتبادر في الذهن: هل يجوز نسبة التردد إلى الله تعالى؟ للإجابة عن هذا السؤال سلك العلماء مسلكين:

المسلك الأول: إجراء الحديث على ظاهره، والأخذ بمدلوله في إثبات التردد صفة لله تعالى، على ما يليق بجلاله وعظمته، مع استصحاب بأن تردد الله ليس كتردد المخلوق.

♦ قال ابن تيمية: «هذا حديث شريف قد رواه البخاري من حديث أبي هريرة، وهو أشرف حديث روي في صفة الأولياء، وقد رد هذا الكلام طائفة وقالوا: إن الله لا يوصف بالتردد، وإنما يتردد من لا يعلم عواقب الأمور والله أعلم بالعواقب. وربما قال بعضهم: إن الله يعامل معاملة المتردد. والتحقيق: أن كلام رسوله حق وليس أحد أعلم بالله من رسوله، ولا أنصح للأمة منه ولا أفصح ولا أحسن بيانا منه، فإذا كان كذلك كان المتحدث والمتحدث عليه من أضلّ الناس؛ وأجهلهم وأسوئهم أدبا بل يجب تأديبه وتعزيره، ويجب أن يصاب كلام رسول الله ﷺ عن الظنون الباطلة؛ والاعتقادات الفاسدة، ولكن المتردد منّا، وإن كان تردده في الأمر لأجل كونه ما يعلم عاقبة الأمور لا يكون ما وصف الله به نفسه بمنزلة ما يوصف به الواحد منّا، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، ثمّ هذا باطل؛ فإن الواحد منّا يتردد تارة لعدم العلم بالعواقب وتارة لما في الفعلين من المصالح والمفاسد فيريد الفعل لما فيه من المصلحة، ويكرهه لما فيه من المفاسدة لا لجهله منه بالشئ الواحد الذي يحب من وجه ويكره من وجه كما قيل: الشيب كره وكره أن أفارقه فأعجب لشيء على البغضاء محبوب، وهذا مثل إرادة المريض لدوائه الكريه بل جميع ما يريده العبد من الأعمال الصالحة التي تكرهها النفس هو من هذا الباب. وفي الصحيح⁽²⁾، وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216] الآية. ومن هذا الباب يظهر معنى التردد المذكور في هذا الحديث فإنه قال: (لا

(1) فتح الباري، ج 418/11.

(2) مسند أحمد، ج 497/12 رقم: 7529، قال المحقق: إسناده صحيح.

يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه). فإنَّ العبد الذي هذا حاله صار محبوباً للحقِّ محباً له يتقرب إليه أولاً بالفرائض، وهو يحبّها ثم اجتهد في النوافل التي يحبّها ويحبّ فاعلمها فأقْبَلَ بكلِّ ما يقدر عليه من محبوب الحقِّ، فأحبه الحقَّ لفعل محبوبه من الجانبين بقصد اتّفاق الإرادة بحيث يحبّ ما يحبه محبوبه ويكره ما يكرهه محبوبه، والرّب يكره أن يسوء عبده ومحبوبه فلزم من هذا أن يكره الموت ليزداد من محاب محبوبه. والله سبحانه وتعالى قد قضى بالموت فكلّ ما قضى به فهو يريد ولا بدّ منه فالرّب يريد لموته لما سبق به قضاؤه وهو مع ذلك كاره لمساءة عبده؛ وهي المساءة التي تحصل له بالموت فصار الموت مراداً للحقِّ من وجه مكروها له من وجه، وهذا حقيقة التردّد وهو: أن يكون الشيء الواحد مراداً من وجه مكروها من وجه وإن كان لا بدّ من ترجّح أحد الجانبين، كما ترجّح إرادة الموت؛ لكن مع وجود كراهة مساءة عبده وليس إرادته لموت المؤمن الذي يحبه ويكره مساءته كإرادته لموت الكافر الذي يبغضه ويريد مساءته»⁽¹⁾.

♦ يقول ابن باز(ت1992م): «التردّد وصف يليق بالله تعالى لا يعلم كيفيته إلا هو سبحانه، وليس كتردّدنا، والتردّد المنسوب لله لا يشابه تردّد المخلوقين، بل هو تردّد يليق به سبحانه كسائر صفاته جلا وعلا»⁽²⁾.
المسلك الثاني: تأويل الحديث وصرفه عن ظاهره، وذلك بنفي صفة التردّد عن الله تعالى.

وإلى هذا ذهب جلّ شراح الحديث وغيرهم. وقد استندوا في تأويله إلى جملة من القرائن المانعة من إرادة المعنى الظاهر، منها: أنّ التردّد يكون ممّن لا يعلم عواقب الأمور، وهذا محال في حقّه تعالى.
♦ قال الخطّابي: «والتردّد في صفة الله عز وجل غير جائز والبداء عليه في الأمور غير سائغ، وتأويله على وجهين:

الوجه الأول: أنّ العبد قد يشرف في أيام عمره (على المهالك) مرّات ذوات عدد، من داء يصيبه وآفة تنزل به، فيدعو الله فيشفيه منا، ويدفع مكروها عنها، فيكون ذلك من فعله كتردّد من يريد أمراً، ثمّ يبدو له في ذل ويتركه ويعرض عنه، ولا بدّ له من لقائه إذا بلغ الكتاب أجله، فإنّه قد كتب الفناء على خلقه واستأثر

(1) مجموع الفتاوى، ج18/76-77.

(2) عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمع: محمد بن سعد الشويعر، دار القاسم، الرياض، ط1، 1420هـ، ج9/417.

بالبقاء لنفس، وهذا على معنى ما روى أن الدعاء يردّ البلاء والله أعلم.

الوجه الثاني: وهو أن يكون معناه ما رددت رسلي في شيء أنا فاعله ترديدي إياهم في نفس المؤمن، كما روى من قصة موسى وملك الموت صلوات الله عليهما، وما كان من لطمه عينه وتردده إليه مرة أخرى وحقيقة المعنى في الوجهين معاً عطف الله على العبد ولطفه به وشفقته عليه والله أعلم⁽¹⁾.

♦ قال ابن الجوزي عن الحديث بأنه «ومن الجائز أن يكون تركيب الوليّ يحتمل خمسين سنة، فيدعو عند المرض فيعافى ويقوى تركيبه فيعيش عشرين أخرى، فتغير التركيب والمكتوب من الأجل كالتردد، وذلك ثمرة المحبة»⁽²⁾.

وقد تعقبه الشوكاني بأن هذا «التأويل لم يأت بفائدة قطّ، فإنّ العمر الذي هو السبعون لا بدّ أن يبلغه العبد على اعتقاد هذا القائل، سواء كان التركيب محتملاً لذلك أم لا، وسواء مرض عند انتهاء عمره إلى خمسين أو لم يمرض، وسواء دعا الله بالعافية أو لم يدع. فإنّه لا بدّ أن يبلغ السبعين. وغاية ما هناك أن الله رحمه ولطف به فشفاه من مرضه الذي عرض له وهو في خمسين سنة. فأى شيء هذا، وما الجامع بينه وبين معنى التردد المذكور في الحديث؟»⁽³⁾.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

○ إنّ ما جاء في بعض الأحاديث مضافاً إلى الله مما هو ممتنع عليه، فلا بدّ أن يكون في الحديث قرينة مانعة من إرادة حقيقته، وبذلك يكون الحديث مفسّراً فلا يكون ظاهره معنى فاسداً، فيحتاج إلى تأويله وصرفه عن ظاهره، لأنّه - مع ما فيه من البيان - لم يدلّ إلا على الحقّ، وذلك مثل حديثنا. فامتناع التردد وغيره من الصفات التي ظاهرها نقص في حقه تعالى معلوم بضرورة العقل، ومن زعم أن ظاهر الحديث أن الله ﷻ يتردد، فيجب تأويله، فإنّما أتى من قطع أول آخر الحديث عن آخر آخره. فدلّ آخر

(1) الخطابي، حمد بن محمد، أعلام السنن في شرح صحيح البخاري، تح: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007، ج 521/2.

(2) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: حلي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، ط 1، 1997، ج 825/3.

(3) الشوكاني، محمد بن علي، قطر الولي على حديث الولي، تح: إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د ط، د ت، ص 474.

الحديث فلم ينظر إلى أثر قرينة السياق اللفظي في آخر الحديث -اللاحق- والذي دلّ على أنّ جعل كراهة عبده للهوت وكراهة الله مساءته هو المعنى المقصود بالتردد، أمر الله هو النافذ. والله أعلم.

○ وما وقع في الكتاب والسنة من نصوص الصفات الخبرية فمع خلوها من القرائن الصارفة عن المعنى الحقيقي، فإننا نجد في تركيبها ما يؤكّد الحقيقة، وأنها نصّ في مراد المتكلم لا يحتمل غيره. والأصل أنّ الخطاب في الكتاب والسنة محمول على ما تعقله العرب وتستعمله في كلامها، فإنّ الله تعالى لم يخاطبنا بما لا نعقله ولا نفهمه.

○ وقد أجيب على هذا الإشكال بأجوبة عدّة أحسنها ما ذكره ابن حجر: «وجواباً رابعاً: وهو أن يكون هذا خطاباً لنا بما نعقل، والرّب منزّه عن حقيقته، بل هو من جنس قوله: (ومن أتاني يمشي أتيته هرولة)... قال: فكما أنّ أحدنا يريد أن يضرب ولده تأديباً فتمنعه المحبة، وتبعثه الشفقة، فيتردّد بينهما، ولو كان غير الوالد كالمعلم لم يتردّد، بل كان يبادر إلى ضربه لتأديبه، فأريد تفهيمنا تحقيق المحبة للوليّ بذكر التردد»⁽¹⁾.

وعلق الشوكاني على هذا بقوله: «هذا التأويل هو أحسن ممّا تقدّم من تلك الوجوه، فإنهم قد أولوا، ما لا يجوز على الله سبحانه من مثل التعجب والاستفهام ونحوهما ممّا يرد هذه الموارد بأنّ ذلك بالنسبة إلى العباد المخاطبين. ولكن هذا المقام الذي نحن بصددده، هو مقام أولياء الله وأحبائه وصفوته من خلقه، وخالصته من عباده. وفيه التّغيب للعباد بأن يحرصوا على هذه الرتبة، وعلى البلوغ إليها بما تبلغ إليه طاقتهم، وتصل إليه قدرتهم، ولا يألون جهداً في تحصيل أسبابها الموصلة إليها من التّقرب إلى الله سبحانه بما يجب. فلا بدّ أن يكون لذلك التردد فائدة تعود على الوليّ حتّى يكون ذلك سبباً لتنشيط العباد إلى بلوغ رتبته. وأمّا إذا كان يموت بأجله المحتوم فهو كغيره من عباد الله من غير فرق بين سعيدهم وشقيهم وصالحهم وطالحهم»⁽²⁾.

(1) فتح الباري، ج 420/11.

(2) قطر الولي على حديث الولي، ص 495.

المطلب الثاني: بيان مشكل حديث (من أحبَّ أن يُبْسَطَ لَهُ في رزقه، ويُنسَأَ له في أثره، فليَصِلْ

رَحِمَهُ) ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: (من أحبَّ أن يُبْسَطَ⁽¹⁾ لَهُ في رزقه، ويُنسَأَ⁽²⁾ له في أثره، فليَصِلْ رَحِمَهُ⁽³⁾).

في هذا الحديث الحثُّ على صلة الرَّحِم، وبيان أنَّها موجبة للثَّواب العاجل بحصول أحبِّ الأمور للعبد، وهي بسط الرِّزق وتوسيعه وطول العمر.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

ظاهر الحديث يتعارض مع ما ثبت بالنصوص الشرعية من أنَّ الرِّزق والأجل قد فُرعَ منهما، وأنهما لا يتغيَّران ولا يتبدَّلان لا بالزيادة ولا بالنقصان.

1. الآيات التي يعارض معناها ظاهر الحديث:

◆ قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَتَبَ مُوَجَّلَاتُهَا﴾ [آل عمران: 145].

◆ وقال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34].

◆ وقال تعالى: ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المنافقون: 11].

2. الأحاديث التي يعارض معناها ظاهر الحديث:

◆ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيَقَالَ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ

(1) البسط في الرِّزق: توسيعه و تكثيره

(2) النسأ: التأخير.

(3) صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: من بسط له في الرِّزق بصلة الرَّحِم، ج 5/8 رقم: 5986. صحيح مسلم، كتاب: البر والصلة والأدب،

باب: صلة الرحم وتحريم قطيعتها، ج 421/6 رقم 2623

لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ⁽¹⁾

♦ وقوله ﷺ لَأَمْ حَبِيبَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: (قَالَتْ أُمُّ حَبِيبَةَ زَوْجُ النَّبِيِّ ﷺ: اللَّهُمَّ أَمْتِنِي بِزَوْجِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَبِأَيِّ أَبِي سُفْيَانَ، وَبِأَخِي مُعَاوِيَةَ، قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: قَدْ سَأَلْتَ اللَّهَ لَأَجَالٍ مَضْرُوبَةٍ، وَأَيَّامٍ مَعْدُودَةٍ، وَأَرْزَاقٍ مَقْسُومَةٍ، لَنْ يُعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ حِلِّهِ، أَوْ يُؤَخَّرَ شَيْئًا عَنْ حِلِّهِ، وَلَوْ كُنْتَ سَأَلْتَ اللَّهَ أَنْ يُعِيدَكَ مِنْ عَذَابٍ فِي النَّارِ، أَوْ عَذَابٍ فِي الْقَبْرِ، كَانَ خَيْرًا وَأَفْضَلَ)⁽²⁾.

فالمعنى الظاهر في الآيات والأحاديث، هو أن لكل نفس أجلا محدودا، بينما حديث الباب يدل على أن البر والصلة يزيدان في الأعمار.

ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

1. مسلك من حمل المعنى الظاهر على الحقيقة: لكن اختلفوا في توجيه ذلك:

1.1. المسلك الأول: حمل الحديث الوارد في الباب على الحقيقة: إذ إن أصل في الكلام كما سبق ذكره في الفصل الأول من الباب الأول، والمعنون به أسباب اتضاح المعنى من جهة الوضع .

♦ قال ابن القيم: «فإن العبد ينال ما قدر له بالسبب الذي أقدر عليه وممكن منه وهيئ له، فإذا أتى بالسبب أوصله إلى القدر الذي سبق له في أم الكتاب. وكلما زاد اجتهادا في تحصيل السبب كان حصول المقدور أدنى إليه، وهذا كما إذا قدر له أن يكون من أعلم أهل زمانه، فإنه لا ينال ذلك إلا بالاجتهاد والحرص على التعلم وأسبابه، وإذا قدر له أن يرزق الولد لم ينل ذلك إلا بالنكاح أو التسري والوطء، وإذا قدر له أن يستغل من أرضه من المغل كذا وكذا لم ينله إلا بالبذر وفعل أسباب الزرع، وإذا قدر الشعب والري فذلك موقف على الأسباب المحصلة لذلك من الأكل والشرب واللبس، وهذا شأن أمور المعاش والمعاد فن عطل العمل اتكالا على القدر السابق فهو بمنزلة من عطل الأكل والشرب والحركة في المعاش وسائر أسبابه، اتكالا على ما

(1) صحيح البخاري، كتاب: بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، ج 4/111، رقم: 3208.

(2) صحيح مسلم، باب: القدر، كتاب: باب آجال مضروبة وأيام معدودة وأرزاق مقسومة، ج 7/27، رقم: 2755.

قدر له وقد فطر الله سبحانه عباده على الحرص على الأسباب التي بها مرام معاشهم ومصالحهم الدنيوية»⁽¹⁾.

♦ قال الشوكاني: «والجمع ممكن بما لا إهمال فيه لشيء من الأدلة، وبيانه: أن الله تعالى كما علم أن العبد يكون له في العمر كذا، ومن الرزق كذا وهو من أهل السعادة والشقاوة، قد علم أنه إذا وصل رحمه زاد له في الأجل كذا، وبسط له من الرزق كذا، وصار في أهل السعادة بعد أن كان من أهل الشقاوة، أو صار في أهل الشقاوة بعد أن كان من أهل السعادة، وهكذا قد علم ما ينقصه للعبد، كما علم أنه إذا دعاه واستغاث به والتجأ إليه صرف عنه الشر، ودفع عنه المكروه، وليس في ذلك خلف، ولا مخالفة لسبق العلم، بل فيه تقيد المسببات بأسبابها، كما قدر الشبع والروى بالأكل والشرب...وقدر حصول الولد بالذّر، فهل يقول عاقل بأن ربط هذه المسببات بأسبابها يقتضي خلاف العلم السابق أو ينافيه بوجه من الوجوه»⁽²⁾.

2.1. المسلك الثاني:

حمل معنى الأحاديث على أن الله تعالى جعل صلة الرحم سببا لطول العمر، كسائر الأعمال التي أمر الله بها شرعا، ورتب عليه جزاء قدرها، فمن علم أنه يصل رحمه جعل أجله إلى كذا، ومن علم أنه يقطع رحمه جعل أجله ينتهي إلى كذا، والكل قد فرغ منه في الأزل، وجفّ به القلم.

♦ قال الطحاوي: «فقال قائل: فكيف تقبلون هذا وتضيفونه إلى رسول الله ﷺ وأنتم تروون عنه. . ؟»، فذكر ما سنأتي به فيما بعد من كتابنا هذا إن شاء الله، وهو ما يروى عن رسول الله ﷺ: (إن الله عز وجل إذا أراد أن يخلق نسمة أمر الملك بأربع كلمات: رزقها، وأجلها، وعملها، وشقي أو سعيد) في حديث ابن مسعود. وفي حديث حذيفة بن أسيد مثل ذلك وزيادة عليه، وهي: (فلا يزداد على ذلك ولا ينقص منه) وهذا اختلاف شديد. فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله عز وجل وعونه: أن هذا مما لا اختلاف فيه، إذ كان قد يحتمل أن يكون الله عز وجل إذا أراد أن يخلق النسمة جعل أجلها إن برت كذا، وإن لم تبر كذا لما هو دون ذلك، وإن كان منها الدعاء ردّ عنها كذا، وإن لم يكن منها الدعاء نزل بها كذا، وإن عملت كذا حرمت كذا، وإن لم تعمله رزقت كذا، ويكون ذلك مما يثبت في الصحيفة التي لا يزداد على ما فيها ولا

(1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل، تح: زاهر بن سالم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2019، ج86/1.

(2) الشوكاني، تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل، تح: مشهور حسن دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1995، ص29.

ينقص منه، وفي ذلك بحمد الله التثام هذه الآثار واتفاقها، وانتفاء التضاد عنها، والله عز وجل نسأله التوفيق»⁽¹⁾.

♦ قال القاضي عياض (ت544هـ): «ومعنى التأخير هنا في الأجل - مع أن الآجال لا يزداد فيها ولا ينقص، وهي مقدرة في علم الله - قيل: هو بقاء ذكره الجميل بعده على الألسنة موجوداً، فكأنه لم يمت. وقيل: هذا على ما سبق به العلم والقدر أنه إن وصل رحمه فأجله كذا، وإن لم يصل فكذا. وفي علم الله - تعالى - أنه لا بد له من أحد الحالين، على ما سبق له في أم الكتاب. وهذا مثل ما سبق من السعادة والشقاوة، مع تكليف العمل والطاعة، ونبيه عن المعصية، وقد سبق له في أم الكتاب ما سبق من سعادة أو شقاوة؛ ولذلك قال العامل: فلم العمل؟ فقال ﷺ (اعملوا فكلُّ ميسر لما خلق له). وهذا هو الوجه الصحيح في الحديث»⁽²⁾.

♦ وقال القراني (ت684هـ): «(سُؤَالٌ) مَا مَعْنَى قَوْلِهِ ﷺ (صَلِّةُ الرَّحْمِ تَزِيدُ فِي الْعَمْرِ) وَقَوْلُهُ ﷺ (مَنْ سَرَهُ السَّعَةُ فِي الرِّزْقِ وَالنِّسَاءِ فِي الْأَجْلِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ) مَعَ أَنَّ الْمَقْدَرَاتِ لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ وَقَدْ قَدَّرَ اللَّهُ تَعَالَى جَمِيعَ الْمَمَكَّاتِ مَا وَجَدَ مِنْهَا وَمَا لَمْ يَوْجِدْ فِي الْأَزْلِ فَتَعَلَّقَتْ إِرَادَتُهُ الْقَدِيمَةُ الْأَزَلِيَّةُ بِوُجُودِ كُلِّ مُمْكِنٍ أَرَادَ وَجُودَهُ، وَبَعْدَ كُلِّ مُمْكِنٍ أَرَادَ بَقَاءَهُ عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ، أَوْ أَرَادَ عَدَمَهُ بَعْدَ وَجُودِهِ لَجَمِيعِ الْجَائِزَاتِ وَجُوداً أَوْ عَدَمًا قَدْ نَفَذَتْ فِيهَا مَشِئَتُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فَكَيْفَ بَقِيَتْ الزِّيَادَةُ بَعْدَ ذَلِكَ بِتَيْسِيرِ سَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ.

(جوابه) من العلماء من يقول: إنما ذلك بزيادة البركة فيما قدر في الأزل من الرزق والأجل.

وأما نفس الأجل والرزق المقدرين فلا يقبلان الزيادة قلت: وهذا الجواب عندي ضعيف بسبب أن البركة أيضاً من جملة المقدرات فإن كان القدر مانعاً من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق، كما منع من الزيادة فيهما بل هذا الجواب يلزم منه مفسدتان: أحدهما إيهام أن البركة خرجت عن القدر فإن المجيب قد صرح بأن تعلّق القدر مانع، فحيث لا مانع لا قدر وهذا رديء جداً. وثانيهما أنه يقل الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ، فإننا إذا قلنا لزيد إن وصلت رحمك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فإنه يجد من الوقع لذلك ما لا يجده من قولنا إنه لا يزيديك الله تعالى بذلك يوماً واحداً، بل يبارك لك في عمرك

(1) الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994، ج8/81.

(2) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط1، 1998، ج8/21.

فقط فيختل المعنى الذي قصده رسول الله ﷺ من المبالغة في الحث على صلة الرحم والترغيب فيها بل الحق أن الله تعالى قدر له ستين سنة مرتبة على الأسباب العادية من الغذاء والتنفس في الهواء ورتب له عشرين سنة أخرى مرتبة على هذه الأسباب وصلة الرحم.

وإذا جعلها الله تعالى سببا أمكن أن يقال: إنها تزيد في العمر حقيقة كما نقول الإيمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار بالوضع الشرعي لا بالاختضاء العقلي ومتى علم المكلف أن الله تعالى نصب صلة الرحم سببا لزيادة النساء في العمر بادر إلى ذلك كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء والإيمان رغبة في الجنان ويفر من الكفر رهبة من النيران وبقي الحديث على ظاهره من غير تأويل يخل بالحديث على ما تقدم وكذلك القول في الرزق حرفا بحرف وكذلك نقول الدعاء يزيد في العمر والرزق ويدفع الأمراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشيء من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا إلا على سبب عادي ولو شاء لما ربطه به ومن هذا الباب الجواب عن سؤال صعب ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسْنِيَ السُّوءَ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188] فقال بعض الفقهاء: هنا سؤال وهو أنه ﷺ إذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له من الخير، فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب، بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبقى على ما هو فيه من الخير. والجواب عنه أن الله تعالى قدر الخير والشر في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سببا يترتب عليه ويرتبط به، ومن جملة الأسباب التي جرت عادة الله تعالى بها من العلوم والجهالات، فالجهل سبب عظيم في العالم لمفاسد من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة، فالملك الذي دفع له السم فأكله فمات منه كيدا من أعدائه، إنما قدر الله تعالى أن يموت بالسم مع جهله بتناوله أما لو علمه لم يتناوله.

وكذلك أن الله تعالى إذا كان قد قدر نجاته منه قدر اطلاعه عليه، فيسلم فيكون سبب سلامته عليه به فالمقدر على تقدير الجهل، نحن نمنع أنه مقدر على تقديره العلم، بل المقدر على تقدير العلم ضده، فالرزق الحقير إنما قدره الله تعالى لأهله على تقدير جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك من أسباب الرزق، أما مع العلم بهذه الأسباب العظيمة الموجبة في مجرى العادة سعة الرزق، فلا نسلم أن الله تعالى قدر ضيق الرزق على

هذا التقدير كما نقول ما قدر الله من دخول المؤمنين الجنة إلا على تقدير الإيمان، أما مع عدمه فلا نسلم أن الله تعالى قدر لهم الجنة وما قدر للكفار النار إلا على تقدير جهلهم بالله تعالى، أما على تقدير علمهم به تعالى فلا نسلم أنه قدر لهم النار وعلى هذه الطريقة يتضح لك أن رسول الله ﷺ لو أطلع على الغيب لذهب عنه جهالات كثيرة، كثر عنده من الخير ما لم يكن عنده الآن وما مسه سوء ولقد نجزم أن المحنة في أحد وقتل حمزة وغيره إنما قدرها الله تعالى⁽¹⁾.

3.1. المسلك الثالث:

حمل معنى الحديث على أن الله تعالى يكتب أجل عبده عنده مائة سنة، ويجعل بُنيته وتركيبه وهيئته لتعمير ثمانين سنة؛ فإذا وصل رحمه زاد الله تعالى في ذلك التركيب وفي تلك البنية، ووصل ذلك النقص فعاش عشرين أخرى حتى يبلغ المائة، وهي الأجل الذي لا مستأجر عنه ولا متقدم⁽²⁾.

4.1. المسلك الرابع:

أن معنى الحديث: أن من وصل رحمه زاد الله في عمره في الدنيا، ومن أجله في البرزخ، ومن قطع رحمه نقص الله من عمره في الدنيا، وزاده في أجل البرزخ. وهذا القول ينسب لابن عباس⁽³⁾.

2. القرائن المقوية للدلالة من قال بالزيادة العمر على حقيقة:

اعتمد أصحاب هذا المذهب على قرائن تؤيد ما ذهبوا إليه من أن الزيادة الواردة في الأحاديث حقيقية وليست معنوية، وأن إثبات الزيادة لا ينفي الآيات التي فيها أن الأجل لا يتقدم ولا يتأخر، ومن هذه القرائن:

- قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39].

وجه الدلالة من الآية أن المحو والإثبات - المذكورين في الآية - هما بالنسبة لما في علم الملك، وأما الذي في أم الكتاب - وهو الذي في علم الله تعالى - فلا محو فيه البتة، وهو الذي يقال له القضاء المبرم، ويقال للأول

(1) القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، تح: عمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2003، ج1/328.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص294.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9/330.

القضاء المعلق⁽¹⁾.

والأحاديث الواردة في أنّ صلة الرحم تزيد في العمر محمولة على المعنى الأول؛ فإنّ الله يحو ما يشاء فيه ويثبت، والآيات التي تفيد أنّ الأجل لا يتقدّم ولا يتأخّر محمولة على المعنى الثاني، فلا محو فيه ولا إثبات. قالوا: ومّا يؤكّد هذا المعنى قوله في الآية التي قبلها: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد:38]، ثمّ قال: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، أي من ذلك الكتاب ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي أصله وهو اللوح المحفوظ فلا محو فيه ولا إثبات⁽²⁾.

♦ قال الشوكاني: «الحو والإثبات في الآية عامان يتناولان العمر والرّزق أو السّعادة والشّقاوة...، ولم يأت القائلون بمنع زيادة العمر ونقصانه بما يخصّص هذا العموم»⁽³⁾.

♦ وقال ابن تيمية: «الحو والإثبات في صفح الملائكة، وأما علم الله سبحانه فلا يختلف ولا يبدوله ما لم يكن عالماً به، فلا محو فيه ولا إثبات.

♦ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر:11]، فالزيادة والنقصان المشار إليهما في الآية المراد بهما ما يكتب في صفح الملائكة، ومعنى الآية: أنّه لا يطول عمر إنسان ولا ينقص منه إلا وهو في كتاب، أي في صفح الملائكة.

♦ قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام:2]، فالمراد بالأجل الأول هو ما في صفح الملائكة، وما عند ملك الموت وأعوانه، وأما الأجل الثاني فالمراد به

(1) الله تعالى في خلقه قضاء: مبرم ومعلق بفعل؛ فالمرم: هو عبارة عمّا يقدره تعالى في الأزل من غير أن يعلقه على فعل، وهو في الوقوع نافذ ولا محالة، ولا يمكن أن لا يتغيّر بحال، ولا يتوقّف وقوعه على المقضي عليه، ولا المقضي له؛ لأنّه من علمه سبحانه بما كان وما يكون، وخلاف معلومه سبحانه مستحيل قطعاً، وهذا النوع لا يتطرق إليه الحو والإثبات، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [الرعد:41] وقال النبي ﷺ: (قال الله تعالى: (إني إذا قضيت قضاءً فإنّه لا يؤدّ)، صحيح مسلم، كتاب: الفتن، باب: هلاك هذه الأمة بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ ج 274/7 رقم: 7361.

أمّا القضاء المعلق: فهو أن يعلق الله تعالى قضاءه على شيء؛ وهذا النوع يتطرق إليه الحو والإثبات، كما قال تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد:39]. انظر: القاري علي بن سلطان، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تح: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001، ج 430/10.

(2) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 511/10.

(3) تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل، ص 20.

ما ذكر في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد:39]، وقوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف:34]⁽¹⁾.

♦ ما روي عن عدد من الصحابة أنهم كانوا يقولون في أدعيتهم: اللهم إن كنت كتبتني في أهل السعادة، فأثبتني فيهم، وإن كنت كتبتني في أهل الشقاوة فامنحني وأثبتني في أهل السعادة.

روي ذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فدلّ على أنّ مذهب الصحابة جواز المحو والإثبات في الشقاء والسعادة، فكذلك زيادة العمر ونقصانه⁽²⁾.

لكن هذه الأدلة لم تسلم من الإيرادات والاعتراضات من القائلين بمنع الزيادة، منها:

الاعتراض الأول: إذا كان المحتوم واقعا فما الذي يفيد زيادة المكتوب ونقصانه؟

وأجيب: بأنّ الأصل أن تجرى المعاملات على الظاهر، وأمّا الخفي الباطن الذي لا يعلمه إلا الله فلا يعلّق عليه حكم، فيجوز أن يكون المكتوب يزيد وينقص، ويمحى ويثبت ليبّغ ذلك على لسان الشرع إلى الآدمي، فبذلك يعلم فضيلة البرّ وسوء العقوق، ويجوز أن يكون هذا ممّا يتعلّق بالملائكة؛ فتؤمر بالإثبات والمحو، والعلم المحتوم لا يطلعون عليه، ومن هذا الباب إرسال الرّسل إلى من علم الله أنّهم لا يؤمنون⁽³⁾.

الاعتراض الثاني: أنّ قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد:39]، معناه: يحو ما يشاء من الشرائع، ويثبت ما يشاء فلا ينسخه، والسياق أدلّ على هذا الوجه، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد:38]، فأخبر تعالى أنّ الرّسول لا يأتي بالآيات من قبل نفسه، بل من عند الله تعالى، ثمّ قال: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ ③ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ [الرعد:38-39]، أي: أنّ الشرائع لها أجلّ وغاية تنتهي إليها ثمّ تنسخ بالشريعة الأخرى، فينسخ الله ما يشاء من الشرائع عند انقضاء الأجل، ويثبت ما يشاء⁽⁴⁾.

(1) المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي، ج 6/290.

(2) الشوكاني، تنبيه الأفاضل، ص 20.

(3) ينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: حلي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، ج 3/186-187.

(4) ابن فورك، محمد بن الحسن، مشكل الحديث وبيانه، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1985، ص 152.

وأجيب: بأنّ هذا تخصيص لعموم الآية من غير مخصص، وأيضا فإنّ الشرائع والفرائض هي مثل العمر؛ فإذا جاز فيها المحو والإثبات جاز في العمر المحو والإثبات⁽¹⁾.

الاعتراض الثالث: أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: 11]، الضمير في قوله: ﴿مِنْ عُمُرِهِ﴾ هو بمنزلة قولهم: عندي درهم ونصفه، أي: ونصف درهم آخر، فيكون معنى الآية: وما يعمر من معمر، ولا ينقص من عمر آخر إلا في كتاب⁽²⁾.

وأجيب: بأنّ الأصل اتّساق الضمائر، وعودها لمذكور واحد، فالضمير في قوله: ﴿مِنْ عُمُرِهِ﴾ عائِد على قوله: ﴿مِنْ مُعَمَّرٍ﴾ وهذا ظاهر النظم الكريم، وأمّا التّأويل الذي ذكرتم ففيه إرجاع الضمير لشيء ليس له ذكر في الآية، وهذا خلاف الأصل، وخلاف الظاهر⁽³⁾.

الاعتراض الرابع: أنّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: 2]، المراد بالأجل الأول: أجل الحياة إلى الموت، والأجل الثاني أجل الموت إلى البعث، وقيل: الأجل الأول: أجل الدنيا، والثاني: الآخرة⁽⁴⁾.

وأجيب: بأنّ الآية محتملة لهذه الأقوال، وغيرها، والآية إذا كانت محتملة لعدة معان لا تضاد بينها؛ فإنّها تحمل على الجميع، ولا يصحّ تخصيصها بمعنى دون غيره⁽⁵⁾.

3. مسلك من منع الزيادة في الأعمار:

وهو مذهب عدد من العلماء، وأجاب أصحاب هذا المذهب على الأحاديث بأنّها محمولة على المجاز، لا الحقيقة، إلا أنّهم اختلفوا في معنى الزيادة الواردة فيها على أقوال:

1.3. القول الأول: أنّ الزيادة كناية عن البركة في العمر؛ بسبب توفيق صاحبه إلى الطاعة، وعمارة وقته بما

(1) الشوكاني، تنبيه الأفاضل، ص 14.

(2) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص 307.

(3) انظر: الشوكاني، تنبيه الأفاضل، ص 17.

(4) انظر: الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، تح: السيد عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، ج 93/2.

(5) الشوكاني، تنبيه الأفاضل، ص 12.

ينفعه في الآخرة، وصيانتها عن تضييعه في غير ذلك، فينال في قصير العمر ما يناله غيره في طويله⁽¹⁾. وهذا قول: أبي حاتم السجستاني⁽²⁾.

2.3. القول الثاني: أنَّ الزيادة كناية عما يبقى بعد موته من الثناء الجميل، والذكر الحسن، والأجر المتكرر، حتى كأنه لم يمُت. حكى هذا القول القاضي عياض⁽³⁾.

3.3. القول الثالث: أنَّ معنى الزيادة في العمر: نفي الآفات عمّن وصل رحمه، والزيادة في فهمه وعقله وبصيرته. وهذا قول ابن فورك⁽⁴⁾.

4.3. القول الرابع: أنَّ المراد بالزيادة التوسعة في الرزق، والصحة في البدن، إذ إنَّ الغنى يُسمَّى حياةً، والفقير يُسمَّى موتاً. ذكره ابن قتيبة⁽⁵⁾.

5.3. القول الخامس: أنَّ المراد بالزيادة ما يكون للواصل من ذرية صالحة يدعون له بعد موته. ذكره ابن حجر⁽⁶⁾.

وقد ورد في هذا المعنى حديث مرفوع، لكنّه لا يصحّ، فعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: ذكرنا عند رسول الله ﷺ الزيادة في العمر فقال: (إنَّ الله لا يؤخر نفساً إذا جاء أجلها، وإنَّما الزيادة في العمر أن يرزق الله العبد ذرية صالحة يدعون له؛ فيلحقه دعاؤهم في قبره)⁽⁷⁾.

6.3. القول السادس: أنَّ النبي ﷺ قصد بالحديث الحث على صلة الرّحم بطريق المبالغة، ومعناه لو كان شيء يبسط الرّزق والأجل لكان صلة الرّحم. ذكره المناوي⁽⁸⁾.

(1) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 511/10.

(2) ينظر: ابن حبان، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1993، ج 153/3.

(3) القاضي عياض، إكمال المعلم، ج 21/8.

(4) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص 306.

(5) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 293.

(6) ابن حجر، فتح الباري، ج 511/10.

(7) المصدر نفسه، فتح الباري، ج 511/10. والحديث رواه العقيلي، محمد بن عمرو، الضعفاء، دار التأصيل، القاهرة، ط 1، 2013، ج 149/2، والحديث ضعيف.

(8) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ج 44/6.

4. القرائن التي اعتمد عليها أصحاب مسلك من منع الزيادة حقيقة: استدلل القائلون بمنع الزيادة في الأعمار بأدلة منها:

أ. ما ورد في الكتاب والسنة من أن الآجال مقدرة، وأنها لا تزيد ولا تنقص.

○ أما الكتاب؛ فقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: 145]، وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]، وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المنافقون: 11]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [نوح: 4]

○ وأما السنة، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قالت أم حبيبة: اللهم متّعني بزوجي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إِنَّكَ سَأَلْتِ اللَّهَ لِأَجَالٍ مَضْرُوبَةٍ، وَآثَارِ مَوْطُوءَةٍ، وَأَرْزَاقٍ مَقْسُومَةٍ، لَا يُعْجَلُ شَيْئًا مِنْهَا قَبْلَ حِلِّهِ، وَلَا يُؤَخَّرُ مِنْهَا شَيْئًا بَعْدَ حِلِّهِ، وَلَوْ سَأَلْتِ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيكَ مِنْ عَذَابٍ فِي النَّارِ، وَعَذَابٍ فِي الْقَبْرِ لَكَانَ خَيْرًا لَكَ).

وعنه قال: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ).

قالوا: فهذه أخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جاءت مجيء الكتاب بأن لكل نفس أجلا، لا يتقدم ولا يتأخر⁽¹⁾.
ب. أن الله تعالى أخبر أنه قسم الأرزاق بين عباده فقال: ﴿لَنَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الزخرف: 32]، وقال في الأجل: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]، ولم يخبر أن غير الأجل والرّزق بمنزلة الرّزق والأجل، وقد أخبر أنه من يشاء في فضله، ولم يخبر أنه يزيد من يشاء في رزقه، ويؤخر من يشاء في عمره⁽²⁾.

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص 305.

(2) المصدر نفسه، ص 307.

ج. أنّ معنى الأثر في اللغة هو ما يتبع الشيء؛ فإذا أُنْزِلَ حَسُنَ أن يُحْمَلَ على الذِّكْرِ الحسن، ومن هذا المعنى قوله ﷺ: (من أحبّ أن يُبْسَطَ له في رزقه وَيُنْسَأَ في أثره فليصل رحمه)؛ فإنّه محمول على الذِّكْرِ الحسن، ومنه قول الخليل عليه السلام: ﴿وَأَجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: 84]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ﴾ [يس: 12].

د. قالوا: ومّا يدلّ على أنّ المراد بالزيادة الذِّكْر الجميل: أنّ أكثر الأحاديث التي فيها الزيادة وردت في الصّلة وصلة الرّحم، وهما ممّا يترتّب عليهما ثناء النّاس في الحياة وبعد الممات⁽¹⁾.

لكن هذه الأدلّة لم تسلم من الإيرادات والاعتراضات، من قبل القائلين بالزيادة وعارضوا التّأويلات التي ذكروها، فقالوا:

الاعتراض الأول:

إنّ ما ذكر من أنّ المراد بالزيادة البركة في العمر، يُجاب عنه: بأنّ البركة أيضا من جملة المقدّرات، فإذا كان القدر مانعا من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرّزق كما منع من الزيادة فيهما، بل هذا القول يلزم منه مفسدتان:

الأولى: إيهام أنّ البركة خرجت عن القدر، وهذا رديء جدّا.

الثّانية: أنّه يقلّل من الرّغبة في صلة الرّحم؛ فإذا قلنا لزيد: إن وصلت رحمك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة، فإنّه يجد من الواقع لذلك ما لا يجده عند قولنا: إنّه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوما واحدا؛ بل يبارك لك في عمرك فقط، فيختل المعنى الذي قصده ﷺ من المبالغة في الحثّ على صلة الرّحم، والترغيب فيها⁽²⁾.

الاعتراض الثاني:

أمّا الآيات التي فيها أنّ الأجل إذا جاء لا يتقدّم ولا يتأخّر؛ فإنّها مختصّة بالأجل إذا حضر، فإنّه لا

(1) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 4/84

(2) انظر: الشوكاني، تنبيه الأفاضل، ص 13.

يتقدّم ولا يتأخّر عند حضوره.

يؤيد هذا: أنّ أغلب الآيات جاءت مقيدة بالجيء، قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ﴾، وقال: ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا﴾، فإذا حضر الأجل فإنه لا يتقدّم ولا يتأخّر، وأمّا قبل ذلك فيجوز أن يؤخّره الله بالدعاء وصلة الرّحم، ونحو ذلك⁽¹⁾.

رابعا: القرائن المربّحة للدّلالة المقصودة من الحديث:

عند إمعان النظر في مذاهب العلماء في المسألة يظهر أنّ الجميع متفق على أنّ الأعمار والآجال التي قدرها الله ﷻ وقضاها في الأزل لا مجال للزيادة فيها والنقصان، وهذا ما دلّت عليه نصوص الكتاب، وإنّما تباينت أقوالهم في توجيه الأحاديث التي يوهّم ظاهرها خلاف ذلك، وقد ذكرت أنّ منهم من حمل هذه الأحاديث على الحقيقة، وهم الجمهور، ومنهم من حملها على المجاز، والحقّ وجوب حملها على الحقيقة، والمختار من التّأويلات التي ذكرها الجمهور:

- أنّ الزيادة باعتبار ما في صحف الملائكة، وأمّا ما في علم الله ﷻ فلا تقديم فيه ولا تأخير.
- وأنّ الزيادة إنّما هي باعتبار فعل العبد وكسبه، ففعله من جملة الأسباب التي أمر الله بها شرعا، ورتّب عليها جزاء قدريا، وقد علم سبحانه من يصل رحمه ممن يقطعها، ورتّب على ذلك أجلا لا يتقدّم ولا يتأخّر.
- وهذان القولان هما اللذان تجتمعُ بهما النصوص، ويندفع بهما التعارض، إن شاء الله تعالى، يدلّ على هذا الاختيار:

- أنّ الأصل حمل نصوص الوحيين على الحقيقة.
- أنّ الله تعالى أرسل الرّسل، وشرع الشّرائع، ورتّب على ذلك جزاء، فمن أطاعه دخل الجنّة، ومن عصاه دخل النّار، وقد علم سبحانه وقدر في الأزل ما الخلق صائرون إليه؛ فعن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السّماوات والأرض بخمسين ألف سنة)⁽²⁾.

(1) الشوكاني، قطر الولي، ص 508.

(2) صحيح مسلم، كتاب، القدر، باب: حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ج 18/7 رقم: 2744.

ومن جملة ذلك صلة الرَّحْمِ فهي من أمره وشرعه سبحانه، وقد رتب عليها جزاء، وهو مما علمه سبحانه وقدره في الأزل. ومن السنة قوله ﷺ: (لا يردُّ القضاء إلا الدعاء)⁽¹⁾

• وتعوذه ﷺ من سوء القضاء، فعن أبي هريرة ﷺ: (أن النبي ﷺ كان يتعوذ من سوء القضاء، ومن درك الشقاء، ومن شماتة الأعداء، ومن جهد البلاء)⁽²⁾، فلو كان الدعاء لا يفيد شيئاً، لكان أمره تعالى لغوا فائدة فيه، وكذا تكون استعاذة النبي ﷺ لغوا لا فائدة فيها⁽³⁾.

• قوله تعالى -حكاية عن نوح عليه السلام-: ﴿قَالَ يَتَقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ ۖ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا ۝ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخَوِّضَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۖ إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [نوح: 2-4] ، حيث دعا نوح قومه إلى عبادة الله وطاعته، ووعدهم من الله تعالى بمغفرة الذنوب وتأخير الأجل إن هم أطاعوه، وفي عطف الوعد بتأخير الأجل على الوعد بمغفرة الذنوب دليل على أن التأخير يعد حقيقة كمغفرة الذنوب؛ لأن المغفرة حقيقية، فكذلك فليكن التأخير في الأجل.

ثم قال نوح: ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [نوح: 4]، حيث نبه على أن ما علمه الله تعالى وكتبه في الأزل فإنه لا يتغير ولا يتبدل، وما كان لنوح عليه السلام أن يعد قومه بتأخير آجالهم إن هم أطاعوه، ثم يناقض نفسه بأن أجل الله إذا جاء لا يؤخر.

• أن زيادة العمر ونقصانه هي مثل ما سبق من السعادة والشقاوة، مع تكليف العمل والطاعة، والنهي عن المعصية، وقد سبق في أم الكتاب ما سبق من سعادة وشقاوة؛ ولذلك لما قال الصحابة: فلم العمل؟ قال النبي ﷺ (اعملوا فكل ميسر لما خلق له)⁽⁴⁾.

(1) أخرجه الترمذي ، كتاب القدر: باب ما جاء لا يرد القدر إلا الدعاء، ص 805، رقم: 2276، قال المحقق: حسن لغيره.

(2) صحيح مسلم، كتاب: فضل الذكر، باب: الاستعاذة، ج 73/7 رقم: 6976.

(3) انظر: الشوكاني، تنبيه الأفاضل، 25- 26.

(4) انظر: القاضي عياض، إكمال المعلم، ج 21/8.

المطلب الثالث: بيان مشكل حديث : (إن الميت يُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

1. سياق الأحاديث التي تثبت العذاب:

◆ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (الميت يُعَذَّبُ في قبره بما نوح عليه) ⁽¹⁾.وفي رواية أنه لما أصيب عمر رضي الله عنه جعل صهيب يقول: وا أخاه، فقال عمر: أما علمت أن النبي ﷺ قال: (إن الميت يُعَذَّبُ ببكاء الحي) ⁽²⁾.◆ وفي رواية أخرى قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الميت يُعَذَّبُ ببعض بكاء أهله عليه) ⁽³⁾.وفي رواية لمسلم: أن عمر لما طعن عوّلت عليه حفصة، فقال يا حفصة أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: (المعول عليه يُعَذَّبُ)، وعوّلت عليه صهيب، فقال عمر: يا صهيب أما علمت أن المعول عليه يُعَذَّبُ. ⁽⁴⁾◆ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الميت يُعَذَّبُ ما نوح عليه) ⁽⁵⁾.

2. سياق الأحاديث التي تنفي ذلك:

◆ قال ابن عباس رضي الله عنهما فلما مات عمر رضي الله عنه ذكّرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: رَحِمَ اللهُ عمرَ، والله ما حدث رسول ﷺ إن الله يُعَذَّبُ المؤمنَ ببكاء أهله عليه ولكن رسول ﷺ قال: (إن الله لا يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه). وقالت حسبكم القرآن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [فاطر: 18]. قَالَ

(1) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب: ما يكره من النياحة على الميت، ج 80/2 رقم: 1292. صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب: الميت يُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه، ج 99/2 رقم: 934.

(2) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب: ما يكره من النياحة على الميت، ج 80/2 رقم: 1290. صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب: الميت يُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه، ج 99/3 رقم: 2100.

(3) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب: ما يكره من النياحة على الميت، ج 79/2 رقم: 1286. صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب: الميت يُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه، ج 103/3 رقم: 2106.

(4) صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب: الميت يُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه، ص 382 رقم: 2148.

(5) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب: ما يكره من النياحة، ص 440 رقم: 1286. مسلم، كتاب الجنائز، باب: الميت يُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه، ص 382 رقم: 2150.

ابن عباس رضي الله عنهما عند ذلك والله ﴿هُوَ أَضْحَكُ وَأَبْكَى﴾ [النجم: 43]. قال ابن أبي مليكة والله ما قال ابن عمر رضي الله عنهما شيئاً⁽¹⁾.

وفي رواية لمسلم: لما بلغ عائشة قول عمر وابن عمر رضي الله عنهما، قالت: إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين ولا مكذبين، ولكن السمع يخطئ⁽²⁾.

وفي رواية أنه ذكر عند عائشة رضي الله عنها أن ابن عمر رضي الله عنهما رفع إلى النبي ﷺ: (إن الميت يعذب في قبره ببكاء أهله عليه)، فقالت: وهل ابن عمر، إنما قال رسول الله ﷺ: (إنه يعذب بخطيئته وذنبه وإن أهله ليبكون عليه الآن)⁽³⁾.

وفي رواية أخرى أنه ذكر لعائشة أن عبد الله بن عمر يقول: (إن الميت يعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله ﷺ على يهودية يبيكي عليها، فقال: إنهم ليبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها)⁽⁴⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

عند النظر إلى الأحاديث السابقة نجد أن عمر وابنه عبد الله والمغيرة بن شعبة يروون عن النبي ﷺ أنه قال: (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه).

وفي المقابل نجد عائشة رضي الله عنها تنكر هذه الرواية وترى أنها معارضة للقرآن، وتتهم الراوي لها بالخطأ والنسيان، وتروي أن النبي ﷺ قال ذلك في الكافر، ومرة تروي ما يفيد أن النبي ﷺ أراد بقوله ذلك أن الميت يعذب حال بكاء أهله عليه كما في قوله ﷺ: (إنه يعذب بخطيئته وذنبه وإن أهله ليبكون عليه الآن).

إن الإشكال في هذا الحديث مخالفة ظاهره للآية الكريمة ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164]^ج، ولذلك أنكرته عائشة رضي الله عنها، لذلك ذهب جمهور أهل العلم إلى تأويله. قال الشوكاني: «وذهب جمهور

(1) صحيح البخاري، كتاب: الجنائز، باب قول النبي ﷺ: (يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه)، ص 440 رقم: 1288. مسلم، كتاب الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ص 383 رقم: 210.

(2) صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ص 382 رقم: 929.

(3) صحيح البخاري، كتاب: المغازي، باب: قتل أبي جهل، ج 77/5 رقم: 3978.

(4) صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ج 106/3 رقم: 2112.

العلماء إلى تأويل هذا الحديث لمخالفته للعمومات القرآنية وإثباتها لتعذيب من لا ذنب له»⁽¹⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

سلك العلماء في تفسير هذا الحديث ثلاثة مسالك.

المسلك الأول:

أنّ معنى الحديث محمول على من أوصى بأن يبكي عليه ويناح عليه بعد موته كما كان أهل الجاهلية يفعلون، قال طرفة بن العبد:

فإن متُّ فانعيني بما أنا أهلهُ وشُقِّي عليّ الجيبَ يا ابنة معبدٍ⁽²⁾

قالوا: فإذا عذّب على ذلك فإنما عذّب بذنبه؛ لأنّه هو المتسبّب في ذلك⁽³⁾.

المسلك الثاني:

أنّ الحديث محمول على من كانت النياحة من سنته وطريقته وإلى هذا ذهب البخاري، حيث بوب على ذلك في صحيحه بقوله: «باب قول النبي ﷺ: (يعذّب الميت ببعض بكاء أهله عليه) إذا كان النوح من سنته لقوله تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم:6]، وقال النبي ﷺ: (كلّم راع ومسئول عن رعيته)⁽⁴⁾.

فإذا لم يكن من سنته فهو كما قالت عائشة رضي الله عنها مستشهادة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.

♦ قال الحافظ ابن حجر: «وحاصل ما بحثه المصنّف في هذه الترجمة أنّ الشخص لا يعذّب بفعل غيره إلا إذا كان له فيه تسبّب»⁽⁵⁾.

(1) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تخ: طارق عوض الله، دار ابن القيم، الرياض، ط1، 2005، ج5/209.

(2) طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، اعتناء: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2003، ص37.

(3) انظر: ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج3/198.

(4) صحيح البخاري، كتاب: الاستقراض وأداء الديون، باب: العبد راع في مال سيده، ج2/79 رقم: 1284.

(5) ابن حجر، المصدر السابق، ج3/196.

المسلك الثالث:

إنَّ المراد بالتعذيب في الحديث: تألم الميت وتأذيه بما يقع من أهله ورقته لهم وشفقته عليهم. وإلى هذا ذهب ابن جرير الطبري (ت310هـ)، ورجَّحه القاضي عياض⁽¹⁾، والقرطبي (656هـ)⁽²⁾، ونصره ابن تيمية⁽³⁾ وتلميذه ابن القيم⁽⁴⁾.

♦ قال ابن تيمية: «وأما تعذيب الميت: فهو لم يقل: إن الميت يعاقب ببكاء أهله عليه. بل قال: (يعذب) والعذاب أعم من العقاب، فإنَّ العذاب هو الألم، وليس كلٌّ من تألم بسبب كان ذلك عقاباً له على ذلك السبب، فإنَّ النبي ﷺ قال: (السفر قطعة من العذاب، يمنع أحدكم طعامه وشرابه)⁽⁵⁾ فسمي السفر عذاباً، وليس هو عقاباً على ذنب. والإنسان يعذب بالأمر المكروهة التي يشعر بها، مثل الأصوات الهائلة، والأرواح الخبيثة، والصّور القبيحة، فهو يتعذب بسماع هذا وشم هذا، ورؤية هذا، ولم يكن ذلك عملاً له عوقب عليه، فكيف ينكر أن يعذب الميت بالنياحة وإن لم تكن النياحة عملاً له، يعاقب عليه؟ والإنسان في قبره يعذب بكلام بعض الناس، ويتألم برؤية بعضهم، وبسماع كلامه. ولهذا أفى القاضي أبو يعلى: بأنَّ الموتى إن عمل عندهم المعاصي فإنَّهم يتألمون بها، كما جاءت بذلك الآثار، فتعذيبهم بعمل المعاصي عند قبورهم كتعذيبهم بنياحة من ينوح عليهم. ثمَّ النياحة سبب العذاب. وقد يندفع حكم السبب بما يعارضه، فقد يكون في الميت من قوّة الكرامة ما يدفع عنه من العذاب، كما يكون في بعض الناس من القوّة ما يدفع ضرر الأصوات الهائلة، والأرواح والصّور القبيحة»⁽⁶⁾.

♦ وقال ابن القيم: «إنَّ المراد بالحديث ما يتألم به الميت ويتعذب به من بكاء الحي عليه وليس المراد أن الله تعالى يعاقبه ببكاء الحي عليه، فإنَّ التعذيب هو من جنس الألم الذي يناله بمن يجاوره ممّا يتأذى به ونحوه

(1) إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج3/371.

(2) القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح: محي الدين ديب مستو وآخرين، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط1، 1996، ج583/2.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ج80/1 و ج65/3.

(4) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج3/1059.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج24/209.

(6) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج3/67-68.

قال النبي ﷺ: (السفر قطعة من العذاب)، وليس هذا عقاباً على ذنب، وإنما هو تعذيب وتألم فإذا وبخ الميت على ما ينأى به عليه لحقه من ذلك تألم وتعذب. ويدل على ذلك ما روى البخاري في صحيحه عن النعمان بن بشير قال: أغمى على عبد الله بن رواحة فجعلت أخته عمرة تبكي واجبلاله واكذا واكذا تعدد عليه. فقال حين أفاق: ما قلت شيئاً إلا قيل لي أنت كذلك⁽¹⁾. وقد تقدم قول النبي ﷺ في حديث عبد الله بن ثابت (فإذا وجب فلا تبكين باكية)⁽²⁾. وهذا أصح ما قيل في الحديث. ولا ريب أن الميت يسمع بكاء الحي ويسمع قرع نعالهم وتعرض عليه أعمال أقاربه الأحياء فإذا رأى ما يسوؤهم تألم له وهذا ونحوه مما يتعذب به الميت، ويتألم ولا تعارض بين ذلك وبين قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ بوجه ما⁽³⁾.

♦ وقال أيضاً: «فإن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب عمله بل عذاب القبر قد يراد به الألم الذي يحصل للميت بسبب غيره، وإن لم يكن عقوبة على عمل عمله، ومنه قوله: (إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه)؛ أي يتألم بذلك ويتوجع منه لا أنه يعاقب بذنب الحي، و﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾، وهذا كقول النبي ﷺ (السفر قطعة من العذاب)، فالعذاب أعم من العقوبة، ولا ريب أن في القبر من الآلام والهموم والحسرات ما قد يسري أثره إلى الطفل فيتألم به فيشرع المصلّي عليه أن يسأل الله تعالى له أن يقيه ذلك العذاب والله أعلم⁽⁴⁾.

♦ وقال أيضاً: «ولا تحتاج هذه الأحاديث إلى شيء من هذه التكاليفات، وليس فيها بحمد الله إشكال ولا مخالفة لظاهر القرآن ولا لقاعدة من قواعد الشرع، ولا تتضمن عقوبة الإنسان بذنب غيره فإن النبي ﷺ لم يقل: إن الميت يعاقب ببكاء أهله عليه ونوحهم، وإنما قال يعذب بذلك. ولا ريب أن ذلك يؤلمه ويعذبه والعذاب هو الألم الذي يحصل له، وهو أعم من العقاب والأعم لا يستلزم الأخص وقد قال النبي ﷺ: (السفر قطعة من العذاب)، وهذا العذاب يحصل للمؤمن والكافر⁽⁵⁾.

(1) صحيح البخاري، كتاب: المغازي، باب: غزوة مؤتة، ج 144/5 رقم: 4267.

(2) سنن أبي داود، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في فضل من مات بالطاعون، ص 683، رقم: 3111. قال المحقق: حديث صحيح.

(3) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، تح: علي العمران، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019، ج 339/2.

(4) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الروح، تح: محمد أجمل أيوب، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019، ص 267.

(5) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تح: إسماعيل بن غازي مرحبا، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019، ص 203.

وهناك جواب آخر لم أر من أشار إليه، ذكره الشعراوي (ت1418هـ) في خواطره في المعنى الذي تكتسبه لفظة العذاب في السياق الذي ترد فيه، قال عند تفسيره للآية الكريمة: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [لقمان: 6]: «ووصف العذاب هنا بالمهانة دليل على أنّ من العذاب ما ليس مُهيناً، بل ربما كان تكريماً لمن وقع عليه كالرجل الذي يضرب ولده ليعلمه ويربّه، فهو يضربه لا ليعذّبه ويؤلمه ويهينه، إنّما لكي لا يعود إلى الخطأ مرّة أخرى. على حدّ قول أبو تمام

فَقَسَا لِيَزْدَجِرُوا وَمَنْ يَكُ حَازِمًا ... فَلْيَقْسُ أَحْيَانًا عَلَى مَنْ يَرْحَمُ⁽¹⁾

إذن: فن العذاب ما هو تذكير وتطهير أو ترضية وتكريم لمستقبل، وإنما سُمّي عذاباً تجاوزاً، فهو في هذه الحالة لا يُعدُّ عذاباً...، فالعذاب إنّ سَميناه عذاباً يكون إكراماً لمن تحب وتريد أن تطهره، أما العذاب المهين فهو لمن لا أمل في عودته، والإهانة تقتضي الأبدية والخلود»⁽²⁾.

«أنّه قَصَرَ معنى العذاب على العقاب . والصواب : أنّ العذاب أعمّ من العقاب ؛ فكل عِقَابٍ عذاب ، لا العكس . ومما يبرهن على هذه الدّعوى الدّلائل التّالية :

○ تسمية الله تعالى على لسان أيوب عليه السلام ما ابتلي به عبده عذاباً فقال: ﴿وَأَذْكُرُّ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: 41]، والعذاب هنا بمعنى : الضّرّ في بدنه ، وأهله الذي ابتلاه الله به⁽³⁾، لا على سبيل العقوبة له؛ وإنّما ابتلاءً له .

ومن البراهين الدّالة على بطلان قصر مفهوم العذاب على العقاب : ما صحّ عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: (السّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَنَوْمَهُ ، فَإِذَا قَضَىٰ أَحَدُكُمْ نَهْمَتَهُ مِنْ سَفَرِهِ فَلْيَعْجَلْ بِالرَّجُوعِ إِلَىٰ أَهْلِهِ)⁽⁴⁾ فَسَمِيَ النَّبِيُّ ﷺ السّفَرُ قِطْعَةً مِنَ الْعَذَابِ . ومن المعلوم أنّه إنّما أراد الألم الحاصِلَ للمسافر على جهة العِقَابِ .

(1) أبو تمام، حبيب بن أوس، ديوان أبي تمام مع شرح للخطيب التبريزي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1992، ج2/99.

(2) الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، القاهرة، ط1، 1991، ج19/11590.

(3) انظر: الطبري، محمد بن جرير جامع البيان في تأويل القرآن، تح: عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001، 106/20-107.

(4) صحيح البخاري، كتاب: العمرة، باب "السفر قطعة من العذاب ج8/3 رقم: 1804.

ومن براهين ذلك أيضاً : أنَّ من العقوبات ما يصيب غير المعاقب ؛ فيكون مصيبة في حقه ، كما قال ﷺ : (إذا أنزل الله بقومٍ عذاباً أصاب العذابُ من كان فيهم ، وبُعِثُوا على نياتهم)⁽¹⁾

فإذا تحَّصل من ذلك عموم معنى العقاب عِلْمُ أنَّ ما يجده الميت من الألم بسبب النياحة عليه، قد يكون عقوبةً له ؛ إن كان من سُنَّةِ أهله فِعْلُ ذلك، ولم ينههم أو أمرَ به بعد موته. وقد يكون ما يجده من الألم من جرَّاء ذلك من جنس الضَّغطة، وانتهاز الملكين، والمرور على الصراط، وغيرها من أهوال القيامة . فهذه الآلام تكون سبباً لتكفير خطايا المؤمن .

وفي بيان هذا المعنى يقول الإمام ابن تيمية: (فهذا الحديث قِبَلَهُ أَكْبَرُ الصَّحَابَةِ مثلُ عمرَ، وهو يُحَدِّثُ به حين طعن، وقد دخل عليه المهاجرون والأنصار، وينهى صهيباً عن النياحة، ولا ينكر ذلك أحد . وكذلك في حال إمرته يعاقبُ الحيَّ الذي يُعَذِّبُ الميتَ بفعله. وتلقاه أكبرُ التابعين مثل سعيد بن المسيب وغيره، ولم يَرُدُّوا لَفْظَهُ، ولا معناه. والذي عليه أَكْبَرُ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِينَ هو الصَّوَابُ؛ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: (يُعَذِّبُ) ولم يقل: (يعاقب) والعذابُ أعمُّ من العقاب. فالعذاب هو: الآلام التي يُحَدِّثُهَا اللهُ تعالى؛ تارةً يكون جزاءً على عَمَلٍ فيكون عقاباً، وتارةً يكون تكفيراً للسيئات، ثمَّ ذلك الألم الذي يَحْصُلُ للميت في البرزخ إذا لم يكن له فيه ذَنْبٌ من جنس الضَّغطة، وانتهاز منكر ونكير، ومن جنس أهوال القيامة؛ يكفِّر اللهُ به خطايا المؤمن، ويكون من عقوبة الكافر»⁽²⁾ .

○ أنَّ القرائن رَحَّتْ صَحَّةَ حديث الباب، فقد رواه جمع من الصحابة، يستحيل وقوعهم في نفس الخطأ مجتمعين.

○ أنَّ أكثر الروايات قيَّدت العذاب في القبر، وأنَّ البخاري لم يرو الحديث الذي قيَّد ذلك بيوم القيامة.

○ أنَّ القرينة دلَّت على أنَّ البكاء المنهيُّ ليس مطلقه بل النياحة ورفع الصوت.

○ أنَّ حديث عائشة حديث آخر، في شخص معيّن.

(1) صحيح البخاري، : كتاب: الفتن، باب (إذا أنزل الله بقوم عذاباً)، ج 56/9 رقم: 7108 ، وصحيح مسلم، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها،

باب الأمر بحسن الظن بالله تعالى عند الموت ، ج 2206/4 رقم 2879.

(2) جواب الاعتراضات المصرية، ص 62 - 72.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

من الغلط حين تناول النص والخطاب تجريد اللفظ من تركيبه وقرائنه وسياقه، ثم قصر الظاهر على ما يتبادر من اللفظ مجرداً عن تركيبه، فهذا بلا ريب قصور في تحصيل الظاهر.

الذي يظهر صوابه والله أعلم هو حمل الأحاديث الواردة في المسألة على ظاهرها، من أن الميت يعذب بمجرد النوح عليه، وإن لم يكن له تسبّب في ذلك.

والحديث إنما ورد لزر أهل الميت من النياحة على ميتهم؛ لأنهم إذا علموا أنه يعذب بذلك فسيكفون عن النياحة عليه خوفاً من تعذيبه.

وقد كانت ظاهرة النوح منتشرة عند العرب في الجاهلية، ولما جاء الإسلام أبطلها وحذر منها وأخبر أن من يفعل ذلك يعذب في قبره.

وليس في هذا ما يعارض قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]، وليس فيه مصادمة لقواعد الشريعة؛ ذلك أن الآية من العمومات، والأحاديث الواردة في تعذيب الميت من المخصّصات لهذا العموم.

○ في الحقيقة أنه ليس بين مسالك الجمع السابقة تعارض؛ لأنه يمكن القول بها كلّها وتنزيلها على أشخاص أو حالات مختلفة.

○ وإذا لم يتسبّب الإنسان بالنياحة عليه آلمه ذلك بما يراه من أهله، لرقته لهم وشفقته عليهم بسبب حزنهم وبكائهم عليه، وهذا لا إشكال فيه؛ لأن الإنسان قد يعذب ويتأذى بالأمور المكروهة التي يشعر بها، بل قد يعذب ويتأذى بالأمور المرغوب فيها إذا كان في تحصيلها مشقة وبذل جهد وهذا أمر ملهوس.

المطلب الرابع : بيان مشكل حديث (لولا بنو إسرائيل لم يخزن اللحم)

ودرء المعنى المستشكل عنه

استشكل المعنى الظاهر في هذا الحديث بدعوى مخالفته للعلم التجريبي والحسّ المشاهد، بأنّ اللحم يتغير وفق قانون طبيعي في المادة منذ أن بدأ الخلق، وليس بسبب عصيان بني إسرائيل.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

♦ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: (لولا بنو إسرائيل لم يخزن اللحم، ولولا حواء لم تكن أنثى زوجها الدّهر)⁽¹⁾. وفي رواية أخرى: (لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطّعام، ولم يخزن اللحم، ولولا حواء لم تكن أنثى زوجها الدّهر)⁽²⁾. وللحديث طرق أخرى عن أبي هريرة رضي الله عنه.

♦ شرح غريب الحديث: يخزن اللحم: من خزن اللحم، أي أتن وتغيّرت ريحه من الادخار، قال أبو عبيد: «في حديثه ﷺ: لولا بنو إسرائيل ما خزن الطعام ولا أتن اللحم، كانوا يرفعون طعام يومهم لغدهم، قوله: خزن يعني أتن، وفيه لغتان: يقال: خزن يخزن، وخزن يخزن مقلوب، كقولهم: جند وجذب»⁽³⁾. وقال ابن الأثير (ت606هـ): «فيه لولا بنو إسرائيل ما خزن اللحم، أي: ما أتن، يقال: خزن يخزن وخزن يخزن إذا تغيّرت ريحه»⁽⁴⁾. وقال الزّحشرى: «خزن هو قلب خزن إذا أروح وتغيّر، وهو من الخزن بمعنى الادخار؛ لأنّه سبب تغيّره»⁽⁵⁾.

ثانياً: بيان وجه الدّلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

لقد استشكل كثير من المعاصرين ورود هذا الحديث في الصّحيحين؛ لاعتقادهم أنّ معناه الظاهر يخالف الحسّ والعقل؛ إذ هو يقرّر أنّ تغير اللحم بطول المّكث أمرٌ حدث بسبب عصيان بني إسرائيل وهذا -على

(1) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب: خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، ج4/132 رقم: 3330.

(2) صحيح مسلم، كتاب: الطلاق، باب: لولا حواء لم تكن أنثى زوجها، ج4/103 رقم: 3642.

(3) أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ج1/454.

(4) ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: رضوان مامو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2011، ص403.

(5) الزّحشرى، جار الله محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم و محمد علي الجاوي، دار الفكر، بيروت، ط1،

1993، ج1/393.

حدّ قولهم- لا يقبله عقل ولا يقرّه العلم التجريبي، بل في القرآن إشارة إلى نكارة معناه، فجعلوا هذا المعنى المستنكر للحديث علةً توجب ردّه، وانقسم المعارضون على هذا الحديث بين مكذب له وناسب له إلى الإسرائيليات، وبين مضعّف له بعله النكارة في متنه، وبين متوقف في إثبات صحته لاستشكال معناه.

♦ يقول ابن قرناس: «اللحم يخنز ويسد بسبب البكتيريا وليس بسبب بني إسرائيل، وهذا يعرفه تلاميذ

المرحلة الابتدائية»⁽¹⁾.

♦ ويقول آخر: «ولا أدري ما علاقة بني إسرائيل بخنز اللحم»⁽²⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

لقد تناول أهل العلم قديماً وحديثاً الحديث هذا الحديث بالشرح، ولم يطعن أحد فيه بدعوى أنّه مخالف للعقل والحسّ، وإنّما اختلفوا في تأويله، ولقد سلكوا في ذلك مسلكين:

المسلك الأول: حمل الحديث على ظاهره، بمعنى أنّ بني إسرائيل كانوا هم السبب في تقدير الله ﷻ الفساد والتّن على اللحم إذا ادّخر، عاقبهم الله بذلك بعد أن كان اللحم قبلهم لا يفسد ولا يتغيّر بالادّخار، فاستمرّ التّن من بعد ذلك، فكان فساداً للأطعمة عليهم وعلى غيرهم.

♦ قال النووي: «قال العلماء: معناه أنّ بني إسرائيل لما أنزل الله عليهم المنّ والسّلوى نهوا عن ادّخارها، فادّخروا ففسد وأنّ واستمرّ من ذلك الوقت، والله أعلم»⁽³⁾.

♦ وقال علي القاري (ت1014هـ): «يشير إلى أن خنز اللحم بشيء عوقب به بنو إسرائيل، حيث كفروا نعمة الله - تعالى - حيث ادّخروا السّلوى وقد نهاهم الله - تعالى - جلّ جلاله عن الادّخار، ولم يكن اللحم يضرّ قبل ذلك، فحدث التّغير لسوء صنيعهم وهو الادّخار النّاشئ من عدم الثّقة بالله، قال الله تعالى - جلّ شأنه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد:11]، ثمّ استمرّ التّن من ذلك الوقت؛ لأنّ البادئ للشّيء

(1) ابن قرناس الحديث والقرآن، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2008، ص333.

(2) ثامر هاشم العميدي، دفاع عن الكافي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم- إيران، ط1، 1995، ج83/2.

(3) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، ج301/10.

كلحامل للغير على الإتيان به، أو لأنّ يعتبر غيرهم بهم فيتركوا المخالفة»⁽¹⁾.

وعلى قول هؤلاء، فإنّ تغير اللحم وفساده، شيء حدث لبني إسرائيل ولم يكن يقع لغيرهم، وإنّما هو عقاب لهم لبخلهم وعصيانهم، ثمّ استمرت هذه الظاهرة إلى يوم الناس هذا، ولقد سلك هؤلاء العلماء مسلك الحمل على الظاهر.

ولقد أشار إلى اختيار هذا القول ابن القيم⁽²⁾. والقرينة التي قد تقوي هذا القول، هي: أنّ الله سبحانه وتعالى قد أبقي في هذا العالم طعام العزيز وشرابه مئة سنة لم يتغير.

المسلك الثاني:

تأويل الحديث إلى معنى قريب من لفظه، وترك حمله على ظاهره الذي يفيد أنّ تغير اللحم حدث بسبب عصيان بني إسرائيل، وذلك بالنظر إلى القرائن الدالة على أنّ اللحم كان يخنز قبل ذلك، ولقد ذهب أصحاب هذه القراءة إلى تقدير كلام محذوف وهو (الادّخار)، فيكون المعنى: لولا بنو إسرائيل ادّخروا اللحم لما عُرف تغير اللحم وتعفّنه عند من جاء بعدهم. أي أنّ بني إسرائيل هم أول من سنّ ادّخار اللحم، وقد كانوا من قبل يأكلون ويتصدّقون ويطعمون فلا يبقى منه شيء، فلم يكن يُعرف أنّ اللحم يتغير وينتن بطول المكث.

ولقد أشار الحافظ ابن حجر إلى هذا المسلك فقال: «...وقال بعضهم: معناه لولا أنّ بني إسرائيل سنّوا ادّخار اللحم حتى أنتن، لما ادّخر فلم ينتن»⁽³⁾.

وهذا المسلك هو القول الراجح الذي ارتضاه كثير من المعاصرين؛ لأنّ فيه الخروج من إشكالات كثيرة في فهم الحديث، وقد قال به عبد الله القصيمي (ت1996م)، «الظاهر المتبادر الذي أفهمه منه أنّ البركة في الإنفاق، وأنّ المحقّ في الإمساك، وأنّ بني إسرائيل كان يأتيهم رزقهم من السّلوى كلّ يوم يأكلونه لحما طرياً، ويوسّعون منه على غيرهم؛ فلما شكّوا به وادّخروه، عوقبوا بفساده وخبثه وندته، ولعلّهم كانوا أول من سنّ هذه السّنة السيئة في الناس، أو اشتروا بها أكثر من غيرهم، وكانوا قدوة سيئة لمن جاء بعدهم بحكم

(1) القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج6/358.

(2) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تخ: زائد بن أحمد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2019، ص84.

(3) فتح الباري، ج6/444.

الوراثية والتقليد، فالكلام على ما يظهر لي هو في عمل بني إسرائيل في اللحم، لا في طبيعة اللحم من حيث هو لحم، وأنه لولا هم لما ادّخروا، ولم لم يدّخر لم يفسد. والله أعلم⁽¹⁾.

وهذه من القرائن الحالية المحتفة بالنص، فالمقصود الدقيق للمتكلم يستدعي من القارئ بعد نظره في السياق الذي ورد فيه الخطاب.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

بعد سرد موجز لمذاهب أهل العلم في شرح الحديث، يظهر أنّ القول الرَّاجح هو أنّ الشيء الذي حدث عند بني إسرائيل ولم يكن حدث قبلهم، هو ادّخار اللحم شحاً وبخلاً، حتى تنن عليهم الطعام واللحم وأما تغيير الطعام بطول المكث فلم يتعرّض الحديث لذكره، ولا نسبة ابتدائه إلى عصيان بني إسرائيل، وبهذا التأويل تجتمع المعاني ويندفع الإشكال، وإن كان القول الأول كذلك له وجه لا يخالف به النصوص المحكمة.

ملاحظة: من المهمّ تحديد مستوى النتيجة التي توصل إليها البحث العلمي من حيث القطعية والظنية، إن كانت في درجة الحقائق، أم في درجة النظريات، وذلك أنّ التحديد يعين الناقد على استعمال القرينة العلمية في تفسير الحديث من غير إفراط وتفريط⁽²⁾.

(1) عبد الله القصيمي، مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، المجلس العلمي، لاهور- باكستان، ط1، 1406هـ، ص13.
(2) ينظر: جميل فريد أبو سارة، أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي، مركز نماء، بيروت، ط1، 2016، ص80.

المطلب الخامس: بيان مشكل حديث (رؤية الله في الجنة)

ودرء المعنى المستشكل عنه

كثيرا ما يقع الخلاف وتعدد الآراء في مسألة ما، ولكل فريق من المتنازعين مستنده، والعبارة في مثل هاته القضايا العلمية القرائن التي تدعم وتقوي الأقوال الراجحة.

ومسألة رؤية الله بالبصر من المسائل العقيدية التي استشكلها فريق من أهل العلم، وأولوا النصوص التي يدلّ ظاهرها على جواز ذلك.

أولا: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه (أَنَّ أَنَسًا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: نَعَمْ هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا قَالَ وَهَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا لَا. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَذْنٌ مُؤَذِّنٌ تَتَّبِعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ فَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ مِنْ الْأَصْنَامِ وَالْأَنْصَابِ إِلَّا يَتَسَاقُطُونَ فِي النَّارِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ بَرًّا أَوْ فَاجِرًا وَغَيْرَاتُ أَهْلِ الْكِتَابِ فَيُدْعَى الْيَهُودُ فَيَقَالُ لَهُمْ مَنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ قَالُوا كُنَّا نَعْبُدُ عَزْرَةَ ابْنَ اللَّهِ فَيَقَالُ لَهُمْ كَذَبْتُمْ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ صَاحِبَةٍ وَلَا وَلَدٍ فَمَازَا تَبْغُونَ فَقَالُوا عَطِشْنَا رَبَّنَا فَاسْقِنَا فَيُشَارُ إِلَّا تَرْدُونَ فَيَحْشَرُونَ إِلَى النَّارِ كَأَنَّهُمْ سَرَابٌ يَحْطِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا فَيَتَسَاقُطُونَ فِي النَّارِ، ثُمَّ يَدْعَى النَّصَارَى فَيَقَالُ لَهُمْ: مَنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ؟ قَالُوا: كُنَّا نَعْبُدُ الْمَسِيحَ ابْنَ اللَّهِ. فَيَقَالُ لَهُمْ: كَذَبْتُمْ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ صَاحِبَةٍ وَلَا وَلَدٍ. فَيَقَالُ لَهُمْ: مَازَا تَبْغُونَ فَكَذَلِكَ مِثْلَ الْأَوَّلِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا، فَيَقَالُ: مَازَا تَنْتَظِرُونَ تَتَّبِعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ؟ قَالُوا: فَارَقْنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا عَلَى أَفْقَرٍ مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ وَلَمْ نُصَاحِبْهُمْ وَنَحْنُ نَنْتَظِرُ رَبَّنَا الَّذِي كُنَّا نَعْبُدُ. فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ لَا نُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ⁽¹⁾.

(1) صحيح البخاري، كتاب: التفسير، باب: قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظِلُّ مِنْ تَحْتِهَا ذَرَّةٌ﴾ [النساء: 40]، رقم: 4581، صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية، رقم 454.

◆ عن جرير بن عبد الله قال كُتِبَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً يَعْنِي الْبَدْرَ فَقَالَ: (إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَصُامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تَغْلُبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا)، ثُمَّ قَرَأَ ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ قَالَ إِسْمَاعِيلُ أَفْعَلُوا لَا تَفُوتُكُمْ⁽¹⁾.

◆ حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قال أناس: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله قال هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك يجمع الله الناس فيقول من كان يعبد شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ فَيَتَّبِعْ مَنْ كَانَ يُعْبُدُ الشَّمْسَ وَيَتَّبِعْ مَنْ كَانَ يُعْبُدُ الْقَمَرَ وَيَتَّبِعْ مَنْ كَانَ يُعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ وَتَبَقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا فَيَأْتِيهِمْ اللَّهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فيقول: أَنَا رَبُّكُمْ. فيقولون: نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يَأْتِينَا رَبُّنا فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنا عَرَفْنَاهُ. فَيَأْتِيهِمْ اللَّهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فيقول: أَنَا رَبُّكُمْ فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ويضرب جسر جهنم. قال رسول الله ﷺ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُحْيِزُ وَدُعَاءُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُمَّ سَلِّمْ وَسَلِّمْ وَبِهِ كَلَالِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، أَمَا رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال فإنها مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ قَدْرَ عَظَمِهَا إِلَّا اللَّهُ فَتَخْطِفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ، مِنْهُمْ الْمُؤَبَّقُ بِعَمَلِهِ وَمِنْهُمْ الْمُخْرَدُ ثُمَّ يَجُوزُ حَتَّى إِذَا فَرَّغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ عِبَادِهِ وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مِنَ النَّارِ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مِمَّنْ كَانَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوهُمْ فَيَعْرِفُونَهُمْ بِعَلَامَةِ آثَارِ السُّجُودِ، وَحَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ مِنْ ابْنِ آدَمَ أَثَرَ السُّجُودِ فَيُخْرِجُونَهُمْ قَدْ امْتَحَشُوا، فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءٌ يُقَالُ لَهُ مَاءُ الْحَيَاةِ فَيَنْبَتُونَ نَبَاتَ الْحَبَّةِ فِي حِمِلِ السَّيْلِ وَيَبْقَى رَجُلٌ مِنْهُمْ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ. فيقول: يَا رَبِّ قَدْ قَشَبَنِي رِيحُهَا وَأَحْرَقَنِي ذِكَاؤُهَا فَاصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ. فَلَا يَزَالُ يَدْعُو اللَّهَ فيقول لَعَلَّكَ إِنْ أَعْطَيْتَكَ أَنْ تَسْأَلَنِي غَيْرُهُ. فيقول: لَا وَعِزَّتِكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرُهُ فَيَصْرِفُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ، ثُمَّ يَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ: يَا رَبِّ قَرِّبْنِي إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ. فيقول: أَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرُهُ، وَيَلَّكَ ابْنُ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ. فَلَا يَزَالُ يَدْعُو فيقول لَعَلِّي إِنْ أَعْطَيْتَكَ ذَلِكَ تَسْأَلَنِي غَيْرُهُ. فيقول لَا وَعِزَّتِكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرُهُ فَيُعْطِي اللَّهُ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاقِيقَ أَنْ لَا يَسْأَلُهُ غَيْرُهُ

(1) صحيح البخاري، كتاب: التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وَجْهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ج 9/127 رقم: 7534.

فَيَقْرِبُهُ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَإِذَا رَأَى مَا فِيهَا سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ يَقُولُ رَبِّ ادْخُلْنِي الْجَنَّةَ. ثُمَّ يَقُولُ: أَوَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ؟ وَيَلِكُ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكُ. فَيَقُولُ يَا رَبِّ لَا تَجْعَلْنِي أَشَقَى خَلَقَكَ فَلَا يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ أَذِنَ لَهُ بِالْدُخُولِ فِيهَا، فَإِذَا دَخَلَ فِيهَا قِيلَ لَهُ تَمَنَّ مِنْ كَذَا فَيَتَمَنَّى، ثُمَّ يُقَالُ لَهُ تَمَنَّ مِنْ كَذَا فَيَتَمَنَّى حَتَّى تَنْقَطِعَ بِهِ الْأُمَانِي. فَيَقُولُ: لَهُ هَذَا لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ. قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَذَلِكَ الرَّجُلُ آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولًا. قَالَ عَطَاءٌ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ جَالِسٌ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ لَا يُغَيِّرُ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ حَتَّى أَنْتَهَى إِلَى قَوْلِهِ هَذَا لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ. قَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ هَذَا لَكَ وَعَشْرَةُ أَمْثَالِهِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ حَفِظْتُ مِثْلَهُ مَعَهُ⁽¹⁾.

وللحديث طرق كثيرة عن جمع من الصحابة، منهم: جرير بن عبد الله البجلي، وزيد بن ثابت، وصهيب، وكعب بن عجرة، وعبادة بن الصامت، وعبد الله بن مسعود، وأبي رزين، ولقيط بن عامر، وجابر بن عبد الله، وأبي موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وعدي بن حاتم وعبد الله بن قيس، وأبي أمامة، وأبي بن كعب، وأبي بكر، وعلي، وحذيفة، وبريدة بن الحصيب⁽²⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

حاصل ما ساقه المستشكلون لأحاديث رؤية الله ﷻ في الجنة، وبالتالي ردّوها أو تأوّلوها لمصادمتها للدلائل العقلية والنقلية.

1. أما العقلية: فادّعوا أنّ البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال، والله تعالى ذات غير مادية؛ ذلك أنّ الرؤية لا تحصل إلا بانطباع صورة المرئي في الحدة⁽³⁾

♦ يقول سامر إسلامبولي: «هذا النص يتناقض مع مقومات الألوهية بشكل قطعي وواضح. قال تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]، فعملية الإدراك لذات الله وصفاته مستحيلة في الواقع؛ لأنّ الإدراك لشيء منها، هو إمكانية الإدراك للكلّ، وإذا تمّ ذلك انقلب

(1) صحيح البخاري، كتاب: الرقاق، باب: الصراط جسر جهنّم، ج 117/8، رقم: 6573. صحيح مسلم، صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية، رقم: 451.

(2) ينظر: مصطفى باحو، الجامع الصحيح في أحاديث العقيدة، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط 1، 2008، ج 384/3.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه القاهرة، ط 3، 1996، ص 232 وما بعدها.

الوضع، إذ يصبح المحدود العاجز مُدركاً للأزلي الصّمد، وهذا شيء مستحيل؛ لأنّه لو تمّ لا تنفي عن الله صفة الأزلية والصمدية، وبالتالي انتفت ألوهيته»⁽¹⁾.

2. وأما الدلائل النّقلية، فهي آيات استدللّ بها لنفي الرّؤية، منها:

♦ يقول: محمد الصادق النّجمي: «في القرآن الكريم آيات متعدّدة تنفي رؤية الله وتستحيلها، منها: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]. قال الطبرسي⁽²⁾: الإدراك متى قرن بالبصر لم يفهم منه إلا الرّؤية، وعليه إذا قال أحد: أدركته ببصري وما رأيته متضاد؛ لأنّ الإدراك لا يكون بالعين»⁽³⁾.

♦ يقول جعفر السّبحاني: «ما قيمة رواية تخالف الذّر الحكيم، حيث يقول: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ [الأعراف: 143]، ولفظة (لن) في لغة العرب للتأييد»⁽⁴⁾.

♦ يقول أحمد بن حمد الخليلي بعد أن ذكر الآية السّالفة الذّكر: «وجه الاستدلال بالآية أنّه تعالى مدح نفسه فيها، بأنّ الأبصار لا تدركه، وإدراكها الرّؤية، فتبين منها أنّ عدم رؤيته بالأبصار صفة ذاتية لازمة له تعالى»⁽⁵⁾.

من خلال ما سبق نلخص أهم الاعتراضات والاستشكالات في:

○ معارضة الحديث للقرآن الكريم الذي يصرّح فيما زعموا استحالة رؤية الله تعالى.

○ أنّ القرآن الكريم زجر من سأل رؤية الله، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَإِنَّا مُوسَىٰ سُلْطٰنًا مُّبِينًا﴾ [النساء: 153].

(1) سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النّقل، مركز ليفانت، الإسكندرية، مصر، ط3، 2019، ص 407.

(2) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، بيروت، ط1، 2006، ج4/96.

(3) محمد صادق النّجمي، أضواء على الصحيحين، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط1، 1998، ص 149.

(4) جعفر السّبحاني، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، دار الأضواء، بيروت، ط1، 2000، ص 243.

(5) أحمد بن حمد الخليلي، الحقّ الدّامع، د ط، د ت ص 68-69.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

سلك العلماء في فهم أحاديث الصفات مسلكين:

المسلك الأول:

حملها على ظاهرها، ورفض التأويل الكلامي. وهو مذهب كثير من أهل العلم، والقاعدة عندهم: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل مستصحبين في ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

♦ قال ابن عطية (ت541هـ): «أجمع أهل السنة على أن الله تعالى يرى يوم القيامة، يراه المؤمنون وقاله: ابن وهب (ت197هـ) عن مالك بن أنس (ت179هـ)، والوجه أن يبين جواز ذلك عقلاً، ثم يستند إلى ورود السمع بوقوع ذلك الجائز، واختصار تبين ذلك يعتبر بعلمنا بالله عز وجل، فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيّز ولا مقابل، ولم يتعلّق علمنا بأكثر من الوجود، جاز أن نراه غير مقابل ولا محاذي ولا مكيفاً ولا محدوداً. وكان الإمام أبو عبد الله النحوي (ت243هـ) يقول: مسألة العلم حلفت لحي المعتزلة، ثم ورد الشرع بذلك، وهو قوله عز وجل: ﴿وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ وتعديّة النظر يأتي إنّما هو في كلام العرب لمعنى الرؤية لا لمعنى الانتظار على ما ذهبت إليه المعتزلة، وذكر هذا المذهب لمالك. فقال: فأين هم عن قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾⁽¹⁾.

المسلك الثاني:

تأويلها بحجة تنزيه الله عن مشابهة خلقه. وهو مذهب المعتزلة: حيث أولت النظر بـ: «بمعنى أنها تنتظر نعمة ربّها على أن إلى واحد الآلاء مع ما في ذلك من الخروج عن الظاهر وعن المأثور، وعن المقصود من الآية»⁽²⁾.

♦ قال ابن عادل الدمشقي (ت880هـ): «يَنْظُرُونَ هُنَا بِمَعْنَى يَنْتَظِرُونَ، وهو معدّى بنفسه، قال امرؤ القيس:

فَإِنَّكَ إِن تَنْظُرَانِي سَاعَةً
مِنَ الدَّهْرِ يَنْفَعْنِي لَدَى أُمِّ جُنْدَبٍ⁽³⁾

(1) ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 2001، ج2/339.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سخنون، تونس، د ط، 1997 ج31/1.

(3) ديوان امرئ القيس، اعتناء: عبد الرحمن المصطفاوي، دا المعرفة، بيروت، ط2، 2004، ص74.

وليس المراد هنا بالنظر تردد العين ؛ لأنَّ المعنى ليس عليه؛ واستدلَّ بعضهم على ذلك بأنَّ النظر بمعنى البصر يتعدَّى بـ (إلى)، ويضاف إلى الوجه، وفي الآية الكريمة متعدِّ بنفسه، وليس مضافاً إلى الوجه، ويعني بإضافته إلى الوجه قوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۚ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۚ ﴾ [القيامة : 22 ، 23] فيكون بمعنى الانتظار⁽¹⁾.

رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث:

1. القرائن المانعة لردِّ الحديث بالنسبة للمستشكل:

✽ قرائن ثبوت النص: هي دلائل تقترن بالحديث، فإما تقوِّي نسبته إلى النبي ﷺ، أو تنفي ثبوته إلى النبي ﷺ أي إنَّ لهذه القرائن أثراً على النص: إما التّقوية وإما التّضعيف.

♦ فأما قرائن التّقوية فهي إمّا أن تبلغ بالنّص إلى درجة القطع بثبوته عن النبي ﷺ، وإمّا أن تبلغ به درجة غلبة الظنّ بثبوته عنه. وكذلك قرائن التّضعيف إمّا أن تبلغ بالنّص إلى درجة القطع بانتفاء ثبوته عن النبي ﷺ وإمّا أن تبلغ به درجة غلبة الظنّ بانتفاء ثبوته عنه.

♦ إنَّ قرائن الثّبوت وعدمه هي من أول الخطوات التي يقوم بها الباحث؛ إذ هدفها تمييز النصّ الثّابت عن الشّارع، عن النصّ غير الثّابت، مع بيان مدى قوّة الثّبوت؛ فغاية النّظر في القرائن هي حصول التّلقّي الصّحيح للنّص، والوصول إلى مقصود الشّارع من النّص دون معيقات تؤثر في عملية التلق. فالنّص لا تتضح دلالاته ويتبين قصده حتى يستعين بالقرائن ويتأثر بتوجيهها.

♦ هذا الحديث احتفت به قرائن تقويّه فكما مرّ معنا أنّ أحاديث الرؤية وردت عن جمع كثير من الصّحابة، وهو عدد تحيل العادة اتّفاقهم على نفس الخطأ، وبناء على هذا صرح كثير من العلماء بأنّ أحاديث الرؤية متواترة، للقرائن التالية:

• رواية البخاري ومسلم لها.

(1) ابن عادل، عمر بن علي، الباب في علوم الكتاب، تح: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج3/481.

• عدم وجود ما يستنكر في معناها كما سيأتي.

• قال ابن القيم: «وأما الأحاديث عن النبي ﷺ وأصحابه الدالة على الرؤية فتواترة»⁽¹⁾.

• قال ابن كثير: «وقد ثبت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عن أئمة الحديث، لا يمكن دفعها ولا منعها»⁽²⁾.

2. القرائن العقلية على جواز الرؤية:

فإن كل ذات موجودة فهي قابلة للرؤية بالبصر، ووجود الله تعالى مما لا يختلف فيه أحد، فهو أكل وجود، فجائز رؤيته ﷻ، يقول ابن تيمية: «معلوم أن الرؤية تتعلق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عديم»⁽³⁾.

♦ يقول أبو الحسن الأشعري (ت324هـ): «مما يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار: أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله ﷻ كان غير مستحيل أن يرينا نفسه..»⁽⁴⁾. ويوضح ذلك: أن تعذر الرؤية يكون إما لخفاء المرئي، أو لضعف آفة في الرائي. والله ﷻ ليس به خفاء، وإنما تعذرت رؤيته في الدنيا لضعف القوة الباصرة أن تتحمل رؤية بارئها ﷻ، كما جرى لموسى ﷺ حين تجلّى ربه للجبل، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: 143]. ففي هذا إبطال لقول من ادعى أنه لو جاز أن يرى في الآخرة لجازت رؤيته في الدنيا، وإنما «الدنيا دار فناء ولا يجوز أن يرى الباقي في الدار الفانية، ولو رآوه في الدنيا لكان الإيمان به ضرورة. والجملة أن الله تعالى أخبر أنها تكون في الآخرة، ولم يخبر أنها تكون في الدنيا فوجب الانتهاء إلى ما أخبر الله تعالى به»⁽⁵⁾.

(1) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص 625.

(2) تفسير القرآن العظيم، ج 287/8.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح: محمد بن عبد الرحمن، مطبعة الحكومة، مكة، ط 1، 1991، ج 357/1.

(4) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تح: صالح بن مقبل العصيمي، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 2011، ص 295.

(5) الكلاباذي، محمد أبو بكر، التعرف لمذهب التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1980، ص 43.

♦ ويقول ابن القيم: «إنه أجابه بقوله (لن ترني) ولم يقل: (لا تراني) و(لا إني لست بمرئي) و(لا تجوز رؤيتي) والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله، وهذا يدلّ على أنّه سبحانه وتعالى يرى، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار لضعف قوّة البشر فيها عن رؤيته تعالى يوضحه... قوله: ﴿وَلَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَنِي﴾ [الأعراف: 143]، فأعلمه أنّ الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت لتجليه له في هذه الدار، فكيف بالبشر الضعيف الذي خلق من ضعف»⁽¹⁾.

وبهذه القرائن العقلية تتعاقد أدلة القرآن والعقل مع أحاديث رؤية الله ﷻ في الجنة. ومن القرائن العقلية التي تقوي المعاني، اشتراك أحاديث كثيرة في معنى معين مع اختلاف سياقاتها عن بعضها البعض في ألفاظها وفي زياداتها ونقصانها⁽²⁾.

3. القرائن اللفظية: لقد دلّت كثير من نصوص الكتاب والسنة على إثبات رؤية المؤمنين لربهم ﷻ في الجنة.

فمن الكتاب: قوله ﷻ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۚ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22- 23].

هذه الآية من أظهر الآيات على إثبات الرؤية من عدة أوجه، منها:

♦ أنّ الله أضاف النّظر إلى الوجه، الذي هو محلّ البصر. قال ابن القيم: «...فإنّه أضاف النّظر إلى الوجه التي هي محله، وعدّاه بحرف (إلى) الذي إذا اتصل بها فعل النّظر كان من نظر العين ليس إلا»⁽³⁾.

♦ تعدّي (النّظر) في الآية بأداة الجرّ (إلى)، وهي في لسان العرب صريحة في نظر العين فقط، دون ما سوى ذلك من المعاني المحتملة. قال ابن المرزبان (ت309هـ): «... نظرت الرجل؛ إذا انتظرته، وأنظرته؛ إذا أخرته، فإن أصله من النّظر بالعين أيضاً، إلّا أنّه يتصرّف على وجوه للتّساع في الكلام، فيستعمل في العين مرة، وفي القلب مرة، وفي غير ذلك أيضاً، على التّشبيه والاستعارة، ويخالف بين أبنيته ويعدى مرّة بنفسه، ومرّة بحرف الجرّ، ليفرق بذلك بين اختلاف معانيه، فلما كان الانتظار/ والتوقع في معنى أردته وطلبته وبغيته استعمل فعله على أمثلتها، وعدّي، تعديتها، بغير حرف جرّ، فقيل: نظرت. وفرق بذلك بينه وبين قولك:

(1) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص606.

(2) ينظر: عبد الله يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان، بيروت، ط2، 2004، ج44/1. تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1977، ص149.

(3) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج1/194.

نظرت إليه، في نظر العين، فإنه لا يكون إلا معه إلى، وبها يتعدى، كما قال الله لموسى: ﴿وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ وكقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾⁽¹⁾.

وذكر الداني (ت444هـ) في باب ذكر الفصل الخامس وهو النظر وما تصرف منه تأتي: «في القرآن الكريم على وجوه كثيرة، منها: النظر بالعين نحو قوله عز وجل: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾، أي تنظر لله عز وجل في الآخرة بأعينها... وما كان مثله إذا كان متعدياً بحرف جرّ،... فإذا عدّيته بحرف جرّ كان من باب النظر بالعين والقلب لا غير»⁽²⁾.

♦ يقول محمد الطاهر بن عاشور (ت1973م): «وظاهر لفظ (ناظرة) أنه من نظر العين، بمعنى عاين ببصره إعلاناً بتشريف تلك الوجوه أنها تنظر إلى جانب الله تعالى نظراً خاصاً لا يشاركها فيه من يكون دون رتبهم، فهذا معنى الآية بإجماله ثابت بظاهر القرآن»⁽³⁾.

♦ في هاته الآية تقديم وتأخير، قدّم الجار والمجرور، وهذا فيه لفظة بلاغية، وقرينة على تأكيد رؤية الله ﷻ في الجنة، «وأما تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ فللاختصاص؛ فإنّ هذه الوجوه لا تنظر إلا إليه يذهلها عن كلّ ما عداه، وينسى أهلها ما عداه من النعم، فإنّ أهل الجنة ما أعطوا شيئاً أحبّ إليهم من النظر إليه... فهذا من أوجب مواطن الاختصاص، فالتقديم اقتضاه المعنى، كما اقتضته موسيقى الفاصلة»⁽⁴⁾.

♦ يقول النيسابوري (ت430هـ): «قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الله تعالى... والدليل عليه من نصّ الكتاب قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾^(٥) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» [القيامة: 22 - 23]، والنظر المعدى بحرف (إلى) المقرون بذكر الوجه لا يحتمل غير الرؤية... ومن الدليل على أنّ النظر في هذه الآية بمعنى الرؤية: أنّه قرن بذكر الوجه»⁽⁵⁾.

(1) ابن درستويه، أحمد بن يحيى، تصحيح الفصيح وشرحه، تح: محمد المختون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 2004، ص154.

(2) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، الفرق بين الضاد والطاء، تح: حاتم الضامن، دار البشائر، دمشق، ط1، 2007، ص46.

(3) تفسير التحرير والتنوير، ج353/29.

(4) فاضل السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار عمار، عمّان، ط3، 2003، ص218.

(5) النيسابوري، سلمان بن ناصر، الغنية في الكلام، تح: مصطفى حسنين، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010، ج781/2.

♦ خلو الكلام من قرينة تدلّ على خلاف الحقيقة، وتصرف اللفظ عن معناه الحقيقي المتبادر. والأصل في الكلام أن يرى على الحقيقة، ما لم تقم قرينة توجب صرفه عن حقيقته وظاهره إلى مجازه، فكلّ كلام يدّعى أنّه مجاز لا بدّ فيه من قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، سواء جعلت ركناً داخلاً في مفهوم المجاز كما هو رأي البلاغيين، أم جعلت شرطاً لصحّته، كما هو قول الأصوليين.

إنّ التحاكم إلى النصوص في دلالاتها وتراكيبها وفي سياقاتها في أحوال المتكلمين والمخاطبين وفي مقامات الخطاب، وفي قرائن الكلام، كفيل بإسقاط دعوى كلّ مدّع للمجاز في غير محله؛ لأنّ التحاكم إلى نفس النصوص، هو في حقيقته تحاكم إلى ضوابط اللغة ومسلّمات القواعد والأصول. وهناك قضايا مسلّمة بين أهل العلم عند إرادة تأويل أي نصّ وصرفه عن حقيقته إلى المجاز، وأنّ ذلك لا يكون إلا بوجود قرينة، فالقرينة ركن في كلّ مجاز يدّعي أو شرط فيه، وهذا كفيل يدحض شبهة المخالفين؛ فإنّ المخاطب لا يجوز أن يلقي إليه مجازاً ليست قرينته ظاهرة له، وإلا كان الكلام فاسداً أو كذبا، وإذا كان العلماء يقرّرون أنّه «إذا ورد كلام يكون محتملاً للحقيقة والمجاز جميعاً في موارد الشريعة كان حمله على حقيقته أحقّ من حمله على مجازه؛ لأنّها هي الأصل والمجاز فرع»⁽¹⁾. فلا بدّ من اعتبار القرائن، من أجل ذلك عني العلماء بالقرائن وبخاصة البلاغيون وفصلوا فيها الكلام تفصيلاً، وبيّنوا أنّها أنواع، فمنها قرينة المقال وقرينة الحال والقرينة المتصلة والمنفصلة وقالوا: «للقرائن تأثير عظيم في تغيير الألفاظ في العموم والخصوص والحقائق والمجازات»⁽²⁾. فإذا وجدت القرينة الصارفة عن الحقيقة ساغ صرف اللفظ إلى المجاز، وإلا فالأصل الحقيقة.

في هذا الحديث لا توجد قرينة صحيحة معتبرة لا عقلية ولا لفظية توجب صرفها عن ظاهرها ومعناها المراد.

وأما ما جاء في بعض الأحاديث مضافاً إلى الله مما هو ممتنع عليه، فلا بدّ أن يكون في الحديث قرينة مانعة من إرادة حقيقته، وبذلك يكون الحديث مفسّراً، فلا يكون ظاهره معنى فاسداً، فيحتاج إلى تأويله وصرفه

(1) العلوي، يحيى بن حمزة، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2002،

ج2/120

(2) المصدر نفسه، ج2/113.

عن ظاهره؛ لأنّه مع ما فيه من البيان لم يدلّ إلا على الحق⁽¹⁾.

ومع الاتفاق على اشتراط القرينة المانعة عند تعدّد حمل الكلام على الحقيقة، والتي هي دليلٌ يصرف ظاهر الكلام عن حقيقته إلى مجازه، ومتّى صحّ هذا الدليل، وثبتت تلك القرينة صحّ ما بُني عليها ووجب مقتضاها، «ويكون لفظ المجاز بعد نصب القرينة دالا على المعنى المجازي بالمطابقة؛ ولذلك يقال: إنّه استعمل فيه بوضع ثان، وضعه المتكلم ونصب عليه قرينة»⁽²⁾. والذين تأولوا نصوص الصفات والأخبار المتعلقة بالغيب بصرفها عن ظاهرها إنّما أتوا من اعتمادهم على حجج فاسدة، وقرائن باطلة، ظنّوها أدلة تمنع من حمل النصوص على الظاهر.

هذا؛ وقد فتح باب المجاز والتأويل والعدول بالألفاظ عن ظواهرها، دون اعتبار للقرائن فكثرت القراءات والتفسيرات الفاسدة، حتّى قال ابن الوزير (ت840هـ): «ولو جاز العدول إلى المجاز بمجرد الاستحسان مع جواز الحقيقة، لصحّ مذهب الباطنية وأمثالهم، ولم يوثق لله سبحانه بخبر البتة»⁽³⁾. وقال ابن عبد البر (ت463هـ): «ولو ساغ ادّعاء المجاز لكل مدّع ما ثبت شيء من العبارات»⁽⁴⁾.

ومما يدرأ عن نصوص الصفات أن تكون على المجاز، أنّها لا تقبل دعوى المجاز من جهة اللغة نفسها، ومن جهة النظم وسياق الكلام؛ فنظمها الذي خرجت عليه يأبى أن يكون مجازيا، والعلماء كثيرا ما ينصّون على قرائن لفظية في السياق تقضي بكون الكلام حقيقيا، وهي ضوابط مهمّة.

ومما يرفع احتمال المجاز: اتباع الخبر بأحد الأساليب الموصّحة له، كما في حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه، قال: كُنَّا عند النبي صلى الله عليه وآله، فنظر إلى القمر ليلة - يعني: البدر - فقال: (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته)، فدلّ الحديث على أن الله يُرى في الآخرة، كما يرى القمر في الدنيا، فهو تشبيه للرؤية

(1) عبد المحسن عبدالعزيز العسكر، "المجاز من الإبداع إلى الإبتداع"، مجلة الدراسات الإسلامية، الرياض، مج26، ع3، 2014، ص94-95.

(2) الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، ج1/27.

(3) ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم، ترجيح أساليب القرآن عن أساليب الرومان، تح: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2014، ص141.

(4) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط1، 2017، ج5/142.

بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي؛ لأن الله سبحانه ليس كمثل شيء، وأفاد التشبيه في الحديث تحقيق الرؤية، وتأكيدها، ونفي المجاز عنها.

إلى غير ذلك من القرائن اللفظية المتصلة أو المنفصلة، التي تؤكد الحقيقة، وتمنع من حمل الكلام على المجاز⁽¹⁾.

ومن القرائن المؤكدة للمعنى الوارد في الحديث مجيء أخبار الصفات في الكتاب والسنة متكاثرة ومتطابقة يوجب العلم والقطع بأن المراد منها حقائقها، وينفي إرادة المجاز، وكلما كثرت الأدلة، أسهمت في إشباع المعنى وأداء الوظيفة الكبرى في إنتاج الدلالة، وقد أقر هذا الأصل علماءنا، يقول السبكي: «اعلم: أن المقصود بتكثير الأدلة أن الآية الواحدة والآيتين قد يمكن تأويلها، ويتطرق إليها الاحتمال، فإذا كثرت قد تترقى إلى حدّ يقطع بإرادة ظاهرها، ونفي الاحتمال والتأويل عنها»⁽²⁾. وقال السيوطي (ت911هـ) معلقاً على كلامه: «لأن كل دليل منها على انفراده قد يمكن تأويله، وتطرق الاحتمال إليه، فلما كثرت هذه الكثرة، ترقّت إلى حدّ غلب على الظن إرادة ظاهرها، ونفي الاحتمال والتأويل عنها»⁽³⁾.

♦ إن عالم الغيب مختلف عن عالمنا، ولا يصحّ أبداً إعمال القرائن الدنيوية التي نصرف بها كلامنا عن ظاهره على عالم يميّز عن عالمنا ويختلف عنه.

ومن القرائن المؤكدة والمرجحة للمعنى الوارد في الحديث، قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15]. قال الرازي: «لما كان الكفار محجوبين عن رؤية الله تعالى دلّ على أن المؤمنين غير محجوبين»⁽⁴⁾.

قال ابن القيم: «ووجه الاستدلال بها: أن سبحانه جعل من أعظم عقوبة الكفار كونهم محجوبين عن رؤيته، وسماع كلامه، فلو لم يره المؤمنون ولم يسمعوا كلامه، كانوا أيضاً محجوبين عنه»⁽⁵⁾.

(1) ينظر: يوسف بن عبد الله العليوي، التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 2008، ص625.

(2) السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت، ج2/597.

(3) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الحاوي للفتاوى، تح: عبد اللطيف حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج2/122.

(4) الرازي، أحمد بن محمد، حجج القرآن، تح: أحمد عمر الحمصاني، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1982، ص69.

(5) ابن القيم، حادي الأرواح، ص616.

ويفهم من مفهوم مخالفة الآية أن المؤمنين ليسوا بمحبوبين عن الله ﷻ. وفي هذا يقول الشافعي: «لما حجب الله قوما بالسخط، دلّ على أن قوما يرونه بالرضا»⁽¹⁾.

مفهوم الموافقة أولى من دلالة مفهوم المخالفة؛ لكون مفهوم الموافقة لا يخالف دلالة اللفظ في محلّ النطق بوجه من الوجوه، وإنما تنتقل دلالة المنطوق إلى مسكوت عنه لقرينة المناسبة، بخلاف مفهوم المخالفة فإنه لا يكون حجة إلا إذا انتفت عنه القرائن المانعة من اعتباره. ففهم المخالفة حجة عند القائلين به إذا سلم من القرائن اللفظية المربحة لحلّ النطق، أو قرائن العرف الغالب، أو قرائن الأعيان، أو قرائن المقام⁽²⁾.

♦ أما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103] على نفي أحاديث الرؤية، فإن الإدراك في اللغة معناه اللّحوق⁽³⁾، فإنّ عدم إدراك الأبصار لله ﷻ دليل على كمال عظمته، ومن القرائن الحسية على هذا أننا في مشاهدات الدنيا نبصر أشياء كثيرة ولا يحيط بها إدراكنا، كالسماء والبحار... يقول ابن تيمية: «فعناه على قول الجمهور: لا تحيط به، ليس معناه لا تراه فإنّ نفي الرؤية يشاركه فيه المعدوم، فليس هو صفة مدح بخلاف كونه لا يحاط به ولا يدرك، فإنّ هذا يقتضي أنّه من عظمته لا تدركه الأبصار، وذلك يقتضي كمالاً عظيماً تعجز معه الأبصار عن الإحاطة. فالآية دالة على إثبات رؤيته ونفي الإحاطة به»⁽⁴⁾. وقال أيضاً: «نفي الإدراك الذي هو الإحاطة وذلك يقتضي كمال عظمته وأنه بحيث لا تدركه الأبصار، فهو يدل على أنه إذا رئي لا تدركه الأبصار وهو يقتضي إمكان رؤيته ونفي إدراك الأبصار إياه لا نفي رؤيته، فهو دليل على إثبات الرؤية ونفي إحاطة الأبصار به»⁽⁵⁾. وقال: «ثمّ نحن في هذا المقام يكفيننا أن نقول الآية تحتمل ذلك فلا يكون فيها دلالة على نفي الرؤية فبطل استدلال من استدل بها على الرؤية، وإذا أردنا أن نثبت دلالة الآية على الرؤية مع نفيها للإدراك الذي هو الإحاطة، أقننا الدلالة على أن الإدراك في اللغة ليس هو مرادفاً للرؤية، بل هو أخصّ، وأثبتنا ذلك باللغة وأقوال المفسرين

(1) البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تح: السيّد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1970، ج1/419.

(2) ينظر: محامي مختار، القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2009، ص406 و419.

(3) ابن فارس، أحمد بن فارس، مجمل اللغة، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986، ص332.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصّفيّة، تح: سيد عباس الجليمي وأمين عارف الدمشقي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002، ص122.

(5) المصدر نفسه، ص352.

من السلف وبأدلة أخرى سمعية وعقلية»⁽¹⁾.

فالإدراك في الآية بمعنى إحاطة الرأي بربه ﷻ

وقد قرّر ابن القيم وجه الاستدلال من الآية على مسألة الرؤية أحسن تقرير وألطفه في قوله: «أنا ألزم أنّه لا يحتاج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله، إلّا وفي ذلك الدليل ما يدلّ على نقيض قوله، فمنها هذه الآية وهي على جواز الرؤية أدلّ منها على امتناعها، فإنّ الله سبحانه إنّما ذكرها في سياق التمدّح، ومعلوم أنّ المدح إنّما يكون بالأوصاف الثبوتية، وأمّا العدم المحض فليس بكالم، ولا يمدح به، وإنّما يمدح الرّب تبارك وتعالى بالعدم إذا تضمنّ أمراً وجودياً، كتتمدّحه بنفي السنّة والنّوم المتضمّن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمّن كمال الحياة ونفي اللّغوب والإعياء المتضمّن كمال القدرة، ونفي الشّريك والصّاحبة والولد، والظّهير المتضمّن كمال ربوبيته والهيئة وقهره ونفي الأكل والشّرب المتضمّن كمال الصّمدية وغناه ونفي الشّفاة عنده بدون إذنه المتضمّن كمال توحيده وغناه عن خلقه ونفي الظلم المتضمّن كمال عدله، وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمّن كمال علمه وإحاطته ونفي المثل المتضمّن لكمال ذاته وصفاته، ولهذا لم يتمدّح بعدم محض لا يتضمّن أمراً ثبوتياً، فإنّ المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه، فلو كان المراد بقوله لا تدركه الأبصار أنّه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال لمشاركة المعدوم له في ذلك، فإنّ العدم الصّرف لا يرى ولا تدركه الأبصار والرّب جلّ جلاله يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض، فإذا المعنى أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به كما كان المعنى في قوله: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾ [يونس: 61]، أنّه يعلم كلّ شيء وفي قوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: 38]، أنّه كامل القدرة...فقوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ يدلّ على غاية عظمته، وأنّه أكبر من كلّ شيء وأنّه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به فإنّ الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَأَ الْأَجْمَعِينَ قَالَ أَصْحَبُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ [الشعراء: 61]، فلم ينف عن موسى الرؤية، ولم يريدوا بقولهم: ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ إنّهم لم يروا، فإنّ موسى صلوات الله وسلامه عليه نفى إدراكهم إياهم بقوله: ﴿كَلَّا﴾، وأخبر الله سبحانه وتعالى أنّه لا يخاف دركهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي﴾

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، دقائق التفسير، جمع وتحقيق: محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق ط2، 1984، ج2/127.

فَأَضْرَبَ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفُ دَرَكًا وَلَا تُخْشَى ﴿طه:77﴾، فالرؤية والإدراك كلّ منهما يوجد مع الآخر، وبدونه فالربّ تعالى يرى ولا يدرك كما يعلم ولا يحاط به⁽¹⁾.

فالآية على هذا دالة على كمال عظمته سبحانه، وهو لعظمته أجلّ وأكبر وأوسع من أن يدرك ويحاط به، فإنّ (الإدراك) هو الإحاطة بالشيء، وهو بذلك قدر زائدٌ على الرؤية، والنفي في الآية الكريمة ورد على الرؤية المحيطة، لا جنس الرؤية، فهو يرى بلا إدراك له.

نظير ذلك ما في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ﴾ [طه:110]، والمعنى: يحيط بهم علما؛ لأنّه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، وهم لا يحيطون به علما، وإن كانوا يعلمون عنه ما أذن الله به؛ لأنّ إحاطة المحاط به بالمحيط محال⁽²⁾.

فكلا الآيتين جار على قاعدة معروفة في اللغة: أنّ النفي إذا ورد على مقيد بقيد، كان النفي على القيد لا المقيد، وأنّ نفي وصف خاص لمعنى عام يستلزم إثبات ذلك العام⁽³⁾.

♦ أمّا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَنِى﴾ [الأعراف:143]، وأنّ (لن) تفيد التأييد، فهذا غلط فإنّ الآية لا تنفي رؤية الله في الجنة، للقرائن التالية:

♦ أنّه لا يُظنّ بكليم الله موسى ﷺ، أن يسأل الله ما لا يجوز عليه، بدليل قرينة: أنّ الله تعالى لم ينكر عليه سؤاله، في حين أنّه لما سأله نوح ﷺ نجاة ابنه، أنكر عليه سؤاله، وزجره، إذ سأله المحال بقوله: قَالَ تَعَالَى: ﴿يَنْجُوهُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود:46]. ولو كان موسى يعلم أنّ الله لا يرى ما سأله هذا السؤال، بل في الآية أنّ الله ﷻ تجلّى للجبل.

♦ قال ابن قتيبة: «أعلم الله موسى أنّ الجبل لا يقوم لتجليه حتى يصير دكا، وأنّ الجبال إذا ضعفت عن احتمال ذلك، فابن آدم أخرى أن يكون أضعف، إلى أن يعطيه الله تعالى يوم القيامة ما يقوي به على النظر،

(1) ابن قيم، حادي الأرواح، ص618.

(2) الطبري، جامع البيان، ج16/171.

(3) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط2، د ت، ج9/199.

ويكشف عن بصره الغطاء الذي كان في الدنيا»⁽¹⁾.

♦ وقال البيهقي (ت458هـ): «مما يدل [على] أن الله ﷻ يرى بالأبصار قول موسى الكليم ﷺ ﴿رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]، ولا يجوز أن يكون نبي من الأنبياء، قد ألبسه الله جلباب النبئين وعصمه مما عصم منه المرسلين، يسأل ربه ما يستحيل عليه، وإذا لم يجوز ذلك على موسى ﷺ فقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلاً، وأن الرؤية جائزة على ربنا عز وجل، ومما يدل على ذلك قول الله عز وجل لموسى ﷺ: ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: 143]، فلما كان الله قادراً على أن يجعل الجبل مستقراً كان قادراً على الأمر الذي لو فعله لراه موسى، فدل ذلك على أن الله قادر على أن يري نفسه عباده المؤمنين، وأنه جازر رؤيته»⁽²⁾.

♦ قال الإيجي (ت756هـ): «إن موسى سأل الرؤية، ولو امتنع لما سأل؛ لأنه حينئذ: إما أن يعلم امتناعه أو يجهله، فإن علمه فالعقل لا يطلب المحال، فإنه عبث، وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع»⁽³⁾.

♦ وقال الثعلبي (ت427هـ): «وتعلقت نفاة الرؤية بهذه الآية، ولا دليل لهم فيها؛ لأن (لن) ها هنا لا توجب التأييد، وإنما هي توجب التوقيت؛ كقوله حكاية عن اليهود: ﴿وَلَنْ يَمْتَنُوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: 95] يعني: الموت، ثم حكى عنهم أنهم يقولون للمالك: ﴿وَنَادَوْا يَمْلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: 77]، يعني: الموت، وقال تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ﴾ [آل عمران: 92] يعني: الجنة: ﴿حَتَّى تَنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، وقد يدخل الجنة من لا ينفق مما يحب. فمعنى الآية: لن تراني في الدنيا، وإنما تراني في العقبى»⁽⁴⁾.

♦ قال ابن هشام (ت761هـ): «(لن) وهي لنفي سيفعل، ولا تقتضي تأييد النفي، ولا تأكيد»⁽⁵⁾.

♦ وقال ابن مالك (ت672هـ): «ومن رأى النفي بـ لن مؤبداً فقولهُ ارْدُدْ وخلافه اعضداً»⁽⁶⁾.

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص300.

(2) البيهقي، أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تح: أحمد بن إبراهيم، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1999، ص128.

(3) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت، ص300.

(4) الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: عبد الله بن عواد وهاشم بن محسن، دار التفسير، جدة، ط1، 2015، ج12/499.

(5) ابن هشام الأنصاري، عبد الله جمال الدين بن يوسف، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ط5،

1979، ج148/4.

(6) الجبائي، محمد بن عبد الله، شرح كافية ابن الحاجب، تح: عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج105/2.

♦ وقال أبو القاسم السهيلي (ت581هـ): «على أنني أقول: إنَّ العرب إنما نفى ب (ن) ما كان ممكناً عند المخاطب مظهرنا أن سيكون»⁽¹⁾.

وهنا تنبيه يحسن ذكره، وهو أنَّ الزمخشري يرى أنَّ (ن) تفيد التأييد للوصول إلى مذهبه الاعتزالي في نفي رؤية المؤمنين ربهم في الدنيا والآخرة مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرِنِي وَلَكِنِ أَنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ [الأعراف:143].

ويعترض على ما ذهب إليه الزمخشري، بأنَّ الله ﷻ قال: ﴿فَلَن أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًّا﴾ [مريم:26] خصَّ النفي باليوم، وهذا معارضٌ للتأييد، وقال: ﴿وَلَن يَتَمَوَّهُ أَبَدًا﴾ [البقرة:95]، ولو كانت (ن) دالة على التأييد لما احتاجت إلى التأكيد بقوله: ﴿أبدًا﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَكَفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه:91]، فقيد النفي بـرجوع موسى، وهو منافٍ للتأييد.

انظر كيف يؤثر التحيز العقدي على تأويل النصوص، وتأمل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآَبْصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآَبْصَرَ﴾ [الأنعام:103]، كيف نفى فعل الإدراك بـ ﴿لا﴾ الدالة على طول النفي ودوامه؛ فإنه لا يدرك أبداً، وإن رآه المؤمنون فأبصارهم لا تدركه، تعالى عن أن يحيط به مخلوق.

وقد جاء في القرآن الكريم ما يفيد بأنَّ (ن) لا تفيد التأييد وذلك في قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَمْلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَكِثُونَ﴾ [الزخرف:77]، فهذا تمنٍّ للموت، فلو اقتضت (ن) دوام النفي تناقض الكلام، كيف وهي مقرونة بالتأييد بقوله: ﴿وَلَن يَتَمَوَّهُ أَبَدًا﴾؟، ولكن ذلك لا ينافي تمنيه في النار؛ لأنَّ التأييد قد يراد به التأييد المقيد، أو التأييد المطلق.

وإذا كان الأمر كذلك، فالآية إنما اقتضت نفي تمنّي الموت أبد الحيات الدنيا، ولم يتعرض للآخرة أصلاً؛ وذلك لأنهم لحبهم للحياة، وكرهتهم للجزاء لا يتمنون الموت، وهذا منتفٍ في الآخرة.

ولأنها لو كانت للتأييد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها، وقد جاء ذلك، قال تعالى: ﴿فَلَن أَتْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾ [يوسف:80] فثبت أنَّ (ن) لا تقتضي النفي المؤبد.

(1) السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، نتائج الفكر في النحو، تح: محمد إبراهيم البناء، دار السلام، القاهرة، ط1، 2018، ص146.

على الرغم من أن دلالة (لن) على معنى التأكيد من أقوال المتأخرين، إلا أنه يكاد يكون ملازماً لها في جميع المواضع التي وردت فيها في القرآن الكريم، وعلى الرغم من أنها قد دلت على معنى التأييد في بعض الآيات القرآنية، فإنه لا يمكن أن يسلم بكونها تقتضيه، وذلك لوجود قرائن أخرى تصرفه عن ذلك، ومن ذهب إلى القول بأن (لن) تفيد تأييد النفي - في الغالب - إنما فعلوا ذلك بدافع عقائدي، وهدفهم نفي رؤية الله في الدنيا والآخرة.

والأصل في (لن) أنها حرف نصب ونفي واستقبال تنصب المضارع وتخلصه للاستقبال، لكن لا يدل ذلك على نفي الفعل في جميع الزمان المستقبل، بل قد يكون النفي محمداً وغير محمداً⁽¹⁾.

ثم لو قدر أنها للتأييد في الآية، لما دل ذلك على دوام النفي في الآخرة، لوجود قرائن تفيد خلاف ذلك في سياق الآية ذاتها، وهو ما أبان عنه الباقلاني بقوله: «أراد في الدنيا - يعني طلب موسى عليه السلام الرؤية؛ لأنه إنما سأل ربه أن يريه نفسه في الدنيا، فقوله: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ جواب هذا السؤال، ولو لم يكن جواباً لكان أيضاً مخصوصاً بقوله إلى ربها ناظرة»⁽²⁾.

♦ أن الله تعالى إنما قال: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾، ولم يقل: إني لا أرى، وما شابهها. والفرق بين الجوابين ظاهر، مثل له الرازي، فقال: «والجواب عن التمسك بقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ أن هذا أيضاً يدل على كونه تعالى جائزاً منه الرؤية؛ لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال: إنه لا يصح رؤيتي، ألا ترى أن من كان في كفه حجر فظنه بعضهم طعاماً فقال له: أعطني هذا لأكله، كان الجواب الصحيح أن يقال: هذا لا يؤكل، أما إذا كان ذلك الشيء طعاماً يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب: إنك لن تأكله»⁽³⁾، فالآية على ذلك تدل على أن الله تعالى مرئي، ولكن موسى عليه السلام لا تحتل قواه رؤيته في هذه الدار، يوضحه:

قوله تعالى له: ﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ [الأعراف: 143]، فالله أعلمه أن

(1) ينظر: عائشة ناصر، آراء ابن مالك واختياراته في حروف المعاني في كتابه شرح الكافية الشافية منهاجاً وموازنة، أطروحة ماجستير، كلية العلوم والآداب بريدة، جامعة القصيم، سنة 2010 - 2011، ص 156.

(2) الباقلاني، محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1987، ص 307.

(3) الرازي، محمد بن عمر، معالم أصول الدين، تح: نزار حمادي، دار الفتح، عمان، ط 1، 2010، ص 404. مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2004، ج 14/188.

الجلل مع قوّته وصلابته لا يثبت للتّجلي في هذه الدّار، فكيف بالبشر الذي خُلق من ضعف؟! (1)

♦ أنّ أحكام الآخرة ليست هي أحكام الدّنيا، فنار الدّنيا تحرق وتذيب بينما نار الآخرة لا تذيب، فالله ﷻ يجعل الأبدان على طبيعة غير طبيعة الدّنيا.

(1) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص 301.

المطلب السادس: بيان مشكل حديث (سبعة يظلمهم الله في ظله)

ودرء المعنى المستشكل عنه

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله الإمام العادل وشاب نشأ في عبادة ربه ورجل قلبه معلق في المساجد ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه ورجل طلبته امرأة ذات منصب وجمال فقال إني أخاف الله ورجل تصدق أخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه)⁽¹⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

إن الظل جاء في الحديث مضافاً إلى الله تعالى فعلى ماذا يحمل؟

وجه العلماء المعنى المستشكل من الحديث كما يلي:

○ أن المراد بالظل المضاف إلى الله تعالى في الحديث ظل العرش لأحاديث جاءت موضحة لذلك، وهي من القرائن اللفظية التي ترجح هذا المعنى:

◆ حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: (سبعة يظلمهم الله تعالى في ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله: شاب نشأ في عبادة الله تعالى، وإمام مقيسط، ورجل دعت امرأة حسناء ذات حسب إلى نفسها فقال: إني أخاف الله رب العالمين، ورجل أخفى يمينه عن شماله صدقته، ورجل قلبه معلق في مساجد الله تعالى، ورجلان توأخيا في الله ثم افترقا على ذلك)⁽²⁾.

◆ وعنه أيضاً قال: قال رسول الله ﷺ: (من أنظر معسراً أو وضع له، أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله)⁽³⁾.

(1) صحيح البخاري، كمال الأذان، باب: من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، ج 1/133 رقم: 660.

(2) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج 15/77 رقم: 5845. قال المحقق: حديث صحيح.

(3) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج 14/329/8711. قال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم.

♦ عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: (قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: الْمُتَحَابُّونَ فِي اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ) ⁽¹⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

اختلف أهل العلم في تأويل الظل على ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: أن المراد بالظل المضاف إلى الله تعالى في الحديث: ظل العرش.

♦ قال الطحاوي: «أَنَّ الظِّلَّ الْمُرَادَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ هُوَ ظِلُّ عَرْشِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» ⁽²⁾.

♦ قال ابن رجب (ت795هـ): «أَنَّ الْمُرَادَ بِظِلِّ اللَّهِ: ظِلُّ عَرْشِهِ» ⁽³⁾.

واستصحب أصحاب هذا المسلك القرائن التالية:

○ أَنَّ الظل جاء مضافاً إلى العرش في عدة أحاديث، غير هذا الحديث، ومن ذلك ما يلي:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (من أنظر معسراً أو وضع له، أظله الله يوم القيامة تحت ظلّ عرشه، يوم لا ظلّ إلا ظله) ⁽⁴⁾. وجاء بهذا اللفظ عن جمع من الصحابة ⁽⁵⁾.

المسلك الثاني: أن المراد بالظل المضاف إلى الله تعالى في الحديث: رحمته.

♦ قال ابن عبد البر: «والظل في هذا الحديث يراد به الرحمة» ⁽⁶⁾. وأصحاب هذا القول، منهم من تأوّل الرحمة بدخول الجنة كابن عبد البر، ومنهم من تأوّلها بالرعاية والكرامة والحماية.

♦ قال البيهقي: «ومعناه عند أهل النظر إدخاله إياهم في رحمته ورعايته، كما يقال أسبل الأمير، أو الوزير ظلّه على فلان بمعنى الرعاية وقد قيل: المراد بالخبر ظلّ العرش، وإنما الإضافة إلى الله تعالى وقعت على معنى

(1) مسند أحمد، ج36/383/22564. قال المحقق: إسناده صحيح.

(2) مشكل الآثار، ج15/72.

(3) فتح الباري، ج6/51.

(4) مسند أحمد، ج14/329 رقم: 8711. قال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(5) ينظر: محمد خلف سلامة، الإخبار عما ورد في ظل يوم القيامة من أخبار، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2001، 118-143.

(6) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج2/314.

المسلك⁽¹⁾.

♦ قال البغوي (ت516هـ): « قيل في قوله: (يُظِلُّهم الله في ظلّه) معناه: إدخاله إياهم في رحمته ورعايته، وقيل: المراد منه ظلّ العرش⁽²⁾ ».

المسلك الثالث: أنّ المراد بالظلّ في الحديث: ظلّ يخلقه الله تعالى؛ لأنّه في ذلك الوقت لا يوجد شيء يظلّ الخلائق من الشّمس. وممّن قال هذا من المعاصرين:

♦ قال محمد صالح العثيمين (ت1421هـ): «فمعنى (يوم لا ظلّ إلا ظلّه) أو (يُظِلُّهم الله في ظلّه) يعني الظلّ الذي لا يقدر أحد عليه في ذلك الوقت؛ لأنّه في ذلك الوقت لا بناء يبنى، ولا شجر يغرس، ولا رمال تقام، ولا أحجار تصفّف، ولا شيء من هذا... ولا يظلّ الخلائق من الشّمس شيء، لا بناء ولا شجر، ولا حجر، ولا غير ذلك. لكن الله عز وجل يخلق شيئاً يظلّ به من شاء من عباده، يوم لا ظلّ إلا ظلّه، هذا هو معنى الحديث، ولا يجوز أن يكون له معنى سوى هذا⁽³⁾ ».

رابعاً: القرائن المرّجحة للدّلالة المقصودة من الحديث:

1. القرائن المرّجحة للمسلك الأول:

الذي يظهر أنّ المراد بالظلّ المضاف إلى الله تعالى في الحديث -ظلّ العرش- على ما جاء في المسلك الأول، فيكون من باب إضافة المخلوق إلى خالقه، لا من باب إضافة الصّفة إلى الموصوف للقرائن التالية:

○ أنّه جاء مفسّراً في بعض رواياته بذلك، ومخرج الحديث واحد، وإذا كان كذلك فلا بد من حمل إحدى الروايتين على الأخرى، ولا يجوز حمل رواية (ظلّ العرش) على رواية (ظلّ الله)؛ لأنّه لا يمكن أن يطلق (ظلّ العرش) ويراد به (ظلّ الله)، لكن العكس ممكن؛ لأنّ الله تعالى هو خالق العرش -وكلّ ظلّ في القيامة فهو ظلّه على هذا المعنى- لا سيما وأنّه قد ثبت أنّ للعرش ظلاً يستظلّ به من شاء الله تعالى من عباده: كما في أدلة المسلك الأول.

(1) البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، تح: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط1، 1993، ج2/227.

(2) البغوي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، تح: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983، ج2/355.

(3) محمد صالح العثيمين، شرح رياض الصالحين، مؤسسة العثيمين الخيرية، ط18، 1441هـ، ص643.

○ أن هذا المعنى وهو التعبير عن ظلّ العرش، بظلّ الله تعالى قد جاء مصرّحاً به في سياق واحد، ممّا يجعله لا يقبل أي احتمال غيره، فعن العرباض بن سارية رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (قال الله ﻋﻠﻴﻬﻲ ﺳﻠﺘﻢ المتحابون بجلاي في ظلّ عرشي يوم لا ظلّ إلّا ظلي) ⁽¹⁾.

♦ قال الذهبي (ت748هـ): «وقد بلغ في ظلّ العرش أحاديث تبلغ التواتر» ⁽²⁾.

2. القرائن المانعة من إرادة المسلكين الثاني والثالث:

أما تأويل الظل بمعنى الرحمة فقول مرجوح لما يلي:

○ إخراج للفظ الظل عن ظاهره وحقيقته وهو خلاف الأصل، ولا توجد قرينة توجب ذلك.

○ تفسير الرحمة بدخول الجنة، والاستظلال بظلمتها، لا يستقيم؛ لأنّ ذلك لا يختص بالسبعة المذكورين في حديث الباب، وبالتالي فلن يكون لهم مزية على غيرهم، والحديث يدلّ على امتيازهم على غيرهم بهذا الاستظلال.

○ تفسير الظل بالرحمة تردّه الرواية التي فيها (في ظلّ عرشه)؛ لأنّ المعنى سيكون: في رحمة عرشه وهذا لا يستقيم.

○ حمل الظل على معاني الحماية والكرامة والرعاية لا يصح؛ لأنّ هذه الأمور تحصل في الدّنيا، والحديث جاء تنقيده بيوم القيامة. قال ابن حجر: «...وبهذا يندفع قول من قال: ظلّ طوبى أو ظلّ الجنة؛ لأنّ ظلّهما إنّما يحصل لهم بعد الاستقرار في الجنة، ثمّ أنّ ذلك مشترك لجميع من يدخلها، والسّياق يدلّ على امتياز أصحاب الخصال المذكورة فيرجّح أنّ المراد ظلّ العرش» ⁽³⁾.

أمّا ما ورد عند أصحاب المسلك الثالث من أنّ الظلّ المقصود به في الحديث هو: ظلّ يخلقه الله تعالى فردود؛ لافتقاره إلى دليل والغيبات سبيلها النقل، ولا نقل هنا.

(1) مسند أحمد، ج389/28 رقم: 17158. قال المحقق: صحيح لغيره.

(2) الذهبي، محمد بن أحمد، العلولعلي الغفار، تح: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1995، ص84.

(3) فتح الباري، ج2/188.

المطلب السابع: بيان مشكل حديث (إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة)

ودرء المعنى المستشكل عنه.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يُكُونُ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٍّ أَوْ سَعِيدٍ ثُمَّ يَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ)⁽¹⁾.

قال ابن رجب «هذا الحديث متفق على صحته، وتلقته الأمة بالقبول»⁽²⁾.

◆ عَنْ سَهْلِ رضي الله عنه قَالَ: (الْتَقَى النَّبِيُّ ﷺ وَالْمُشْرِكُونَ فِي بَعْضِ مَغَازِيهِ فَاقْتَتَلُوا فَقَالَ كُلُّ قَوْمٍ إِلَى عَسْكَرِهِمْ وَفِي الْمُسْلِمِينَ رَجُلٌ لَا يَدْعُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاذَةً وَلَا فَاذَةً إِلَّا اتَّبَعَهَا فَضْرَبَهَا بِسَيْفِهِ. فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: مَا أَجْزَأُ أَحَدًا مَا أَجْزَأُ فَلَانٌ فَقَالَ: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالُوا: أَيُّنَا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِنْ كَانَ هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ؟ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: لَا تَتَّبِعْنَهُ فَإِذَا أَسْرَعَ وَابْطَأَ كُنْتُ مَعَهُ حَتَّى جُرْحٍ فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ فَوَضَعَ نَصَابَ سَيْفِهِ بِالْأَرْضِ وَذُبَابُهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَيْهِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَجَاءَ الرَّجُلُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ وَمَا ذَاكَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَإِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ)⁽³⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

فهم كثير من الناس هذا الحديث فهما خاطئاً متمسكين بألفاظه على أن في الناس من خلق للجنة فلا تضره المعصية قط، وهذا الفهم يتناقض مع ما جاء في كتاب الله ﷻ وسنه نبيه ﷺ.

(1) صحيح البخاري، كتاب: بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، ج 4/11 رقم: 3208.

(2) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج 1/153.

(3) صحيح البخاري، كتاب: المغازي، باب: غزوة خيبر، ج 5/134 رقم: 4209.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

♦ يقول ابن القيم: «الجهال بالله وأسمائه وصفاته المعطلون لحقائقها يبغضون الله إلى خلقه، ويقطعون عليهم طريق محبته، والتّودد إليه بطاعته من حيث لا يعلمون، ونحن نذكر من ذلك أمثلة تحتذي عليها، فمنها: أنّهم يقرّرون في نفوس الضّعفاء أنّ الله سبحانه لا تنفع معه طاعة، وإن طال زمانها وبالعبد، وأتى بها ظاهره وباطنه، وأنّ العبد ليس على ثقة ولا أمن من مكروه، بل شأنه سبحانه أن يأخذ المطيع المتّقي من المحراب إلى الماخور، ومن التّوحيد والمسبحة إلى الشّرك والمزمار، ويقلّب قلبه من الإيمان الخالص إلى الكفر، ويروون في ذلك آثار صحيحة لم يفهموها وباطلة، لم يقلها المعصوم ويزعمون أنّ هذا حقيقة التّوحيد ويتلون على ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23]، وقوله: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: 99]، وقوله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُ تَحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: 24]»⁽¹⁾.

♦ قال ابن تيمية: «فبين الله أنّ هذا يدخل الجنة بالعمل الذي يعمل، ويختم له به، وهذا يدخل النار بالعمل الذي يعمل ويختم له به، كما قال الله (إنما الأعمال بالخواتيم)، وذلك لأنّ جميع الحسنات تحبط بالردّة، وجميع السيئات تغفر بالتّوبة، ونظير ذلك من صام ثم أفطر قبل الغروب، أو صلى وأحدث عمداً قبل كمال الصّلاة ثم أبطل عمله»⁽²⁾.

رابعاً: القرائن المرجّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

كيف نفهم هذا الحديث؟

الجواب: هذا حديث عام قيّد في رواية أخرى عند مسلم، فجعله (فيما يبدو للناس) أزال الأشكال وجعلت الكلام يستقيم مع شرع الله الحنيف، وعدله ورحمته. وعلى ضوء هذه الرواية التي جاءت مقيدة بقيد (فيما يبدو للناس) ينبغي فهم الرواية الأخرى التي جاءت في حديث ابن مسعود؛ وذلك؛ لأنّ القاعدة تقتضي بتفسير العام على ضوء الخاص، والمطلق على ضوء المقيد لا العكس.

(1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الفوائد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2019، ص233.

(2) مجموع الفتاوى، ج8/87.

ولذلك قال ابن القيم: «وَأَمَّا كَوْنُ الرَّجُلِ يَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ... (ثم ذكر الحديث) قال: فَإِنَّ هَذَا عَمَلُ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيمَا يَظْهَرُ لِلنَّاسِ، وَلَوْ كَانَ عَمَلًا صَالِحًا لِلْجَنَّةِ قَدْ قَبِلَهُ اللَّهُ وَرَضِيَهُ لَمْ يَبْطُلْهُ عَلَيْهِ. وَقَوْلُهُ: (لَمْ يَبْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ) يَشْكُلُ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ فَيَقَالُ: لَمَّا كَانَ الْعَمَلُ بَآخِرِهِ وَخَاتَمَهُ لَمْ يَصْبِرْ هَذَا الْعَامِلُ عَلَى عَمَلِهِ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ، بَلْ كَانَ فِيهِ آفَةٌ كَامِنَةٌ، وَنَكْتَةٌ خَذَلَتْ بِهَا فِي آخِرِ عَمْرِهِ، نَخَاتَهُ تِلْكَ الْآفَةُ وَالذَّاهِيَةُ الْبَاطِنَةُ فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ، فَرَجَعَ إِلَى مُوجِبِهَا، وَعَمِلَتْ عَمَلُهَا، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ غَشٌّ وَآفَةٌ لَمْ يَقْلُبْ إِيمَانَهُ... وَاللَّهُ يَعْلَمُ مِنْ سِرَّائِ الْعِبَادِ مَا لَا يَعْلَمُهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ».

♦ وقال ابن رجب: «وقوله (فيما يبدو للناس) إشارة إلى باطن الأمر يكون بخلاف ذلك، وإن خاتمة السوء تكون بسبب دسيسة باطنة للعبد، لا يطلع عليها الناس، وأمّا من جهة عمل سيء، ونحو ذلك فتلك الخصلة الخفية توجب سوء الخاتمة، وكذلك يعمل الرجل بعمل أهل النار، وفي باطنه خصلة من خصال الخير، فتغلب عليه تلك الخصلة في آخر عمره فتوجب له حسن الخاتمة»⁽¹⁾.

♦ قال القرطبي: «قوله (إنّ الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس) دليلٌ على أنّ ذلك الرجل لم يكن مخلصاً في جهاده»⁽²⁾.

وفي شرح سنن أبي داود لابن رسلان (ت844هـ): «قال القرطبي: هذا العامل المذكور لم يكن عمله صحيحاً في نفسه، إنّما كان رياءً وسمعةً (ثم ذكر الرواية التي فيهل يبدو للناس).. أنّ هذا الحديث قد يقع في النادر من الناس، لا أنّه الغالب فيهم، ومن لطف الله أنّ انقلاب الناس من البشر إلى الخير كثير، ومن الخير إلى الشر في غاية النّذور»⁽³⁾.

(1) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تح: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8/1999، ج1/172.

(2) القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج1/319.

(3) ابن رسلان، أحمد بن حسين، شرح سنن أبي داود، تح: ياسر كمال وزملائه، دار الفلاح، القاهرة، ط1، 2016، ج18/268.

المطلب الثامن: بيان مشكل حديث (إِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا)

ودرء المعنى المستشكل عنه.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

♦ عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كَانَتْ عِنْدِي امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قُلْتُ: فُلَانَةٌ لَا تَتَامُ بِاللَّيْلِ، فُذِكِرَ مِنْ صَلَاتِهَا، فَقَالَ: مَهْ عَلَيْكُمْ مَا تُطِيقُونَ مِنَ الْأَعْمَالِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا)⁽¹⁾.

وفي رواية لمسلم: (خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ، فَوَاللَّهِ لَا يَسْأَمُ اللَّهُ حَتَّى تَسْأَمُوا)⁽²⁾.

♦ وعن (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَحْتَجِرُ حَصِيرًا بِاللَّيْلِ فَيَصِلِي عَلَيْهِ، وَيَسْطُهُ بِالنَّهَارِ فَيَجْلِسُ عَلَيْهِ، فَفَعَلَ النَّاسُ يَثْبُونَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَيَصَلُونَ بِصَلَاتِهِ حَتَّى كَثُرُوا، فَأَقْبَلَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا، وَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ)⁽³⁾.

♦ وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الشَّهْرِ مِنَ السَّنَةِ أَكْثَرَ صِيَامًا مِنْهُ فِي شَعْبَانَ، وَكَانَ يَقُولُ: خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا، وَكَانَ يَقُولُ: أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ، وَإِنْ قَلَّ)⁽⁴⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

إنَّ ظاهر الحديث يثير استشكالا في معناه، فالله ﷻ منزّه عن النقائص، والممل في اللغة: استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته⁽⁵⁾، وهو محال على الله باتِّفاق. وقد استشكل أهل العلم هذا الحديث؛ لأنَّ الممل أضيف إلى الله تعالى.

(1) صحيح البخاري، كتاب: التَّهَجُّد، باب: ما يكره من التشديد في العبادة، ج 54/2 رقم: 1151.

(2) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب: باب خذوا من العمل ما تطيقون، ج 52/2 رقم: 1783.

(3) صحيح البخاري، كتاب: اللباس، باب: الجلوس على الحصر ونحوه، ج 155/7 رقم: 5861. صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها،

باب: فضيلة العمل الدائم، ج 312/3 رقم: 2693.

(4) صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب: صيام النبي ﷺ في غير رمضان، ج 362/3 رقم: 2693.

(5) ابن حجر، فتح الباري، ج 137/1.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

سلك أهل العلم في توجيه المعنى المستشكل من ظاهر الحديث مسالك:

المسلك الأول:

إنّ الملل صفة لله، وهي على هذا صفة كمال، لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهذا بخلاف ملل المخلوق، فإنّه نقص ظاهر.

♦ قال أبو يعلى (ت458هـ): «اعلم أنّه غير ممتنع إطلاق وصفه تعالى بالملل، لا على معنى السّامة والاستثقال ونفور النفس عنه»⁽¹⁾.

المسلك الثاني:

إنّ الحديث لا يدلّ على صفة الملل لله تعالى؛ لأنّ الملل معناه: استثقال الشيء، وإعراض النفس عنه وضجرتها منه، وهذا محال في حق الله ﷻ.

وتأول أصحاب هذا المسلك بعد اتّفاقهم على نفي صفة الملل عن الله تعالى إلى تأويلين:

○التأويل الأول: أنّ المعنى: لا يملّ إذا ملّتم.

♦ قال ابن قتيبة: «فجعلتم الله تعالى يملّ إذا ملّوا، والله تعالى لا يملّ على كلّ حال، ولا يكل. قال أبو محمد: ونحن نقول: إنّ التأويل لو كان على ما ذهبوا إليه، كان عظيماً من الخطأ فاحشاً. ولكنّه أراد، فإن الله سبحانه لا يملّ إذا ملّتم، ومثال هذا قولك في الكلام: هذا الفرس لا يفتر، حتّى تفتر الخيل.

لا تريد بذلك أنّه يفتر، إذا فترت ولو كان هذا هو المراد، ما كان له فضل عليها؛ لأنّه يفتر معها، فأية فضيلة له؟ وإنّما تريد، أنّه لا يفتر إذا افترت. وكذلك تقول في الرجل البليغ في كلامه، والمكثار الغزير: فلان لا ينقطع، حتّى تنقطع خصومه. تريد أنّه لا ينقطع إذا انقطعوا. ولو أردت أنّه ينقطع إذا انقطعوا، لم يكن له في هذا القول فضل على غيره، ولا وجبت له به مدحة. وقد جاء مثل هذا بعينه في الشعر المنسوب إلى بن أخت

(1) أبو يعلى، محمد بن الحسين القراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تح: محمد بن حمد الحمود، دار غراس، الكويت، ط1، 2013، ص 414.

تأبط شراً، ويقال: إنه خلف الأحمر:

صَلَيْتَ مِنِّي هُذَيْلُ بِحَرْقٍ ... لَا يَمْلُ الشَّرَّ حَتَّى يَمْلُوا

لم يرد أنه يمل الشر إذا ملّوه. ولو أراد ذلك، ما كان فيه مدح له؛ لأنه بمنزلة، وإنما أراد أنهم يملون الشر، وهو لا يمله⁽¹⁾.

○ التّأويل الثاني: أن الله لا يترك الثّواب والجزاء على العمل ما لم تملّوه وتتركوه، فيكون المراد بالملل لازم الملل، لأن من ملّ شيئاً تركه، فكفى عن الترك بالملل الذي هو سبب الترك.

♦ قال ابن عبد البر: «أما لفظه في قوله: (إن الله لا يمل حتى تملوا) فلفظ مخرج على مثال لفظ، ومعلوم أن الله عز وجل لا يملّ سواء ملّ الناس أو لم يملّوا، ولا يدخله ملال في شيء من الأشياء جل وتعالى علواً كبيراً، وإنما جاء لفظ هذا الحديث على المعروف من لغة العرب بأنهم كانوا إذا وضعوا لفظاً بإزاء لفظ وقلّته جواباً له وجزاء ذكره بمثل لفظه وإن كان مخالفاً له في معناه، ألا ترى إلى قوله عز وجل ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً فَتَشَابَهَا﴾ [الشورى: 40] والجزاء لا يكون سيئة⁽²⁾.

♦ قال ابن رجب الحنبلي: «الملل والسّامة للعمل يوجب قطعه وتركه، فإذا سأم العبد من العمل ومله قطعه وتركه فقطع الله عنه ثواب ذلك العمل؛ فإن العبد إنما يجازى بعمله، فمن ترك عمله انقطع عنه ثوابه وأجره إذا كان قطعه لغير عذر من مرض أو سفر أو هرم.

وقد صح هذا المعنى في الدعاء وأن العبد يستجاب له ما لم يعجل فيقول: قد دعوت فلم يستجب لي، فيدع الدعاء، فدل هذا على أن العبد إذا أدام الدعاء وألح فيه أجيب وإن قطعه واستحسر منع إجابته وسمي هذا المنع من الله مللاً وسامة مقابلة للعبد على مله وسأمته، كما قال تعالى ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ [التوبة: 67] فسمى إهمالهم وتركهم نسياناً مقابلةً لنسيانهم له. هذا أظهر ما قيل في هذا⁽³⁾.

♦ قال الخطابي: «الملال لا يجوز على الله تعالى بحال، ولا يدخل في صفاته بوجه، وإنما معناه أنه لا يترك

(1) تأويل مختلف الحديث، ص 486.

(2) التمهيد، ج 396/1.

(3) فتح الباري، ج 151/1.

الثواب والجزاء على العمل ما لم تتركوه، وذلك أن من مل شيئاً تركه، فكفى عن الترك بالملال الذي هو سبب الترك. وقد قيل: معناه أنه لا يمل إذا ملتم كقول الشنفرى:

صليتُ مني هذيل بخرق لا يمل الشر حتى يملوا⁽¹⁾

أي: لا يملّه إذا ملّوه، ولو كان المعنى إذا ملّوه ملّ، لم يكن له عليهم في ذلك مزية وفضل.

وفيه وجه آخر: وهو أن يكون المعنى أن الله عز وجل لا يتناهى حقّه عليكم في الطاعة حتى يتناهى جهدهم قبل ذلك، فلا تكلفوا ما لا تطيقونه من العمل، كنى بالملال عنه، لأن من تناهت قوّته في أمر وعجز عن فعله، ملّه وتركه⁽²⁾.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

الدلالة التي تترجّح في هذا الحديث، تأويل أصحاب المسلك الثاني الذي لا يثبت صفة الملل لله تعالى للقرائن التالية:

♦ إن من الضّرورات المتقرّرة في العقول وفي الواقع أنّ اللفظ في العربية وغيرها إذا أطلق فإنّه يتبادر إلى الذّهن المعنى الذي وضع له أو أستعمل فيه، فالألفاظ ذات دلالات معلومة في الأذهان، هي الدلالات الحقيقية المعروفة، أو المعاني الوضعية المألوفة، وهي التي لا تزاحمها أي دلالة أخرى، وإذا أريد غير المعنى الحقيقي وجب نصب قرينة. وهكذا يقال في سائر الألفاظ، فإنّ لها دلالات يتبادر معانيها إلى الأذهان عند خلوها من القرائن والقيود، ولا يمكن لأحد أن يتجاهل هذه الضّرورة.

♦ أنّ ثمة أدلة شرعية تدلّ على أنّ اللفظ إذا أطلق متجرّداً عن القرائن فإنّه لا يسبق إلى الذّهن إلّا معناه الأصلي، ومعنى ذلك أنّه إذا كان للفظ في أصل الوضع مدلولان، أحدهما قريب متبادر للذّهن، والآخر بعيد، وسمعت متكلماً يتكلّم بهذا اللفظ، فإنّ الغالب أن يتبادر إلى ذهنك المعنى الظاهر القريب، دون المعنى البعيد الذي لا يتوصّل إليه إلّا بتقليب النظر في المعاني المحتملة. ومن ذلك حديث سهل بن سعد رضي الله عنه قال: (أُنزِلَتْ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى

(1) البيت لتأبط شراً، ينظر: ديوان تأبط شراً، اعتناء: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2003، ص53.

(2) الخطاطبي، حمد بن محمد، أعلام السنن في شرح صحيح البخاري، تح: حمد علي سمك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ج49/1.

أَلَيْلٍ ﴿[البقرة: 187] وَلَمْ يَنْزِلْ ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ ، فَكَانَ رِجَالٌ إِذَا أَرَادُوا الصَّوْمَ رَبَطَ أَحَدُهُمْ فِي رِجْلِهِ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ وَالْخَيْطَ الْأَسْوَدَ، وَلَمْ يَزَلْ يَأْكُلُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُ رُؤْيَاهُمَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ بَعْدُ: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] فَعَلُوا أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْنِي اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ⁽¹⁾.

فهؤلاء الصحابة ما فهموا بادئ بدء من الخيط إلا السلك المعروف. حتى جاءت القرينة المقيدة لاحقا.

♦ أن ما جاء في بعض الأحاديث مضافا إلى الله تعالى مما هو ممتنع على الله ﷻ، فلا بد أن يكون في الحديث قرينة مانعة من إرادة حقيقته، وبذلك يكون الحديث مفسرا، فلا يكون ظاهره يدل على معنى فاسد، فيحتاج إلى تأويله وصرفه عن ظاهره؛ لأنه لم يدل إلا على الحق. فامتناع الملل على الله معلوم بالضرورة وبالقرائن الشرعية والعقلية. وكما يكون في الكلام قرينة تصحح التأويل، فإنه يكون فيه ما يؤكد إرادة الحقيقة إذا كانت هي المقصودة.

♦ الأصل أن الخطاب في الكتاب والسنة محمول على ما تعقله العرب وتستعمله في كلامها فإن الله تعالى لم يخاطبنا بما لا نعقله ولا نفهمه.

(1) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، ج 3/28 رقم: 1917.

المطلب التاسع: بيان مشكل حديث (مرضت فلم تعدني)

ودرء المعنى المستشكل عنه.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله

♦ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ، مَرَضْتُ، فَلَمْ تُعِدْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ، كَيْفَ أَعُودُكَ، وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرِضَ، فَلَمْ تُعُدَّهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ، لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ، اسْتَطَعَمْتُكَ، فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ، وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ، وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فَلَانٌ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أُطْعِمْتَهُ، لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، يَا ابْنَ آدَمَ، اسْتَسْقَيْتُكَ، فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ: يَا رَبِّ، كَيْفَ أَسْقِيكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فَلَانٌ، فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ، وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي) ⁽¹⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

استشكل بعض الناس المعنى الظاهر من الحديث؛ لأن فيه إضافة المرض والاستطعام والاستسقاء إلى الله تعالى، مع أنها صفات نقص لا تجوز في حق الله تعالى، وبالتالي فإن الحديث يحتاج إلى تأويل.

♦ قال ابن جماعة (ت728هـ): «لا خلاف في تأويل هذا الحديث» ⁽²⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

قد أوضح أهل العلم معنى هذا الحديث، وأزالوا عنه ما قد يتوهم فيه من الإشكال، نافرين عنه ما قد يتوهم فيه من معاني فاسدة، ومؤكدين على أن المخاطب قد بين مراده وأوضح فيه مقصوده، فأزال ما قد يتوهم من الإشكال.

♦ قال ابن تيمية: «إذا تدبرّت النصوص وجدتها قد بينت المراد، وأزالت الشبهة... فنفس ألفاظ الحديث،

نصوص في إن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن» ⁽¹⁾.

(1) صحيح مسلم، كتاب: البر والصلة وتحریم الظلم، باب: بَابُ فَضْلِ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ، ج 6/433 رقم: 6648.

(2) ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، إيضاح الدليل في فضح حجج أهل التعطيل، تح: وهي سليمان غاوي، دار إقرأ، دمشق، ط1، 2005، ص245.

♦ وقال أيضا: «فإنَّ الحديث قد فسّرهُ المتكلم به، وبين مراده بيانا زالت به كلّ شبهة، وبين فيه أنَّ العبد هو الَّذي جاع وأكل ومرض وعاده العواد، وأنَّ الله سبحانه لم يأكل ولم يُعد»⁽²⁾.

♦ وقال أبو يعلى الفراء: «اعلم أنَّ هذا الخبر قد اقترن به تفسير من النبي ﷺ في بعضه، فوجب الرجوع إلى تفسيره، وذلك أن فسر قوله: مرضت واستطعمت واستسقيت، على أنه إشارة إلى مرض وليه واستسقائه واستطعامه، وأضاف ذلك إلى نفسه إكراما لوليه ورفعته لقدره، وهذه طريقة معتادة في الخطاب يخبر السيد عن نفسه ويريد عبده إكراما له وتعظيما»⁽³⁾.

رابعا: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

مما سبق تفصيله يترّجّح القول بأن:

♦ أنَّ في الحديث قرينة مانعة من إرادة حقيقته، وبالتالي جاء مفسّرا، ومزيلا للمعنى الفاسد. فامتناع المرض والجوع على الله معلوم بالضرورة وبالقرائن الشرعية والعقلية.

♦ أنَّ قرينة السياق اللفظي أزالَت الإشكال الظاهر في الحديث، فأخّر الحديث يوضح أوله، فلقد دلّ آخر الحديث على أنه جعل مرض عبده مرضه، وجوعه جوعه، وفسر ذلك بأنّ لو عدته لوجدتني عنده ولو أطعمته لوجدت ذلك عندي. وكما يكون في الكلام قرينة تصحّح التأويل، فإنّه يكون فيه ما يؤكّد إرادة الحقيقة إذا كانت هي المقصودة.

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء التعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود، ط2، 1991، ج5/235

(2) درء تعارض العقل مع النقل، ج1/15.

(3) إبطال التأويلات، ص268.

خاتمة الفصل

فيما يلي عرض مختصر لأهم نتائج هذا الفصل:

○ من الغلط حين تناول النص والخطاب تجريد اللفظ من تركيبه وسياقه وقرائنه، ثم قصر الظاهر على ما يتبادر من اللفظ مجردا عن تركيبه، فهذا بلا ريب قصور في تحصيل الظاهر.

○ أن التردد في حق الله وغيرها من الصفات التي ظاهرها نقص، ممتنع في حقه تعالى معلوم بضرورة العقل، وقد دلت قرينة السياق على أن جعل كراهة عبده للموت وكراهة الله مساءته هو المعنى المقصود بالتردد.

○ أن الأعمار والآجال التي قدرها الله ﷻ وقضاها في الأزل لا مجال للزيادة فيها والنقصان، وهذا ما دلت عليه نصوص الكتاب. وقد دلت القرائن على أن المعنى الصحيح للحديث هو: أن الزيادة باعتبار ما في صحف الملائكة، وأما ما في علم الله ﷻ فلا تقديم فيه ولا تأخير. وباعتبار فعل العبد وكسبه، ففعله من جملة الأسباب التي أمر الله بها شرعا، ورتب عليها جزاء قدريا، وقد علم سبحانه من يصل رحمه ممن يقطعها، ورتب على ذلك أجلا لا يتقدم ولا يتأخر.

○ أن الميت يعذب بمجرد النوح عليه، وإن لم يكن له تسبب في ذلك. وذلك أن ظاهرة النوح كانت منتشرة عند العرب في الجاهلية، ولما جاء الإسلام أبطلها وحذر منها وأخبر أن من يفعل ذلك يعذب في قبره. والحديث إنما ورد لزجر أهل الميت من النياحة على ميتهم؛ لأنهم إذا علموا أنه يعذب بذلك فسيكفون عن النياحة على خوف من تعذيبه.

○ دلت القرائن المحتفة بحديث (لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم) على أن القول الراجح هو أن الشيء الذي حدث عند بني إسرائيل ولم يكن حدث قبلهم، هو ادخار اللحم شحاً وبخلاً، حتى تنن عليهم الطعام واللحم وأما تغيير الطعام بطول المكث فلم يتعرض الحديث لذكره.

○ حديث رؤية الله في الجنة احتفت به قرائن تقويه، فقد ورد عن جمع كثير من الصحابة، وهو عدد تحيل العادة اتفاقهم على نفس الخطأ، وبناء على هذا صرح كثير من العلماء بأن أحاديث الرؤية متواترة. وقد

تعاضدت القرائن النقلية والعقلية على أحاديث رؤية الله ﷻ في الجنة.

○ الذي يظهر أنّ المراد بالظل المضاف إلى الله تعالى في الحديث -ظل العرش- من باب إضافة المخلوق إلى خالقه، لا من باب إضافة الصفة إلى الموصوف للقرائن التالية؛ وذلك لمجيئه مفسراً في بعض روايات الحديث ومخرج الحديث واحد.

○ أزال قرينة التقييد المنفصلة -فيما يبدو للناس- الإشكال الظاهر عن حديث (إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة) وجعلت الكلام يستقيم مع شرع الله الخفيف، وعدله ورحمته.

○ دلّت القرائن على أنّ صفة الملل من الصفات الممتنعة عن الله تعالى، وأنّ ما جاء في بعض الأحاديث مضافاً إلى الله تعالى مما هو ممتنع عليه، فلا بد أن يكون في الحديث قرينة مانعة من إرادة حقيقته، وبذلك يكون الحديث مفسراً، فلا يكون ظاهره معنى فاسداً، فيحتاج إلى تأويله وصرفه عن ظاهره؛ لأنّه لم يدل إلا على الحق. فامتناع الملل على الله معلوم بالضرورة وبالقرائن الشرعية والعقلية. وكما يكون في الكلام قرينة تصحّح التأويل، فإنّه يكون فيه ما يؤكّد إرادة الحقيقة إذا كانت هي المقصودة.

الفصل الثاني

أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة
في أحاديث الرسل والأنبياء.

المبحث الأول: النبي والرّسول المعنى اللّغوي والمفهوم الاصطلاحي.

المبحث الثاني: سياق الأحاديث المشكلة المتعلقة بالرّسل والأنبياء
ودرء المعنى المستشكل عنها.

تمهيد:

إِنَّ مِنْ الْقَضَايَا الْعَقْدِيَّةِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهَا أَنَّهُ لَا يَتِمُّ إِسْلَامُ الْمَرْءِ وَلَا يَكُلُّ إِلَّا بَعْدَ إِيمَانِهِ بِعَامَّةِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ الَّذِينَ بَعَثَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى لِتَبْلِيغِ شَرْعِهِ وَنَشْرِ دَعْوَتِهِ، دُونَ أَنْ يَفْرُقَ بَيْنَهُمْ، يَقُولُ سُبْحَانَهُ: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 284] .

وكما يؤمن المسلم بالأنبياء جميعاً؛ فإنه يؤمن كذلك بأنهم معصومون بتوفيق الله لهم وبِعصمته إياهم عن الوقوع فيما لا يليق بهم ولا يناسب مقامهم، فالأنبياء عليهم السلام هم صفوة البشر، ومثلهم الأعلى وقدوتهم في حياتهم، وأسوتهم بعد مماتهم، هم أشرف الخلق وأكرمهم على الله وأزكاهم عنده وأتقاهم له، وهم كذلك أهل الصدق والأمانة والقطانة، تحقق فيهم النموذج الكامل للبشرية باصطفاء الله لهم وتوجيههم إلى مكارم الأخلاق وجلائل الأعمال مما أوجب على الخلق أتباعهم والتأسي بهم.

غير أن الناظر في بعض الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية الصحيحة يجد ظاهرها يوهم قدحا في عصمة الأنبياء، وهذا جعل العلماء يبينون المعنى الصحيح، ويدفعون الإشكالات التي قد يوردها الطاعنون في نصوص الشريعة.

يهدف هذا الفصل إلى تقويم القراءات والتأويلات الخاطئة الموجهة لأحاديث الصحيحين الخاصة بالأنبياء من قبل بعض أهل العلم ذوي النوايا الصادقة، والمنتقدين ذوي النوايا المغرضة؛ التي تروم وضع الإشكالات في متون الأحاديث؛ بدعوى معارضتها للقرآن أو العقل أو العلم القطعي، إلى غير ذلك من إشكالات وشبه تحتاج مجموعها إلى مناقشات علمية.

المبحث الأول

النبي والرَّسول المعنى اللغوي والمفهوم الاصطلاحي

المطلب الأول: النبي والرَّسول لغة⁽¹⁾:

أولاً: معنى النبي لغة:

مَّا ذكره أهل اللغة من الأقوال في اشتقاق لفظ (النبي) ما يأتي:

1. أنَّ النبي مشتقُّ من النبأ؛ بمعنى الخبر. يقول السفاريني (ت1188هـ): «النبي إما مشتقٌّ من: النبأ، أي: الخبر؛ لأنَّه ينبئ عن الله تعالى، أي: يخبر»⁽²⁾. التخفيف أجود لكثرة الاستعمال، فيقال: النبيُّ بتخفيف الياء.

♦ قال الزجاج (ت311هـ): «القراءة المجتمع عليها في التبيين والأنبياء: طرح الهمزة، وقد همز جماعة من أهل المدينة جميع ما في القرآن من هذا... والأجود ترك الهمز»⁽³⁾.

والنبأ وإن كان بمعنى الخبر، لكنَّ بينهما عموم وخصوص، فكلُّ نبأ خبر، وليس كلُّ خبر نبأ، فالنبأ لا يقال إلا للخبر العظيم؛ المتضمَّن لعلم، أو غلبة ظن، ويختصُّ بالأمور الغائبة التي غالباً ما تكون مختصة ببعض الناس، دون الأمور المشاهدة؛ التي يشترك في علمها الجميع، يقول الراغب الأصفهاني: «النبأ: خبر ذو فائدة عظيمة، يحصل به علم، أو غلبة ظن، ولا يقال للخبر: نبأ حتَّى يتضمَّن هذه الأشياء الثلاثة»⁽⁴⁾.

2. أنَّ النبي مشتقٌّ من نبا، ينبو، إذا ارتفع، والنبوة والنباوة، الشيء المرتفع من الأرض. يقول السفاريني: «النبي إما مشتقٌّ من: النبأ، أي: الخبر.. وإما مشتقٌّ من: النبوة، وهي: الشيء المرتفع؛ لأنَّ النبي مرتفع الرتبة على سائر الخلق»⁽⁵⁾.

(1) للتوسع ينظر: حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2009، ج12/11-18.

(2) السفاريني، محمد بن أحمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 2، 1991، ج265/2.

(3) لسان العرب، ج15/303.

(4) المفردات في غريب القرآن، ص788.

(5) لوامع الأنوار، ص265.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

والتحقيق: أنّ النبي مأخوذ من: النبأ، لا من: النبؤ، يقول الزّخشي: إنّ النبي مشتق من النبوة: «هو غير متقبل عند محقّقة أصحابنا، ولا معرج عليه»⁽¹⁾.

ثانيا: معنى الرّسول لغة:

أصل كلمة الرّسول في اللغة يدور حول المعاني التالية: البعث، والامتداد، يقول ابن فارس: «الرّاء والسين واللام أصل واحد، مطرد، منقاس، يدلّ على الانبعاث والامتداد»⁽²⁾.

استعمل أهل اللسان العربي هذه الكلمة للدلالة على عدّة معان من ذلك:

○ الإرسال، والتّوجيه، والبعث.

○ التّودة، والسهولة، والرفق.

○ التتابع.

○ الثقة، والطمأنينة، والسكون.

المطلب الثاني: مفهوم النبي والرّسول اصطلاحاً:

♦ الرّسول: «إنسان ذكر حرّ، يوحى الله إليه بوحيه المتضمّن أمره ونهيه وخبره، ويأمره الله ﷻ بتبليغه إلى أقوام يقابلون دعوته بالتّكذيب والمخالفة فلا يصدّقونه ولا يوافقونه ويقع بينه وبينهم منازعة في ذلك»⁽³⁾.

♦ النبي: «إنسان ذكر، أوحى إليه بشرع، ولم يؤمر بتبليغه»⁽⁴⁾.

(1) الفائق في غريب الحديث، ج 403/3.

(2) مقاييس اللغة، ج 392/2.

(3) معجم المصطلحات العلوم الشرعية، ج 837/2.

(4) المرجع نفسه، ج 1677/4.

المبحث الثاني:

سياق الأحاديث المشككة المتعلقة بالرسل والأنبياء

ودرء المعنى المستشكل عنها:

المطلب الأول: بيان مشكل حديث (انقضاء قرن الصحابة بعد المائة)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن أنس رضي الله عنه (أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةٌ؟ قَالَ: «وَيْلَكَ، وَمَا أَعَدَدْتُ لَهَا» قَالَ: مَا أَعَدَدْتُ لَهَا إِلَّا أَنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، قَالَ: «إِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحَبَّيْتُ» فَقُلْنَا: وَنَحْنُ كَذَلِكَ؟ قَالَ: «نَعَمْ» فَفَرَحْنَا يَوْمَئِذٍ فَرَحًا شَدِيدًا، فَفَرَّ غُلَامٌ لِلْمَغِيرَةِ وَكَانَ مِنْ أَقْرَانِي، فَقَالَ: إِنَّ أُخْرَ هَذَا، فَلَنْ يُدْرِكَهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ⁽¹⁾.

◆ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: (صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ صَلَاةَ الْعِشَاءِ فِي آخِرِ حَيَاتِهِ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ فَإِنَّ رَأْسَ مِائَةٍ لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ. فَوَهَلَ النَّاسُ فِي مَقَالَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى مَا يَتَحَدَّثُونَ مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ عَنْ مِائَةِ سَنَةٍ وَإِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّهُا تَحْرُمُ ذَلِكَ الْقَرْنَ)⁽²⁾.

◆ عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْأَعْرَابِ جُفَاءً يَأْتُونَ النَّبِيَّ ﷺ فَيَسْأَلُونَهُ مَتَى السَّاعَةُ فَكَانَ يَنْظُرُ إِلَى أَصْغَرِهِمْ فَيَقُولُ: إِنَّ يَعْشُ هَذَا لَا يُدْرِكُهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ. قَالَ هِشَامُ يَعْنِي مَوْتَهُمْ)⁽³⁾.

◆ عن جابر رضي الله عنه قال سمعت النبي ﷺ يقول قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِشَهْرٍ: (تَسْأَلُونِي عَنِ السَّاعَةِ؟ وَإِنَّمَا عَلِمَهَا عِنْدَ اللَّهِ، وَأُقْسِمُ بِاللَّهِ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ نَفْسٍ مَنُفُوسَةٍ تَأْتِي عَلَيْهَا مِئَةُ سَنَةٍ)⁽¹⁾.

(1) صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: قولك للرجل ويلك، ج 39/8 رقم: 6167.

(2) المصدر نفسه، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: السمر في الفقه والخير بعد العشاء، ج 123/1 رقم: 601.

(3) المصدر نفسه، كتاب: الرقاق، باب: سكرات الموت، ج 107/8 رقم: 6511.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

استشكل جمع من المعاصرين دلالة الحديث وردّوه بدعوى مخالفته لما هو معلوم بالضرورة الحسية ومناقضته للواقع، فإنّ ربط قيام الساعة بانتضاء مائة سنة وبوفاة الغلام، يستلزم ذلك قيامها منذ أمد بعيد.

♦ يقول أحمد أمين (ت1954م): «نرى البخاري نفسه - على جليل قدره ودقيق بحثه - يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والملاحظة التجريبية على أنّها غير صحيحة.. [ومنها] حديث: لا يبقى على ظاهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»⁽²⁾.

♦ يقول عزّ الدين نيازي: «إنّ رؤية الحق لا تحتاج إلى علم خاص ولا ذكاء خارق، الله سبحانه في وحيه الأساسي يقول لنا: إنّ علم الساعة عند الله وحده، ولا يجليها إلّا هو، ونحن نصرّ ونكذب آيات الله في القرآن، ونقول: بل إنّ رسول الله ﷺ يعلم! وقد قال: لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»⁽³⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

تأمل كيف يرفع الإشكال بجمع روايات الحديث، فكلّام النبي ﷺ جليٌّ في بيان المراد، وهو أنّه بعد مائة سنة من يوم نطقه بذلك الحديث لن يبقى أحدٌ على قيد الحياة ممن هو حيٌّ في ذاك اليوم، والقرينة هنا كانت لفظية وهي (مَنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى) و(مَا عَلَى الْأَرْضِ)، ولا شك أنّ من لم يكن مولوداً ساعة التحديث بهذا الخبر لم يكن موجوداً على الأرض.

♦ ذكر هذا الحديث ابن قتيبة، حيث قال: «قالوا: وهذا باطلٌ بين للعيان، ونحن طاعنون في سني ثلاثمائة والناس أكثر مما كانوا. قال أبو محمد: إنّ هذا الحديث قد أسقط الرواة منه حرفاً، إمّا لأنهم نسوه، أو لأنّ رسول الله ﷺ أخفاه ولم يسمعه، ونراه بلا شك أنّه قال: (لا يبقى على الأرض منكم يومئذ نفس منفوسة) يعني ممن حضره في ذلك المجلس»⁽⁴⁾.

(1) صحيح مسلم، كتاب: فضائل الصحابة، باب: قوله لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم، ج 6/397 رقم: 2618.

(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 2009، ص 210.

(3) عز الدين نيازي، دين السلطة، يسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1997، ص 411.

(4) تأويل مختلف الحديث، ص 163.

♦ قال الطحاوي: «أن رسول الله ﷺ كان قد قصد بكلامه ذلك لمن هو يومئذ على الأرض من الناس، لا لمن سواهم»⁽¹⁾.

♦ قال النووي: «هذه الأحاديث قد فسر بعضها بعضا، وفيها علم من أعلام النبوة، والمراد أن كل نفس منفوسة كانت تلك الليلة على الأرض، لا تعيش أكثر من مائة سنة، قل أمرها قبل ذلك أم لا، وليس فيه نفي عيش أحد يوجد بعد تلك الليلة فوق مائة سنة»⁽²⁾.

♦ قال ابن الجوزي مبينا أن سبب وقوع الاستشكال في النص هو عدم النظر إلى جميع الروايات الواردة في الحديث: «قد يشكك هذا على من لا يعلم فيقول: قد عاش خلق أكثر من هذا قبل الرسول ﷺ وبعده، فما وجه هذا؟ فالجواب: أنه ﷺ عني بذلك الموجودين حينئذ من يوم قوله هذا، وهذا قاله قبل أن يموت بشهر كما روي في الحديث: فما بلغ أحد ممن كان موجودا من يومئذ مائة سنة. وهذا مبين واضح في مسند ابن عمر، وقد سبق شرحه. وكثير من الرواة يقتصرون على بعض الحديث ويتركون المهم، وربما عبروا بالمعنى ولم يفهموا المقصود، فيقع الإشكال، والله سبحانه لا يخلي كل زمان ممن يكشف الإشكال ويدفع الشبهة، فتي سمعت حديثا فيه نوع خلل فانسب ذلك إلى الرواة؛ فإن الرسول ﷺ منزّه عن ذلك»⁽³⁾.

رابعاً: القرائن المربحة للدلالة المقصودة من الحديث:

من الأمور المعينة على فهم الحديث النبوي مراعاة السياق الذي ورد فيه، فيربط بسياقه، ولا يقطعه عما قبله وما بعده. ويُعدُّ جمع روايات الحديث الواحد والوقوف على أوجهه وألفاظه، دليلاً لمعرفة سياق ورود، وذلك كله يسهم في فهم وإدراك المعنى من الحديث، ويدفع أي إشكال قد يتبادر إلى الفهم، ولهذا كان التّقصير في تحقيق هذا الأمر مدخل لسوء الفهم وسبب لورود الاستشكال في النصوص الشرعية، وبخاصة إذا كان المتلقي فاقدا للأهلية العلمية.

ولما كان جمع روايات النص النبوي الواحد سبيلاً للإحاطة بالقرائن ومعرفة السياق الذي ورد فيه

(1) شرح مشكل الآثار، ج 1/348.

(2) شرح صحيح مسلم، ج 16/306.

(3) كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج 3/70.

الحديث، فقد اعتنى به أهل العلم قديماً وحديثاً.

♦ يقول الإمام أحمد (ت241هـ): «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً»⁽¹⁾.

♦ وقال يحيى بن معين (ت233هـ): «لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه»⁽²⁾.

ولا ريب أنّ جمع ألفاظ الحديث النبوي من خلال النظر في جميع الوجوه التي روي بها، وإمعان النظر في أوله وآخره؛ يحصل للناظر به قراءة صحيحة للنص، وفهم دقيق لحقيقة قصده ﷺ من كلامه وفعله. ويؤكد هذا ما قاله الشاطبي: «فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلّف، فإنّ فرق النظر في أجزائه فلا يتوصّل به إلى مراده، فلا يصحّ الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»⁽³⁾.

♦ يقول ابن حجر: «المتعين على من يتكلّم على الأحاديث أن يجمع طرقها، ثمّ يجمع ألفاظ المتون إذا صحّت الطرق ويشرحها على أنّه حديث واحد، فإنّ الحديث أولى ما فسر بالحديث»⁽⁴⁾.

إذا تقرّرت أهمية جمع روايات الحديث النبوي في الكشف عن معانيه؛ فهتت طبيعة كثير من الاستشكالات التي قد ترد على ذهن من لم يمتلك الأدوات المعرفية لتحقيق هذا الضابط.

♦ وقال ابن دقيق العيد: «السّياق طريق لبيان الجملات وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه...وهي قاعدة متعيّنة على الناظر»⁽⁵⁾.
وبهذا يتّضح أنّ سبب الاستشكال هو التّقصير في جمع روايات الحديث والنظر فيها.

(1) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تح: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، د ط، 1983، ج2/212.

(2) المصدر نفسه، ج2/212.

(3) الموافقات، ج4/266.

(4) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج6/580.

(5) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج2/212.

المطلب الثاني: بيان مشكل حديث (محااجة آدم لموسى عليهما السلام)

ودرء المعنى المستشكل عنه.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

روى البخاري ومسلم حديث محااجة آدم لموسى عليهما السلام من عدة طرق عن أبي هريرة، وكلها بألفاظ متقاربة تدلّ على معنى واحد، ما عدا طريق واحد جاء مخالفاً في معناه للطرق الأخرى، وإليك البيان:

1. أما اللفظ الأول والذي جاءت به جميع الطرق ما عدا واحداً منها، فهو: أن موسى عليه السلام لام آدم عليه السلام على الإخراج من الجنة، فاحتجّ عليه آدم عليه السلام بأن ذلك مقدّر عليه قبل أن يخلق بأربعين سنة، وإليك طريقه وألفاظه:

◆ طريق حميد بن عبد الرحمن، ولفظه قال ﷺ: (احتجّ آدم وموسى، فقال له موسى: أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، ثم تلومني على أمرٍ قدّر عليّ قبل أن أُخلق " فقال رسول الله ﷺ: فحجّ آدم موسى مرتين⁽¹⁾).

◆ طريق محمد بن سيرين بلفظ: أن رسول الله ﷺ قال: (التقى آدم وموسى، فقال موسى لآدم: أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ قال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته، واصطفاك لنفسه وأنزل عليك التوراة؟ قال: نعم، قال: فوجدتها كتب عليّ قبل أن يخلقني، قال: نعم، فحجّ آدم موسى⁽²⁾).

◆ طريق سلمة بن عبد الرحمن، ولفظه: أن النبي ﷺ قال: (حاجّ موسى آدم، فقال له: أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم، قال: قال آدم: يا موسى، أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، أتلومني على أمرٍ كتبه الله عليّ قبل أن يخلقني - أو قدره عليّ قبل أن يخلقني - قال رسول الله ﷺ: فحجّ آدم موسى⁽³⁾).

(1) صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: وفاة موسى وذكره بعد، ج 4/158 رقم: 3409.

(2) المصدر نفسه، كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه: 41]، ج 6/96 رقم: 4726.

(3) المصدر نفسه، كتاب: تفسير القرآن، باب: قَوْلُهُ: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ [طه: 117]، ج 6/96 رقم: 4736.

♦ طريق طاووس ولفظه: أن النبي ﷺ قال: (احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمرٍ قدره الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى، فحج آدم موسى ثلاثاً⁽¹⁾).

♦ طريق عبد الرحمن بن الأعرج ولفظه: أن رسول الله ﷺ قال: (تحتاج آدم وموسى، فحج آدم موسى، فقال له موسى: أنت آدم، الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة، فقال آدم: أنت الذي أعطاه الله علم كل شيء، واصطفاه على الناس برسالته؟ قال: نعم، قال: فتلومني على أمرٍ قدر عليَّ قبل أن أخلق؟⁽²⁾).

أما اللفظ الثاني والذي تفرّد به مسلم عن يزيد بن هرمز وعبد الرحمن بن الأعرج -علما أن عبد الرحمن بن الأعرج جاء عنه ما يوافق اللفظ الأول- ولفظه:

♦ قال رسول الله ﷺ: (احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما . فحج آدم موسى، قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض. فقال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته، وبكلامه وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجياً، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق؟ قال موسى: بأربعين عاماً. قال آدم: فهل وجدت فيها: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه:121]؟ قال: نعم. قال: أفتلومني على أن عملت عملاً كتبه الله عليَّ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة قال رسول الله ﷺ: فحج آدم موسى⁽³⁾).

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

أشكل هذا الحديث على كثير من الناس، حيث إن ظاهره قد يوهم أن الحاجة بين آدم وموسى عليهما السلام كانت متوجهة إلى المعصية، ولما كانت الحجة لآدم عليه السلام فقد يفهم من الحديث جواز الاحتجاج بالقدر على فعل المعصية، ولذا فقد تباينت المسالك في توجيه المعنى المقصود من هذا الحديث.

(1) صحيح البخاري، كتاب: القدر، باب: تحتاج آدم وموسى عند الله، ج 6/126 رقم: 6614. صحيح مسلم، كتاب: القدر، باب: باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ج 7/15 رقم: 6835.

(2) صحيح مسلم، كتاب: القدر، باب: باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ج 7/16 رقم: 6836.

(3) المصدر نفسه، كتاب: القدر، باب: حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ج 7/16 رقم: 6837.

وَمَا أورد للقُدَح في هذا الحديث، ما يلي :

♦ أن هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذمَّ آدم على الصَّغيرة ، ويلزم من هذا نسبته في حقِّ موسى، وأنَّ الذمَّ على ذلك غير جائز .

♦ أن الولد لا يحقُّ له مشافهة والده بالقول الغليظ .

♦ أن في لوم موسى آدم إما أنه كان سبباً في إخراج الذرية وشقاءها، غير سائغ، وقد علِمَ أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم؛ بل الله أخرجه منها.

هذه الاعتراضات نقلها عن المعتزلة نخر الدين الرازي في تفسيره⁽¹⁾.

♦ أن آدم ﷺ احتج بما ليس بحجة؛ إذ لو كان حجةً ، لكان لفرعون، وهامان، وسائر الكفار أن يحتجوا بها، ولما بطل ذلك علماً فساد هذه الحجة .

وقد نُقل عن أبي علي الجبائي (ت303هـ) أنه سُئل: «ما تقول في حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: ألا تُنكح المرأة على عمتها ، ولا على خالتها ؟ فقال أبو علي : هو صحيح . قال البركاني: فهذا الإسناد نُقل حديث: حجَّ آدم موسى. فقال أبو علي: هذا خبرٌ باطل. فقال البركاني: حديثان بإسناد واحد؛ صحَّحت أحدهما وأبطلت الآخر! قال أبو علي: لأن القرآن يدل على بطلانه. وإجماع المسلمين، ودليل العقل. فقال: كيف ذلك ؟ قال أبو علي: أليس في الحديث: أن موسى لقي آدم في الجنة...، قال أبو علي للبركاني: أليس هذا الحديث هكذا ؟ قال: بلى. قال أبو علي: أليس إذا كان عذراً لآدم يكون عذراً لكل كافر وعاصٍ من ذريته ، وأن يكون من لا مهم محجوجاً ؟ فسكت البركاني»⁽²⁾.

فأنت ترى أنَّ أبا علي الجبائي لما استقرَّ عنده ما هو نقيض الظاهر من الحديث؛ انبنى على ذلك اعتقاده مناقضة الحديث للضرورتين النَّقلية والعقلية، فردَّ الحديث بناءً على فهمه المغلوط .

وممن استشكله من المعاصرين ورده:

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج44/2.

(2) المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ديفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2، 1987، ص81.

♦ إسماعيل الكردي؛ حيث قال: «الإشكال الكبير في الحديث: أنه ينسب لآدم احتجاجه على معصيته لله، بأن الله تعالى قدرها عليه من قبل. وبالتالي: فلا يجوز ملامته عليها! وهذا عين قول فرقة الجبرية. وعليه؛ لا يجوز لوم أحد من العصاة جميعهم من البشر؛ لأن كل ما فعلوه كان مقدراً عليهم من الأزل!! إذن فلماذا الحدود، والقصاص، والجنة، والنار!؟

والأنكى من ذلك : أنه ينسب للرّسول موافقته لكلام آدم، واعتباره أنه غلب موسى وجهه؛ مكرراً ذلك أكثر من مرة! هذا مع أن القرآن أبطل هذا النوع من الاحتجاج بصريح العبارة حين قال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: 148- 149]، ويستحيل أن يعلمنا رسول الله أمراً يخالف القرآن»⁽¹⁾.

♦ ويقول سامر إسلامبولي: «فالنبي موسى يلوم آدم على إخراج الزرية من الجنة، وسبب ذلك هو معصية آدم، فاللوم هو على المعصية التي نتج عنها الإخراج من الجنة، ولا علاقة هنا لكون آدم تاب من المعصية أو لم يتب؛ لأن ذلك متعلق به وبمغفرة الله له، والذي يهمننا ما ترتب على المعصية الذي هو الإخراج من الجنة. أما تبرير آدم فكان بالقدر، واحتج أن ذلك الإخراج كان مكتوباً عليه قبل خلقه بأربعين سنة. والجواب النبوي هو: أن آدم حج موسى.

لا شك هنا أن احتجاج آدم بالقدر على إخراجه من الجنة يتضمن تبرير المعصية؛ لأن الإخراج نتيجة المعصية، ولا مبرر لأي تأويل ولف ودوران لجعل النص صحيحاً، وأن الاحتجاج بالقدر كان على الإخراج فقط دون معصية، أو أنه يصح الاحتجاج بالقدر على المعصية التي تاب منها الإنسان، وهي في حكم الماضي ذلك كله تأويل متهافت لنص باطل. فالنص صريح في ترسيخ فكرة أن المعاصي، وما ينتج عنها إنما هو بتقدير الله عز وجل وذلك مكتوب قبل الخلق، وذلك يرسخ فكرة الإجمار والإكراه على الأعمال!!»⁽²⁾.

(1) إسماعيل الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002، ص 284.

(2) سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النقل، ص 390.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث، والرّد على الاعتراضات الموجهة له:

1. المسالك في توجيه معنى الحديث : للنّاس مع هذا الحديث مسلكان:

1.1. المسلك الأول: ردّ وإنكار هذا الحديث أو الاحتجاج به على فعل المعاصي؛ بحجّة أن المعنى الظاهر من الحديث يجيز الاحتجاج بالقدر على فعل المعاصي.

أمّا المعتزلة فقد أنكروا هذا الحديث جملة، قالوا: لو صحّ هذا الحديث لبطلت النبوت، فإنّ القدر إذا كان حجة للعاصي بطل الأمر والنهي، وارتفعت المؤاخظة⁽¹⁾.

وقبلته الجبرية واحتجوا به على فعل المعاصي، وسقوط المؤاخظة الدنيوية والأخروية.⁽²⁾

2.1. المسلك الثاني: أنّ ظاهر الحديث ليس بمذهب لأحد ممّن يعتدّ بعلمه، لذلك نصّوا على تأويله؛ لأنّ ظاهره يقتضي أن يحتجّ العصاة بالقدر على الله تعالى، وذلك ممنوع للقرائن والأدلة الكثيرة. إلّا أنّهم اختلفوا في تأويله على عدّة أقوال:

○ التّأويل الأول: أنّ موسى عليه السلام لام آدم عليه السلام على المصيبة التي حصلت له وذريته، وهي الإخراج من الجنّة والنزول إلى الأرض، فاحتجّ عليه السّلام آدم بالقدر على المصيبة، والقدر يحتجّ به في المصائب دون المعاصي. وإلى هذا ذهب جمع من أهل العلم، كابن تيمية، وابن كثير، وغيرهم. وأكتفي بنقل كلام ابن القيم حيث يقول: «فوسى أعرف بالله وأسمائه وصفاته من أن يلوم على ذنب، قد تاب منه فاعله فاجتباه ربّه بعده وهداه واصطفاه. وآدم أعرف بربه من أن يحتجّ بقضائه وقدره على معصيته، بل إنّما لام موسى آدم على المعصية، التي نالت الذّرية بخروجهم من الجنّة ونزولهم إلى دار الابتلاء، والمحنة بسبب خطيئة أبيهم فذكر الخطيئة تنبيهاً على سبب المصيبة المحنة التي نالت الذّرية؛ ولهذا قال له: (أخرجتنا ونفسك من الجنّة)، وفي لفظ (خيبتنا) فاحتجّ آدم بالقدر على المصيبة، وقال: إنّ هذه المصيبة التي نالت الذّرية بسبب خطيئتي كانت مكتوبة بقدره قبل خلقي، والقدر يحتجّ به في المصائب دون المعائب؛ أي أتولمني على مصيبة قدّرت

(1) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 8/183.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 8/183.

عليّ وعليكم قبل خلقي بكذا وكذا سنة»⁽¹⁾.

○ التّأويل الثّاني: أنّ موسى عليه السلام لام آدم عليه السلام على المعصية؛ لكونها سبب المصيبة، لا لكونها معصية، فاحتجّ آدم بالقدر على المعصية لكونه قد تاب منها، والاحتجاج بالقدر على المعصية بعد وقوعها والتّوبة منها غير محذور.

♦ قال ابن القيم: «وقد يتوجّه آخر وهو أن الاحتجاج بالقدر على الذّنب ينفع في موضع ويضرّ في موضع ويضرّ في موضع، فينفع إذا احتجّ به بعد وقوعه والتّوبة منه وترك معاودته، كما فعل آدم فيكون في ذكر القدر إذ ذاك من التّوحيد ومعرفة أسماء الرّب وصفاته، وذكرها ما ينتفع به الذّاكر والسّامع؛ لأنّه لا يدفع بالقدر أمرا ولا نهيا ولا يبطل به شريعة بل يخبر بالحقّ المحض على وجه التّوحيد والبراءة من الحول والقوّة.

يوضحه أن آدم عليه السلام قال لموسى: أتلومني على أن عملت عملا كان مكتوبا عليّ قبل أن أخلق. فإذا أذنب الرّجل ذنبا، ثمّ تاب منه توبة، وزال أمره حتّى كأن لم يكن، فأنبّه مؤنّب عليه ولامه حسن منه أن يحتجّ بالقدر بعد ذلك، ويقول: هذا أمر كان قد قدر عليّ قبل أن أخلق، فإنّه لم يدفع بالقدر حقّا ولا ذكره حجة له على باطل، ولا محذور في الاحتجاج به. وأما الموضع الذي يضرّ الاحتجاج به ففي الحال والمستقبل بأن يرتكب فعلا محرّما، أو يترك واجبا فيلومه عليه لائمه، فيحتجّ بالقدر على إقامته عليه وإصراره فيبطل بالاحتجاج به حقّا ويرتكب باطلا، كما احتجّ به المصريّون على شركهم وعبادتهم غير الله، فقالوا: لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولو شاء الرّحمن ما عبدناهم فاحتجوا به مصوبين لما هم عليه، وأنهم لم يندموا على فعله ولم يعزموا على تركه، ولم يقرّوا بفساده فهذا ضدّ احتجاج من تبين له خطأ نفسه، وندم وعزم كلّ العزم على أن لا يعود، فإذا لامه لائمه بعد ذلك قال كان ما كان بقدر الله .

ونكتة المسألة أن اللّوم إذا ارتفع صحّ الاحتجاج بالقدر، وإذا كان اللّوم واقعا فلاحتجاج بالقدر باطل»⁽²⁾.

(1) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل، ج 1/58.

(2) المصدر نفسه، ج 1/58-59.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

○ التّأويل الثالث: أنّ ذلك مخصوص بآدم عليه السلام وكانت له الحجّة؛ لأنّ موسى عليه السلام لأمه على المعصية والخطيئة بعد أن تاب منها، فحسن من آدم عليه السلام أن يحتجّ بالقدر على فعل المعصية؛ لأنّه قد تيب عليه منها. قال ابن عبد البر: «وأما قوله: (أفتلومني على أمر قد قدر عليّ) فهذا عندي مخصوص به آدم؛ لأنّ ذلك إنّما كان منه ومن موسى عليهما السلام بعد أن تيب على آدم، وبعد أن تلقّى من ربّه كلمات تاب بها عليه فحسن منه أن يقول ذلك لموسى؛ لأنّه قد كان تيب عليه من ذلك الذنب وهذا غير جائز أن يقوله اليوم أحد إذا أتى ما نهاه الله عنه، ويحتجّ بمثل هذا فيقول: أتلومني على أن قتلت أو زנית أو سرت، وذلك قد سبق في علم الله وقدره عليّ قبل أن أخلق هذا ما لا يسوغ لأحد أن يقوله، وقد اجتمعت الأئمة أن من أتى ما يستحقّ الذمّ عليه فلا بأس بدمه ولا حرج في لومه، ومن أتى ما يحمده له فلا بأس بمدحه عليه وحمده»⁽¹⁾.

والفرق بين هذا التّأويل والذي قبله، أنّ هذا التّأويل يجعل لوم موسى لآدم عليه السلام على المعصية لذات المعصية، بينما القول السابق يجعل لوم موسى لآدم عليه السلام على المعصية من أجل أنّها سبب المصيبة لا من أجل كونها معصية.

○ التّأويل الرابع: أنّ الحجّة توجهت لآدم عليه السلام؛ لأنّ موسى عليه السلام لأمه في غير دار التّكليف، ولو لأمه في دار التّكليف لكانت الحجّة لموسى عليه السلام؛ لأنّ الأحكام حينئذ جارية عليه.

♦ قال ابن حجر: «إنّما توجهت الحجّة لآدم؛ لأنّ موسى لأمه بعد أن مات، واللّوم إنّما يتوجّه على المكلف ما دام في دار التّكليف فإنّ الأحكام حينئذ جارية عليهم فيلام العاصي، ويقام عليه الحدّ والقصاص، وغير ذلك. وأمّا بعد أن يموت فقد ثبت النّهي عن سبّ الأموات....؛ لأنّ مرجع أمرهم إلى الله وقد ثبت أنّه لا يثنى العقوبة على من أقيم عليه الحد. بل ورد النّهي عن التّثريب على الأئمة إذا زنت وأقيم عليها الحدّ، وإذا كان كذلك فلوم موسى عليه السلام لآدم عليه السلام إنّما وقع بعد انتقاله عن دار التّكليف، وثبت أنّ الله تاب عليه فسقط عنه اللّوم؛ فلذلك عدل إلى الاحتجاج بالقدر السابق، وأخبر النّبي ﷺ بأنّه غلب موسى بالحجّة»⁽²⁾.

• التّأويل الخامس: أنّ آدم عليه السلام حجّ موسى عليه السلام؛ لأنّ الذنب كان في شريعة، واللّوم في شريعة أخرى⁽³⁾.

(1) التمهيد، ج 296/11.

(2) فتح الباري، ج 622/11.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 296/11.

• التّأويل السّادس: أنّ آدم أب موسى ابن، وليس للابن أن يلوم أباه، ولذا جهِ آدم ﷺ كما يحج الرجل ابنه⁽¹⁾.

هذه جلّ التّأويلات التي وجّهت للحديث، ويقتضي مقام البحث الإجابة عن الاعتراضات التي وجّهت للحديث؛ لأهمية المسألة وخطورتها؛ إذ تتعلق بركن من أركان الإسلام؛ ولأنّ موضع زلّت فيه أقدام.

2. الجواب عن الاعتراضات الموجهة للحديث:

قبل توضيح فساد قول من رد الحديث أو تأوله تأويلاً؛ فإنه تجدر الإشارة إلى أنّ الفهم المغلوط لظاهر الحديث، والتّأسيس لظاهر ليس هو في الحقيقة الظاهر الحقيقي الذي قصده المتكلم بالنّص، والذي أراد الإفصاح عنه قد قاد إلى القراءات الخاطئة، والطعن في دلّاته.

وعليه؛ فالظاهر الحقيقي من الحديث يفارق الظاهر الذي فهم خطأ؛ ذلك لكون النّص بسياقه يدلّ على أحد أمرين :

- أن اللّوم لا يتوجّه في المصائب لجريان القدر السّابق بها فيرتفع حينئذ اللوم .
- أنّ اللّوم لا وجه له بعد التّوبة من الذّنب، لا قبله وفي كلّتا الدّلالتين ما ينفي دلالة النّص على تسويغ الاحتجاج بالقدر على اقرار الذّنب، وركوب المحارم؛ لجريان القدر بها. فالْبون شاسع بين الظاهر الحقّ المدلول عليه بهذا الحديث ، وبين الظاهر المتوهم. فإذا تحرّر لنا مثار الغلط في المسألة؛ تبين أنّ ما أثاره الطّاعنون هي قضايا ليست ذات موضوع، وما ساقوه هو في الحقيقة طعن في الظاهر الذي فهموه، لا الظاهر الذي دلّ عليه النّص، وأراد المتكلم .

◆ الجواب عن اعتراض من قال بجواز الاحتجاج بالقدر على فعل المعاصي فجوابه:

أنّ الأدلة النّقلية والعقلية دلّت على فساد هذا القول، وأنّ القول به دعوة إلى الإفساد في الأرض، فلو

(1) ينظر: ابن القيم، شفاء العليل، ج 1/46.

قبل، لأمكن لكل أحد أن يفعل ما يشاء، ثم يحتج بالقدر.

وهذا القول ناشئ التسوية بين الإرادة التكوينية والإرادة الشرعية⁽¹⁾، وهو فهم خاطئ، فمن المعلوم أن حصول الاشتراك لجميع الخلق من جهة الربوبية والمشئبة ابتداءً، لا يلزم منه حصول الاشتراك من جهة الحكمة، والأمر، والنهي، والعاقبة. فكما أنه معلوم بالضرورة الثقيلة التي تُثبِتُ فرقاً بين حال المتقين وعاقبتهم، وبين حال المجرمين وعاقبتهم، كما قال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾⁽²⁾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿[القلم: 35-36]، وقال ﷺ: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَحْيَاهُمْ وَمَمَّا نُهُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: 21]، فكذا، الفرق بينهما معلوم بالضرورة العقلية والنفسية، فإنَّ النَّفْسَ البشريةَ مركوزٌ فيها التمييز بين ما يلائمها وتعرفه وتلتذ به، وبين ما ينافيها وتكره وتتألم منه؛ فيقع لها التفريق بين اللذة وأسبابها، وبين العذاب وأسبابه. وتحصيل هذا الفرق ليس محتصاً ببني آدم فقط؛ بل حتى الحيوانات تجد الفرق بينهما، فتجهد لنيل ما تلتذ به، والفرار مما تتألم منه.

وباستقرار هذا الفرق في النفوس جاءت الشريعة لتكميل هذه الفطرة المستقرة، فأمرت بالمعروف الذي يؤول إلى النعم في العاجل والآجل، ونهت عن المنكر الذي يؤول إلى العذاب في العاجل والآجل⁽²⁾. وهذا التمييز الذي يقع له هو حقيقة الإرادة الأمرية الشرعية الدينية؛ فمن ادعى التسوية بين ما يلائمه ويلتذ به، وبين ما ينافره ويتعذب به فقد افترى، أو عَرَضَ لعقله ما يمنعه من شهود الفرق بينهما.

♦ قال ابن تيمية: «ولا يوجد أحدٌ يحتجُّ بالقدر في ترك واجبٍ وفعل محرمٍ إلا وهو متناقض، لا يجعله حجةً في مخالفة هواه؛ بل يعادي من آذاه وإن كان مُحِقّاً، ويُحِبُّ من وافقه على غرضه وإن كان عدواً لله؛ فيكون حبه، وبغضه، وموالاته، ومعاداته؛ بحسب هواه وغرضه، وذوق نفسه ووجدته؛ لا بحسب أمر الله ونهيه، ومحبهه وبغضه، وولايته وعداوته؛ إذ لا يمكنه أن يجعل القدر حجةً لكل أحد، فإن هذا مستلزمٌ للفساد، الذي لا صلاح معه، والشر، الذي لا خير فيه»⁽³⁾.

(1) للتوسع في مفهوم الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ينظر: موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، مجموعة من المؤلفين،

دار التوحيد، الرياض، 1، 2018، ج 1/124-127.

(2) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 8/187.

(3) المصدر نفسه، ج 2/183.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

فإذا تقرر فساد هذا الأصل علم أنه لا يصح الاحتجاج بالقدر لدفع شرع، ولا لرفع ملامة. وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد.

♦ قال ابن القطان الفاسي (ت628هـ): «وأجمعوا: أنهم يستحقون الذم بإعراضهم -أي: الكفار- وتشاغلهم بما نهوا عنه من التشاغل»⁽¹⁾.

♦ وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «وقد أجمع العلماء على أنه غير جائز لأحد إذا أتى ما نهى الله عنه، أو حرّمه عليه أن يحتج بمثل هذا، فيقول: أفتلومني على أنني قتلت، وقد سبق في علم الله أن أقتل؟! وتلومني على أن أسرق وأزني، وقد سبق في علم الله وقدره؟! هذا ما لا يسوغ لأحد أن يجعله حجة لنفسه.

والأمة مجتمعة على أنه جائز لوم من أتى ما يلام عليه من معاصي الله، وذمّه على ذلك. كما أنهم مجمعون على حمد من أطاع، وأتى من الأمور المحمودة ما يُحمد عليه»⁽²⁾.

♦ وقال ابن بطال (ت449هـ): «أمّا من عمل الخطايا ولم تأتِهِ المغفرة؛ فإنّ العلماء مجمعون: أنّه لا يجوز له أن يحتج بمثل حجة آدم، فيقول: أتلومني على أن قتلت، أو زנית، أو سرت؛ وقد قدر الله عليّ ذلك؟! والأمة مجمعة على جواز حمد المحسن على إحسانه، ولوم المسيء على إساءته، وتعدد ذنوبه عليه»⁽³⁾.

♦ وأما الجواب عن اعتراض: بأنّ الولد لا يحقّ له مشافهة والده بالقول الغليظ.

فيجواب عنه بأنّ تحديد غلظة القول ولينه أمر نسبيّ، ثمّ لو قدر الاتفاق على أنّ في خطاب موسى عليه السلام لأبيه آدم نوع من الغلظة، فإنّ الحامل له على ذلك أمران:

الأوّل: ما جبل الله موسى عليه السلام من القوة في الحقّ والحمة، اللتين كانتا سمتين من سمات طبيعة موسى عليه السلام. هذه القوة هي التي دفعته على أن يلقي الألواح التي كتبها الله له، وأن يبطش بأخيه هارون؛ لما رأى من جرأة قومه على الله لما استخفهم السامري، وحسن لهم عبادة العجل. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ

(1) ابن القطان الفاسي، علي بن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، تح: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، ط1، 2012، ج87/1.

(2) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، المسالك في شرح موطأ مالك، تح: محمد بن الحسين السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2007، ج221-220/7.

(3) ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2003، ج316-315/10.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

غَضَبْنِ أَسْفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنُ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿[الأعراف: 150]﴾.

والأمر الثاني: أنَّ هول مُصيبة الإخراج قد تُذهل عن التلطف في العبارة إلى العتاب واللوم . فمن نظر إلى هذين الأمرين وأعطى النصفة من نفسه؛ فإنه -بلا ريب- سيزول عنه العجب عما اكتنف خطاب نبي الله موسى عليه السلام لأبيه آدم عليه السلام، وسيعلم أيضاً أن هذا الاعتراض لا ينهض لإبطال الحديث .

♦ الجواب عن اعتراض أنَّ في لوم موسى آدم أنه كان سبباً في إخراج الذرية .. الخ.

نعم، لما كان لوم موسى على المصيبة غير واردٍ على آدم؛ كانت الحجة لآدم. قال الإمام ابن تيمية: «..إنَّ آدم عليه السلام لم يظلم أولاده. بل إنَّما وُلدوا بعد هبوطه من الجنة. وإنَّما هبط آدم وحواء، ولم يكن معهما ولد؛ حتَّى يقال: إنَّ ذنبيهما تعدَّى إلى ولدهما. ثمَّ بعد هبوطهما إلى الأرض جاءت الأولاد، فلم يكن آدم قد ظلم أولاده ظلماً يستحقُّون به ملامةً. وكونهم صاروا في الدنيا دون الجنة أمرٌ كان مقدراً عليهم، لا يستحقُّون به لوم آدم»⁽¹⁾. وهذا ما جاء الحديث بتقريره، فكيف يكون الحق الذي قرره النص ناقضاً ومبطلاً له ؟!

رابعاً: القرائن المربَّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

1. قرائن الثبوت: قامت الأدلة على صحة الحديث ومنها:

○ قرينة إخراج البخاري ومسلم له، وتلقِّي الأمة له بالقبول. وهي من أقوى القرائن التي عول عليها العلماء في إثبات صحة الأحاديث، وليس هذا موضع التفصيل⁽²⁾.

○ قرينة اتفاق أهل العلم بالحديث على صحة الحديث، وأنَّه لا مطعن فيه؛ لا من جهة إسناده، ولا من جهة متنه. وبارتقائه إلى درجة التواتر وإفادة العلم ينخسف الخوض في صحته. وفي تقرير الصحة يقول:

♦ ابن منده (ت395هـ): «وهذه أحاديث صحاح ثابتة لا مدفع لها، ولهذا الحديث طرق عن أبي هريرة»⁽³⁾.

(1) مجموع الفتاوى، ج 8/192.

(2) ينظر على سبيل المثال: ابن حجر، أحمد بن علي، هدي الساري مقدمة فتح الباري.

(3) ابن منده، محمد بن إسحاق، الرد على الجهمية، تح: علي الفقيمي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط3، 1994، ص 70-71.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

♦ ابن عبد البر: «وهذا حديث صحيح ثابت من جهة الإسناد، لا يختلف في ثبوته جماعة من التابعين، وروي عن النبي ﷺ من وجوه أخرى من رواية الثقات الأئمة الأثبات»⁽¹⁾.

♦ ابن القيم: «هذا حديث صحيح متفق على صحته، لم تزل الأمة تتلقاه بالقبول من عهد نبينا ﷺ قرنا بعد قرن، وتقبله بالتصديق والتسليم، ورواه أهل الحديث في كتبهم وشهدوا به على رسول الله ﷺ أنه قاله وحكموا بصحته»⁽²⁾.

♦ ومن نص على بلوغه مبلغ التواتر الإمام ابن كثير، فقال: «ومن كذب بهذا الحديث فعانده؛ لأنه متواتر عن أبي هريرة ؓ. وناهيك به عدالة، وحفظاً، وإتقاناً، ثم هو مروى عن غيره من الصحابة...»⁽³⁾.

2. قرائن الدلالة:

1.2. القرائن المانعة:

ورود قرائن مقالية منفصلة تبطل دلالة الاحتجاج بالقدر على الأفعال، منها:

○ قرينة الإجماع على بطلان الاحتجاج بالقدر على مخالفة الأوامر والنواهي.

الإجماع تعبير عما استقر في فهم الأمة من حكم لمسألة من المسائل ويعود الاحتجاج به إلى أن اتحاد رأي الأمة وتوافقه على تباعد ديارها وأقطارها دليل على أن الرأي الذي عقده، والفهم الذي عقده والفهم الذي عقلوه قد توفّر له من الأدلة والمستندات، وتضافرت عليه من القرائن المقالية والحالية ما جعل الأمة تجتمع عليه دون نزاع.

♦ يقول الإمام الجويني: «علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطة وأوساطها...إذ ألفيناهم قاطعين بالحكم، لا يرجعون رأياً، ولا يرددون قولاً، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم، ولا يبعد سقوط النقل فيه»⁽⁴⁾.

(1) التمهيد، ج 11/392.

(2) شفاء العليل، ج 1/44.

(3) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط 1، 1997، ج 1/198. وانظر:

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1994، ج 8/362.

(4) البرهان في أصول الفقه، ج 1/262-263.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

ولهذا السبب يكتفي العلماء بوجود الإجماع للدلالة على قطعية الفهم الثابت لحكم المسألة، ويكون نقل الإجماع مغنيا عن نقل القرائن التي جمعتهم على فهم واحد، فنقل الإجماع مظنة نقل القرائن المحتفة بخطاب الشارع، لذا أغنى نقله عن نقلها.

فتى استند القارئ إلى الإجماع فقد كفاه ذلك مؤونة البحث عن القرائن الحالية التي لم تنقل نقلا خاصا. ومن حاد عن الإجماع وأخذ يتمسك بمقال الخطاب، فقد جانب الصواب حتما؛ لأنه أضاع على نفسه تلك القرائن المطوية في بساط الإجماع، وكما قال الشاطبي: إذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الخطاب جملة أو فهم جزء منه⁽¹⁾.

لذا اتفق العلماء على أن المسائل التي أجمع عليها الصحابة حجة؛ لأنهم قد شهدوا نزول الوحي، وحضروا ظروفه وأحواله، ورافقوا أسبابه، وتوفر لهم من التمكن في اللسان ما لا يتوفر لغيرهم، فإجماعهم على فهم معين، وهم على هذه الصفة والحال، يرقى بذلك الفهم إلى درجة القطع واليقين⁽²⁾.

وبسبب هذه المنزلة التي حظي بها الإجماع جعل ابن عاشور التفسير بالإجماع من قبيل التفسير بالآثار المرفوعة إلى النبي ﷺ، ويقول: «وأما الآثار فالمعني بها ما نُقل عن النبي ﷺ من بيان المراد من بعض القرآن... وتشمل الآثار إجماع الأمة على تفسير معنى، إذ لا يكون إلا عن مستند»⁽³⁾.

ويلاحظ أن الأصوليين قد اتفقوا على أن الإجماع يغني عن نقل القرائن.

وبهذا يظهر أن تأثير الإجماع إنما هو في القطع بالفهم الذي استقرّ لذلك الحكم، وأن الإجماع يغني عن نقل القرائن الحالية المحتفة بالخطاب، دون أن يغني عن نقل المستند إذا عارض الإجماع نصا ثابتا.

○ من القرائن المانعة، مخالفة المعنى الذي تأوله أصحاب المسلك الأول للنصوص الواضحة، والتي تعتبر بمثابة السياق المقالي الأكبر الذي يجب أن يراعى لفهم النصوص الجزئية، منها:

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج 4/146.

(2) انظر: عبد المجيد النجار، في فقه التدين وتنزيلا، كتاب الأمة، قطر، ط 1، 1990، ج 1، ص 67-68.

(3) التحرير والتنوير، ج 1/25.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

♦ أن الله تعالى قال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 148]، فأبطل الله حجتهم هذه بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾.

♦ أن الله تعالى قال: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165].

ولو كان الاحتجاج بالقدر على فعل المعاصي سائغا لما كان هناك حجة من بعثة الرسل.

♦ أن الرسول ﷺ بين للصحابة ما قد يتوهمونه من المعاني الخاطئة في هذه المسألة، فعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فييسر لعمل أهل الشقاء، ثم قرأ: قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۖ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۖ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ۖ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۖ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۖ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ۖ﴾ [الليل: 10-5]⁽¹⁾. فيه دليل على إبطال قول أهل الجبر، لأن التيسير غير الجبر، واليسر العمل بالطاعة.

○ من القرائن العقلية المانعة، أنه لو اعتبرنا ما جاء في هذا المسلك، لبطلت الديانات جملة، ولما كان في بعثة الرسل فائدة، إذ سيكون الاحتجاج بالقدر ملاذ كل عاص وظالم وكافر.

3. القرائن الكاشفة عن الدلالة:

○ إن هذا الحديث يحتمل معنيين اثنين لدلالة القرائن المقالية المنفصلة على ذلك:

المعنى الأول: أن لوم موسى عليه السلام كان لأجل المصيبة التي حلت به وبذريته، وجاءت نصوص تشهد لهذا المعنى، منها الحديث الذي سبق تخريجه (أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة). (أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة)، وفيها: (أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض)، إن المعاني التي تعطيه هاته الألفاظ، تدل على أن موسى عليه السلام إنما لام آدم عليه السلام على المصيبة التي وقعت بعد ذنبه، لا على ذنبه.

فاحتج آدم عليه السلام بالقدر على المصيبة، كما هو ظاهر في الروايات، فإنه قال: (أتلومني على أمر قدره الله علي قبل

(1) صحيح البخاري، كتاب: الجنائز، باب: باب مَوْعِظَةِ الْمُحَدِّثِ عِنْدَ الْقَبْرِ، وَقُعُودِ أَصْحَابِهِ حَوْلَهُ، ج 2/96 رقم: 1362.

أن يخلقني)؟.

ويتأكد هذا بأن الله ﷻ أخبر الملائكة بأنه سيخلق خليفة في الأرض قبل خلق آدم قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

♦ يقول الشعراوي (ت1998م): «وقد يحلو للبعض أن يقول: لقد ظلمنا آدم حين عصى ربه، فأنزّلنا من الجنة إلى الأرض. نقول: يجب أن نفهم عن الله تعالى، فالحق تبارك وتعالى لم يخلق آدم للجنة التي هي دار الخلد، إنما خلقه ليكون خليفة له في الأرض»⁽¹⁾.

○ والقرينة الأخرى التي تحدّد دلالة الحديث، أنّ هذا حديث دلّالة تجري على مقتضى الأصول، وعدم مخالفته لها. حتّى قال الإمام ابن عبد البر: «هذا الحديث من أوضح ما روي عن النبي ﷺ في إثبات القدر ودفع قول القدرية»⁽²⁾.

ووجه ما ذكره أنّ هذا الحديث قد انتظم معاهد الإيمان بالقدر، بدلالة المنطوق، والمفهوم .
فأمّا دلّالته على هذه المعاهد بالمنطوق: فمن جهة أنّه وقع التنصيص في الحديث على كتابة الله السابقة لمعصية آدم ﷺ، ولما ترتّب عليها من مصيبة الإخراج .

والمدلّول عليه من هذه الأصول بدلالة المفهوم : تحقّق العلم السابق للكتابة. وأيضاً؛ فإن في لوم موسى ﷺ لآدم ﷺ ما يُشعر بدلالة المفهوم على الأمور التالية :

♦ خلق الله لهذه المعصية، ولما انبنى عليها بعد ذلك من الإخراج. ولازم هذا الخلق، هو:
♦ سبق المشيئة له؛ إذ المشيئة تسبق الخلق، ولا خلق بلا مشيئة تستلزمها. وكما أنّ الخلق يستلزم المشيئة، فإنّ المشيئة تستلزم :

♦ سبق العلم بها؛ إذ يستحيل إيجادها ﷻ للأشياء مع الجهل؛ لأنّ إيجاد الأشياء بإرادة الله تبارك وتعالى. وهذه الإرادة تستلزم تصوّر المراد، فالإرادة مستلزمة للعلم قطعاً .

(1) تفسير الشعراوي، ج15/9422.

(2) التمهيد، 298/11.

♦ إثبات أن للعبد فعلاً اختيارياً ينسب إليه، ووجه هذا اللزوم، أنه لا معنى من لوم موسى لآدم عليهما السلام على عملٍ لا اختيار له فيه، ولم يجز احتجاجه عليه السلام بالقدر لينفي اختياره؛ إذ لو كان كذلك للزم أيضاً أن يكون احتجاجه هو أيضاً لا اختيار له فيه؛ فلا تقوم الحجة إذن. وسيأتي بيان فساد من فهم هذا الحديث على خلاف ظاهره .

والمقصود: أن هذا الحديث، هو كما قال الإمام ابن عبد البر، متضمنٌ لمراتب الإيمان بالقدر التي انعقد عليها الإجماع، وخلاصتها:

المرتبة الأولى: إثبات علم الله تعالى المحيط بكل شيء، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المك: 14]. وقال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ هو الذي يتوَقَّنكم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ [الأنعام: 59-60].

المرتبة الثانية: إثبات أن الله كتب كل ما يكون من حين خلق القلم حتى قيام الساعة وأحصاه؛ فلا يخرج شيء عما كتبه. ومن الدلائل القرآنية على إثبات هذا الأصل: قول الله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلٍ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: 22].

المرتبة الثالثة: إثبات المشيئة النافذة في خلقه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وجميع ما يقع من الحوادث فقد شاءه وأراده الله تعالى قدراً، ولم يرده شرعاً، لأن الإرادة الخلقية الكونية لا تستلزم رضا الرب ومحبه. ومن دلائل هذا الأصل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَّبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا [الكهف: 23-24]، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 6]، وقال تبارك وتعالى: ﴿خَلَدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّامَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107].

المرتبة الرابعة: إثبات خلق الرب تبارك وتعالى، فهو الخالق وما سواه مخلوق. قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ

وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿الزُّمَر: 62﴾. وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49] ⁽¹⁾.

• إثبات أن للعبد مشيئة، وقُدرة، وفعلًا تُنسب إليه حقيقة. وكلّ ذلك ليس خارجًا عن إرادة الله عز وجل الكونية ومشيئته.

فتبين بعد ما انطوى عليه حديث الحاجة من الأصول العظيمة في هذا الباب التي قام الإجماع عليها؛ إلا أن هناك قدرًا من الحديث جالت فيه فهم أهل العلم؛ وهو حقيقة ما وقع عليه لوم موسى عليه السلام، وحقيقة ما احتج به آدم عليهما السلام. ومنشأ الخلاف أمران:

• أن سائر الروايات وقع فيها ذكر خطيئة آدم الواقع في سياق لوم موسى عليه السلام.

• الآخر: أن في الرواية التي تفرّد بها مسلم، احتجاج آدم عليه السلام بالقدر على الذنب.

ومحصلة هذه المسالك تتمحور في توجيهات ثلاث:

التوجيه الأول: أن موسى لام آدم عليهما السلام على الذنب. وأرباب هذا المسلك تشعبت أقوالهم في وجه غلبة آدم عليه السلام بالحجة، على أقوال:

• القول الأول: أن آدم احتج بالقدر على الخطيئة، وهذا خاص به؛ لأنّ اللوم حاصل بعد التوبة، وقبولها فحسّن من آدم هذا الاحتجاج، ولا يصحّ من غيره؛ لأنّه لا يعلم أقبلت توبته أم لا. وهذا القول، ذهب إليه القنازعي (ت413هـ) وتلميذه ابن عبد البر. وفي تقرير هذا القول، يقول القنازعي: «وإنما صحت الحجة في هذه المسألة لآدم على موسى؛ من أجل أن الله ﷻ قد غفر لآدم ذنبه، وأمّا غيره من الناس فلا يحتجّ على معصية؛ بأن يقول: إن الله قد قدرها عليّ؛ إذ لا يدري كيف ينجو منها في الآخرة... فكلّ من لم يعلم هل غفر ذنبه أم لم يغفر؟ لم تقم له حجة؛ بأن يقول: إن الله قد قدره عليّ» ⁽²⁾.

فاللوم عند أصحاب هذا القول كان على نفس المعصية كما يبدو، فكان الاحتجاج بالقدر عليها.

• القول الثاني: أن اللوم والحاجة كانا في غير دار التكليف، وهذا القول اختاره زكريا

(1) انظر: شفاء العليل، ج 1/181 وما بعدها.

(2) القنازعي، عبد الرحمن بن مروان، تفسير الموطأ، تح: عامر حسن صبري، دار النوادر، دمشق، ط 1، 2008، ج 2/740.

الأنصاري (ت 926هـ)⁽¹⁾، وأحد قَوَلِي ابن الملك⁽²⁾.

• القول الثالث: أَنَّ آدَمَ غَلَبَ بِالْحُجَّةِ مُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ؛ لِأَنَّهُ أَبٌ وَمُوسَى ابْنٌ وَلَيْسَ لِلابْنِ أَنْ يُلُومَ أَبَاهُ. وهذا القول حكاه القرطبي، ولم يُسَمِّ قائله. ونقله عنه الحافظ ابن حجر⁽³⁾.

• القول الرابع: أَنَّهُ إِنَّمَا حَجَّهَ لِأَنَّ الذَّنْبَ كَانَ فِي شَرِيعَةٍ وَاللَّوْمُ فِي شَرِيعَةٍ⁽⁴⁾.

التوجيه الثاني: أَنَّ لَوْمَ مُوسَى لِأَبِيهِ آدَمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ كَانَ عَلَى مَصِيبَةِ الْإِخْرَاجِ لَا عَلَى الذَّنْبِ. وهذا القول نصره ابن حزم⁽⁵⁾، واختاره أيضاً ابن تيمية، وابن كثير - رحمهما الله -⁽⁶⁾. يقول ابن تيمية في بيان ذلك: «الصَّواب في قصَّة آدَمَ ومُوسَى: أَنَّ مُوسَى لَمْ يَلْمُ آدَمَ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الْمَصِيبَةِ الَّتِي أَصَابَتْهُ وَذَرِيَّتُهُ بِمَا فَعَلَ، لَا لِأَجْلِ أَنَّ تَارَكَ الْأَمْرَ مَذْنُوبٌ عَاصٍ»⁽⁷⁾.

التوجيه الثالث: تصويب التوجيهين، أي تصويب جواز أن يكون لَوْمُ مُوسَى عَلَى الْمَصِيبَةِ. وجواز أن يكون اللَّوْمُ متوجَّهاً إِلَى الذَّنْبِ؛ لكونه سبب المصيبة. وهذا القول ذهب إليه ابن القيم. فقد قال بعد أن ساق جواب ابن تيمية: «وقد يتوجَّه جواب آخر؛ وهو: أَنَّ الاحتجاج بالقدر على الذَّنْبِ ينفع في موضع، ويضرُّ في موضع. فينفع إذا احتج به بعد وقوعه والتوبة منه، وترك معاودته؛ كما فعل آدَمُ. فيكون في ذِكْرِ الْقَدْرِ إِذْ ذَاكَ مِنَ التَّوْحِيدِ وَمَعْرِفَةِ أَسْمَاءِ الرَّبِّ وَصِفَاتِهِ وَذِكْرِهَا مَا يَنْتَفِعُ بِهِ الذَّاكِرُ وَالسَّامِعُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَدْفَعُ بِالْقَدْرِ أَمْرًا وَنَهْيًا، وَلَا يُبْطِلُ بِهِ شَرِيعَةً؛ بَلْ يَخْبِرُ بِالْحَقِّ الْمُحْضِ عَلَى وَجْهِ التَّوْحِيدِ وَالْبَرَاءَةِ مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ... وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الَّذِي يَضُرُّ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ فِي الْحَالِ، أَوِ الْمُسْتَقْبَلِ؛ بِأَنْ يَرْتَكِبَ فِعْلاً مُحَرَّمًا، أَوْ يَتْرَكَ وَاجِبًا، فَيُلُومُهُ عَلَيْهِ لَا تُحْمَلُ، فَيَحْتَجُّ بِالْقَدْرِ عَلَى إِقَامَتِهِ وَإِصْرَارِهِ، فَيُبْطِلُ بِالْاِحْتِجَاجِ بِهِ حَقًّا، وَيَرْتَكِبُ بَاطِلًا وَنَكْتَةً الْمَسْأَلَةَ: أَنَّ اللَّوْمَ إِذَا

(1) انظر: الأنصاري، زكريا بن محمد، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، نخ: سليمان بن دريع، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 2005، ج 9/539.

(2) انظر: ابن الملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز، مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار نخ: أشرف عبد المقصود، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1995، ج 9/3.

(3) انظر: فتح الباري، ج 620/11.

(4) انظر: شفاء العليل، ج 46/1، وفتح الباري ج 620/11.

(5) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ج 26/1.

(6) انظر: البداية والنهاية، ج 198/1.

(7) مجموع الفتاوى، ج 319/8.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

ارتفع، صَحَّ الاحتجاج بالقدر، وإذا كان اللوم واقعاً فالاحتجاج بالقدر باطل⁽¹⁾.

ولوم موسى ﷺ على الذنب؛ لكونه سبباً لإخراج آدم والذرية من الجنة؛ لا أنه لومٌ على الذنب لذاته؛ كما ذهب إليه أصحاب التوجيه الأول. وهذا هو الفارق بين التوجيهين.

وخلاصة القول: أن التوجيه الثالث متضمن للتوجيه الثاني وزيادة، وكلاهما له ما يدل عليه .

وأما التوجيه الأول فَرَجُوحٌ؛ ذلك أن موسى ﷺ لم يعلق لومه بالذنب ، ولم ينطق بذلك. فتعلق اللوم بذلك مع سكوت النص عنه دعوى لا دليل عليها.

فإذا استبان بفساد هذا الوجه من التوجيه، لزم من ذلك فساد ما اندرج تحته من أقوال. وزيادة في البيان، يقال:

إنَّ القول الأول: فلا يصحّ؛ لثلاثة أوجه :

الوجه الأول: أن آدم ﷺ لم يجر على لسانه ذِكْرُ الذنب والتوبة منه، ولا جعل ذلك حجة على موسى ﷺ .

الوجه الثاني: علمُ موسى ﷺ بالله وبدينه يحول دون لوم آدم ﷺ على ذنب قد أخبره الله تعالى أن فاعله تاب منه، وأنه اجتباه بعدُ ، وهداه .

الوجه الثالث: ما سبق ذكره من كون ذلك يستلزم إلغاء ما علق به النبي ﷺ وجه الحجة، واعتبار ما ألغاه وما كان كذلك؛ فيسقط الاعتداد به⁽²⁾.

وأما القول الثاني: وهو أن اللوم والمحااجة كانا في غير دار التكليف... إلخ، فلا يصحّ أيضاً؛ لأن آدم لم يتطرق لذكر دار التكليف، فالله يلوم من استحق اللوم في غير دار التكليف فيلومهم بعد الموت، ويلومهم يوم القيامة⁽³⁾.

وأما القول الثالث: وهو أن آدم غلب بالحجة لكونه أباً لموسى... إلخ فقول ساقط، فإن حجة الله يجب المصير إليها

(1) شفاء العليل، ج 1/94 - 95.

(2) انظر: مجموع الفتاوى، ج 8/321، 319 ، وشفاء العليل، ج 1/84.

(3) انظر: شفاء العليل، ج 1/84.

مع من كانت؛ سواءً مع الأب، أو الابن، أو غيره من الخلق⁽¹⁾.

وأما القول الرابع: وهو أنّ آدم غلبه؛ لأنّ في شريعته أنّ المخالف يجوز له أن يحتج بسابق القدر... إلخ، فقول لا دليل عليه؛ إذ العلم باختلاف ذلك في الشريعتين موكل إلى النقل، ولا نقل فبطل هذا القول.

وبعد سَوَّق توجيهات أهل العلم في القدر المختلف فيه من الحديث يتجلى أنّهم مع اختلافهم في هذا القدر متفقون على أن حقيقة ظاهره لا تدلّ على تسويغ الاحتجاج بالقدر على المعايير، وإسقاط الملامة عمّن أذنب؛ لأنّ ظاهره لا يدلّ على ذلك. في حين أن القدرية والجبرية فهموا من الحديث ما هو خلاف ظاهره الحقيقي، فتقاطعت فهمهم على أنّ الحديث يدلّ بظاهره على صحة الاحتجاج بالقدر على المعايير. وعلى هذا الاعتبار يسقط اعتبار التكليف والمواخذة على الذنب.

(1) انظر: شفاء العليل، ج 1/84.

المطلب الثالث: بيان مشكل حديث (لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات)

ودرء المعنى المستشكل عنه.

يحلو لكثير ممن يسمون أنفسهم بالتتويريين أو بعض المغرضين أن يتصيد الغرائب التي قد يظن أنها تؤيد فكرته؛ لتكون شهرة له أو تشهيراً لمنهجه، والمؤمن يعلم أن هذا من قبيل الغثاء الذي يزول ولا يبقى؛ يقول تعالى: ﴿فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: 17].

وفي هذا المطلب عرضٌ لواحدة من تلك الغرائب التي اتخذها بعضهم ذريعة للطعن في الأحاديث الصحيحة؛ بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، وتفصيل الرد عليها.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ ثَنَّتَيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَوْلُهُ: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وَقَوْلُهُ ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾، وَقَالَ: بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةٌ إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَابِرَةِ فَقِيلَ لَهُ إِنَّ هَاهُنَا رَجُلًا مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ فَأَرْسَلْ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ قَالَ أُخْتِي فَأَتَى سَارَةَ قَالَ يَا سَارَةُ لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرِكَ وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكَ أُخْتِي فَلَا تُكَذِّبِي بِنِي فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهَا فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ ذَهَبَ يَتَنَاوَلُهَا بِيَدِهِ فَأَخَذَ فَقَالَ ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضْرُكَ فَدَعَتْ اللَّهَ فَأُطْلِقَ، ثُمَّ تَنَاوَلَهَا الثَّانِيَةَ فَأَخَذَ مِثْلَهَا أَوْ أَشَدَّ فَقَالَ ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضْرُكَ فَدَعَتْ فَاطْلُقَ فَدَعَا بَعْضَ حَبِيبَتِهِ فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَمْ تَأْتُونِي بِإِنْسَانٍ إِلَّا أَتَيْتُمُونِي بِشَيْطَانٍ فَأَخَذَهَا هَاجِرًا فَاتَتْهُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ مَهْيَا قَالَتْ: رَدَّ اللَّهُ كَيْدَ الْكَافِرِ أَوْ الْفَاجِرِ فِي نَحْرِهِ وَأَخَذَ هَاجِرًا قَالَ: أَبُو هُرَيْرَةَ تِلْكَ أُمُكُمُ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ ⁽¹⁾.

◆ عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (يُحْبَسُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَهْمُوا بِذَلِكَ، فَيَقُولُونَ: لَوْ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا فَيُرِيحُنَا مِنْ مَكَانِنَا،.... وَلَكِنْ اثْنَا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ، قَالَ: فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ: إِنِّي

(1) صحيح البخاري، كتاب: الأنبياء، باب: واتخذ الله إبراهيم خليلاً، ج 4/141 رقم: 3359.

لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَيَذْكُرُ ثَلَاثَ كَلِمَاتٍ كَذِبُهُنَّ⁽¹⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

ظاهر الحديث يوهم أن قول إبراهيم ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾، وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، كان كذباً منه عليه السلام، وهذا معنى مستشكل؛ لأن الكذب لا يجوز في حق الأنبياء. فمن صفات الرسل والأنبياء عليهم السلام، أن يكونوا معصومين من الكذب، وصدور الكذب منهم ولو مرة واحدة مانع من الوثوق بما يخبرون به، وسبب لتطرق التهمة إلى أخبارهم.

ولقد أعترض على هذا الحديث الصحيح باعتراضين:

1. أن من صفات الرسل والأنبياء عليهم السلام، أن يكونوا معصومين من الكذب، وصدور الكذب منهم ولو مرة واحدة مانع من الوثوق بما يخبرون به، وسبب لتطرق التهمة إلى أخبارهم.

♦ يقول نخر الدين الرازي: «أما الخبر الذي رووه فلأن يضاف الكذب إلى روايته أولى من أن يضاف إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والدليل القاطع عليه أنه لو جاز أن يكذبوا لمصلحة ويأذن الله تعالى فيه فلنجاز هذا الاحتمال في كل ما أخبروا عنه، وفي كل ما أخبر الله تعالى عنه، وذلك يبطل الوثوق بالشرائع وتطرق التهمة إلى كلها⁽²⁾. وتبعه على هذا غير واحد من المعاصرين.

2. رفض الحديث وتكذيبه، لمخالفته للغة والواقع:

♦ يقول السبحاني: «وفي الحديث إشكالات واضحة تسقطها عن الاعتبار:

أولاً: أن الذكر الحكيم يصف إبراهيم بصفات لم يصف بها أحداً من أنبيائه العظام، فقد وصفه بالصفات التالية: حنيفاً خليلاً، وأوها منيباً أمة قانتاً لله، صديقاً نبياً. أفيمكن أن كون الموصوف بهذه الصفات أن يكذب في دين الله؟⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 23]

(2) مفاتيح الغيب، ج 161/22.

(3) جعفر السبحاني، ص 536.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

لتوجيه المعنى المستشكل في هذا الحد سلك أول الحديث بثلاث تأويلات:

التأويل الأول: تأويل ظاهر الحديث، ومنع وقوع الكذب المحض من إبراهيم عليه السلام، وأن ما صدر من إبراهيم عليه السلام، إنما هو من باب المعاريض المرخص له فيها. وهو مذهب أكثر أهل العلم.

♦ قال الزمخشري: «فإن قلت: كيف جاز له أن يكذب؟ قلت: قد جوزه بعض الناس في المكيدة في الحرب، والتقية، وإرضاء الزوج، والصّلاح بين المتخاصمين والمتهاجرين، والصّحيح أن الكذب حرام، إلا إذا عرّض وورى، والذي قاله إبراهيم معراض من الكلام»⁽¹⁾.

وقد أجاب أصحاب هذا التوجيه عن وجه تسمية النبي صلى الله عليه وسلم لها كذبات، بأن قالوا: للكلام نسبتان:

♦ نسبة إلى قصد المتكلم وإرادته من الكلام.

♦ ونسبة إلى السّامع، وما أراد المتكلم إفهامه إيّاه.

وعلى ذلك فلا يخلو حال المتكلم بالخبر من ثلاثة أحوال:

الحال الأولى: أن يخبر بما هو مطابق للواقع، مع إرادة إفهام السّامع ما قصد من الخبر فهذا صدق من الجهتين.

الحال الثانية: أن يخبر المتكلم بخبر خلاف الواقع، ورمى إلى إفهام السّامع خلاف ما قصد فهذا كذب من الجهتين.

الحالة الثالثة: أن يقصد من الخبر معنى صحيحاً مطابقاً، لكن أراد إفهام السّامع خلاف ما قصد فهذا صدق من جهة إخباره بالمعنى الصحيح المطابق، وكذب من جهة إفهام السّامع ما هو خلاف غرضه.

♦ يقول ابن القيم: «فإن قيل: كيف سمّاها إبراهيم كذبات وهي تورية وتعريض صحيح؟! »

قيل: لم أجد في هذا المقام للناس جواباً شافياً يسكن القلب إليه. وقد فتح الله الكريم بالجواب عنه،

(1) الكشف، ج4/49.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

فنقول: الكلام له نسبتان؛ نسبة إلى المتكلم وقصده وإرادته، ونسبة إلى السامع وإفهام المتكلم إياه مضمونه، فإذا أخبر المتكلم بخبر مطابق للواقع وقصد إفهام المخاطب فهو صدق من الجهتين، وإن قصد خلاف الواقع وقصد مع ذلك إفهام المخاطب خلاف ما قصد، بل معنى ثالثاً لا هو الواقع ولا هو المراد فهو كذب من الجهتين بالنسبتين معاً. وإن قصد معنى مطابقاً صحيحاً، وقصد مع ذلك التعمية على المخاطب وإفهامه خلاف ما قصده فهو صدق بالنسبة إلى قصده، كذب بالنسبة إلى إفهامه. ومن هذا الباب التورية والمعاريض، وبهذا أطلق عليها إبراهيم الخليل عليه السلام اسم الكذب، مع أنه الصادق في خبره، ولم يخبر إلا صدقاً⁽¹⁾. لكن هذا الجواب، قد أورد عليه عدة اعتراضات:

الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم أطلق على تلك الكلمات كذبات، وكذا إبراهيم عليه السلام أطلق على ذلك كما في حديث الشفاعة: (إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ...وَأَنِّي كُنتُ كَذَبْتُ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ)⁽²⁾، فاتفق الخليلين محمد صلى الله عليه وسلم وإبراهيم عليه السلام على نعتها بذلك يدفع قول من قال أنها معاريض لا شائبة للكذب فيها. ومما يؤكد ذلك:

الثاني: ما علم من توقيير وتعظيم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لأبيه إبراهيم عليه السلام، فقد صح عنه أنه قال: (نحن أحق بالشك من إبراهيم عليه السلام)⁽³⁾، وقال له رجل: (يا خير البرية، فقال: ذاك إبراهيم)⁽⁴⁾

فكيف مع هذا التوقيير والتعزير يُطلق النبي صلى الله عليه وسلم على كلمات إبراهيم عليه السلام أنها: (كذبات) وهو يعلم أنها ليست من الكذب في شيء، ومما يؤكد ذلك:

الثالث: أن النبي صلى الله عليه وسلم سماها خطيئة كما في الحديث، ونظمها مع خطايا الأنبياء الآخرين كأكل آدم من الشجرة، وقتل موسى للقبطي، وحكى إبراهيم أنها تقصر به عن مقام الشفاعة⁽⁵⁾.

ولكن يمكن الإجابة عن تلك الاعتراضات:

(1) مفتاح دار السعادة، ج 2/1033.

(2) صحيح البخاري، كتاب: التفسير، باب ﴿ذُرِّيَّةٌ مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾، ج 4/84 رقم: 4712.

(3) المصدر نفسه كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قوله: ﴿لَحْظٌ ثُمَّ نِيٌّ﴾، ج 4/147 رقم: 3372.

(4) صحيح مسلم، كتاب: الفضائل، باب: من فضائل إبراهيم الخليل عليه السلام، ج 6/200 رقم: 6214.

(5) انظر: المعلي اليمني، القائد إلى تصحيح العقائد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1984، ص 88-89.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

بأنَّ المتأمل فيما قصّه الله عن إبراهيم عليه السلام، وما ذكره المصطفى ﷺ عنه، يجد أنَّ كلمات إبراهيم عليه السلام لا تخرجُ عن رَسْم المعاريض والتّورية، فأعلامُ الصّدق من جهة قصده ومرامه لائحةٌ باديةٌ، وأمّا كون النبي ﷺ مع توقيره الشّديد لنبي الله إبراهيم عليه السلام، أطلق عليها (كذّبات).

فيقال: فبالنسبة لما أطلقه نبينا ﷺ وإبراهيم عليه السلام كذلك، فهو لا شكَّ أنّه حقّ وصدق، لا ينكر، ولم يمنع المحققون القائلون بأنّها من باب المعاريض والتّورية، من إطلاق ما أطلقه المصطفى ﷺ، وقد ذهبوا إلى تخطئة من قال إنّه لا يجوز إطلاق الكذب على تلك الكلمات، فترى مثلاً المازري (ت536هـ) ينصُّ على ذلك بقوله: «وقد تأوّل بعضهم هذه الكلمات، وأخرجها عن كونها كذباً. قال: ولا معنى للامتناع من إطلاق لفظ أطلقه رسول الله ﷺ»⁽¹⁾، أمّا تأويلها بما يُخرج اللفظ عن مضمونه، فلا يصحُّ، ولكن تأويل الحديث بما سبق بيانه من أن نسبة الكذب إليها من جهة إيهام السّامع بخلاف مراده ﷺ فهذا حمل يقبله الحديث، وتأثّل به الدّلائل.

وأما كون النبي ﷺ نظّمها في سلكِ خطايا الأنبياء عليهم السّلام؛ فلأنّ كلمات إبراهيم عليه السلام قد تضمّنت كما سبق كذباً من جهة إيهام السّامع خلاف ما قصد، هذا من جهة...ومن جهة أخرى فإنّ الأنبياء لعظيم وجلهم من الله تعالى، وتعظيمهم مقامه يرون أنّ مثل هذه المعاريض من الخطايا العظام التي يُستحي منها لعظيم إجلالهم وخوفهم من الله تعالى لذا رأى إبراهيم عليه السلام أنّ تلك الكلمات ممّا تقصّر به عن القيام في أجلّ المقامات يوم القيامة، وهو مقام الشّفاعَة.

التأويل الثاني: إجراء الآيات والحديث على ظاهرها، وأنّ ما قاله إبراهيم عليه السلام كان كذباً محضاً في ذات الله أراد به إبراهيم عليه السلام إذلال أهل الكفر.

ويرى أصحاب هذا التّوجيه: أنّ إبراهيم عليه السلام فعل ذلك من باب التّقية، ودفع أذى الظّالمين، والكذب إذا كان لمثل هذا الغرض، وكان لمصلحة شرعية، فإنّه لا مانع منه، ولا يكون محرّماً.

وعلّوا ذلك بما تقدّم ذكره، بالإضافة إلى أن الوقوف عند لفظ رسول الله ﷺ وقول إبراهيم عليه السلام أولى من التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره.

(1) المازري، محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، تح: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1992، ج3/131.

وهذا القول، هو ظاهر اختيار الإمام الطبري، والإمام البغوي .

♦ يقول الطبري: «وقد زعم بعض من لا يصدق بالآثار، ولا يقبل من الأخبار إلا ما استفاض به النقل من العوام: أَنَّ معنى قوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: 63]. إِنَّمَا هو: بل فعله كبيرهم هذا إِنْ كانوا ينطقون فاسألوهم، أي إِنْ كانت الآلهة المكسورة تنطق، فَإِنَّ كبيرهم هو الَّذي كسرهم، وهذا قول خلاف ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أَنَّ إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلها في الله... وغير مستحيل أَنْ يكون الله - تعالى ذكره - أذن لخليله في ذلك، ليقْرِع قومه به، ويحتج به عليهم، ويعرفهم موضع خطئهم، وسوء نظرهم لأنفسهم، كما قال مؤذن يوسف لإخوته: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسِرْقُونَ﴾ [يوسف: 70]. ولم يكونوا سرقوا شيئاً»⁽¹⁾، لكن يرد على هذا القول: إِنْ من تأمل كلمات إبراهيم عليه السلام وجد أنها ليست من الكذب المحض الذي لا حص للمعارض فيها، ثم إِنْ تلك الكلمات مع تضمّنها للتورية، فإنه قد انضاف إليها قرينة تُشكك في حمل كلامه على ظاهره، وهي الحال التي كان عليها إبراهيم، فيصير الكلام بذلك كالجمل، ممّا يدفع عن تلك الكلمات كونها من الكذب المحض.

♦ يوضح ذلك المعلّي اليماني بقوله: «قد علم أنه لو تبين للظلمة أَنَّها امرأته لقتلوه، وإذا عرف ذلك فيبعد أن يعترف بأنّها امرأته، ومثل هذه الحال توقع عادةً في الكذب المحض. ولهذا لا يثق الناس بخبر من وقع في مثلها، فإذا عرفوا منه التَّحَفُّظَ من الكذب، قالوا: لعله ورى فهذا شبه قرينة، أولاً ترى الناس لا يرتابون في قول الغني لبعض المال الذي تحت يده: هذا مال امرأتي؟ ويرتابون في مثل هذا القول إذا وقع مع مفلسٍ أو معوز»⁽²⁾.

فاعتذارهم عن تلك الكذبات المحضة، بكونها قد أذن الله فيها لإبراهيم عليه السلام؛ هو عند التحقيق ممّا يبعد، إذ لو كان الأمر كما ذكر فلم عدت تلك الكلمات مخالفةً تقصّر به عن مقام الشفاعة، والحال أَنَّ الله هو الآذن له فيها؟

(1) الطبري، جامع البيان، ج 16/300.

(2) المعلّي اليماني، رسالة في حقيقة التأويل، تح: جريد بن العربي، دار أطلس الخضراء، الرياض، ط 1، 2005، ص 33.

وعليه، فإنَّ القولَ الذي يترجَّح بالنسبة للقول الثاني في هذا المقام هو القول الأول، وهو عدُّ تلك الكلمات الصَّادرة من نبيِّ الله إبراهيم عليه السلام من باب التَّورية والمعارض، وليست كذباً محضاً، فالكذب فيها من جهة إيهام السَّامع بخلاف قصده، وهو كذبٌ ممدوح منه لا مذموم لما انبنى عليه من المصالح ودفع المفساد هذا أولاً.

وثانياً: لكونه هو المتعيَّن في تلك المقامات من جهة أنَّه لا سبيل إلى تحقق تلك المصالح إلاَّ من جهة ما اختاره عليه السلام من التَّورية.

وهي أيضاً صدق لما قصده وأراده عليه السلام من كلماته، من المعاني المطابقة للواقع. وبذا تتسق الأدلة ولا تتعارض.

التأويل الثالث: مسلك تأويل الآيات، وإنكار الحديث:

وهذا رأي الرازي كما سبق ذكره

قبل ذكر القرائن الكاشفة عن الدلالة الواضحة، لا بأس أو أن نجيب على الاعتراضات التي وجهت للحديث وذلك فيما يلي:

♦ اعتراضهم بأنَّ الحديث مخالف للآية الواصفة لإبراهيم عليه السلام أنه كان صديقاً المقتضية لكثرة صدقة وانتفاء الكذب عنه في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: 41].

والجواب عن ذلك: أنَّ وقوعَ التعارض الظاهري بين دليلين صحيحين لا يلزم منه اللجوء إلى ردِّهما، أو إهدار أحدهما مع إمكان الجمع بينهما. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى؛ فإنَّ السُّنة الصحيحة لا تناقض أبداً ما دلَّ عليه القرآن، بل هي بيان له وبيان السُّنة للقرآن هو مراد الله تعالى ولا شك، توضيح ذلك:

أنَّ وَصَفَ إبراهيم عليه السلام بأنه كان (صديقاً) يقتضي كثرة صدقه عليه السلام؛ لأنَّ الصدق من أبنية المبالغة عند

أهل اللسان⁽¹⁾، والمقصود وصفه أنه كان بليغاً في الصدق، وهذه إخبار عن كثرة صدقه، ولا يقتضي ذلك امتناع وقوع ما أخبر به النبي ﷺ من الكذبات الثلاث، فإن ذلك يمتنع متى ما أخبر بكثرة كذبه، وحاشاه ﷺ من ذلك، ولذا قال النبي ﷺ (لم يكذب ... إلا ثلاث كذبات)، ونفيه أولاً دليل على تحريه الصدق، والتزامه له، وأن وقوع تلك الكذبات الثلاث لا تخدش في كونه صديقاً كما وصف الله تعالى، وشاهد ذلك من العقل والحس: بأنه لو عُرف عن إنسان كثرة قيامه لصلاة الليل كثرة أصبحت صفة له حتى نُعت بأنه "قوام" الدالة على كثرة قيامه فإن ذلك الوصف لا يُنفي عنه لتخلفه عن القيام في بعض الليالي، وكذلك مثلاً لفظ (الطيع) هو كثير الطاعة مبالغة في (طائع) لا يقتضي لغةً، ولا عقلاً أن يكون مقتضى هذا الوصف: الذي لا يعصي أبداً، وكذا (الكذاب) هو كثير الكذب، وليس هو الذي لا يصدق⁽²⁾.

وهذا معلوم لا ينكره أحدٌ، فكذلك وصفُ الله تعالى له ﷺ بـ(الصدّيقية)، لا ينتفي بسبب وقوع الكذب منه، والذي تقدّم من قبل بأنه ليس بكذبٍ محض بل وصف الصدّيقية ما زال منطبقاً عليه.

♦ وأما اعتراضهم بأن من أعظم صفات الرسل الصدق وعصمتهم من الكذب .

وصدور الكذب منهم -ولو مرّة واحدة- يمنع من الوثوق بما أخبروا به ، وسبب لتطرق التهمة إلى الشرائع كلّها ، فيبطل حينئذ الاحتجاج بها.

فيقال: هذا حق لا جدال فيه، وأن من أعظم صفات الرسل الصدق، وامتناع الكذب عليهم فيما يبلغونه عن الله تعالى.

وقد نقل الاتفاق على ذلك القاضي عياض فقال: «وكذلك اتّفقوا على أنّ كلّ ما كان طريقه البلاغ في القول فإنّهم معصومون فيه على كلّ حال»⁽³⁾.

لكن وقوع ما صورته الإخبار بخلاف الواقع منهم، غير ممتنع إذا كان لداعٍ استدعاهم لذلك في غير التبليغ .

(1) انظر: الزمخشري، محمود بن عمر، الكشف عن غوامض التنزيل، نخ: الداني بن منير، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 2006، ج 3/15.

(2) انظر: القصيمي، مشكلات الأحاديث النبوية، ص 86.

(3) إكمال المعلم، ج 2/849.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

ثمَّ إنَّ في نص النبي ﷺ على انتفاء الكذب عن إبراهيم عليه السلام في تلك الكلمات دليلاً بيناً على امتناع وقوعها فيما بلغه عليه السلام، وانحصارها في غير ذلك لتحقيق المصلحة ورحمتها: من ذبَّ عن عرض، وإبطال عبادة غير الله على وجه الحجاج والمنأظرة.

فإن قيل: ثبوت الكذب ولو مرّة واحدة عنهم يطعن في عصمتهم في التبليغ والوحي. فالإجابة عن ذلك: أنَّ الأدلة قد انتصبت على عصمتهم في التبليغ والوحي، ولا يطعن في عصمتهم ما ذكر من شأن تلك الكذبات، إذ تبين وجهها، فليل العصمة إذاً متحقق في الوجود، إلا إذا كان المنكرون للحديث لا دليل عندهم على عصمتهم إلا ردّ هذين الحديثين؛ فعندئذ لا خلاص لهم إلا أن يتطلّبوا براهينها عند الأئمة المحقّقين؛ لئلا تنتقض معاهد الدين عندهم بسبب فوات تحصيلهم لهذه البراهين، ثمَّ إنَّ هذه الكذبات الواردة من باب الخطأ والنسيان المجوّز وقوعهما في حقّ الأنبياء عليهم السلام فهم قد ينسون، وقد يخطئون فيما اجتهدوا فيه دون إقرار من الله ﷻ على الخطأ⁽¹⁾، وما اعترضوا به من امتناع الكذب، ليس هو فيما سبيله التبليغ عن الله، فما كان جواباً عن النسيان والاجتهاد كان جواباً عن هذين الحديثين سواء بسواء.

♦ وأما دعواهم أنَّ ما ورد عن إبراهيم عليه السلام لا يدخل في حقيقة الكذب، ولا يطلق عليه كذلك.

فيقال: أولاً تقديم قوله عن كلماته عليه السلام أنَّها كذبٌ، كما ورد في حديث الشفاعة أولى من تقديم قول غيره .

فإن قيل: إنَّ قوله كان على سبيل التواضع.

فيجاب عليه بأنّه يلزم من هذا القول نسبة الكذب إليه؛ إذ إنّه أخبر بخلاف الواقع، والحامل لكم على ردّ الحديث إنّما هو نفي الكذب عنه عليه السلام، وهو ما فررت منه.

وقد تقدّم أنَّ دخول الكذب في كلماته من جهة إفهام السامع خلاف ما يقصد، وأمّا مراده فصدق وحقّ. والله أعلم.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

قبل التطرّق للقرائن المربّحة للدلالة الواضحة، لا بدّ من التنبيه إلى قاعدة مهمّة في قرينة السياق، والتي من

(1) انظر: القاضي عياض، إكمال المعلم، ج 849/2 ج 849/2-850.

خلالها يرتفع كثير من الاستشكلات التي قد توجه للخطاب الشرعي.

○ من المعلوم أنّ من أبرز طرق اكتشاف مراد المتكلم غاية معرفية في فهم النصوص والخطابات طريقتين:

الطريق الأول: دلالة السياق: النص النبوي نص لغوي منسوج من جنس لسان العرب، إذ هو مؤلف من جمل مترابطة ذات دلالات خاصة، تفيد قصدا دلاليا معينا، ولذلك كان هدفا علميا لمناهج وأغراض مختلفة، فقد درس لغويا في غريب الحديث وإعرابه، وبُحث فقهيا في علم الفقه وأصوله، وتناوله علماء البلاغة؛ لذلك فإنّ النص النبوي يحتكم إلى ضوابط اللغة ومنطقها، ولذلك فإنّ الوصول إلى مراد الرسول ﷺ متوقف على اللغة من جهتين:

الجهة الأولى: جهة دلالاتها المعجمية والنحوية وغيرهما.

الثانية: من جهة دلالاتها السياقية.

فالدلالة المعجمية تبرز الأصل اللغوي، المذكور في المعاجم للكلمة المفردة، وأمّا الدلالة السياقية فهي اللغة التداولية والاستعمالية، التي تظهر في تركيب الكلام.

لكن الدلالة المعجمية لا يمكن الاعتماد عليها في فهم النصوص، ما لم تخضع إلى منطق السياق؛ لأنّه لا يمكن فصل المفردة عن سياقها الذي وردت فيه، إذ إنّ دلالة الكلمة تتغير « في كل موضع بحسب سياقها، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»⁽¹⁾. فتحديد المعنى للكلمة يأتي من دلالة السياق اللغوي، وذلك عن طريق القيود الخاصة للكلمة في الجملة، أو من دلالة السياق/الحالي المقامي إذا تجرّدت الكلمة عن القيود، وذلك من خلال عادات وعرف الخطاب.

إنّ عدم الالتفات إلى السياق اللغوي والحالي؛ يتسبّب في ظهور أغلاط منهجية في فهم النصوص، فلاكتفاء بالدلالة المعجمية من غير نظر إلى سياق تقود إلى قراءة خاطئة للنصوص. يقول ابن تيمية ناقدًا: «الأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقّه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 14/6.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام»⁽¹⁾.
ففهم الخطاب إن لم تساعد عليه معاني الكلمات في المعجم، فيجب مراعاة وجودها في السياق ليتعين المعنى؛ فالنص أو الخطاب مركب لا يحكم عليه إلا في صورته التركيبية فهو كل لا يتجزأ، ونسق لا يقبل التفكيك، فدلالة الكلمة إذا وقعت إشكالا في فهم النص والخطاب، حينئذ لا يجزم بها إلا من خلال النظر إلى تركيب النص وسياقه.

فلا تلازم بين احتمالية الكلمة لمعنيين أو أكثر حسب الدلالة الوضعية، وبين احتمالياتها في سياقها واستعمالها، بل قد تكون دلالتها قطعية في السياق اللغوي، مع كونها محتملة في وضعها المعجمي. بين ذلك ابن تيمية بقوله: «يجب الفرق بين الاحتمال في نفس الوضع وبين الاحتمال في نفس استعمال المتكلم ودلالة المخاطب على المراد، والمقصود من الكلام هو الدلالة في الاستعمال، وإذا قدر وضع متقدم فهو: وسيلة إلى ذلك وتقدمة له...»⁽²⁾.

وخلاصة القول: أن منطق السياق اللغوي يُضفي على الكلمة المفردة معنى، بل يحدد معناها عند الاشتباه، ويُعين الباحث على الوصول إلى مراد المتكلم عند الالتباس، وأن مجرد الاعتماد على اللغة وحدها لا يكفي دائما في فهم النصوص، ومعرفة مراد النبي ﷺ ما لم يلتفت إلى القرائن ومنها السياق بأنواعه.

◆ الذي يظهر من خلال عرض أهم التأويلات لهذا الحديث، هو إجراء الآيات والأحاديث على ظاهرها، وأن ما قاله إبراهيم عليه السلام كان كذبا على الحقيقة، وليس في فعله هذا ما يقدر في عصمته ولا رسالته، وذلك للقرائن التالية:

○ أن النبي ﷺ سماها كذبات، ولو كانت من المعارض لبنى ذلك، والأصل في الكلام أن يحمل على حقيقته إلا لقرينة مانعة، ولا قرينة مانعة هنا. ويؤكد هذا أن إبراهيم عليه السلام سماها كذبات كما مر في حديث الشفاعة. والقول بهذا ليس بقادح في عصمة إبراهيم عليه السلام؛ لأنه لو كان مذموما؛ لأنكر الله عليه ذلك.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 13/191.

(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 8/387.

○ أن ما فعله مأذون له فيه، لما فيه من جلب مصلحة عظيمة، وهي إقامة الحجّة على قومه.

○ الكذب إنَّما يكون غير مأذون فيه إذا ترتّب عليه مفسد، وأمّا إذا كان لغرض شرعيّ أجازاه صاحب الشرع لمصلحة مؤكّدة فهو مأذون فيه، للقرينة المخصّصة المنفصلة، فقد ثبت عنه ﷺ أنّه قال: (لَا يَحِلُّ الْكَذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: يُحَدِّثُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيَرْضِيَهَا، وَالْكَذِبُ فِي الْحَرْبِ، وَالْكَذِبُ لِيُصْلِحَ بَيْنَ النَّاسِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي حَدِيثِهِ: لَا يَصْلَحُ الْكَذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ)⁽¹⁾.

♦ قال البغوي عند كلامه عن حديث: (لا حسد إلا في اثنتين)⁽²⁾: «إنّ فيه تخصيصاً لإباحة نوع من الحسد، وإن كانت جملة محظورة، كقوله ﷺ: (لَا يَحِلُّ الْكَذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: الرَّجُلُ يَكْذِبُ فِي الْحَرْبِ، وَيُصْلِحُ بَيْنَ اثْنَيْنِ، وَيُحَدِّثُ أَهْلَهُ)⁽³⁾.

○ أن النبي ﷺ نبه إلى أنّ الكذبات ليست داخلّة في مطلق الكذب المذموم، وذلك بقوله: (ثنتين منها في ذات الله)، وإنَّما خصّ ثنتين في ذات الله؛ لكون الثالثة تضمّنت نفعاً وحظاً لإبراهيم عليه السلام، مع كونها في ذات الله أيضاً؛ لأنّها كانت سبباً في دفع كافر ظالم عن مواجهة فاحشة عظيمة، وقد جاء في رواية أخرى ما يدل على ذلك، وفيها (ما منها كذبةٌ إلا ما حلّ بها عن دين الله).

○ وقد جاء في أحاديث أخرى إطلاق الكذب ولم يقصد ظاهره، منها:

♦ عن سعيد بن جبیر: قَالَ (قُلْتُ: لِابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ نَوْفًا الْبَكَايَ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى لَيْسَ بِمُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّمَا هُوَ مُوسَى آخَرُ. فَقَالَ: كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ. حَدَّثَنَا أَبِي بْنُ كَعْبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَامَ مُوسَى النَّبِيُّ خَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَسُئِلَ أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ فَقَالَ أَنَا أَعْلَمُ فَتَعَبَّ اللَّهُ عَلَيْهِ إِذْ لَمْ يَرِدْ الْعِلْمُ...) (4).

♦ قال ابن حجر: «قال ابن التّين: لم يُرد ابن عباس إخراج نوف عن ولاية الله، ولكن قلوب العلماء تنفر إذا سمعت غير الحقّ، فيطلقون أمثال هذا الكلام لقصد الزجر والتحذير منه وحقيقته غير مرادة»⁽¹⁾.

(1) سنن الترمذي، أبواب البر والصلة، باب: ما جاء في إصلاح ذات البين، ج 60/4 رقم: 2050. قال المحقق: حسن لغيره.

(2) صحيح البخاري، كتاب: العلم، باب: الاغتباط في العلم والحكمة، ج 25/1 رقم: 73.

(3) شرح السنة، ج 1/299.

(4) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: ما يستحبّ للعالم إذا سئل، ج 35/1 رقم: 122.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

♦ قال النووي: «كذب عدو الله: قال العلماء هو علو وجه الإغلاظ والزجر...إنما قاله مبالغة في إنكار قوله لمخالفته قول الرسول ﷺ وكان ذلك في حال غضب ابن عباس لشدة إنكاره، وحال الغضب تطلق الألفاظ ولا تراد بها حقائقها»⁽²⁾.

♦ قال ابن بطال: «خرج ذلك على طريق الغضب، والإبلاغ في التقرير...والألفاظ الغضب يؤتى بها على غير طريق الحقيقة في الأكثر»⁽³⁾.

♦ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: (أَنَّ سُبَيْعَةَ بِنْتَ الْحَارِثِ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاةِ زَوْجِهَا بِخَمْسِ عَشْرَةِ لَيْلَةٍ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ، فَقَالَ: كَأَنَّكَ تُحَدِّثِينَ نَفْسَكَ بِالْبَاءَةِ؟ مَا لَكَ ذَلِكَ حَتَّى يَنْقُضِيَ أَبَعْدُ الْأَجَلَيْنِ، فَانْطَلَقْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ أَبُو السَّنَابِلِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (كَذَبَ أَبُو السَّنَابِلِ، إِذَا أَتَاكَ أَحَدٌ تَرْضِيْنَهُ، فَاتَّبِعْنِي بِهِ - أَوْ قَالَ: فَأَتَّبِئْنِي - فَأَخْبَرَهَا أَنَّ عِدَّتَهَا قَدْ انْقَضَتْ)⁽⁴⁾.

♦ قال ابن الأثير: «يريد بالكذب الخطأ؛ لأنه لم يقل لها ذلك نقلاً ولا حكماً سمعه من الرسول ﷺ، وإنما قال ذلك برأيه واجتهاده، وظناً منه أن الأمر كذلك، وما كان هذا سبيله فلا يتطرق إليه الكذب؛ لأن الكذب يتعلق بالأخبار لا بالاجتهاد فسمى الخطأ كذباً اتساعاً ومجازاً، وهذا سائغ لقرب ما بينهما، ولذلك قال: أو ليس كما قال أبو السنايل. وهذا ظاهر في المعنى لا يحتاج إلى تأويل، فإنه لفظ يحتمل الخطأ والكذب فكان صرفه إلى الخطأ أولى موافقة للقول الأول»⁽⁵⁾.

♦ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ (سَافَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي رَمَضَانَ فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ عُشْفَانَ ثُمَّ دَعَا بِإِنَاءٍ مِنْ مَاءٍ فَشَرِبَ نَهَارًا لِإِيْرِيْهِ النَّاسَ فَأَفْطَرَ حَتَّى قَدِمَ مَكَّةَ قَالَ وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ صَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي السَّفَرِ وَأَفْطَرَ مَنْ شَاءَ صَامَ وَمَنْ شَاءَ أَفْطَرَ مَا هَذِهِ لَكُنْهَا نِيرَانُ عُرْفَةَ فَقَالَ بَدِيلُ بْنُ وَرْقَاءَ نِيرَانُ بَنِي عَمْرِو فَقَالَ أَبُو

(1) فتح الباري ج 1/289.

(2) شرح مسلم، ج 15/135.

(3) شرح البخاري، ج 1/202.

(4) مسند أحمد، ج 7/305 رقم: 4273. انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1،

2002، ج 7/811 رقم: 3274.

(5) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، الشَّافِي فِي شَرْحِ مُسْنَدِ الشَّافِعِيِّ، تح: أحمد بن سليمان - أبي تميم يَاسِر بن إبراهيم، مكتبة

الرشد، الرياض، ط 1، 2005، ج 5/70.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

سُفْيَانُ عَمْرُو أَقْلٌ مِنْ ذَلِكَ فَرَأَاهُمْ نَاسٌ مِنْ حَرَسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَدْرَكُوهُمْ فَأَخَذُوهُمْ فَأَتَوْا بِهِمْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَسْلَمَ أَبُو سُفْيَانَ فَلَمَّا سَارَ قَالَ لِلْعَبَّاسِ أَحْبَسْ أَبَا سُفْيَانَ عِنْدَ حَظِيمِ الْخَلِيلِ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ فَحَبَسَهُ الْعَبَّاسُ فَجَعَلَ الْقَبَائِلُ تُمَرُّ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ تُمَرُ كِتَابَةٍ كِتَابَةٍ عَلَى أَبِي سُفْيَانَ فَمَرَّتْ كِتَابَةٌ قَالَ يَا عَبَّاسُ مَنْ هَذِهِ قَالَ هَذِهِ غِفَارُ قَالَ مَا لِي وَلِغِفَارٍ ثُمَّ مَرَّتْ جُهَيْنَةُ قَالَ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ مَرَّتْ سَعْدُ بْنُ هُذَيْمٍ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ وَمَرَّتْ سُلَيْمٌ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ حَتَّى أَقْبَلَتْ كِتَابَةٌ لَمْ يَرِ مِثْلَهَا قَالَ مَنْ هَذِهِ قَالَ هَؤُلَاءِ الْأَنْصَارُ عَلَيْهِمْ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ مَعَهُ الرَّايَةُ فَقَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ يَا أَبَا سُفْيَانَ الْيَوْمَ يَوْمُ الْمَلْحَمَةِ الْيَوْمَ تُسْتَحَلُّ الْكَعْبَةُ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ يَا عَبَّاسُ حَبَذَا يَوْمُ الذِّمَارِ ثُمَّ جَاءَتْ كِتَابَةٌ وَهِيَ أَقْلُ الْكُتَّابِ فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ وَرَايَةُ النَّبِيِّ ﷺ مَعَ الزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فَلَمَّا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِأَبِي سُفْيَانَ قَالَ أَلَمْ تَعْلَمْ مَا قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ قَالَ مَا قَالَ قَالَ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ كَذَبَ سَعْدُ وَلَكِنْ هَذَا يَوْمٌ يُعْظَمُ اللَّهُ فِيهِ الْكَعْبَةُ⁽¹⁾.

♦ قال ابن حجر: «كذب سعد: في إطلاق الكذب على الأخبار بغير ما سيقع ولو بناه قائله على غلبة الظن

وقوة القرينة»⁽²⁾.

♦ وقال العيني (ت855هـ): «كذب أي أخطأ»⁽³⁾.

وفي ختام هذا المطلب نقول: إن اتصاف إبراهيم عليه السلام بالصدق قضية محكمة لا مرية فيها، والحديث صحيح في ذلك، ومعناه: أن الكذبات المذكورة إنما هي بالنسبة إلى فهم المخاطب والسامع، وأما في نفس الأمر فليست كذباً مذموماً.

وعلى المؤمن أن يوقن بصدق الرسل عليهم السلام جميعاً؛ فإن دلالة العقل تصرف ظاهر إطلاق الكذب على إبراهيم عليه السلام؛ وذلك أن العقل قطع بأن الرسول ينبغي أن يكون موثقاً به؛ ليعلم صدق ما جاء به عن الله، ولا ثقة مع تجويز الكذب عليه، فكيف مع وجود الكذب منه؟! وإنما أطلق عليه ذلك؛ لكونه بصورة الكذب عند السامع، وعلى تقدير وقوعه فلم يصدر ذلك من إبراهيم عليه السلام - يعني: إطلاق الكذب على ذلك -

(1) صحيح البخاري، كتاب: المغازي، باب: أين ركب النبي ﷺ الراية يوم الفتح، ج5/146 رقم: 4280.

(2) فتح الباري، ج13/8.

(3) العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، تح: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ج26/7.

إلا في حال شدة الخوف لعلو مقامه، وإلا فالكذب المحض في مثل تلك المقامات يجوز، وقد يجب؛ لتحمل أخف الضررين دفعا لأعظمهما، وأما تسميته إياها كذبات فلا يريد أنها تدم، فإن الكذب وإن كان قبيحا مخللا، لكنه قد يحسن في مواضع، وهذا منها. والله أعلم.

المطلب الرابع: بيان مشكل حديث (نحن أحق بالشك من إبراهيم)

ودرء المعنى المستشكل عنها:

إن تساؤلات الإنسان نداء فطري، وامتداد لطبيعته النفسية التي يُطربها الشك، ويؤنسها البحث عن الحقيقة، والواضح من سياق الآيات أن الله تعالى لم يعاتب إبراهيم أو يوبخه، ولم يؤخر الاستجابة لطلبه أيضاً، بل أثبت له على الفور قدرته على إحياء الموتى في قصة الطير المعروفة. فالأسئلة والتساؤلات التي تنطوي على نبرة اعتراضية، غرضها زيادة اليقين في الأمور التي يبحث الإنسان عن إجابة عنها، أو يحب أن يعرف كيف هي صورتها ليزداد إيمانه بالله.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (نحن أحق بالشك من إبراهيم، إذ قال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لَيْطَمِينَ قُلِّي﴾ [البقرة: 260] ، ويرحم الله لوطاً، لقد كان يأوي إلى ركنٍ شديد. ولو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف، لأجبت الداعي⁽¹⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

قبل بيان وجه الإشكال الظاهر على الحديث، فمن الضروري الكشف عن معنى كلمة الشك لغة واصطلاحاً، وإن كان في هذه المواضع لا يلجأ إلى المفاهيم الاصطلاحية الحادثة لفهم الخطاب الشرعي، لأن الخطاب الشرعي جاء على وفق ما عهدته العرب في كلامها وضعاً واستعمالاً.

(1) صحيح البخاري، كتاب: الأنبياء، باب: قوله ﷺ: ﴿وَنَبِّئَهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ٥١﴾ [الحجر: 51] ج 4/147 رقم: 3372، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة، ج 1/490 رقم: 229.

1. لغة: الشك في اللغة: خلاف اليقين ونقيضه⁽¹⁾.

2. اصطلاحاً: هو التردد بين شيئين، بحيث يصعب ترجيح أحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: الشك: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما على الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو بمنزلة اليقين⁽²⁾.

والشك: ضرب من الجهل، وهو أخص منه، لأنّ الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً، فكلّ شكّ جهل، وليس كلّ جهل شكاً⁽³⁾.

بعد معرفة معنى الشك، فقد وجه الإشكال في قول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لَيْطَمِينَ قُلُوبِي﴾ [البقرة: 260] حيث قد يفهم حصول الشك من إبراهيم عليه السلام، وهذا ظاهر مشكل؛ لأنّ الشك في قدرة الله تعالى كفر، والأنبياء معصومون منه.

وقد تظافر جمع من الكّاب على الطعن في هذا الحديث معللين ذلك بـ:

أنّ الشك خلاف اليقين ونقيضه، وهو التردد بين شيئين، وفي الحديث إثبات وقوعه لإبراهيم عليه السلام - ولنبينا ﷺ بالأولوية - في قدرة الله تعالى على الإحياء، وفي هذا نقض لما ثبت لهما بالوحي من رسوخ الإيمان، وكفر ساذج يتنزه عنه الخليلان. وفي تقرير هذه الشبهة يقول:

♦ علي بن موسى الحسيني (ت 664هـ): «وكيف يجوز لأهل الملّة أن يصحّحوا عن نبيهم قدحه في الأنبياء وتقبّحه لذكرهم؟ وكيف يجوز تصديق من يروي مثل ذلك عنه؟ وكيف يجوز لعاقل أن يقتدي بقوم هذه صفاتهم أو يثق برواياتهم»⁽⁴⁾.

♦ وقال ابن المطهر الحلي (ت 726هـ): «كيف يجوز لهؤلاء الاجترار على النبي بالشك في العقيدة»⁽⁵⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 10/451.

(2) الجرجاني، التعريفات، ص 128.

(3) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص 461.

(4) علي بن يوسف الحسيني، الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قم، د ط، 1400هـ، ص 363.

(5) ابن المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة، قم - إيران، ط 4، 1414هـ، ص 153.

♦ قال عبد الحسين الموسوي (ت1957م): «هذا الحديث ممتنع من وجوه:

أحدها: أنه أثبت الشك لخليل الله إبراهيم عليه السلام، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75] والإيقان أسمى مراتب العلم.

ثانيها: أن الظاهر من قوله: (نحن أحق بالشك من إبراهيم) ثبوت الشك لرسول الله ﷺ ولسائر الأنبياء، وأنهم جميعاً أولى به من إبراهيم. ولو فرض عدم إرادة الأنبياء جميعاً بإرادة رسول الله ﷺ مما لا بد منها، والحديث نص صريح في أنه أولى بالشك... قد انعقد الإجماع على بطلانه، وتصافق العقل والنقل على امتناعه»⁽¹⁾.

يمكن حصر أسباب استشكل الحديث في النقاط التالية:

• كيف يتهم إبراهيم عليه السلام في عقيدته؟

• إذا كانت هاتاه من صفات الأنبياء فكيف يكونون قدوة، وكيف يؤتمنون في أداء رسالتهم؟

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

تأول أهل العلم المعنى المستشكل في هذا الحديث: (نحن أحق بالشك من إبراهيم) تأويلين:

التأويل الأول: تنزيه إبراهيم وبنينا عليهما السلام، عن الشك في قدرة الله على إحياء الموتى، والقطع بعدم دلالة الحديث على ذلك، وإلى هذا ذهب الجمهور من العلماء، لكنهم اختلفوا في معنى الحديث على عدة أقوال، أشهرها:

القول الأول: أن المراد بهذا الحديث نفي الشك عن إبراهيم عليه السلام، فكأنه قال: إن إبراهيم عليه السلام لم يشك، ولو كان الشك متطرقاً إليه لكنا نحن أحق بالشك منه، فإذا كنا نحن لم نشك في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى، فإن إبراهيم عليه السلام من باب أولى ألا يشك، قال ذلك ﷻ على سبيل التواضع وهضم النفس.

♦ قال الطحاوي: «فَتَأَمَّلْنَا قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾) [البقرة: 260] فوجدنا إبراهيم عليه السلام قد رأى من آيات الله في نفسه الآية التي لم ير مثلها، وهو

(1) عبد الحسين الموسوي، أبو هريرة، دار الزهراء، بيروت، ط6، 1995، ص88-90.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

إلقاء أعدائه إياه في النار فلم تعمل فيه شيئاً لوجي الله إليها: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69]، فكانت آية معجزة لم يرمثلها قبلها ولا بعدها. فقال النبي ﷺ: لينفي الشك عن إبراهيم عند قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: 260] أيد إنا ولم نر من آيات الله الآية التي أريها إبراهيم في نفسه لا نشك في إبراهيم مع رؤيته إياها في نفسه أخرى أن لا يشك وأما قوله تعالى له: ﴿أَوَلَمْ تَوَدَّ أَنْ يُقَالَنَّ لِلَّهِ الْبُحْبُوحَةُ﴾ [البقرة: 260] وقد حقق ذلك أن قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: 260] لم يكن على الشك منه، ولكن لما سوى ذلك من طلبه إجابة الله تعالى في مسأله إياه ذلك ليطمئن به قلبه ويعلم بذلك علو منزلته عنده»⁽¹⁾.

♦ قال الخطابي: «ومذهب هذا الحديث التواضع والهضم من النفس، وليس في قوله: (نحن أحق بالشك من إبراهيم)، اعتراف بالشك على نفسه، ولا على إبراهيم ﷺ، لكن فيه نفي الشك عن كل واحد منهما، يقول: إذا لم أشك أنا ولم أرتب في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى إبراهيم أولى بأن لا يشك فيه وأن لا يرتاب.

وفيه الإعلام أن المسألة من قبل إبراهيم لم تعرض من جهة الشك، لكن من قبل طلب زيادة العلم واستفادة معرفة كيفية الإحياء، والنفس نجد من الطمأنينة بعلم الكيفية ما لا تجده بعلم الآنية والعلم في الوجهين حاصل والشك مرفوع»⁽²⁾.

♦ قال القاضي عياض: «الوجه الأول: ولا يعترض على هذا بقول إبراهيم ﷺ: ﴿قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾، إذ لم يشك إبراهيم في إخبار الله تعالى له بإحياء الموتى ولكن أراد طمأنينة القلب وترك المنازعة لمشاهدة الإحياء فحصل له العلم الأول بوقوعه وأراد العلم الثاني بكيفيته ومشاهدته.

الوجه الثاني: أن إبراهيم ﷺ إنما أراد اختبار منزلته عند ربه وعلم إجابته دعوته بسؤال ذلك من ربه ويكون قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ تَوَدَّ أَنْ يُقَالَنَّ لِلَّهِ الْبُحْبُوحَةُ﴾ أي تصدق بمنزلتك مني وخلتك واصطفائك.

(1) شرح مشكل الآثار، ج 1/297.

(2) الخطابي، أعلام السنن في شرح صحيح البخاري، ج 2/ص 200.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

الوجه الثالث: أنه سأل زيادة يقين وقوة طمأنينة وإن لم يكن في الأول شكّ إذ العلوم الضرورية والنظرية قد تتفاضل في قوتها، وطريان الشكوك على الضروريات ممتنع ومجوز في النظريات، فأراد الانتقال من النظر أو الخبر إلى مشاهدة والتّرقى من علم اليقين إلى عين اليقين فليس الخبر كالمعاينة، ولهذا قال سهل بن عبد الله سأل كشف غطاء العيان ليزداد بنور اليقين تمكّناً في حاله .

الوجه الرابع: أنه لما احتج على المشركين بأنّ ربه يحيي ويميت طلب ذلك من ربه ليصحّ احتجاجة عياناً. الوجه الخامس: قول بعضهم هو سؤال على طريق الأدب، المراد أقدرني على إحياء الموتي، وقوله ليطمئن قلبي عن هذه الأمنية .

الوجه السادس: أنه أرى من نفسه الشكّ وما شكّ لكن ليجاوب فيزداد قرباً، وقول نبينا ﷺ: نحن أحقّ بالشكّ من إبراهيم نفي؛ لأنّ يكون إبراهيم شكّ، وإبعاد للخواطر الضعيفة أن تظنّ هذا بإبراهيم، أي نحن موقنون بالبعث وإحياء الله موتى، فلو شكّ إبراهيم لكنا أولى بالشكّ منه إمّا على طريق الأدب، أو أن يريد أمته الذين يجوز عليهم الشكّ، أو على طريق التواضع والإشفاق أن حملت قصّة إبراهيم على اختيار حاله أو زيادة يقينه»⁽¹⁾.

القول الثاني: أنّ النبي ﷺ سمى التفاوت بين الإيمان والاطمئنان شكّاً، فأطلق على ما دون طمأنينة القلب التي طلبها إبراهيم عليه السلام اسم الشكّ، وإلا فإن إبراهيم عليه السلام كان مؤمناً موقناً، ليس عنده شكّ يقدر في يقينه، ولكن الرسول ﷺ عبر عن هذا المعنى بهذه العبارة.

♦ قال ابن تيمية: «ومعلوم أنّ إبراهيم كان مؤمناً، كما أخبر الله عنه بقوله: ﴿قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ﴾، لكن طلب طمأنينة قلبه، كما قال: ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، فالتفاوت بين الإيمان والاطمئنان، سمّاه النبي ﷺ شكّاً لذلك بإحياء الموتي»⁽²⁾.

(1) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002، ص309.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتوى، ج15/103.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

♦ قال ابن القيم: «فطلب إبراهيم أن يكون اليقين عياناً، والمعلوم مشاهداً، وهذا هو المعنى الذي عبر عنه النبي ﷺ بالشك في قوله: (نحن أحق بالشك من إبراهيم) حيث قال ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: 260] وهو ﷺ لم يشك ولا إبراهيم، حاشاهما من ذلك، وإنما عبر عن هذا المعنى بهذه العبارة.

هَذَا أَحَدُ الْأَقْوَالِ فِي الْحَدِيثِ.

وفيه قول ثان: أنه على وجه النفي، أي لم يشك إبراهيم حيث قال ما قال، ولم نشك نحن، وهذا القول صحيح أيضاً أي لو كان ما طلبه للشك لكنا نحن أحق به منه، لكن لم يطلب ما طلب شكاً، وإنما طلب ما طلبه طمأنينة⁽¹⁾.

القول الثالث: أن إبراهيم عليه السلام ونبينا محمد ﷺ لم يشكا في قدرة الله على إحياء الموتى، وإنما شكّا أن يجيبهما إلى ما سألا.

♦ قال ابن حبان (ت354هـ): «لم يرد به إحياء الموتى، إنما أراد به في استجابة الدعاء له، وذلك أن إبراهيم ﷺ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: 260]، ولم يتيقن أنه يستجاب له فيه، يريد: في دعائه وسؤاله ربه عما سأل، فقال ﷺ: (نحن أحق بالشك من إبراهيم) به في الدعاء لأننا إذا دعونا ربما يستجاب لنا، وربما لا يستجاب، ومحصل هذا الكلام أنه لفظة إخبار مرادها التعليم للمخاطب له»⁽²⁾.

هذه أهم الأقوال -التي تنفي الشك عن إبراهيم عليه السلام- في معنى الحديث.

وأما الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ [البقرة: 260]، فقد اختلف أصحاب هذا المسلك في معناها، أي: في سبب سؤال إبراهيم عليه السلام، وطلبه من ربه أن يريه كيف يحيي الموتى على عدة أقوال، أهمها:

(1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط7، 2003، ج469/1.

(2) صحيح ابن حبان، ج14/89-90.

1. أنه سأل عن كيفية الإحياء، ليزداد بذلك إيماناً و يقيناً، ويترقى من علم اليقين إلى عين اليقين، وذلك عندما يرى كيفية الإحياء، ولم يكن بذلك شاكاً في القدرة، ولا جاهلاً بمعنى الإحياء، وعلى هذا القول جمهور أهل العلم⁽¹⁾.

ويكون معنى قوله: ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، أي ليزداد إيماناً مع إيمانه، و يقيناً مع يقينه.

♦ قال ابن قتيبة: «تأويل قول إبراهيم عليه السلام ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، أي: يطمئن بيقين النظر، واليقين جنسان: أحدهما يقين السمع، والآخر يقين البصر»⁽²⁾.

♦ قال الشعراوي: «فإبراهيم عليه السلام لم يشك من باب أولى بدليل منطوق الآية حين قال الحق سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾... إن إبراهيم عليه السلام يسأل: كيف تُحْيِي الموتى؟ أي أنه يطلب الحال التي تقع عليها عملية الإحياء. فإبراهيم عليه السلام لا يتكلم في الإحياء، وإنما كان شكه عليه السلام في أن الله سبحانه قد يستجيب لطلبه في أن يريه ويطلعه على كيفية إحياء الموتى؟ ولنضرب هذا المثل ولله المثل الأعلى من قبل ومن بعد والمثل لتقريب المسألة من العقول؛ لأن الله منزه عن أي تشبيه.

إن الواحد منا يقول للمهندس: كيف بنيت هذا البيت؟ إن صاحب السؤال يشير إلى حدث وإلي مُحدث وهو البيت الذي تم بناؤه. فهل معرفة الكيفية تدخل في عقيدة الإيمان؟ لا.

ولنعلم أولاً ما معنى: عقيدة؟. إن العقيدة هي: أمر معقود، وإذا كان هذا فكيف يقول: ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾؟

فهل هذا دليل على أن إبراهيم قبل السؤال، وقبل أن يجاب إليه، لم يكن قلبه مطمئناً؟ لا، لقد كان إبراهيم مؤمناً، ولكنه يريد أن يزداد اطمئناناً، لأنه أدار بفكره الكيفية التي تكون عليها عملية الإحياء، لكنه لا يعرف على أية صورة تكون. إذن فالاطمئنان جاء لمراد في كيفية مخصوصة تخرجه من متاهات كيفيات متصورة ومتخيلة، ومادمت تريد الكيفية، وهذه الكيفية لا يمكن أن نشرحها لك بكلام. بل لا بد أن تكون تجربة عملية واقعية، ﴿نَخَذُ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصَرُوهُنَّ إِلَيْكَ﴾⁽³⁾.

(1) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج 3/358.

(2) تأويل مختلف الحديث، ص 160.

(3) الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، د ط، د ت، ج 2/1139.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

2. أنه عندما بشر ﷺ قد اتخذ خليلاً، سأل ربه هذا السؤال، لتكون إجابة دعائه وإحياء الموتى بسؤاله دليلاً وعلامة على خلته، وعظيم منزلته عند الله تعالى، وعلى هذا يكون معنى قوله: ﴿لِيُطْمِئَنَّ قَلْبِي﴾، أي: بالخلّة وعلو المنزلة⁽¹⁾.

3. أن سبب سؤاله: المناظرة والمحااجة التي جرت بينه وبين النمرود، فطلب إبراهيم عليه السلام من ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، ليتّضح استدلاله عياناً بعد أن كان بياناً⁽²⁾.

وهذا القول يؤول إلى القول الأول، ولذا قال الطبري: «وهذان القولان متقاربان المعنى في أن مسألة إبراهيم ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، كانت ليرى عياناً ما كان عنده من علم ذلك خبراً»⁽³⁾.

القول الثاني: حمل الحديث على ظاهره، وإثبات الشك حقيقة لإبراهيم عليه السلام، وذلك عند ما سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، وكان هذا لعارض عرض له من الشيطان.

وقوله: ﴿لِيُطْمِئَنَّ قَلْبِي﴾ أي: لئلا يقدر الشيطان أن يلتقي في قلبي مثل الذي ألقى من الشك⁽⁴⁾. حكى هذا القول الطبري ورحّجه، واستند في ذلك إلى ما يلي:

♦ ما رواه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى: ﴿لِيُطْمِئَنَّ قَلْبِي﴾: (ما في القرآن آية أرجى عندي منها)⁽⁵⁾.

♦ وما رواه أيضاً عن عطاء بن أبي رباح أنه قال في هذه الآية: «دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس، فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾».

♦ حديث: (نحن أحقّ بالشك من إبراهيم)، حيث جعل ظاهرة - كما تقدّم - يدلّ على وقوع الشك من إبراهيم عليه السلام.

(1) المازري، المعلم، ج 3/130.

(2) انظر: القاضي عياض، الشفا، ص 310.

(3) الطبري، جامع البيان، ج 3/50.

(4) الطبري، جامع البيان، ج 3/50، ج 3/50.

(5) المصدر نفسه، ج 3/50.

فأصحاب هذا القول جعلوا سبب سؤال إبراهيم عليه السلام: ما عرض له في قلبه من الشك.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

قبل أن ذكر المعنى الرَّاجح المقصود من الحديث، والذي يرفع الاستشكال الوارد فيه، سنجيب على أهم الاعتراضات التي وجهت للحديث:

1. الرد على الاعتراضات الموجهة للحديث:

أنّ النبي صلى الله عليه وآله عبّر بالشك على معنى: التفاوت بين الإيمان والاطمئنان، لا أنّه أراد حقيقة الشك؛ لأنّ إبراهيم عليه السلام كان موقناً بلا ريب، فقول: إنّ القرينة المانعة من إرادة هذا التأويل أنّ اللغة لا تسعفه؛ لأنّ معنى الشك في اللغة: التردد بين الشئين، بحيث لا يترجّح أحدهما على الآخر، فهو نقيض اليقين.

• قول إنّ إبراهيم وبنينا عليهما السلام، إنّما شكّا في إجابة الله تعالى لمّا سألا، فليس في سياق الآية والحديث ما يدلّ عليه، والله أعلم.

ومثله ما قيل في أنّ سبب سؤال إبراهيم عليه السلام وطلبه من ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى: ليتبين خلّته ومنزلته عند الله تعالى، إذ ليس في سياق الآية ما يدلّ عليه، وإنّما الآية دالة على ما تقدّم من أنّ سؤاله عن كيفية الإحياء ليزداد بذلك إيماناً و يقيناً واطمئناناً، و يترقى بذلك من علم اليقين إلى عين اليقين.

أمّا القول بنسبة الشك إلى إبراهيم عليه السلام حقيقة، وادّعاء أنّ ذلك لعارض عرض له من الشيطان؟! فقد تقدّم بيان فساده، وأمّا ما استند إليه الطّبري في ترجيح هذا القول، فيمكن الإجابة عنه كما يلي:

• أمّا استناده إلى ما رواه عن ابن عباس رضي الله عنهما، من أنّه قال فيقوله تعالى: ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾: (ما في القرآن آية أرجى عندي منها) فاستناد في غير محله؛ لأنّ كلام ابن عباس هذا غير صريح في نسبة الشك لإبراهيم عليه السلام، ولذا قال ابن عطية بعدما ذكر أنّ الطّبري ترجم في تفسيره بقوله: «وقال آخرون: قال ذلك لربّه؛ لأنّه شك في قدرة الله تعالى»⁽¹⁾، وأنّه أدخل تحت هذه الترجمة قول ابن عباس وقول عطاء، قال ابن

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 1/352.

عطية: «وما ترجم به الطبري عندي مردود، وما أدخل تحت الترجمة متأول»⁽¹⁾.

• وأما قول عطاء: «دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس»، فإنه وإن كان أقرب من قول ابن عباس لهذا المعنى، إلا أنه ليس صريحا فيه، بل هو محتمل له ولغيره، ولذا قال ابن عطية عنه: «معناه: من حب المعينة، وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به»⁽²⁾.

وعلى فرض صحة هذين الأثرين وصراحتهما في نسبة الشك لإبراهيم عليه السلام، فإنه لا يعول عليهما؛ لأنها أقوال يستدل لها، لا بها، خاصة في مثل هذا الأمر الخطير، والذي لا يشك مسلم في عصمة الأنبياء منه. وعلى هذا القول: كيف يفسر قوله عليه السلام (نحن أحق بالشك من إبراهيم)؟ أيكون تفسيره ومعناه: نحن أحق بالشك في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى من إبراهيم؟!

الجواب عن هذا الاستشكال في دعوى المعارض وقوع الشك من إبراهيم عليه السلام وإثباته لنبيين عليه السلام بالأولية في قدرة الله في الحديث :

فإن ما يقرره هذا الحديث خلاف التوهم بالكلية! فإن المراد من هذا الخبر أصالة نفى الشك عن إبراهيم عليه السلام في القدرة الإلهية على الإحياء؛ وبيان ذلك:

في أن طلب الخليل عليه السلام رؤية كيفية الإحياء بعينه هو من قبيل الاستزادة من العلم، والرغبة في الغوص في معرفة الحقائق، والتشوف إلى الوقوف على أسرار الخليقة مما فطر الله عليه الإنسان، طمعا منه للترقي من علم اليقين إلى عين اليقين، فهو طلب للطمأنينة فيما تنزع إليه نفسه الشريفة من معرفة خفايا أسرار الربوبية، لا طلبا في أصل عقد الإيمان بالبعث، الذي عرفه بالوحي والبرهان، دون المشاهدة والعيان⁽³⁾.

♦ قال ابن عطية: «إذا تأملت سؤاله عليه السلام وسائر ألفاظ الآية لم تعط شكّا، وذلك أن الاستفهام بـ (كيف)، إنما هو عن حال شيء موجود متقرر الوجود عند السائل والمسؤول، نحو قولك: كيف علم زيد؟ وكيف نسج الثوب؟ ونحو هذا ومتى قلت: كيف ثوبك؟ وكيف زيد؟ فإثما السؤال عن حال من أحواله.

(1) المصدر نفسه، ج 1/352.

(2) المصدر نفسه، ج 1/352.

(3) رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط 2، 1947، ج 3/46.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

وقد تكون (كيف) خبراً عن شيء شأنه أن يُستفهم عنه عنه بـ (كيف)، نحو قولك: كيف شئت فكن، ونحو قول البخاري: كيف كان بدء الوحي.

وكَيْفَ في هذه الآية إنما هي استفهام عن هيئة الإحياء، والإحياء متقرر، ولكن لما وجدنا بعض المنكرين لوجود شيء قد يعبر عن إنكاره بالاستفهام عن حالة ذلك الشيء يعلم أنها لا تصح، فليزِم من ذلك أن الشيء في نفسه لا يصح، مثال ذلك أن يقول مدّع: أنا أرفع هذا الجبل، فيقول له المكذّب: أرني كيف ترفعه؟ فهذه طريقة مجاز في العبارة، ومعناها تسليم جدي، كأنه يقول افرض أنك ترفعه أرني كيف؟ فلما كان في عبارة الخليل عليه السلام هذا الاشتراك المجازي، خلص الله له ذلك وحمله على أن يبين الحقيقة فقال له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى﴾، فكل الأمر وتخلص من كل شك، ثم علل عليه السلام سؤاله بالطمأنينة⁽¹⁾.

فلما كان الوهم قد يتلاعب ببعض الخواطر، فيطرق إلى إبراهيم عليه السلام شكاً من هذه الآية، حتى قيل أنها حين نزلت قال بعض الناس: «شك إبراهيم ولم يشك نبياً»⁽²⁾! كان أن قطع النبي ﷺ دابر هذا الوهم بقوله: (نحن أحق بالشك من إبراهيم) وهذا صادر من نبينا ﷺ على الفرض الذهني، والتقدير الشرطي فكأنه قال: لو شك إبراهيم في إحياء الموتى، لكنا نحن أحق بالشك منه، ولم نشك نحن، فهو إذن أوى وأحق بالاشك. إلى هذا المعنى ذهب جمهور أهل العلم

هذا هو البرهان المسمى عند أئمة الأصول بـ «البرهان الشرطي المتصل»⁽³⁾، وإن كان هذا لا يعني أن إبراهيم عليه السلام أرسخ في اليقين من نبينا ﷺ كما قد يفهم غلطاً من صيغة التفضيل في (أحق)، فإن صيغة (أفعل) قد تأتي في اللغة: لنفي معنى عن شيئين، لا تفضيل أحدهما على الآخر حقيقة، نحو قولك: الشيطان خير من زيد، وأنت تعني فقط: لا خير فيهما، ونحو قوله تعالى: ﴿أهم خير أن قوم تبع﴾ [الدخان: 37]، أي: لا خير في الفريقين كليهما.

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 1/353.

(2) انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 159. ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج 9/525.

(3) الغزالي، محمد بن محمد، معيار العلم، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، دط، 1961، ص 151.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

فكأنّ النبي ﷺ أراد بهذه العبارة: ما جرت به العادة في المخاطبة لمن أراد أن يدفع عن آخر شيئاً، فيقول: مهما أردت أن تقوله لفلان من مكروه، فقله لي، ويكون مقصوده: لا تقل ذلك أصلاً⁽¹⁾! ومحصول هذا الكلام أنّه لفظة إخبار، مرادها التعليم للمخاطب⁽²⁾.

وأفاض ابن بطلال في شرح كلام ابن قتيبة، وبين بأنّ النبي ﷺ إنّما قال ذلك على سبيل التواضع، وتقديم إبراهيم عليه السلام على نفسه، كما تواضع في قوله ﷺ: لا تفضلوني على يونس بن مئى، وقد نقل ابن بطلال ما سبق عن ابن قتيبة، وحمل تبرير إبراهيم عليه السلام بإرادته اطمئنان.

2. قرائن الترجيح:

الذي يمكن الجزم به هنا أنّ الشك في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى منفي عن آحاد الأنبياء عليهم السلام، فضلاً عن بلغ مرتبة الخلّة وعظيم المنزلة عند الله تعالى، إبراهيم عليه السلام، ونبينا محمد ﷺ. فالأنبياء أعلم الناس برّهم وما يتّصف به من صفات الحسن والكمال، والتي منها صفة القدرة، فهم يعلمون أنّ الله تعالى متّصف بكمال القدرة والإرادة فلا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، فتصوّر وقوع الشك منهم باطل؛ لأنّه كفر. قال ابن الوزير: «أجمعت الأمة على عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الجهل بالله تعالى وصفاته وقواعد شرائعه، وعلى صحّة عقائدهم فيما يتعلق بأفعال الله وحكمته وجلالته»⁽³⁾.

○ قرينة الإجماع على أنّ الشك في قدرة الله ﷻ منفي عن آحاد الأنبياء، وهذا الشك يعصم منه الأنبياء بلا خلاف بين أهل العلم.

○ أنّ الله أثبت لإبراهيم الإيمان بقدرة الله على إحياء الموتى، فقوله: ﴿بلى﴾، وهي قرينة لفظية سياقية لاحقة، بينت بوضوح لا لبس فيه إيمان إبراهيم عليه السلام بقدرة الله ﷻ على إحياء الموتى.

○ ومن القرائن اللفظية السياقية أنّ إبراهيم عليه السلام سأل كما هو ظاهر من الآية عن كيفية إحياء الموتى، ولم

(1) ذكر هذا التأويل النووي في شرح مسلم، ج 2/242.

(2) ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج 14/90.

(3) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ج 3/235.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

يكن السؤال عن إمكان ذلك، والقارئ الفطن إذا تأمل «سؤاله عليه السلام» وسائر ألفاظ الآية، لم تعط شكاً، وذلك أنّ الاستفهام بكيف إنما هو عن حال شيء موجود متقرر الوجود عند السائل والمسؤول... وكيف في هاته الآية إنما هي استفهام عن هيئة الإحياء والإحياء متقرر⁽¹⁾. فإبراهيم عليه السلام «إنما أراد أن يرى الكيفية فقط ويعتبر بذلك، وما شك إبراهيم عليه السلام في أنّ الله جلّ جلاله يحيي الموتى، وإنما أراد أن يرى الهيئة... ليرى العجب الذي يتمثله في نفسه، ولم تقع عليه حاسة بصره قط»⁽²⁾.

♦ يقول الشعراوي: «أما إبراهيم عليه السلام فهو يؤمن بقدره الله، لكنه يريد أن يعرف الكيفية. إنّ إبراهيم عليه السلام لم يكن شاكاً؛ لأنّ رسول الله ﷺ قال: «نحن أحقّ بالشك من إبراهيم إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنُّ قَلْبِي﴾»، ونحن المسلمين لم نشك في هذا الأمر.

إذن، فإبراهيم عليه السلام لم يشك من باب أولى بدليل منطوق الآية حين قال الحق سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنُّ قَلْبِي﴾»⁽³⁾.

○ وأما قوله ﷺ: (نحن أحقّ بالشك من إبراهيم) فليس فيه إثبات للشك، كما قد يتوهم، ولذا قال ابن كثير: «ليس المراد ههنا بالشك: ما قد يفهمه من لا علم عنده، بلا خلاف»⁽⁴⁾.

فلاستشكال أحيانا سببه تنزيل مفاهيم المصطلحات الحادثة على نصوص الكتاب والسنة المنزلان وفق معهود العرب في كلامها، فتختلط المفاهيم، ذلك أنّ المصطلح إذا خوطب به العوام أخذ عدة معان طبقاً لمستوى المخاطب، فيفسّر كلّ واحد منهم هذا المصطلح تفسيراً عشوائياً، وكيف إذا كان هذا المصطلح أصلاً بحاجة للتقحيح؟ يقول ابن تيمية رحمه الله: «ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسّر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمّله على تلك اللغة التي اعتادها»⁽⁵⁾.

(1) ابن عطية المحرر الوجيز، ج 348/1.

(2) ابن حزم، الفصل، ج 293/2.

(3) تفسير الشعراوي، ج 2/1139.

(4) تفسير القرآن العظيم، ج 1/528.

(5) مجموع الفتاوى، ج 107/12.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

فالمصطلحات الحادثة قد يؤدي استعمالها لإبطال المقاصد والمرادات الشرعية، فالمصطلح قد يمّوه على الناس ويلبس عليهم، والمقصود أنّ المصطلح الحادث لابدّ من تمييزه وضبطه شكلاً ومضموناً، مع الحذر عند استعماله لما قد يؤدي إليه من تعطيل لمقصد شرعي.

فالملتقي للنص والخطاب الشرعيان يجب عليه أن:

• يحافظ على المصطلحات الشرعية لفظاً ومعنى، قلباً وقالباً، فيستعمل المصطلح الشرعي للدلالة على مراده، ولا يسمّى بغير اسمه، سواء أكان المراد حسناً أم قبيحاً، يقول ابن القيم: «كان الصحابة والتابعون يتحرّون ألفاظ النصوص غاية التحري، حتّى خلف من بعدهم خلوف رغبوا عن النصوص، واشتقّوا لهم ألفاظاً، ومعلوم أنّ تلك الألفاظ لا تنفي بما تنفي به النصوص... فألفاظ النصوص عصمة وحجة بريئة من الخطأ»⁽¹⁾.

• مدلولات المصطلحات الحادثة لا يسلم بها حتّى يتحقّق من مراد قائلها، فيقبل الصحيح ويردّ الفاسد، فالمصطلحات الشرعية لا تستبدل، والحادثة قد يشوبها غموض، «ولا جَرّ في الاصطلاح؛ ما لم يتضمّن حمل كلام الله ورسوله ﷺ، فيقع بذلك الغلط في فهم النصوص، وحملها على غير مراد المتكلم [منها]»⁽²⁾.
والحاصل أن المصطلحات الحادثة يجب أن تفهم في بيئتها التي تشكّلت فيها؛ حتّى لا تؤوّل النصوص الشرعية بتأويل فاسد غير مقصود للشارع الحكيم.

جاء لفظ الشكّ الوارد في الحديث بمعنى: ما ليس بيقين، وإن كان هناك دلائل وشواهد عليه، «فالتفاوت بين الإيمان والاطمئنان سمّاه النبي ﷺ شكّاً»⁽³⁾. «وهذا هو المعنى الذي عبّر عنه النبي ﷺ بالشكّ»⁽⁴⁾.

ولنضرب مثلاً بجلي المسألة:

معنى كلمة الظنّ هي: درجة من درجات العلم، فهو فوق الشكّ، ودون اليقين، فقد عرفه الجرجاني بأنّه: «الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشكّ»⁽¹⁾.

(1) إعلام الموقعين، ج 6/6.

(2) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج 2/162.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 10/23.

(4) ابن القيم، مدارج السالكين، ج 1/469.

وقد انقسم اللغويون إلى فريقين من حيث دلالة مادة (ظن):

الفريق الأول: ومنهم الأزهري⁽²⁾ يرى أن إطلاق (الظن) على (اليقين) إطلاق حقيقي، بمعنى أن (الظن) قد يُطلق ويراد به اليقين من حيث الوضع اللغوي.

والفريق الثاني: ومنهم ابن سيده⁽³⁾، يرى أن إطلاق (الظن) على (اليقين) إطلاق مجازي، بمعنى أن (الظن) من حيث الوضع اللغوي لا يفيد معنى (اليقين)، وإنما إفادته لذلك تحصل على سبيل المجاز لقرينة تدل عليه. وقد وردت مادة (ظن) في القرآن الكريم ورد على عدة معان:

1. بمعنى اليقين: ورد على هذا المعنى في مواضع عديدة، منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 46]. قال الطبري: «إِنَّ الْعَرَبَ قَدْ تَسَمَّى الْيَقِينَ ظَنًّا، وَالشَّكَّ ظَنًّا، نَظِيرَ تَسْمِيَتِهِمُ الظُّلْمَةَ سُدْفَةً وَالضَّيَاءَ سُدْفَةً، وَالْمُغِيثَ صَارِخًا، وَالْمُسْتَعِيثَ صَارِخًا، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي تَسْمَى بِهَا الشَّيْءُ وَضِدَّهُ»⁽⁴⁾.

2. بمعنى الشك، من ذلك قوله عز وجل: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: 78]. والمتأمل في الآيات التي ورد فيها (الظن) على معنى (اليقين)، أو الآيات التي ورد فيها (الظن) على معنى الشك، يجد أن الحمل على أحد المعنيين مستفاد من المعنى الكلي للآيات، وليس بمقتضى الوضع اللغوي؛ فقولته تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مَلَأَقُ حَسَابِي﴾، لا يستقيم أن يفسر (الظن) هنا بمعنى الشك، أو العلم الذي لا يفيد اليقين. 3. بمعنى التهمة، ومنه قوله تعالى: ﴿الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنٍّ أَلَسَّوْهُ﴾ [الفتح: 6].

4. بمعنى الوهم والتوهم، ومنه قوله سبحانه: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِقِينَ﴾ [الحاثية: 32].

5. بمعنى الحسبان، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَا ظَنَنْتُ أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الحن: 5].

6. الاعتقاد الخاطئ، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات: 87].

(1) ص 144.

(2) تهذيب اللغة، ج 14/260.

(3) ابن سيده، علي بن إسماعيل المخصص، تح: إبراهيم خليل جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1996. ج 4/174.

(4) جامع البيان، ج 1/623.

وقد وضع الزركشي ضابطين للتفريق بين اليقين والشك:

الضابط الأول: أن (الظن) «حيث وجد محموداً مثاباً عليه فهو (اليقين)، وحيث وجد مذموماً متوعداً عليه بالعذاب فهو (الشك)»⁽¹⁾. وهذا الضابط يفيد أن السياق هو المعول عليه في تحديد معنى (الظن)، وليس اللفظ نفسه.

الضابط الثاني: أن كل «(ظن) تتصل به (أن) المخففة فهو (شك)، كقوله سبحانه: ﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ﴾ [الفتح:12]، وكل (ظن) يتصل به (أن) المشددة فهو (يقين)، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْقٍ حِسَابِيَّةٍ﴾ [الحاقة:20]، والمعنى في ذلك: أن (أن) المشددة للتأكيد، فدخلت في (اليقين)، و(أن) المخففة بخلافها، فدخلت في (الشك)»⁽²⁾.

وعلى ضوء ما تقدم من معاني الظن في القرآن الكريم، يتبين أن السياق العام للآيات هو الذي يقود إلى تحديد المعنى المراد من لفظ (الظن)، أهو اليقين؟ أم الشك؟ أم التوهم؟ أم غيرها من المعاني التي أتينا عليها. وعلى هذا المنوال يجب أن يفهم كل لفظ ورد في القرآن والسنة، يتوهم من ظاهره أنه يحمل معنى يتعارض مع ما هو قطعي الدلالة.

○ ومن القرائن الحالية قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ فعناه: ليزداد طمأنينة وإيماناً، وإلا فقد كان مؤمناً مطمئناً، وفي هذا دليل على أن إيمان القلب يزيد وينقص، وأنه درجات بعضها فوق بعض، فإبراهيم عليه السلام كان يؤمن بإحياء الموتى، ولكن طلب رؤية ذلك ليطمئن قلبه، فلاطمئنان الحاصل للقلب بالرؤية، درجة زائدة على أصل الإيمان والتصديق⁽³⁾.

○ ومن القرائن اللفظية السياقية الدالة على إيمان إبراهيم عليه السلام وتصديقه بقدرته الله تعالى على إحياء الموتى قوله عند مناظرته للنمرود وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [البقرة:258]. لقد تبين أن إبراهيم عليه السلام كان مؤمناً ومصداقاً بقدرته الله تعالى

(1) البرهان في علوم القرآن، ج 4/156.

(2) البرهان في علوم القرآن، ج 4/156.

(3) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 1/67.

على إحياء الموتى للقرائن التي ذكرناها، وأنّ كلمة الشكّ الوارد في الحديث لا يفهم معناها استناداً على ما جاء في المعاجم، بل لا بدّ أن تفهم في السياقات التي وردت فيها. والله أعلم.

المطلب الخامس: بيان: مشكل حديث (طلب إبراهيم عليه السلام النجاة لأبيه يوم القيامة)

ودرء المعنى المستشكل عنه.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

1. سياق الحديث:

◆ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يَلْقَى إِبْرَاهِيمُ أَبَاهُ أَزْرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَلَى وَجْهِهِ أَزْرٌ قَتَرٌ وَغَبْرَةٌ فَيَقُولُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ: أَلَمْ أَقُلْ لَكَ لَا تَعْصِنِي. فَيَقُولُ أَبُوهُ: فَالْيَوْمَ لَا أَعْصِيكَ. فَيَقُولُ إِبْرَاهِيمُ: يَا رَبِّ إِنَّكَ وَعَدْتَنِي أَنْ لَا تُخْزِيَنِي يَوْمَ يُعْثُونَ فَأَيُّ خَزْيٍ أَخْزَى مِنْ أَبِي الْأَبْعَدِ. فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: إِنِّي حَرَمْتُ الْجَنَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ. ثُمَّ يُقَالُ: يَا إِبْرَاهِيمُ مَا تَحْتَ رِجْلِكَ؟ فَيَنْظُرُ فَإِذَا هُوَ بِذِيخٍ مُلْتَطِحٍ فَيُؤْخَذُ بِقَوَائِمِهِ فَيُلْقَى فِي النَّارِ)⁽¹⁾.

2. شرح غريب الحديث:

• قَتَرٌ: ما يَغْشَى الوجه من كَرْب⁽²⁾.

• غَبْرَةٌ: كَلَّ لَوْنٌ لَوْنٌ غَبَارٍ⁽³⁾.

• ذَبْحٌ: الذِّكْرُ مِنَ الضَّبَاعِ⁽⁴⁾.

وقد ورد في الموضوع قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ أَسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114].

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

ظاهر الحديث يفيد أن إبراهيم عليه السلام يطلب الاستغفار لأبيه يوم القيامة، ولا ييأس من نجاته إلا بعد المسخ، فإذا مسخ يئس وتبرأ منه، وهذا ما يتعارض مع الآية الكريمة التي يفهم من ظاهرها انقطاع رجاء إبراهيم عليه السلام

(1) صحيح البخاري، كتاب: الأنبياء، باب: واتخذ الله إبراهيم خليلاً، ج 4/139 رقم: 3972.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، دط، 1979، ج 5/55.

(3) المصدر نفسه، ج 4/409.

(4) المصدر نفسه، ج 2/365.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

من إيمان أبيه، وجزمه بأنه لا يغفر له؛ ولذلك تبرأ منه وترك الاستغفار له، وهذا التبرؤ كما يظهر من الآية كائن من إبراهيم عليه السلام في الدنيا.

♦ يقول فتح الله بن محمد جواد (ت1339هـ): «ولا يخفى ما في هذا الاقتراء من غاية الإزراء بشأن إبراهيم عليه السلام ومخالفته لنص الكتاب الكريم:

إمّا أولاً: لخطئه في اعتقاد أنّ تعذيب أبيه خزيّ له، بل خزيّ أعظم، وأيّ خزيّ أعظم من هذا! فإنّ ذلك ما لا يتخيّله من له أدنى عقل ودراية فضلاً عن النبيّ المعصوم المبعوث للهداية.

وثانياً: للجهل بالمراد من وعده تعالى بأن لا يخزيه.

وثالثاً: مخالفته للدلائل العقلية الدالة على المنع من الاستغاثة للمشركين؛ من بعد ما تبين لهم أنّهم أصحاب الجحيم»⁽¹⁾.

♦ ويقول الميلاني: «وعلى الجملة فإنّه بعد العلم بأنّ إبراهيم عليه السلام كان ممنوعاً من هذا الاستغفار، وأنّه قد تبرء منه، لا يستريب مسلم في أنّ حديث البخاري موضوع»⁽²⁾.

هذه أهم الاعتراضات الناجمة عن استشكال الحديث، والتي تتركز حول النقاط الآتية:

○ كيف يكون تعذيب أبي إبراهيم المشرك خزيّاً لإبراهيم عليه السلام، وإبراهيم عليه السلام إنّما علم بشركه وموته على ذلك؟

لا مسوّغ لإبراهيم عليه السلام أن يستغفر للمشرك، ولو كان المشرك أباه، وما ادّعى بأنّ إبراهيم رقى قلبه عند رؤية أبيه مردود، وإلاّ لا حتجّ كلّ من أراد أن يفعل منها عنه، بالرقّة والرّافة.

○ أنّ القرآن صرح بأنّ إبراهيم عليه السلام قد تبرأ فعلاً من أبيه، وجاء بصيغة الماضي إلاّ هذا الحديث بنصّ على أنّ هذا الأمر سيكون في المستقبل.

(1) شيخ الشريعة، فتح الله بن محمد جواد، القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط1، 1422، ص109.

(2) علي الحسيني الميلاني، استخراج المرام من استقصاء الإخام، انتشارات الحقائق، قم، ط2، 1432، ج415/2.

○ أن استغفار إبراهيم لأبيه يعدُّ معارضةً لنهي الله عز وجل عن ذلك، وهذا لا يليق أن يصدر من خليل الله.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

للعلماء في دفع الاستشكال عن هذا الحديث مسلكان:

المسلك الأول: الجمع بين النصين بحيث لا يتعارض، وقد اختلف أصحاب هذا المسلك على أقوال:

- القول الأول: إنّ إبراهيم عليه السلام تبرأ من أبيه لما مات كافراً، فترك الاستغفار له، لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقة فسأل فيه، فلما رآه مسح يئس منه حينئذ فتبرأ منه تبرؤاً أبدياً. وهذا الذي اختاره ابن حجر⁽¹⁾.
- القول الثاني: إنّ إبراهيم عليه السلام لم يتيقن موت أبيه على الكفر، بجواز أن يكون آمن في نفسه ولم يطلع إبراهيم عليه السلام على ذلك، ويكون تبرؤه منه حينئذ بعد الحال التي ذكرت في الحديث⁽²⁾.

• القول الثالث: إنّ الحديث ليس فيه دلالة على وقوع الاستغفار من إبراهيم عليه السلام لأبيه، وطلب الشفاعة له، وقوله عليه السلام: (يَا رَبِّ إِنَّكَ وَعَدْتَنِي أَنْ لَا تُخْزِيَنِي يَوْمَ يَبْعَثُونَ) أراد به محض الاستفسار عن حقيقة الحال، فإنّه اختلج في صدره أنّ هذه الحال الواقعة على أبيه خزيٌّ له، وأنّ خزي الأب خزيٌّ لابن، فيؤدّي ذلك إلى خلف الوعد المشار إليه⁽³⁾.

• القول الرابع: إنّ تبيين إبراهيم وتبرؤه من أبيه يكون يوم القيامة؛ ذلك أنّه عليه السلام يستغفر لأبيه يوم القيامة ويطلب له الجنة ظناً منه أنّه وقى بوعده الذي كان منه في الدنيا، حيث وعده بالإيمان، فإذا مسح أبوه ذيناً علم أنّه لم يف بذلك الوعد، حينئذ يتبرأ منه. ومال إلى هذا التأويل الألوسي إلا أنّه أورد عليه أنّ ظاهر الآية لا يساعد عليه⁽⁴⁾.

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 8/636.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج 6/36.

(4) المرجع نفسه، ج 6/37.

• القول الخامس: أنّ مراد إبراهيم عليه السلام من ذلك المحاورة التي تصدر منه في ذلك الموقف؛ إظهار العذر فيه لأبيه وغيره على أتم وجه، لا طلب المغفرة حقيقة. وقد ارتضى هذا التأويل الألوسي⁽¹⁾.

المسلك الثاني: الترجيح:

تضعيف الحديث، وذهب إلى ذلك الحافظ أبو بكر الإسماعيلي (ت370هـ) حيث قال: «هذا خبر في صحته نظر؛ من جهة أنّ إبراهيم علم أنّ الله لا يخلف الميعاد، فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيا مع علمه بذلك»⁽²⁾.

رابعا: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

قبل التعرض للقرائن الكاشفة عن المعنى المراد، فسنناقش أهم الاعتراضات التي وجهت للحديث.

1. سوق الاعتراضات والجواب عليها:

○ إنّ إبراهيم عليه السلام هو أعلم الناس بشرع الله ﷻ، وهو لم يجهل معنى هذا الوعد؛ لكنّه ظنّ أنّ عموم وعد الله له بأن لا يخزيه يتضمّن نجاة أبيه، ثمّ لما تبين له أنّ الله حرّم الجنة على الكافرين تبرأ من أبيه، وهذا تماما ما حصل مع نوح عليه السلام، حينما ظنّ أنّ ابنه يدخل في عموم أهله الذين وعد الله بإنجائهم، بقوله سبحانه له: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود:40]، وقال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوْحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ﴾ [المؤمنون:27]، مع ملاحظة أنّ في الآية الثانية ورد النهي صريحا لنوح عليه السلام أن لا يسأل ربه النجاة لأحد من الذين ظلموا؛ لأنّ الله ﷻ قضى عليهم بالغرق، وبدهيُّ جدا أن يكون الذين أنجاهم الله ليسوا من الظالمين، وأنّ الذين قضى الله ﷻ عليهم بعدم ركوب السفينة مع نوح هم الظالمون، ومنهم ابنه، الذي تخلف عن ركوب السفينة، بل ورفض الامتثال لأمر أبيه في ذلك الكرب الشديد، ومع ذلك سأل نوح عليه السلام النجاة له قائلا: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ

(1) روح المعاني، ج 37/6.

(2) نقله عنه ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 635/8.

الْحَكِيمِينَ ﴿٤٥﴾ [هود:45]، فبين له سبحانه وتعالى أنه ليس من أهله، ونهاه عن مثل هذا السؤال.

وعلى هذا، فيقال: إن قيل: إن هذا الحديث يثبت جهل إبراهيم عليه السلام بمعنى موعود ربه سبحانه وتعالى، فكذلك لا بد أن يقال هذا في حق نوح عليه السلام، ولو التزم الخصم هذا، فعليه أن لا يرى حرجا في كلا الحالتين، وإن قيل: بأن نوحا عليه السلام لم يجهل معنى وعد الله له بإنجاء أهله، وإنما ظن أن هذا الوعد يشمل ابنه، فكذلك يقال في حق إبراهيم عليه السلام، ومن فرق بين المتماثلات أضحك الناس على عقله. والحمد لله رب العالمين.

○ وأما بالنسبة لشبهة أن سؤال إبراهيم عليه السلام النجاة لمن حق عليه العذاب هو سؤال ما لا يستجاب له به، وهذا يجعله من ضمن المردودين غير مستجابي الدعاء، فيقال في الجواب عليه ما قيل تماما في الوجه السابق، وهو: قياس ما حصل لإبراهيم عليه السلام على ما حصل من نوح عليه السلام، فكلاهما سأل سؤالا لم يجب إليه، الأول في حق أبيه، والثاني في حق ابنه، فلم يقل أحد من المسلمين بأن هذا عاد على منزلة النبيين الكريمين بسوء، أو جعلهما من المردودين.

○ أما استشكل الحافظ الإسماعيلي فالجواب عليه من وجوه:

الوجه الأول: التفريق بين الخبر والمعينة، فسماع المرء بالشيء لا يساوي في تأثيره رؤيته له، وإن كان متيقنا بوقوعه، وهذا شيء مجرب معلوم يصعب إنكاره وعدم الإقرار به، فالمرضى المشرف على الموت، يبقى من حوله في دائرة الصبر والتحمل ما دام على حاله هذه، فإذا مات أحس من فقدته بالحزن الشديد والمرارة لفقدته، مع أن الأمر كان متيقنا لهم، وعلى هذا فعلم إبراهيم عليه السلام بشرك أبيه واستحقاقه بذلك الخلود في النار، لم يمنعه من الحزن عليه، وحزنه عليه دفعه إلى طلب المغفرة لأبيه، والشفاعة له.

ولهذا عد إبراهيم عليه السلام ما سيحصل لأبيه نوعا من أنواع الخزي، بل من أعظمها، لكون هذا المستحق للخلود في نار جهنم: أباه، فأراد ربه سبحانه وتعالى أن يمضي وعده في تحريم الجنة على الكافرين، وأراد سبحانه وتعالى مع ذلك صرف الأذى عن إبراهيم عليه السلام فمسح أباه ضبعا قبيح المنظر، حتى لا يعاب إبراهيم بمصير أبيه، أمام أهل الموقف، ولعل هذا هو أظهر المعاني في السبب الذي من أجاء مسح أبو إبراهيم عليه السلام، والله أعلم، وفي هذا المعنى يقول الكرمانى (ت786هـ): «فإن قلت: إذا أدخل الله أباه النار فقد أخزاه، لقوله: ﴿إِنَّكَ

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

من تدخل النار فقد أخزيته» [آل عمران: 192]، وخزي الوالد خزي الولد، فيلزم الخلف في الوعد؛ وهو محال، قلت: ولو لم يدخل النار لزم الخلف في الوعيد، وهذا هو المراد بقوله: حرّم الجنّة على الكافرين، وقد تقدّم في كتاب الأنبياء أنّه يمسح إلى صورة ذبح -بكسر المعجمة الأولى وسكون التحتانية- أي ضبع، ويلقى في النار حيث لا تبقى له صورته التي هي سبب الخزي، فهو عمل بالوعد والوعيد كليهما⁽¹⁾.

الوجه الثاني: هو عدم إجماع العلماء على أنّ براءة إبراهيم عليه السلام من أبيه كانت في الدنيا، فبعض أهل العلم يرى أنّ براءة إبراهيم عليه السلام من أبيه كانت في الدنيا، فبعض أهل العلم يرى أنّ براءة إبراهيم عليه السلام من أبيه كانت في عرصات يوم القيامة⁽²⁾.

الوجه الثالث: إمكانية الجمع بين القولين السابقين، بحيث يؤدي إلى معنى متآلف غير متخالف، يقوم على تكرار البراءة من إبراهيم عليه السلام لأبيه، فتبراً منه مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة، وهذه طريقة الحافظ ابن حجر في التعامل مع النصوص الواردة المتعارضة في الظاهر، حيث قال بعد أن ذكر القولين السابقين: «ويمكن الجمع بين القولين: بأنّه تبرأ منه لما مات مشركاً، فترك الاستغفار له، لكن لما رآه يوم القيامة أدركته الرأفة والرقّة فسأل فيه، فلما رآه مسح منه حينئذ تبرأ منه تبرأ أبدياً»⁽³⁾، انتهى كلام ابن حجر.

الوجه الرابع: أنّ إبراهيم عليه السلام كان يطمح في تخفيف العذاب عن أبيه، لا في جعله من أهل الجنّة؛ لأنّ الجنّة لا يدخلها العذاب عن أبيه، لا في جعله من أهل الجنّة؛ لأنّ الجنّة لا يدخلها كافر، وقد قال بهذا الوجه الشاه الكشميري، ووجه ذلك بقوله: ثبت عندي أنّ الشفاعة تنفع في الكفار أيضاً، غير أنّها لا تنفد النجاة وإن أفادت تخفيفاً في العذاب. وحينئذ جاز له أن يشفع لأبيه، كما أن أبا طالب يخفف له في العذاب ببركة النبي ﷺ فيجعل في ضحضاح من النار⁽⁴⁾.

قلت: وعوداً على الوجه الأول، -والذي أراه أقواها في توجيه هذا الحديث الشريف-، فأقول: لست أرى

(1) الكرمانى، محمد بن يوسف، شرح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1981، ج33/18-34.

(2) انظر: تفسير الطبري، ج12/32.

(3) ابن حجر، فتح الباري، 636/8.

(4) أنور الكشميري، فيض الباري على صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005، ج352/5.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

ما حصل من إبراهيم عليه السلام مخالفا لما حصل من نوح عليه السلام، فكلُّ منهما طلب المغفرة لمن مات يقينا على الكفر، فأبراهيم عليه السلام في عرصات يوم القيامة، ونوح عليه السلام في الحياة الدنيا، وذلك بعد أن شاهد بعينه مهلك ابنه، الذي أعرض عن الاستجابة لدعوته، قائلا: ﴿قَالَ سَأُوۡبَىٰٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَّعَصِمُنِي مِنَ الْمَآءِ﴾ [هود:43] وبقي مصرا على كفره في أشد الأحوال وأصعبها عليه، وهذا ما لم يصدر من أعتى الجبابرة كفرعون الذي قال حينما أطبق عليه البحر، وأدركه الغرق: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ ؕ بَنُوٓا۟ إِسْرَءِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس:90]، ومع ذلك فإن نوحا عليه السلام دعا ربه ﷻ لابنه قائلا: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَ﴾ [هود:45]، فردَّ الله ﷻ عليه بقوله: ﴿قَالَ يَبْنَوحُ إِنَّهُ لَا يَسْ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود:46]، وما صدر من إبراهيم عليه السلام لا يخالف ما حصل هنا بالعموم، والتفاصيل المختلفة بين الخبرين، قد يكون العذر فيها أوضح لإبراهيم عليه السلام منه لنوح عليه السلام؛ ذلكم أنَّ إبراهيم عليه السلام قد سأل ما سأل بعد طول غياب أبيه، وفي عرصات القيامة التي لا يشابهها شيء من صعاب الدنيا، فلما رأى ما رأى -وهو الأواه الحليم- رَقَّ قلبه لأبيه، فتمنَّى له النجاة بخلاف نوح عليه السلام فإنه سأل النجاة لابنه مع قرب عهده بإصرار ابنه على الكفر، وهو ما زال في الدنيا لم ينتقل إلى يوم القيامة ويعاين ما سيتعرض له الكفار من عذاب أليم، فسأل ربه ما سأل، ومع ذلك، فما تجاوز الأمر عتاب الله عز وجل له، وبيان حقيقة الأمر من كون ابنه لا يستحق النجاة، ثم وعظه سبحانه أن يكون من الجاهلين، وأما في حالة إبراهيم فإنَّ الله سبحانه وتعالى لعلو منزلة إبراهيم عليه السلام، وحتى لا يُنسب له الشين ولو من طرف بعيد، مسخ الله أباه إلى صورة الضبع الكريهة، وألقي في النار، وذلك بعد أن مسخ مسخا كاملا إلى هذه الصورة القبيحة التي أزال كل رقة ورأفة من قلب إبراهيم عليه السلام. انظر الحكمة من مسخه ضبعا⁽¹⁾.

ولا ننسى أنَّ من تمام حلم إبراهيم عليه السلام أنه قال في حقِّ من أعرض عنه: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم:36]، ومعلوم أنَّ المراد هنا ليس مجرد المعصية التي قد تصدر من الموحدين، كلاً، بل هي الكفر البواح المخالف للملة إبراهيم الحنيفية، ومع ذلك، فقد دعا إبراهيم عليه السلام بما دعا به في كتاب الله عز وجل.

(1) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 8/636.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

ولم يكن هذا الأمر خاصاً بكل من نوح وإبراهيم عليهما السلام، بل هذا نبي الله عيسى عليه السلام يدعو بمثل هذا الدعاء الكريم الذي ذكره لنا ربنا ﷻ في كتابه العزيز، وهو قوله: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، ويدعوه في عرصات يوم القيامة، تماماً مثل ما حصل من إبراهيم عليه السلام في حق أبيه.

ولعظم هذه الآية الكريمة، وما تنطوي عليه من معان كريمة تظهر انفراد الله ﷻ بتقرير مصير عباده، مع الإشارة إلى سعة رحمته الصادرة من تمام عزته وكمال حكمته، سبحانه، قام النبي ﷺ بهذه الآية يتلوها ويكررها ولا يتجاوزها ليلة كاملة⁽¹⁾.

بل ما هو أقرب من ذلك في تمام الموافقة لمقصد عيسى عليه السلام، فإن نبينا ﷺ سيتلو هذه الآية في عرصات يوم القيامة، وذلك حينما يرى أناساً من أمتة يؤخذ بهم للعذاب، ويبين له ﷻ أنهم ما زالوا مرتدين على أعقابهم منذ تركهم، فيقول ما قاله عيسى عليه السلام، من تفويض أمرهم له سبحانه لا لغيره، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: (تحشرون حفاة، عراة، غرلاً، ثم قرأ: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 104])، فأول من يكسى إبراهيم، ثم يؤخذ برجال من أصحابي ذات اليمين وذات الشمال، فأقول: أصحابي، فيقال: إنهم لم يزلوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم، فأقول كما قال العبد الصالح عيسى ابن مريم: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [١٧]، ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 117-118]⁽²⁾.

وما قال النبي ﷺ هذا إلا تعويلاً منه على رحمة الله ﷻ في هذا اليوم العصيب، الذي يغضب الله ﷻ فيه غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، ومع ذلك يقول نبينا ﷺ ذلك، ويقول عيسى عليه السلام ذلك، ويقول إبراهيم عليه السلام ذلك، خلال سعيه من أجل فكك أبيه من الخلود في نار جهنم.

(1) مسند أحمد، ج 4/136 رقم: 2281. قال المحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(2) صحيح البخاري، كتاب: الأنبياء، كتاب: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ [مريم: 16]، ج 4/167 رقم: 3447.

الباب الثاني الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء

بل من تمام رحمة نبينا ﷺ، واقتدائه في ذلك بسله من أنبياء الله تعالى، أنه تلا قول الله ﷻ في إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّهْنَّ أَضَلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّيَّ وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: 36]، وقال عيسى عليه السلام: ﴿إِن تَعَذَّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118]، فرفع يديه وقال: (اللهم أمتي أمتي)، وبكى، فقال الله ﷻ: (يا جبريل اذهب إلى محمد - وربك أعلم - فسله: ما يبكيك؟ فأتاه جبريل عليه السلام، فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال، وهو أعلم، فقال الله: يا جبريل، اذهب إلى محمد، فقل: إنا سنرضيك في أمتك، ولا نسوؤك) (1).

هذه النصوص وما شابهها تظهر مقدار ما اتفقت عليه مشاعر صفوة الخلق، من تمام الرحمة والرافة بعباد الله، حتى المخالفين لهم، وسيرة نبينا ﷺ على ذلك أكبر شاهد، فهو الذي وصل به الحرص على إيمان الكفار إلى قول الله ﷻ له: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوؤُ عَمَلِهِ فَرَأَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٌ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [فاطر: 8] وقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَدِخٌ نَّفْسِكَ عَلَىٰ عَاشِرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: 6] الذي مرَّ على قبر أمه فبكى وأبكى من حوله، فلما سُئل عن ذلك، قال: استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن بي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي، فزوروا القبور، فإنها تذكروا الموت (2).

وما صدر من النبي ﷺ هنا، هو عين ما صدر عن إبراهيم عليه السلام في عرصات يوم القيامة، فكلاهما طلب المغفرة لمن مات كافراً، نبينا ﷺ لأمه، وإبراهيم عليه السلام لأبيه.

ولو نظرنا إلى تلك النصوص بهذه النظرة التي توافق الطبع البشري، الذي لا ينفك عن أحد منهم، لوقفنا بين النصوص المتعارضة في الظاهر، وجمعنا ما لهذا النص من نظائر، ثم لتأكد لنا أن تلك الشبه التي أوردت، إنما هي من قبيل قصر النظر على نص، دون البحث عما يؤيده ويوافقه من نصوص الشريعة، وهذه طريقة تؤدّي إلى هدم كثير من النصوص، سواء بردها أو بتأويلها، وأما إذا اعتبرنا أن ما جاء في هذا الحديث لا يعدو كونه صادراً عن عاطفة جياشة لا تدفع، وفعله هذا لم يكن بدعاً من الأفعال، فقد مرَّ معنا نظيره من

(1) صحيح مسلم، كتاب: الأنبياء، باب: دعاء النبي ﷺ لأُمته وبكائه شفقة عليهم، ج 568/1 رقم: 19.

(2) المصدر نفسه، كتاب: الجنائز، باب: بَابُ اسْتِئْذَانِ النَّبِيِّ ﷺ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ، ج 156/3 رقم: 2219.

نوح عليه السلام، بل ومن نبينا عليه السلام في حق أمه، والله جل جلاله هو الذي خلق الخلق، وخلق فيهم العاطفة، وهو سبحانه وتعالى الذي يعذرهم فيما يبدروا من نحو ذلك، وقد عفا الله جل جلاله عن بعض الأمور التي تصدر عن عاطفة محضة، فبعض الميل معفو عنه، وهو ما يناسب الطبيعة البشرية، ولا يكاد يخلو منه أحد.

2. القرائن الكاشفة عن المعنى المراد:

الذي يظهر أن المعنى المراد والمقصود أن تبرؤ إبراهيم عليه السلام من أبيه كان يوم القيامة؛ ذلك أن إبراهيم عليه السلام يطلب الشفاعة يوم القيامة ظناً منه أن ذلك ينفعه، فإذا قال الله جل جلاله له: إني حرمت الجنة على الكافرين، ومسح أبوه ذبحاً علم أن ذلك غير نافع، وأنه عدو لله، فيتبرأ منه في الحال.

هذا الاختيار ليس فيه ما يخالف الظاهر من سياق الآية، إذ ليس في الآية ما يدل على أن هذا التبرؤ كائن في الدنيا للقرائن التالية:

○ حكى القرآن الكريم في غير ما موضع قصة إبراهيم عليه السلام وبين تعالى في عدة مواضع أن إبراهيم عليه السلام دعا لأبيه واستغفر له، وهذا الاستغفار وقع بعد مفارقه لأبيه واعتزاله له، وهو بعد ذلك لا يدري ما حال أبيه، وهذا واضح من سياق الآيات الواردة في سورة مريم، حيث قال تعالى: ﴿قَالَ سَلِّمْ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ١٧ وَأَعَزُّ لَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا ١٨ فَلَمَّا أَعَزَّهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا ١٩﴾ [مريم: 47-49].

فقوله: ﴿سَلِّمْ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُكَ رَبِّي﴾ وعد من إبراهيم بالاستغفار لأبيه، وقد وفي بذلك حينما هاجر إلى مكة، فإنه دعا لأبيه هناك، وهذا الدعاء والاستغفار وقع منه بعد أن وهبه الله جل جلاله إسماعيل وإسحاق والذي كان بعد اعتزاله لأبيه، حيث قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ٢٥ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلَّنَا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢٦ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ٢٧ رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ٢٨ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعٌ

الدُّعَاءُ ﴿٣٥﴾ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ﴿٣٦﴾ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَلَدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ
يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ﴿٣٧﴾ [إبراهيم: 35-41].

و ظاهر سياق الآيات أنَّ دعاءه عليه السلام لأبيه كان في آخر حياته عليه السلام؛ لقوله في الآيات: قَالَ تَعَالَى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ
الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾، ثمَّ إِنَّه بعد هذا الشَّاء دعا لأبيه فقال:
﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَلَدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾، فدلَّ على أنَّ دعاءه لأبيه وقع في آخر حياته عليه السلام.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى
إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحة: 9]، دلالة واضحة على أنَّ استغفار إبراهيم عليه السلام
كان بعد وفاة أبيه؛ لأنَّه لو كان في حياته لم يُمنع منه وذلك أنَّه يجوز طلب الإيمان لأحياء المشركين.

ولم يأت في شيء من تلك الآيات أنَّ الله سبحانه نهاه عن الاستغفار لأبيه، كما أنَّه لم يأت فيها أنَّ إبراهيم عليه السلام
رجع لأبيه بعد اعتزاله له، بل الظاهر أنَّه لم يلق أباه بعد تلك المحاورة.

وبهذا يتبين أنَّ إبراهيم عليه السلام لم يتبرأ من أبيه في حياته، بل لم يزل مستغفراً له في حياته وبعد مماته، ولم
ينكشف له أنَّه عدوُّ الله إلا في الآخرة، حينما يلقاه فيطلب له الشفاعة فيعمله الله سبحانه بأنَّ الجنة حرام على
الكافرين، ويمسخ أباه ذيحاً؛ فيعلم حينئذ أنَّه عدوُّ الله ويتبرأ منه. والله أعلم.

المطلب: السادس: بيان مشكل حديث (سحر النبي ﷺ)

ودرء المعنى المستشكل عنه.

السحر من المواضيع الذي شغل الناس قديما وحديثا، وكثر الكلام حوله، فمن مثبت له، ومن ناف له جملة وتفصيلا، ومن مفصل في القول فيه. وقد رتب عليه أحكاما في الفقه الإسلامي.

وقد كثر الكلام والجدل حول حديث سحر النبي ﷺ مع صحة الحديث الوارد فيه كما سنبينه ما بين مكذب له، وما بين الزعم أنه من وضع الملاحدة.

ومن ثم كانت هذه الدراسة للحديث ضرورة؛ باستثمار القرائن بأنواعها لرفع الاستشكال الذي جعل الناس ينقسمون مذاهب في رد وقبول هذا الحديث.

أولا: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن عائشة رضي الله عنها قالت: (سحر النبي ﷺ حتى إنه ليخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم وهو عندي، دعا الله ودعاه، ثم قال: أشعرت يا عائشة أن الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه. قلت: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: جاءني رجلان، فجلس أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، ثم قال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ قال: مطبوب، قال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم اليهودي من بني زريق، قال: فيما ذا؟ قال: في مشط ومشاطة وجف طلعة ذكر، قال: فأين هو؟ قال: في بئر ذي أروان. قال: فذهب النبي ﷺ في أناس من أصحابه إلى البئر، فنظر إليها وعليها نخل، ثم رجع إلى عائشة فقال: والله لكان ماءها نقاعة الحناء، ولكان نخلها رءوس الشياطين. قلت: يا رسول الله أفاخرجته؟ قال: لا، أما أنا فقد عافاني الله وشفاني، وخشيت أن أثور على الناس منه شرا. وأمر بها فدُفنت⁽¹⁾.

ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

قصة هذا الحديث في عصرنا ابتدأت مع محمد عبده، إذ كان من الأوائل من استشكل هذا الحديث،

(1) صحيح البخاري، كتاب: الطب، باب: السحر، ج 7/137 رقم: 5766.

بدعوى تعارضه مع القرآن الكريم.

♦ يقول محمد عبده (ت1323هـ): «ولا يخفى أنّ تأثير السحر في نفسه ﷺ؛ حتى يصل به الأمر إلى أن يظنّ أنّه يفعل شيئاً وهو لا يفعله ليس من قبيل تأثير الأمراض في الأبدان، ولا من قبيل عروض السهو والنسيان في بعض الأمور العادية، بل هو ماس بالعقل آخذ بالروح وهو مما يصدق قول المشركين فيه ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ وليس المسحور عندهم إلا من خولط في عقله وخيل له أنّ شيئاً يقع وهو لا يقع فيخيل إليه أنّه يوحى إليه»⁽¹⁾.

♦ ويقول محمد رشيد رضا (ت1935)، حيث قال: «ومثلها الرواية في سخ بعض اليهود للنبي ﷺ؛ ردها الأستاذ الإمام، ولم يعجبه شيء مما قالوه في تأويلها؛ لأنّ نفس النبي ﷺ أعلى وأقوم من أن يكون لمن دونه تأثير فيها؛ ولأنّها مؤيدة لقول الكفار: ﴿أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ [الفرقان:8]، وهو ما كذبهم الله فيه بقوله بعده: ﴿أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:9]»⁽²⁾.

ثمّ تتابع الناس على إيراد هذا الحديث في كتبهم، وتواطؤوا على استشكله وفق المنهج نفسه الذي أسس له محمد عبده في الجملة.

وصورة الاستشكال هي: «أنّ الحديث يناقض الآيات التي نفت عن رسول الله ﷺ السحر كقوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ [الإسراء:47] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ [الفرقان:8].. ولا ننسى أنّ الله قد قال في كتابه العزيز: ﴿وَاللَّهُ يَعَصُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة:67]، أينكرون قول الله بأنّه عصم رسوله من أي تأثير للناس عليه، ويثبتون حديثاً ملفقاً، لا لشيء إلا لأنّه جاء في البخاري ومسلم»⁽³⁾.

(1) محمد عبده، تفسير جزء عم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1985، ص185.

(2) رشيد رضا، البهية الخامسة ما سماه سحر النبي ﷺ، مجلة المنار، مارس 1933، مج39/33.

(3) إسماعيل الكردي، نحو تفعيل قواعد متن الحديث، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002، ص156.

♦ ويقول سامر إسلامبولي: «وتهمة السحر ردها الكفار والظالمون ليسيثوا للنبي ويطعنوا بصدقه ويشككوا برجاحة عقله وسلامته، انظر إلى قوله تعالى: ﴿لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الإسراء: 47]، ﴿وَإِذَا تَنَجَّيَ عَلَيْهِمْ ءَايَتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانُوا يَعْبُدُونَ أَبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [سبأ: 43] فما بال المسلمين يلصقون ذات التهمة بالنبي ﷺ، ويشكلون مع الظالمين والكفار فريقا واحدا؟!»⁽¹⁾.

ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

ولمعرفة مدى موضوعية هذا الاستشكال، لابد من النظر في معنى الآية التي استشكل على ضوءها الحديث.

أمّا القول بأن الحديث مؤيد لقول الكفار: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: 8]، فكثير من المفسرين ذكروا في معنى السحر الوارد في الآية هنا أقولا، منها:

○ أن مراد الكفار بالسحر في قولهم: (مسحورا) هو الجنون، قاله الزمخشري⁽²⁾.

○ أن المعنى: مخدوعا، أو مصروفا عن الحق⁽³⁾.

○ أن معنى (مسحورا): ذا سحر، أي ذا رثة، والمراد أنه بشر عادي له رثة، ويكون معنى قول كفار قريش: «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا لَهُ سَحَرٌ، خَلَقَهُ اللَّهُ تَخْلُقُكُمْ، وَلَيْسَ بِمَلِكٍ»⁽⁴⁾. وقد قوى ابن جرير هذا الوجه التفسيري⁽⁵⁾.
لكن تعقب ابن القيم ذلك فقال: «فقيل: المراد به من له حرّ، وهي الرثة؛ أي إنه بشر مثلهم يأكل

(1) سامر إسلامبولي، قراءة نقدية لخمس حداث من البخاري ومسلم، دار عراب، دار نور حوران، دمشق، ط 1، 2018، ص 33.

(2) الكشف، ج 2/671.

(3) البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2002، ص 744.

(4) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرئوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1984، ج 5/420.

(5) جامع البيان، ج 17/461.

ويشرب، ليس بملك، ليس المراد به السحر.

وهذا الجواب غير مرضي، وهو في غاية البعد؛ فإن الكفار لم يكونوا يعبرون عن البشر بأنه مسحور ولا يعرف هذا في لغة من اللغات، وحيث أرادوا هذا المعنى، أتوا بصريح لفظ البشر، فقالوا: ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ [يس:15]، ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء:94].

وأما المسحور، فلم يريدوا به: ذا السحر -وهي الرئة- وأي مناسبة لذكر الرئة في هذا الموضع؟! ثم كيف يقول فرعون لموسى: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾؟! أفتراه ما علم أن له سحراً، وأنه بشر؟! ثم كيف يجيبه موسى بقوله: ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَفِرْعَوْنَ مَثْبُورًا﴾ [الإسراء:102]؟ ولو أراد بالمسحور أنه بشر لصدقه موسى، وقال: نعم، أنا بشر أرسلني الله إليك؛ كما قالت الرسل لقومهم لما قالوا لهم: ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ [إبراهيم:10]، فقالوا: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم:11]، ولم ينكروا ذلك؛ فهذا الجواب في غاية الضعف.

وأجابت طائفة منهم ابن جرير وغيره بأن المسحور هنا: هو معلم السحر، الذي قد علمه غيره، فالمسحور عنده بمعنى ساحر؛ أي: عالم بالسحر، وهذا جيد إن ساعدت عليه اللغة، هو أن من علم السحر يقال له: مسحور، ولا يكاد يعرف هذا في الاستعمال، ولا في اللغة، وإنما المسحور من سحره غيره، كالمطبوب والمضروب والمقتول وبابه.

وأما من علم السحر، فإنما يقال له: ساحر، بمعنى أنه عالم بالسحر، وإن لم يسحره غيره، كما قال قوم فرعون لموسى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف:109]؛ ففرعون قذفه بكونه مسحوراً، وقذفه قومه بكونه ساحراً.

فالصواب هو الجواب الثالث، وهو جواب صاحب الكشاف وغيره: أن المسحور على بابه، وهو من سحر حتى جن؛ فقالوا: مسحور، مثل مجنون زائل العقل لا يعقل ما يقول؛ فإن المسحور الذي لا يتبع: هو الذي قد فسد عقله بحيث لا يدري ما يقول، فهو كالمجنون؛ ولهذا قالوا فيه: ﴿وَقَالُوا مُعَلَّمٌ

﴿مَجْنُونٌ﴾ [الدخان:14]، فأما من أصيب في بدنه بمر من الأمراض يُصابُ به الناس، فإنه لا يمنع ذلك من اتباعه، وأعداء الرسل لم يقذفوهم بأمراض الأبدان، وإنما قذفوهم بما يُحذرون به سفهاءهم من اتباعهم وهو أنهم سحروا حتى صاروا لا يعلمون ما يقولون بمنزلة المجانين، ولهذا قال تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء:48]». (1)

اشتمل كلام ابن القيم السابق على ثلاثة أقوال في المراد بـ: مسحورا:

القول الأول: أن المراد به: سحر؛ أي: رئة، وهو قول أبي عبيدة (2).

القول الثاني: المسحور الذي يتعاطى السحر، ويتعلّمه من غيره، ويجوز أن يكون المسحور بمعنى ساحر؛ لأنه يسحر غيره، فهو مفعول بمعنى فاعل، وهذا ما ذكره ابن جرير.

وهذا القول متضمن لوجهين كما هو ظاهر، وهما وجهان متلازمان؛ لأنّ الساحر لا يكون ساحرا حتى يتعلّم السحر، ويتعاطاه.

القول الثالث: أن: (مسحورا) اسم مفعول على بابه، وهو الذي سحر حتى صار كمن زال عقله فلا يدري ما يقول.

وقد رجّح ابن القيم القول الثالث، وذكر أنه الصواب، كما حكم على القول الأول بأنّه في غاية البعد (3)، وعلى الثاني بأنّه لا يعرف في اللغة والاستعمال.

وأما موقف أئمة التفسير من هذه الأقوال، فيتّضح من خلال الغرض التالي:

فسّر ابن جرير قول الله ﷻ: ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يُمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾ [الإسراء:101] بالقول الثاني بوجهيه، وذكر أنّ العرب قد تخرّج (فاعلا) بلفظ (مفعول) كثيرا (4).

(1) بدائع الفوائد، ج 743/2.

(2) أبو عبيدة، معمر بن المنثي، مجاز القرآن، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006، ص 145.

(3) وعدّه في الصواعق المرسلة: ج 693/2 من عجائب الأقوال التي تفر عنها النفوس، ويأبأها القرآن أشدّ الإباء

(4) تفسير الطبري، ج 106/15.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ اقتصر على ذكر قول أبي عبيدة - وهو القول الأول من الأقوال السابقة - ثم علق عليه بقوله: «فكأن معناه عنده كان: إن تتبعون إلا رجلاً له رئة، يأكل الطعام، ويشرب الشراب، لا ملكاً لا حاجة به إلى الطعام والشراب، والذي قال من ذلك غير بعيد عن الصواب»⁽¹⁾. واعتمد ابن عطية في تفسير الآية القول الثالث، وذكر أن الظاهر في هذا اللفظ أن يكون من السحر - بالكسر - وتكون الآية - على هذا القول - شبيهة بقول بعضهم ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [المؤمنون: 70].

ثم ذكر القول الأول، وعزاه إلى أبي عبيدة، ثم ذكر قرينة تدل على أن هذه اللفظة من السحر - بالكسر - لا من السحر، وهي دلالة الآية التي بعدها، وهي قول الله ﷻ: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: 48]؛ لأن ضرب المثل له إنما يظهر على هذا القول، «وأما على أنها من السحر - الذي هو الرئة - ومن التغذية، وأن تكون الإشارة إلى أنه بشر، فلم يضر له من ذلك مثل، بل هي صفة حقيقية له»⁽²⁾.

وأما الآية الثانية التي فيها وصف موسى بأنه مسحور؛ فقد رُحِّح أن (مسحورا) هنا على بابه، وذكر أن ما جوزه ابن جرير من كونها بمعنى فاعل، أي: سحر، فيه نظر من وجهين:

الأول: أن في هذا تكلفاً، وخروجاً عن ظاهر الكلام.

الثاني: أن وصف موسى بهذا الوصف يرادُ بها التنقُّص، وهذا يستقيم مع "مسحور"، لا مع: "ساحر" يأتي أحياناً للمدح، كما في قول الله ﷻ: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرِ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّا لَمُهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 49].

وبدأ الرازي في تفسير الآية الأولى بالقول الثالث، وحصر الصحة فيه بقوله: «هذا هو القول الصحيح»⁽³⁾.

واقتصر ابن عاشور على تفسير اللفظ في الآيتين بالقول الثالث الذي رجحه ابن القيم، وقال في تفسير الآية، وقال في تفسير الآية الثانية: «وقوله ﴿مسحورا﴾ ظاهره أن معناه: متأثراً بالسحر؛ أي: سحر

(1) تفسير الطبري، ج 14/642.

(2) المحرر الوجيز، ج 3/461.

(3) التفسير الكبير، ج 20/179.

السَّحْرَةُ، وأفسدوا عقلك فصرتَ تهرف بالكلام الباطل الدّال على خلل العقل»⁽¹⁾.

رابعاً: القرائن المريحة للدلالة المقصودة من الحديث:

تدفعنا منهجية البحث إلى بيان مفهوم السّحر والمراد به في عرف الشّرع، وما يتبع ذلك من مباحث.

1. معنى السّحر لغة ومفهومه اصطلاحاً:

1.1. السّحر لغة: جاء في معجم مقاييس اللغة: السين والراء أصول ثلاثة متباينة:

• أحدها: عضو من الأعضاء.

• والآخر: خدع وشبهة.

• والثالث: وقت من الأوقات.

2.1. اصطلاحاً: هو: «علمٌ سرّيٌّ، تزاوله النفوس الخبيثة، إمّا بقصد تخيل الشّيء على غير حقيقته، أو بقصد الإضرار بخلق من مخلوقات الله، ويستعان في هذا الإضرار بالتّقرب إلى الشّيطان، بارتكاب القبائح، قولاً: كالرقى والعزائم، والنفت على العقد، بألفاظ فيها شرك. أو عملاً: كعبادة الكواكب، والتزام الجنبات، والفسوق وسائر المعاصي، أو اعتقاداً: كاستحسان ما يوجب التّقرب منه، ومحبة إياه. فينتج عن كلّ ذلك أثر حقيقي على المسحور بدون إرادته، بإذن الله تعالى»⁽²⁾.

3.1. أنواع السّحر: للسّحر أنواع كثيرة⁽³⁾ وما يهمنا هنا النّوع المتعلّق بـ: التخيلات والأخذ بالعين، وهذا النّوع هو المتفق عليه عند سائر علماء المسلمين، ولم ينكره أحدٌ منهم، بل إنّ بعضهم جعل مدار السّحر كلّهُ عليه وهذا الأخذ مبنيٌّ على مقدّمات إحداها أنّ أغلاط البصر كثيرة.

2. قرائن المزيلة للإشكال الوارد في الحديث:

○ إنّ وقوع المرض للنبي ﷺ بسبب السّحر لا يجرّ خلافاً لمنصب النّبوة ولا يؤثر في تبليغ الرسالة؛ لأنّ

(1) التحرير والتنوير، ج15/120.

(2) حياة سعيد عمر بأخضر، موقف الإسلام من السحر، دار المجتمع، جدة ط1، 1995، ص46.

(3) للتوسع ينظر: إبراهيم كمال أدهم، السحر والسحرة من منظور القرآن والسنة، دار البشائر الإسلامية، ط2، 2002، ص29 فما بعدها.

المرض الذي لا نقص فيه في الدنيا يقع للأنبياء، ويزيد في درجاتهم في الآخرة. وحينئذ فإذا «خيل للنبي ﷺ بسبب مرض السحر أنه يفعل شيئاً من أمور الدنيا، وهو لم يفعله، ثم زال ذلك عنه بالكلية بسبب اطلاع الله تعالى له على مكان السحر، وإخراجه إياه من محله ودفنه، فلا نقص يلحق بالرسالة من هذا كله؛ لأنه مرض كسائر الأمراض، لا تسلط له على عقله، بل هو خاص بظاهر جسده كبصره، حيث صار يخيل إليه تارة فعل الشيء من ملامسة بعض أزواجه، وهو لم يفعله، وهذا في زمن المرض لا يضر. والعجب ممن يظن هذا الذي وقع من المرض بسبب السحر لرسول الله ﷺ قادحا في رسالته، مع ما هو صريح في القرآن في قصة موسى عليه السلام مع سحرة فرعون، حيث صار يخيل إليه من سحرهم أن عصيهم تسعى فثبته الله ﷻ كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ ۖ وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَحِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ ﴿طه 69-70﴾.

ولم يقل أحد من أهل العلم، ولا من أهل الذكاء: إن ما خيل لموسى عليه السلام أولاً من سعي عصي السحرة قادح في رسالته، بل وقوع مثل هذا للأنبياء عليه السلام يزيد قوة الإيمان بهم، لكون الله تعالى ينصرهم على أعدائهم، ويخرق لهم العادة بالمعجزات الباهرة، ويخذل السحرة والكفرة، ويجعل العاقبة للمتقين»⁽¹⁾.

○ إن تخيل النبي ﷺ أنه يفعل الشيء وما فعله لم يرو في الصحيحين إلا من لفظ عائشة رضي الله عنها، ولم يشعر لفظها هي أيضاً أن ذلك التّخيل دام عليه مدة، بل ذكرته على سبيل المبالغة بحق، حيث قالت: (سحر حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله). فعله ذات يوم استنفهم عائشة عن شيء أي من أمر نكاح النساء، وهو لم يفعله، لعقده عنهن، فقالت هي ذلك للناس، وأما هو ﷺ فلم يرو عنه إلا الحديث الدال على المرض، بدليل قوله في مراجعة الملكين الكائنين في صفة رجلين: (ما وجع الرجل؟ فقال المجيب منهما: مطبوب). وقوله بعدما أخرج المشط والمشاة وما معهما مما عمل فيه السحر: (قد عافاني الله). وفي رواية: (وشفاني) ففي نفس الحديث التصريح بالوجع وبالمعافاة منه، فدلّ هذا على أنه مجرد مرض، وليس في لفظ الرسول ﷺ أنه صار يخيل إليه فعل ما لم يفعله، وتعبير عائشة بذلك إنما هو على حسب ما ظهر لها أنه تخيل، ولا يلزم من لفظها أنه شيء دائم عليه.. ويؤيد جميع ما قررناه أنه لم ينقل عنه في خبر، ولو نقلاً ضعيفاً أن قال

(1) محمد حبيب الله الشنقيطي، زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، ج 4/222

قولين فكان الأمر بخلاف ما أخبر به من أمور الدنيا أخرى من أمور الشرع، وما حصل له من المرض بسبب سحر اليهودي لو لم يعين موضع السحر الذي سحر به لتوهم أنه كغيره من البشر إذا أصيب بالسحر، لكنه أخبر بموضع السحر فأخرج منه، ووجد على الوصف الذي ذكره ﷺ، وهكذا حال من أكرمه الله واصطفاه بالرسالة. وقد قالت أخت اليهودي الذي سحره: إن يكن نبيا فسيخبر. قال ابن حجر: فوق الشق الأول كما في الحديث.. فالحاصل أن التخيل على فرض حصوله وقتا من أمر دنيوي لم يستمر، بل زال، وأبطل الله كيد السّاحر، ولم ينله ضرر منه إلا ما كان يناله من ضرر سائر الأمراض⁽¹⁾.

○ أما القول بأن حديث السحر يصدق المشركين في قولهم: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَبْعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان:8]، وأن هذا يزيل الثقة بما جاء به الرسول، فإن الكفار كانوا يقولون: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان:7].

فإن سياق الآية «لا يدلّ على أن الكفار يريدون بقولهم هذا أن يثبتوا للرسول ﷺ ما أثبتته هذا الحديث، وإنما يريدون بقولهم هذا أن رسول الله ﷺ إنما يصدر عن خيال وجنون في كلّ ما يقول ويفعل، وفيما يأتي ويذر، وأنه ليس رسولا، وأن القرآن ليس من عند الله، وإنما هو خيال مسحور، وبناء عليه ليس علينا تصديقه، ولا اتباعه، فإذا آمنا بما دلّ عليه الحديث، فإذا آمنا بما دلّ عليه الحديث، قلنا: إن رسول الله ﷺ سحر بضعة أيام، لم نكن مصدقين للمشركين، ولا موافقين فيما أرادوا؛ لأنّ الذي عناه الحديث غير الذي عناه هؤلاء الظالمون، وإذا تغاير القصدان لم يكن هناك تصديق ولا موافقة، وقد علمنا عصمته من جواز الاختلاط عليه في الوحي، وأنه معصوم في تبليغه ببراهين كثيرة. وإذا كان البرهان على العصمة مما خافوه في جميع الحالات لم نخش ما ذكروا»⁽²⁾.

○ هذا حديث صحيح في أعلى درجات الصحيح؛ لاتفاق البخاري ومسلم وغيرهما على إخرجه، غير مصادم لنص القرآن الذي هو قوله تعالى إخبارا من قول الكفرة: ﴿إِن تَبْعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان:8]»⁽³⁾.

(1) الشنقيطي، زاد المسلم، ج4/222.

(2) ينظر: سعد المرصفي، الرسول ﷺ واليهود وجها لوجه، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط1، 1992، ج2/108.

(3) الشنقيطي، المرجع السابق، ج4/222.

خاتمة الفصل

○ إنَّ من أسباب الاستشكال تنزيل مفاهيم المصطلحات الحادثة على نصوص الكتاب والسنة المنزلة وفق معهود العرب في كلامها، فتختلط المفاهيم، وذلك أن المصطلح إذا خوطب به العوام أخذ عدة معان طبقاً لمستوى المخاطب فيفسر كل واحد منهم هذا المصطلح تفسيراً عشوائياً، وكيف إذا كان هذا المصطلح أصلاً بحاجة للتنقيح. فالمصطلحات الحادثة قد يؤدي استعمالها لإبطال المقاصد والمرادات الشرعية، فالمصطلح قد يموه على الناس ويلبس عليهم، والمقصود أن المصطلح الحادث لابدّ من تمييزه وضبطه شكلاً ومضموناً، مع الحذر عند استعماله لما قد يؤدي إليه من تعطيل لمقصد شرعي.

○ إنَّ منطق السياق اللغوي يُضفي على الكلمة المفردة معنى، بل يحدّد معناها عند الاشتباه، ويُعين الباحث على الوصول إلى مراد المتكلم عند الالتباس، وأنّ مجرد اللغة لا يكفي دائماً في فهم النصوص، ومعرفة مراد النبي ﷺ ما لم يلتفت إلى القرائن ومنها السياق بأنواعه.

○ بجمع روايات حديث (سوق أحاديث انقضاء قرن الصحابة المائة)، زال الإشكال عن الحديث فكلام النبي ﷺ جليٌّ في بيان المراد، وهو أنّه بعد مائة سنة من يوم نطقه بذلك الحديث لن يبقى أحدٌ على قيد الحياة ممن هو حيٌّ في ذاك اليوم، والقرينة هنا كانت لفظية وهي (مَنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى) و(مَا عَلَى الْأَرْضِ)، ولا شك أنّ من لم يكن مولوداً ساعة التحديث بهذا الخبر لم يكن موجوداً على الأرض. وبهذا يتّضح أنّ سبب الاستشكال هو التقصير في جمع روايات الحديث والنظر فيها.

○ رجحت القرائن المقالية المنفصلة على أنّ لوم موسى ﷺ كان لأجل المصيبة التي حلّت به وبذريته، وجاءت نصوص تشهد لهذا المعنى.

○ أنّ القرائن تثبت أنّ ما قاله إبراهيم ﷺ كان كذباً على الحقيقة، وليس في فعله هذا ما يقدرح في عصمته ولا رسالته، إذ إنّ اتّصاف إبراهيم ﷺ بالصدق قضية محكمة لا مريّة فيها، وأنّ الكذبات المذكورة إنّما هي بالنسبة إلى فهم المخاطب والسّامع، وأمّا في نفس الأمر فليست كذباً مذموماً.

○ رجّحت القرائن على أنّ الشك في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى منفي عن آحاد الأنبياء عليهم السّلام

فضلاً عمّن بلغ مرتبة الخلقة وعظيم المنزلة عند الله تعالى، كإبراهيم عليه السلام، ونبينا محمد ﷺ. فالأنبياء أعلم الناس برّهم وما يتّصف به من صفات الحسن والكمال، والتي منها صفة القدرة، فهم يعلمون أنّ الله تعالى متّصف بكمال القدرة والإرادة فلا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، فتصور وقوع الشكّ منهم باطل؛ لأنّه كفر.

○ المعنى المراد الذي تدل عليه القرائن المحتفة بحديث (طلب إبراهيم عليه السلام النجاة لأبيه يوم القيامة)، أنّ تبرؤ إبراهيم عليه السلام من أبيه كان يوم القيامة؛ ذلك أنّ إبراهيم عليه السلام يطلب الشفاعة يوم القيامة ظناً منه أنّ ذلك ينفعه.

○ أنّ وقوع المرض للنبي ﷺ بسبب السحر لا يجر خلافاً لمنصب النبوة؛ لأنّ المرض الذي لا نقص فيه في الدّنيا يقع للأنبياء، وزيد في درجاتهم في الآخرة عليهم الصلاة والسلام. وحينئذ إذا خيل له بسبب مرض السحر أنّه يفعل شيئاً من أمور الدّنيا، وهو لم يفعله، ثمّ زال ذلك عنه بالكلية بسبب اطلاع الله تعالى له على مكان السحر وإخراجه إياه من محله ودفنه، فلا نقص يلحق بالرسالة من هذا كله.

الفصل الثالث

أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة
في أحاديث القرآن والحديث.

المبحث الأول: المبحث الأول: القرآن والحديث المعنى والمفهوم:

المبحث الثاني: سياق الأحاديث المستشكلة المتعلقة بالقرآن
الكريم والحديث النبوي ودرء المعاني المستشكلة عنهما:

تمهيد:

انتشر مؤخرًا عدد من الأحاديث المتعلقة بالمصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي، وما تضمنناه من أحكام، وجّهت لها استشكلات جعلتهما عرضة للردّ والطعن بدعوى مخالفتها لأصول القطعية- نقلية كانت أم عقلية وحسية-.

نهدف في هذا الفصل إلى دراسة جملة من تلك الأحاديث المستشكلة ومنتقاة، المودعة في كتابي الصحيحين مستثمرين قواعد القرائن؛ حتّى نصل إلى فهم سليم لها.

المبحث الأول:

القرآن والحديث المعنى والمفهوم:

المطلب الأول: معنى القرآن لغة ومفهومه اصطلاحاً:

أولاً: لغة: بالرُّجوع إلى معاجم اللغة والتفاسير التي تهتمُّ بمعاني القرآن، تبين أن هناك قولين:

• أن القرآن اسمٌ علمٌ على كتاب الله ليس مشتقاً.

• أنه مشتقٌ من فعلٍ مَهْمُوزٍ وهو: "قرأ، اقرأ"، ويعني: تفهّم، تفقّه، تدبّر، تعلّم، تتبّع.

وكلّ هذه الأقوال تحملها اللغة العربية، ولها ما يدلّ عليها، والقول بأرجحية أحدهما يحتاج إلى دليل.

ثانياً: اصطلاحاً: هو «كلامُ الله تعالى المنزل على نبيه مُحَمَّدٍ ﷺ، المُعْجَز بلفظه ومعناه، المُتَعَبَّدُ بتلاوته، المنقول إلينا بالتواتر، المكتوب في المصاحف من أوّل سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس»⁽¹⁾، وهو التعريف المختار.

المطلب الثاني: معنى الحديث لغة ومفهومه اصطلاحاً

أولاً: الحديث لغة: الحديث ضد القديم، ومعناه: الجديد.

ثانياً: الحديث اصطلاحاً: اختلف العلماء في تعريف الحديث على حسب اختلاف أغراضهم واختصاصاتهم، فكلّ طائفة من العلماء غرضٌ خاصٌ من بحثهم.

فغرض المحدثي البحث عن رسول الله ﷺ القدوة، الذي أمر الله عز وجل بالاعتداء به في كل شيء؛ ولذلك عُنُوا بنقل كل ما نُسب إلى النبي ﷺ من أقوال وأفعال، وسيرة وشمائل، سواء أثبت المنقول حكماً شرعياً أم لا، مع بيان درجته من حيث القبول والرد.

وغرض الأصولي: البحث عن المصادر الشرعية التي تُؤخذ منها الأحكام الفقهية من قرآن وسنة وإجماع وقياس؛ ولذلك اعتنوا بما يُثبِت الأحكام الشرعية من قولٍ وفعلٍ وتقرير فقط.

(1) محمد عبد الرحمن الشايع، معجم مصطلحات علوم القرآن، دار التدمرية، الرياض، ط1، 2012، ص119.

1. الحديث في اصطلاح المحدثين:

عرّف المحدثون الحديث بأنه ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خلقية أو خلقية⁽¹⁾.

2. الحديث في اصطلاح الأصوليين:

عرّف علماء أصول الفقه الحديث: أقوال النبي ﷺ، وأفعاله، وتقريراته⁽²⁾، التي يُستدلُّ بها على الأحكام الشرعية، فالأصوليون يبحثون في الحديث بصفته مصدراً للتّشريع، وتالياً للقرآن الكريم، وهذه الثلاثة هي التي تُثبت الأحكام وتقرّرّها، فهي تدل على طريقته في فهم دين الله عز وجل والعمل به.

(1) سيد عبد الماجد الغوري، موسوعة علوم الحديث وفنونه، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 2007، ج2/28.

(2) الزركشي، البحر المحيط، ج5/6.

المبحث الثاني:

سياق الأحاديث المستشكلة المتعلقة بالقرآن الكريم والحديث

النبي ودرء المعاني المستشكلة عنهما:

المطلب الأول: بيان مشكل حديث (النهي أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: (أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو؛ مخافة أن يناله العدو)⁽¹⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث: الحديث مشكلٌ من وجهين:

الوجه الأول: ظاهر الحديث منع السفر بالمصحف إلى دار الكفر مطلقاً سواء كانت دار حرب أو دار عهد؛ وعلى ذلك بوب الطحاوي فقال: «باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من نهيه أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو»⁽²⁾.

الوجه الثاني: ظاهر لفظ الحديث النهي عن السفر بالقرآن؛ علماً بأن النبي ﷺ سافر هو وأصحابه في أرض العدو وهم يعلمون القرآن، وقد أشار إلى هذا الإشكال البخاري في صحيحه؛ إذ بوب على حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «باب كراهية السفر بالمصاحف إلى أرض العدو، وقد سافر النبي ﷺ وأصحابه في أرض العدو وهم يعلمون القرآن»⁽³⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

سلك العلماء في توجيه المعنى المستشكل في الحديث ثلاث مسالك:

(1) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب: النبي أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو، ج 5/194 رقم: 1920.

(2) شرح مشكل الآثار، ج 5/162.

(3) صحيح البخاري، ج 4/56.

المسلّك الأول: أنّ السّفر بالمصحف إلى دار الكفر محظور مطلقاً، لا فرق في ذلك بين أن تكون دار حرب أو دار عهد، لعموم النّهي الوارد في هذا الشّأن، وللتعليل المتضمّن فيه، والمتمثّل في الخوف من أن يناله الكفار بأيديهم، وهو محتمل للامتّهان والاستخفاف بالمصحف، وحصول تحريف فيه، ووضع أيديهم عليه، وكل هذه المحاذير يتعيّن اتقاؤها⁽¹⁾.

المسلّك الثاني: أنّ محلّ النّهي إذا خيف على المصحف وهو منتف مع الجيش العظيم ذي الشّوكة والقوة⁽²⁾. فالنّهي والمنع محمولان في حال الخوف على المصحف من الإهانة والتمزيق، فإنّ عدمت هذه العلة فلا كراهة ولا منع، قال النووي: «قوله: (فإني لا آمن أن يناله العدو) فيه النّهي عن المسافرة بالمصحف إلى أرض الكفار؛ للعلّة المذكورة في الحديث وهي: الخوف أن ينالوه فينتهكوا حرمة، فإنّ أمنت هذه العلة بأن يدخل في جيش المسلمين الظّاهرين عليهم، فلا كراهة ولا منع منه حينئذ لعدم العلة، هذا هو الصّحيح»⁽³⁾.

من تأمل حديث النّهي؛ ود أنّ علة السّفر بالمصحف قوله ﷺ: (فإني لا آمن أن يناله العدو)، معناه أن يناله العدو بامتهان، أو تمزيق، أو احتقار، وهذه قرينة لفظية تزيل الإشكال. وقد دعت الحاجة - في حاضرتنا المعاصرة - إلى حمل المصحف إلى بلاد غير المسلمين؛ إذ الأقليات المسلمة كثيرة، وحاجة الناس إلى العلاج، والدراسة والتجارة، والسّياحة، وكثير من الدّول - الآن - لا يُخشى منها ذلك؛ لأنّ الإنسان المسلم يدخل ديارهم بعهد وأمان.

المسلّك الثالث: أنّ السّفر بالمصحف إلى دار الكفر مباح؛ سواء كانت دار حرب دخلها بأمان، أو كانت دار عهد، وعُرف عن أهلها أنّهم يوفون بالعهد.

وهناك من قال: بأنّ النّهي محمول على الزّمن الأول حين كانت المصاحف قليلة، مخافة أن يفوت شيء من القرآن في دار الكفر، فيتأثر المسلمون بفواته.

♦ قال محمد رشيد رضا: «تدلّ قرائن الأحوال على أنّ وقوع المصحف في أيدي الأعداء كان مظنة فتنة في

(1) ينظر: ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، الفتاوى الفقهية الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج1/74-48.

(2) ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج6/162.

(3) شرح صحيح مسلم، ج13/17.

العصر الأول لقلة المصاحف، فيخشى أن يغيروا فيه ويحرفوا ليطعنوا فيه، ويشككوا من شاءوا فيما في أيدي المسلمين، ثم كثرت المصاحف وعمت الآفاق، ويوجد منها ألوف في جميع بلاد الكفار، ولكن أمنت الفتنة، وأتم الله وعده بحفظ كتابه...»⁽¹⁾.

رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث:

قبل التطرق إلى ذكر القرائن الكاشفة عن المراد، والمزيلة للاستشكال الوارد في الحديث، يتحتم علينا أن ذكر قاعدة مهمة، فهمها يزيل كثير من الاستشكالات التي قد ترد على النصوص المعللة.

1. أثر قرينة التعليل في الكشف عن المعنى والدلالة:

إنّ لقرينة تعليل النص تأثير في المعنى من وجهين، هذا إذا كان للنص معنيان ظاهر ومؤول، وإما إذا لم يكن له ذلك بأن كان اللفظ مجملاً - فأثر التعليل هاهنا هو ترجيح أحد معاني الجمل.

وعليه فأثر التعليل على النص يكون كالتالي، إمّا:

○ تقوية المعنى الظاهر.

○ تقوية المعنى المؤول.

○ ترجيح أحد معاني الجمل. وفيما يلي ثلاثة أمثلة لتوضيح هذه الأنواع:

المثال الأول في تقوية المعنى الظاهر: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَظِيرٍ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَعْسِفِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيُّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَلَعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 53].

إنّ النهي الوارد في هذه الآية ظاهر التحريم، لكنه -بمقتضى تردد صيغة النهي بين طلب الكفّ الجازم

(1) نقله محقق كتاب ابن مفلح، عبد الله بن محمد، الآداب الشرعية، تح: شعيب الأرنؤوط، وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1999، ج2/276.

وغير الجازم- محتمل لأن يراد به الكراهة. ولكن لما ثبت تعليل النهي بكون الفعل المنهي عنه كان يؤدي النبي ﷺ تعين المعنى الظاهر من النص وهو التحريم، وانتفى أو على الأقل ضعف جداً المعنى المؤول من النص، وهو الكراهة؛ وذلك لأن إيذاء النبي ﷺ محرم قطعاً قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً﴾ [الأحزاب: 57]، والفعل إنما نهى عنه لأجل الإيذاء، فيحرم هذا الفعل بناء على ذلك قطعاً، فهذا مثال تقوية التعليل لظاهر النص حتى يزداد ظهوراً.

المثال الثاني في أثر التعليل في تقوية المعنى المؤول: ذهب الشافعي إلى كون لمس النساء ناقضاً للوضوء استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: 6]. والعلة في كون لمسهن ناقضاً للوضوء هي كون النساء مظنة للشهوة، ومقتضى هذه العلة أن لا يجب الوضوء من لمس النساء اللاتي لسن مظنة للشهوة⁽¹⁾.

وخالف مالك وأحمد الشافعي فيما ذهب إليه، وذلك بأن رأياً -لأدلة وقفا عليها- أن العلة في كون لمس النساء ناقضاً للوضوء هي: ذات الشهوة لا مظنتها، وبناء على هذا التعليل قيداً مطلق اللبس الوارد في الآية بالشهوة فلم يوجب الوضوء إلا من لمس بشهوة⁽²⁾.

فالشافعي صرف العام عن عموميه بقرينة التعليل فصار خاصاً، ومالك وأحمد صرفا المطلق عن إطلاقه بقرينة التعليل فصار مقيداً، والخاص والمقيد معنيان مؤولان لا يصار إليهما إلا بقرينة مقوية، وهو ما حدث هنا. فهذا هو مثال تقوية التعليل لمؤول النص حتى يغلب على الظن فهمه منه.

المثال الثالث في أثر التعليل في ترجيح أحد معاني المشترك: قال الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، اختلف العلماء في المراد بالقرء نظراً للاشتراك في هذه اللفظة بين الطهر والحيض. فذهب الشافعية إلى أن المراد بالقرء في هذه الآية هو الطهر، ورجحوا هذا المعنى بقرائن ذكروها⁽³⁾.

(1) ينظر: الخطيب الشربيني، محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معاني ألفاظ المنهاج، تح: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000، ج 1/144.

(2) ينظر: ابن قدامة، عبد الله بن محمد، المغني، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط 3، 1997، ج 1/256.

(3) ينظر: مولود السري، شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص 226 فما بعدها.

وذهب الحنفية إلى أنّ المراد به الحيض، وربّحوا هذا المعنى بقرائن ذكروها أيضاً، ومن بين هذه القرائن قرينة التعليل، وذلك لأنّ العلة الأساس في تشريع العدة إنّما هي معرفة براءة الرحم من الحمل، ومعرفة براءة الرحم إنّما تكون بالحيض لا بالطهر، فيكون على ذلك المراد بالقرء هو الحيض لا الطهر⁽¹⁾.

♦ قال ابن رشد وهو بصدد ذكر أدلة الحنفية على ما ذهبوا إليه: «وأقوى ما تمسك به الفريق أنّ العدة إنّما شرعت لبراءة الرحم، وبراءتها إنّما تكون بالحيض لا بالأطهار، ولذلك كان عدة من ارتفع عنها الحيض بالأيام، فالحيض هو سبب العدة بالأقراء، فوجب أن تكون الأقراء هي الحيض»⁽²⁾.

فهذا هو مثال ترجيح التعليل لأحد ألفاظ المشترك.

فتعليل النص يعمل عمل القرينة المبيّنة لمراد الشارع من النص، فإذا كان النص عاماً فإنّما أن تؤكّد هذا العموم وإنّما أن تخصّصه، وإذا كان مطلقاً فإنّما أن تؤكّد هذا الإطلاق وإنّما أن تقيّده، وإذا كان حقيقة فإنّما أن تؤكّدها وإنّما أن تصرف النص عنها إلى المجاز، وإذا كان له مفهوم مخالف فإنّما أن تؤكّد هذا المفهوم وإنّما أن تبطله.

وهكذا كلّ ظاهر إنّما أن يؤكّده التعليل، وإنّما أن يصرف النص من الدلالة عليه إلى على المعنى المؤول بغض النظر عن نوع التّأويل مادام احتماله قائماً؛ والسبب في قوة التعليل في التّبيين: هي كونه يحدث ظناً دالاً على مراد الشارع من النص، فإذا اجتمع هذا الظن مع الظن الذي يحدثه ظاهر النص قواه، وإذا عارضه - وكان أقوى منه - صرفه إلى المعنى المؤول.

فوظيفة التعليل في النص هي التوضيح والكشف عن المراد منه، وليست تغييراً أو نسخاً أو إبطالا للنص؛ وذلك لأنّ النص لم يبلغ بالتعليل بل بقي دالاً على معنى من معانيه يحتمله لغة، وهذا ليس هو شأن التعليل فقط، وإنّما هو شأن القرائن كلّها، ولم يقل أحد بأن صرف النص عن معناه الظاهر إلى المعنى المؤول لقرينة من القرائن هو تغيير أو إبطال أو نسخ له، وإنّما هو تبيين لمراد الشارع منه.

(1) مولود السريري، شرح مفتاح الوصول، ص 226.

(2) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 3/1097.

2. القرائن الكاشفة عن المعنى في الحديث:

○ قرينة التعليل: فالعلة من النهي والمنع محمولة في حال الخوف على المصحف من الإهانة والتمزيق، فإن عدمت هذه العلة فلا كراهة ولا منع، قال النووي: «قوله: (فإني لا آمن أن يناله العدو) فيه النهي عن المسافرة بالمصحف إلى أرض الكفار؛ للعلة المذكورة في الحديث وهي: الخوف أن ينالوه فينتهكوا حرمة، فإن أمنت هذه العلة بأن يدخل في جيش المسلمين الظاهرين عليهم، فلا كراهة ولا منع منه حينئذ لعدم العلة، هذا هو الصحيح»⁽¹⁾.

من تأمل حديث النهي؛ وجد أن علة السفر بالمصحف قوله ﷺ: (فإني لا آمن أن يناله العدو)، معناه أن يناله العدو بامتهان، أو تمزيق، أو احتقار، وهذه قرينة لفظية عللت سبب السفر بالمصحف إلى أرض العدو يزول بها الإشكال. وقد دعت الحاجة -في حاضرتنا المعاصر- إلى حمل المصحف إلى بلاد غير المسلمين؛ إذ الأقليات المسلمة كثيرة، وحاجة الناس إلى العلاج، والدراسة والتجارة، والسياحة، وكثير من الدول -الآن- لا يُخشى منها ذلك؛ لأن الإنسان المسلم يدخل ديارهم بعهد وإمان.

○ القرينة الحالية: أن النهي محمول على الزمن الأول حين كانت المصاحف قليلة، مخافة أن يفوت شيء من القرآن في دار الكفر، فيتأثر المسلمون بفواته.

(1) النووي، شرح صحيح مسلم، ج 17/13.

المطلب الثاني: بيان مشكل حديث (لتسكن سنن من كان قبلكم)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

يُعَدُّ القرآن الكريم محور الرسالة الإسلامية ومركزها الرئيس، ولا غَرْوَ! فهو كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ ليكون دستوراً جامعاً لهذه الرسالة، وحاوياً لمضامينها وتعاليمها؛ ومن هاهنا كان القرآن -ولا يزال- لسان التعريف بالإسلام والدعوة إليه وشرحه.

ولما كان القرآن بهذه المثابة التي لا تخفى في تمثيله لعصب الرسالة الإسلامية اتجهت إليه سهامُ المفتريين والمكذِّبين منذ قديم، وتعددت شبهاتهم حوله، والتي كان من أهمها: ما يتعلق بقضيي المصدرية والتحريف، فهاتان الشبهتان لطالما دندن حولهما خصوم الإسلام في محاولة منهم لإبطال شأن القرآن، عبر التشكيك في أنه كلام الله تعالى، والادّعاء بأنه من كلام، وكذا من خلال الطعن في سلامته والادّعاء بأنه كان عرضة للزيادة والنقصان فيه كما حدث مع الكتب السابقة عليه.

ولا شكّ عندنا في أنّ القرآن الكريم هو كلام الله الذي تكفل بحفظه، وفي هذا المطلب سنناقش شبهة أنّ القرآن الكريم تعرّض للزيادة والنقصان، وبيان ما فيهما من دعاوى خاطئة؛ إحقاقاً للحق، وتبصيراً لطلاب الحقيقة، وتثبيتاً لمن آمن وزيادة في إيمانه.

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (لتبعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضبّ تبعتموهم، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فن) (1).

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

ذكر هذا الإشكال الباقلاني فقال: «استدلّ قوم بهذا الحديث على تغيير الأمة للقرآن وتحريفه والنقصان منه والزيادة فيه... وقالوا: قد صحّ أنّ اليهود غيرت كتاب الله وحرفته، ونقصت منه وزادت فيه، وإنّ النصارى حرّفت الإنجيل وغيرته وأفسدته بخلط ما ليس منه، وإسقاط ما هو منه، وقد أخبر الله تعالى بذلك فقال:

(1) صحيح البخاري، كتاب: الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، ج 4/469 رقم: 3456.

﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 146]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 78]، فنص هذه الآي على تغيير أهل الكتاب لكتّابهم، وزيادتهم فيه ونقصانهم منه، وإذا ثبت ذلك وصح أن رسول الله ﷺ قد أخبر عن سلوك هذه الأمة لسننهم في جميع ما كانوا عليه وجب القطع على أن فيهم من غير الكتاب⁽¹⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

أجاب بعض العلماء عن الحديث بأن قال: ليس المقصود من الحديث جميع الأمة؛ بدليل أنه تواتر عن النبي ﷺ بألفاظ مختلفة أنه قال: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق، لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة)⁽²⁾، ووجه الاستدلال منه: «أنّ بوجود هذه الطائفة القائمة بالحق إلى يوم القيامة لا يحصل الاجتماع على الضلالة»⁽³⁾، ومن المعلوم أن الأمة أجمعت على جمع القرآن الكريم؛ وذلك يوجب صدقها فيما شهدت به لإخبار النبي ﷺ أنها لا تخطئ؛ فوجب حمل الحديث لأجل هذا الإجماع والذي يعدّ من أقوى القرائن.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

يعدّ الإجماع من القرائن الذي تحتفّ بالنص فتؤكد معناه، أو تقوي درجة ثبوته، فاتّحاد رأي الصحابة وتوافقه دليل على أن الرأي الذي عقدوه والفهم الذي عقلوه قد توفّر له من الأدلة والمستندات، وتضافرت عليه من القرائن المقالية والحالية ما جعل الصحابة تجتمع عليه دون نزاع.

♦ يقول الجويني: «علماء العصر...إذا ألفيناهم قاطعين بالحكم...فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعيّ قطعيّ عندهم، ولا يبعد سقوط النقل فيه»⁽⁴⁾.

ولهذا السبب يكتفي العلماء بوجود الإجماع للدلالة على قطعية الفهم الثابت لحكم المسألة، ويكون نقل

(1) الباقلاني، محمد بن الطيب، الانتصار للقرآن الكريم، تح: محمد عصام القضاة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2001، ص439.

(2) صحيح مسلم، كتاب: أبواب الهجرة، باب: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين، ج5/244 رقم: 1971.

(3) ابن حجر، التلخيص الحبير بتخرّيج أحاديث الرافعي الكبير، تح: محمد الثاني، أضواء السلف، الرياض، ط1، 2007، ص2226.

(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله، تح: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج1/262.

الإجماع مغنيا عن نقل القرائن التي جمعتهم على فهم واحد، فنقل الإجماع مظنة نقل القرائن المحتفة بخطاب الشارع، لذا أغنى نقله عن نقلها.

الحديث جاء في سياق النبي عن التشبيه، وأن هناك من هذه الأمة من يسلك ما سلكه اليهود والنصارى من الانحرافات.

المطلب الثالث: بيان مشكل حديث: (خيركم من تعلم القرآن وعلمه)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) ⁽¹⁾.

◆ عن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال قال النبي ﷺ: (خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونه، قال عمران: لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد قرنه قرنين أو ثلاثة) ⁽²⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

استشكل الطحاوي الجمع بين الحديثين فقد بَوَّبَ على الحديث الأول بقوله: «باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله: (خياركم من تعلم القرآن وعلمه)» ⁽³⁾.

ووجه الإشكال عنده: كيف يكون من تعلم القرآن وعلمه خيراً ممن سواه من هذه الأمة، مع أن النبي ﷺ قد فضّل القرن الذي بعث فيه منها على بقيتها بعده بقوله: (خير أمتي القرن الذي بعث فيهم ثم الذين يلونهم) ⁽⁴⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

جمع الطحاوي بين الحديثين؛ فذكر أن مراحل الخيرية تكون على مراحل:

- أن أمة محمد ﷺ خير الأمم.
- أن النبي ﷺ فضّل القرن الذي بُعث فيه منها على بقيتها، ثم فضّل القرن الذي يليه على بقيتها.
- بعد ذلك كان في الحديث إعلام رسول الله ﷺ الناس ما يكونون به خيار القرن الذين هم منه، وأنهم الذين تعلموا القرآن وعلموه، ولما كانوا بذلك خياراً قد فضّلوا على من سواهم من أهل القرن الذين هم منه

(1) صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: خيركم من تعلم القرآن وعلمه، ج 6 رقم: 5027.

(2) المصدر نفسه، كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور، ج 3/171 رقم: 2651.

(3) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج 13/111.

(4) المصدر نفسه، ج 13/117.

• أن متعلّي القرآن ومعلّيه وكانوا في أنفسهم قد يكونون متفاضلين؛ فيكون بعضهم أفضل من بعض بمعنى زائد على المعنى المذكور في هذا الحديث من العلم بأحكام الله عز وجل التي في كتابه، والتي أجراها على لسان رسوله ﷺ، فمن كان كذلك فهو أفضل ممّن سواه ممن هو من أهل قرنه الذي هو منه.

ثم ذكر الطحاوي: أنّ من تميّز بمعنى من هذه المعاني يفضل من سواه ممن هو في طبقتة، فيكون من كان كذلك خيار تلك الطبقة، ويكونون كذلك طبقة بعد طبقة حتى يتناهى ذلك إلى من أعلاهم في تلك المعاني كلّها، فيكون هو خيرهم ويكون ما ذكرنا في القرن الأول من أمة نبينا ﷺ في القرن الثاني منها كذلك وفيمن سواه من القرون في أمته قرنا فقرنا كذلك أيضا⁽¹⁾.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

لقد كان لقرينة السياق اللفظي والحالي دوراً في إزالة الاستشكال الوارد في الحديثين، وذلك بالجمع بينهما.

نخير القرون هي القرون الأولى المنصوص عليها، ويحمل حديث عثمان رضي الله عنه: أنّ متعلّي القرآن ومعلّيه هم خيار القرن الذين هم منه، فمن كان منهم في القرن الأول فهو أفضلهم، ومن كان في القرن الثاني فهو كذلك، وهكذا... والله أعلم.

(1) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج 13/117.

المطلب الرابع : بيان مشكل حديث (نزول الوحي على النبي ﷺ في غرف نسائه)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

♦ عن هشام بن عروة، عن أبيه ﷺ قال: (كَانَ النَّاسُ يَتَحَرَّونَ بِهَدَايَاهُمْ يَوْمَ عَائِشَةَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَاجْتَمَعَ صَوَاحِبِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَقُلْنَ: يَا أُمَّ سَلَمَةَ وَاللَّهِ إِنَّ النَّاسَ يَتَحَرَّونَ بِهَدَايَاهُمْ يَوْمَ عَائِشَةَ، وَإِنَّا نُرِيدُ الْخَيْرَ كَمَا تُرِيدُهُ عَائِشَةُ فُرِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَأْمُرَ النَّاسَ أَنْ يَهْدُوا إِلَيْهِ حَيْثُ مَا كَانَ أَوْ حَيْثُ مَا دَارَ. قَالَتْ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ أُمِّ سَلَمَةَ لِلنَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَلَمَّا عَادَ إِلَيَّ ذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَلَمَّا كَانَ فِي الثَّلَاثَةِ ذَكَرْتُ لَهُ. فَقَالَ: يَا أُمَّ سَلَمَةَ لَا تُؤْذِينِي فِي عَائِشَةَ فَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا نَزَلَ عَلَيَّ الْوَحْيُ وَأَنَا فِي لِحَافِ امْرَأَةٍ مِنْكُمْ غَيْرَهَا ⁽¹⁾).

وقد تعارض هذا الحديث مع الحديث الآتي:

♦ عن كعب بن مالك ﷺ قال: (فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَوْبَتَنَا عَلَى نَبِيِّهِ ﷺ حِينَ بَقِيَ الثَّلَاثُ الْآخِرُ مِنَ اللَّيْلِ، وَرَسُولُ ﷺ فِي دَارِ أُمِّ سَلَمَةَ ⁽²⁾).

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

ظاهر الحديث يفيد أن الوحي لم ينزل على النبي ﷺ إلا وهو في دار عائشة رضي الله عنها، ويشكل عليه حديث كعب بن مالك ﷺ، مما يوهم خلاف ظاهر الحديث الأول في اقتصار نزول الوحي على النبي ﷺ وهو في دار عائشة.

♦ بَابُ الطَّحَاوِي: «بَابُ بَيَانِ مُشْكِكِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيمَنْ كَانَ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ، وَهُوَ فِي لِحَافِهَا. فَقَالَ قَائِلٌ: فَقَدْ رُوِيَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ فِي غَيْرِ هَذَا الْحَدِيثِ مَا يُضَادُّ مَا فِي هَذَا الْحَدِيثِ» ⁽³⁾.

(1) صحيح البخاري، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضل عائشة رضي الله عنها، ج 3775/30/5.

(2) المصدر نفسه، كتاب: ما جاء في فاتحة الكتاب، باب: بَابُ «وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّى إِذَا صَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ، وَصَافَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ، ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا، إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» [التوبة: 118]، ج 6/70 رقم: 4677.

(3) شرح مشكل الآثار، ج 291/2.

♦ قال السيوطي: «النوع الخامس: الفراشي والنومي: من أمثلة الفراشي... الآية الثلاثة الذين خلفوا ففي الصحيح أنها نزلت وقد بقي من الليل ثلثه وهو ﷺ عند أم سلمة. واستشكل الجمع بين هذا وقوله ﷺ في حق عائشة: (مَا نَزَلَ عَلَى الْوَحْيِ فِي فِرَاشِ امْرَأَةٍ غَيْرَهَا)»⁽¹⁾.

ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

للعلماء في دفع الإشكال بين الحديثين ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: التفريق بين نزول الوحي في الفراش وبين نزوله في الدار والليلة، ففي حديث أم سلمة أن رسول الله ﷺ أنزلت عليه توبه كعب بن مالك وصاحبيه في بيتها وليلتها، ولا يلزم من ذلك نزول الوحي في فراشها، وفي حديث الباب إثبات من أم سلمة أن نزول الوحي كان عليه ﷺ وهو في لحاف عائشة وليس ذلك في الحديث الثاني عن أم سلمة. قال الطحاوي: «فكان جوابنا له عن ذلك بتوفيق الله أن ما في هذا الحديث غير مضاد لما في الحديث الأول ؛ لأن الذي في هذا الحديث إنما هو إخبار أم سلمة أن رسول الله ﷺ أنزلت عليه توبة كعب وصاحبيه في بيتها وفي ليلتها لا ما سوى ذلك وقد يجوز أن يكون نزل ذلك على رسول الله ﷺ، وهو في غير لحافها وفي الحديث الأول إثبات أم سلمة عن رسول الله ﷺ بقوله: (وَاللَّهِ مَا مِنْكُمْ امْرَأَةٌ يَنْزِلُ عَلَى الْوَحْيِ وَأَنَا فِي لِحَافِهَا لَيْسَ عَائِشَةَ) ففي ذلك إثبات أن نزول الوحي كان عليه ، وهو في لحاف عائشة وليس ذلك في الحديث الثاني الذي ذكرناه في هذا الباب والله نسأله التوفيق»⁽²⁾. قال ابن القيم: «وما نزل عليه الوحي في لحاف غيرها»⁽³⁾.

المسلك الثاني: أن حديث عائشة كان قبل القصة التي نزل الوحي فيها في فراش أم سلمة، وهو رأي لبعض العلماء⁽⁴⁾. وقد تعقب السيوطي هذا الرأي: بأن هناك أجوبة عن هذا الإشكال أقوى من هذا الجواب.

ومما يرد به على هذا الرأي: أنه ليس هناك ما يثبت أن قصة عائشة رضي الله عنها في الحديث الأول كانت قبل حديث كعب بن مالك ﷺ.

(1) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1985، ج1/88.

(2) شرح مشكل الآثار، ج1/293.

(3) ابن القيم، زاد المعاد، ج1/106.

(4) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج1/88.

المسلك الثالث: لا معارضة بين الحديثين فقد كان الوحي ينزل في فراش عائشة، وفي فراش غيرها من أمهات المؤمنين، وربحه السيوطي.

واستدلّ لذلك بما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: (أعطيت تسعا... وإن كان الوحي لينزل عليه وهو في أهله فينصرفون عنه، وإن كان لينزل عليه وأنا معه في لحافه)⁽¹⁾. لكن يُعترض على هذا الأثر بأنه ضعيف.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

الأقرب - والله أعلم - في دفع التعارض بين الحديثين: انفراد عائشة رضي الله عنها بنزول الوحي في فراشها دون أمهات المؤمنين اللاتي كنّ آنذاك على قيد الحياة، وإلا فقد ثبت أن نزل عليه الوحي وهو مع خديجة رضي الله عنها، ويحمل حديث أم سلمة رضي الله عنها في نزول توبة كعب رضي الله عنه وصاحبيه في بيتها وفي ليلتها ولا يلزم من ذلك نزول الوحي في فراشها. ويكون نزول الوحي على رسول الله ﷺ وهو في غير فراشها؛ للقرائن التالية:

○ ومن القرائن المربّحة لأحد المعنيين عن الآخر أنّ صاحب القصة يقدّم على غيره ممن يروونها، فإذا تعارض حديثان، وكان راوي أحدهما صاحب القصة الواردة في الحديث، فيكون حديثه مقدماً على غيره، وتكون قرينة لترجيح خبره على غيره؛ لأنه أعلم بما جاء في الحديث، وأكثر التصاقاً به. فأم سلمة رضي الله عنها أثبتت ذلك عن نفسها فهي التي روت الحديث عن رسول الله ﷺ بقوله: (يَا أُمَّ سَلَمَةَ لَا تُؤْذِينِي فِي عَائِشَةَ فَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا نَزَلَ عَلَيَّ الْوَحْيُ وَأَنَا فِي لِحَافِ امْرَأَةٍ مِنْكُنَّ غَيْرَهَا)، وعرفت أنّ الوحي لم ينزل على النبي ﷺ إلا في فراش عائشة رضي الله عنها.

○ ومن القرائن الحالية أنّ ذكر نزول الوحي في اللحاف لم يرد إلا في حقّ عائشة، ومعناه الغطاء في الفراش؛ يقال: التحفت بالثوب: تغطّيت به، واللحاف: اسم ما يلتحف به، وكلّ شيء تغطّيت به فقد التحفت به⁽²⁾. وفي حديث الباب: (والله ما نزل عليّ الوحي وأنا في لحاف امرأة منكنّ غير عائشة)، ولم يذكر اللحاف في حقّ بقية نسائه رضي الله عنهنّ.

(1) أبو يعلى، أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق - بيروت، ط1، 1986، ج90/8 رقم: 4626.

قال المحقق: حديث ضعيف.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج9/314.

المطلب الخامس: بيان مشكل حديث (النهي عن كتابة غير القرآن والأمر بها)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

لما كانت للسنة النبوية المطهرة مكانتها التي لا تنكر عند المسلمين، وكونها الأنموذج الحي لتطبيق تعاليم الإسلام، حرص المسلمون الأوائل على حفظها وصيانتها ونقلها إلى الأجيال اللاحقة لا تشوبها شائبة.

ولا يستطيع أحد أن ينكر ما لوسيلة الكتابة من أهمية في حفظ العلوم ونقلها إلى الأجيال اللاحقة، لهذا اهتم الصحابة الكرام بكتابة الحسنة في حياته ﷺ وبعلمه ﷺ، وعلى نهجهم سار من بعدهم.

ومن ثم توفر للسنة النبوية في عهدها الأول كل الوسائل المتاحة في ذلك الزمان؛ من حفظ في الصدور، وكتابة في السطور، مع إقرارنا بأنها لم تدون بأسرها في ذلك الزمن، لكنها كانت نواة فيما بعد للتدوين الرسمي الذي تم في القرآن الثاني الهجري.

وبالرغم من كل الجهود التي بذلت لحفظ السنة وحمايتها، إلا أن خصوم الإسلام ما فتئوا يثيرون الشبه والاعتراضات حول كتابة السنة، ويصوبون سهامهم لمدوني السنة؛ وذلك ليوهموا المسلمين أن كل ما تحت أيديهم من سنة نبوية هي مجرد افتراءات وأقوال مكذوبة، نسبت إلى النبي ﷺ، وبالتالي يجب أن لا يوثق بها. إن موضوع تدوين السنة النبوية، من الموضوعات المهمة والخطيرة التي شغل بها العلماء قديما وحديثا، وأخذت مجالا واسعا من البحث والتوجيه. وتبدو أهمية البحث في موضوع تدوين السنة عندما يلاحظ من خلال الكتب والأبحاث، أن كثيرا من العلماء قديما وحديثا تعرضوا لمناقشة هذه القضية، ووضعوا عدة احتمالات اجتهدية لإزالة التعارض الظاهري بين الروايات المتعددة، والتي يحيز بعضها الكتابة وينهي بعضها الآخر.

وفي هذه المطلب سنقوم بمناقشة الاستشكال المثار حول حديث النهي عن الكتابة الحديث، كما سنناقش الآراء التي وردت في شرحه والتي تدور ما بين مثبت للكتابة وما بين ناف لها. والله الموفق.

أولا: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

1. سياق الحديث الوارد في النهي عن كتابة الحديث:

◆ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحُهُ، وَحَدِّثُوا عَنِّي، وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ، قَالَ هَمَامٌ: أَحْسِبُهُ قَالَ: مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ)⁽¹⁾.

2. سياق الأحاديث الواردة في إباحة كتابة الحديث النبوي:

◆ رواية عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال: (لما اشتدَّ بالنبي ﷺ وجعه قال: ائمنوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده. قال عمر: إن النبي ﷺ غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبناء، فاختلفوا، وكثر اللغط، قال: قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع، فخرج ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين كتابه)⁽²⁾.

◆ رواية أبي هريرة رضي الله عنه: قال: (ما من أصحاب النبي ﷺ أكثر حديثاً عنه مني، إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب).

وفي رواية: (ما كان أحد أعلم بحديث رسول الله ﷺ مني، إلا عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب بيده فاستأذن رسول الله في أن يكتب ما سمع منه، فأذن له، فكان يكتب بيده ويعي بقلبه، وإنما كنت أعي بقلبي)⁽³⁾.

◆ رواية عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: قال: (كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهني قريش وقالوا: أكتب كل شيء تسمعه ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضا؟ فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأومأ بإصبعه إلى فيه فقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق)⁽⁴⁾.

◆ رواية علي بن أبي طالب رضي الله عنه: فعن أبي جحيفة قال: (قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله

(1) صحيح مسلم، كتاب: الزهد والرقائق، باب: التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، ج 7/409 رقم: 3122.

(2) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: كتابة العلم، ج 1/34 رقم: 114.

(3) المصدر نفسه، ج 1/34 رقم: 113.

(4) سنن أبو داود، رقم: 3646، قال المحقق: إسناده صحيح.

أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة، قال فقلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر⁽¹⁾. وعن طارق قال: رأيت علياً على المنبر وهو يقول: (ما عندنا كتاب نقرأه عليكم إلا كتاب الله عز وجل وهذه الصحيفة، وصحيفة معلقة في سيف عليه حلقة من حديد وبكراته من حديد، فيها فرائض الصدقة قد أخذها من رسول الله ﷺ)⁽²⁾.

ولمن يريد معرفة الصحابة الذين كتبوا الحديث، فعليه بما كتبه الدكتور مصطفى الأعظمي، في كتابه القيم "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه" فإنه ذكر إثنتين وخمسين صحابياً كتبوا الحديث⁽³⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

يتلخص وجه الإشكال في زعم المستشرقين ومن سبّح في فلکهم: أنّ السنة النبوية لو كانت حجة لأمر النبي ﷺ بكتابتها، ولعمل من بعده على جمعها وتدوينها؛ حتى يحصل القطع بثبوتها بكتابتها كما هو الشأن في القرآن الكريم، ولكن النبي ﷺ نهى عن كتابتها، وأمر بحرق ما كتب منها.

فقد حاول المستشرقون وبعض من سلك سبيلهم⁽⁴⁾ التشكيك في ثبوت الأحاديث وحجيتها، ودعواهم في ذلك: أنّ السنة لم تدون في وقت مبكر، سواء على المستوى الفردي الخاص أم على المستوى الرسمي العام!

إمّا الزعم الأول: فجناباً للصواب، فقد أثبتت الدراسات العلمية الجادة، وجود صحف ونسخ حديثه كثيرة جداً دونت خلال المائة الأولى من الهجرة النبوية، هذا على المستوى الفردي⁽⁵⁾.

أمّا على المستوى الرسمي فصحيح أنّ السنة لم تدون تدويناً عاماً شاملاً، ولم تجمع كلّاً في كتاب واحد خلال عصره ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين؛ لكن ذلك كان لأسباب كثيرة حالت دون ذلك.

بيد أنّ تلك الأسباب، يدرك الفطن اللبيب عند الوقوف عليها وتأملها؛ أنّها كانت أسباباً وجيهة اقتضتها ظروف المرحلة وطبيعة تلك الفترة وملاحظتها.

(1) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: كتابة العلم، ج 33/1 رقم: 111.

(2) المصدر نفسه، كتاب: الحزبة والمواعدة، باب: ذمة المسلمين، ج 100/4 رقم: 3172.

(3) محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1980، ص 92-142.

(4) ومن أسوأ ما كتب في عصرنا في هاته القضية، ما كتبه الصحفي المغربي: رشيد أيلال، صحيح البخاري نهاية أسطورة دار الوطن، الرباط، ط 1، 2017.

(5) ينظر على سبيل المثال، محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه.

بل لو قال قائل: إنَّ عدم تدوين السنَّة في تلك الفترة كان أسلم وأحكم لما أبعد النجعة، وكان لقوله حظُّ من الرِّحان والصَّواب.

♦ قال ابن الصَّلاح: «اختلف الصِّدر الأوَّل ﷺ في كتابة الحديث والعلم وأمروا بحفظه، ومنهم من أجاز ذلك»⁽¹⁾.

ومن ذكر الإشكال وأجاب عنه ابن قتيبة؛ إذ ذكر أنَّ بين الأحاديث تناقض واختلاف⁽²⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

قبل أن نذكر مسالك العلماء فن الضروري التطرق للفروق بين مصطلحات: التدوين والتصنيف والكتابة، إذ إنَّ الإحاطة بمعانيها اللغوية يساعد في حل كثير من الإشكالات الموجهة إلى الحديث.

1. كلمة في تعريف: التدوين والتصنيف والكتابة

هناك فرق كبير بين كلمة تدوين وتأليف وتصنيف من جهة وكلمة كتابة من جهة أخرى في اللغة العربية لا بدَّ أن يعرفه القارئ.

فالكلمات الثلاث الأولى تفيد -عند الإطلاق- أنَّ هناك كتاباً تمَّ تأليفه بين دفتين بحيث يشتم على مجموعة من الأوراق تشكل مجموعها كتاب واحداً.

• فالديوان: هو مجتمع الصِّحف⁽³⁾.

• والدِّفتر الذي يكتب فيه⁽⁴⁾.

• التدوين: هو عمل وصناعة الديوان، أي: هو تقييد المَفرق والمشتت، وجمعه في ديوان أو كتاب يُجمع في الصِّحف.

(1) ابن الصَّلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص 292.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 411.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج 13 / 166، مادة: (دين)

(4) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2 / 150.

• التّأليف: هو جمع مادة متفرقة وضمّها إلى بعض بحيث تصبح كتاباً واحداً⁽¹⁾، هو المؤلّف.

• التّصنيف: هو التّمييز والترتيب بحيث يكون الكتاب (الصنّف) مقسّماً على أبواب أو فصول. والتّصنيف أدق من (التّدوين)؛ إذ هو ترتيب ما دوّن في فصول محدودة وأبواب مميّزة، قال الزّبيدي: وصنّفه تصنيفاً؛ جعله أصنافاً، وميّز بعضها عن بعض⁽²⁾، وقال الزّمخشري:...ومنه تصنيف الكتب⁽³⁾.

أمّا الكتابة: فهي لا تنفيذ إلّا مجرد الخطّ أو الرّقم على ورقة أو لوح أو جدار. جاء في اللسان: كتب الشّيء...خطّه⁽⁴⁾. ويطلق على الورقة أو الصّحيفة أو الرسالة المكتوبة: كتاب⁽⁵⁾.

فينبغي فهم هذه الألفاظ فهما دقيقاً ليسهل معرفة مراد كثير من العلماء القدماء الذين تكلموا في هذا الموضوع. بل ينبغي فهم مصطلحات أهل كلّ فنّ ومراعاة تطوّرها واختلاف دلالاتها بين عصر وآخر؛ لأنّه المدخل الصّحيح لفهم أيّ قضية فهما صحيحاً.

إذن لا بدّ من مراعاة مدلول هذه الألفاظ عند دراسة هذه القضية، فقول الترمذي (ت279هـ) مثلاً: «وجدنا غير واحد من الأئمة تكلفوا من التّصنيف ما لم يسبقوا إليه...»⁽⁶⁾، أو قول الحافظ ابن حجر: «ثمّ حدث في في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار»⁽⁷⁾. أو قولهم: «أول من دوّن العلم وكتبه ابن شهاب»⁽⁸⁾. ونحو هذه العبارات إنّما تفهم على ضوء ما سبق بيانه من الفرق بين مدلول هذه العبارات عند الاستخدام. فلا تعارض بين قولهم: بدأ التّصنيف والتّدوين في أواخر عصر التابعين، وبين قولهم: إنّ الصّحابة وأتباعهم كانوا يكتبون أو عندهم صحفٌ وكتبٌ⁽⁹⁾.

2. أقوال أهل العلم في دفع الإشكال الوارد في الحديث:

(1) المرحاني، السيد شريف، التعريفات، ص51.

(2) تاج العروس من جواهر القاموس، ج330/12.

(3) المصدر نفسه، ج330/12.

(4) ابن منظور، المصدر السابق، ج698/1.

(5) المصدر نفسه، ج186/9.

(6) الترمذي، العلل الصغير مع شرحه، تح: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد الرياض، ط2، 2001، ج345/1.

(7) ابن حجر، هدي الساري مقدمة فتح الباري، تح: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ج8/1.

(8) الذّهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرثووط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985، ج334/5.

(9) انظر: حاكم عبيسان المطيري تاريخ تدوين السنّة، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ط1، 2002، ص8-9.

إنَّ الاختلاف في كتابة الحديث حصل في الصدر الأول وقد انقسم أهل العلم إلى قسمين:

○ قسم منع وكره كتابة الحديث والعلم ومنها:

◆ استشار عمر بن الخطاب رضي الله عنه الصحابة في تدوين الحديث، ثم استخار الله تعالى في ذلك شهراً، ثم عدل عن ذلك، وقال: (إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرتُ قوماً كانوا قبلكم كتبوا فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوبُ كتابَ الله بشيء أبداً)⁽¹⁾.

في هذا الأثر قرينة حالية على أنَّ عمر رضي الله عنه يرى جواز كتابة الحديث، فقد عرف من حال النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته أنهم كانوا لا يستخبرون الله في المعلوم حرمة من الدين. وهذا بين.

○ قسم أجاز كتابة الحديث والعلم:

◆ قال ابن كثير: «وحكي إجماع العلماء في الأعصار المتأخرة على تسويغ كتابة الحديث، والنهي عن الكتابة أياً كان سببه انتهى، وهذا أمر مستفيض، شائع ذائع من غير نكير»⁽²⁾.

وقد اختلف العلماء في إزالة هذا التعارض، وفي التوفيق بين هذين الحديثين وأمثالهما من أحاديث أخرى تدلّ على وقوع الكتابة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وجمع العلماء بينها بمجموع مختلفة؛ ملخصها في الآراء الآتية:

الأول: يرى ابن قتيبة أنَّ في هذا معنيين:

أحدهما: أن يكون من منسوخ السنّة بالسنة، كأنه نهى في أول الأمر عن أن يكتب قوله، ثم رأى بعد ذلك لما علم أن السنن تكثر وتفتوت أن تكتب وتقيّد.

المعنى الآخر: أن يكون خصّ بهذا عبد الله بن عمرو رضي الله عنه؛ لأنّه كان قارئاً للكتب المتقدمة، ويكتب بالسرّانية والعربية، وكان غيره من الصحابة أميين، لا يكتب منهم إلا الواحد والاثنان، وإذا كتب لم يتقن ولم يُصب التهجّي، فلما خشي عليهم الغلط فيما يكتبون نهاهم، ولما آمن على عبد الله بن عمرو رضي الله عنه ذلك أذن له⁽³⁾.

(1) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج 248/1 رقم: 343. قال المحقق: الأثر صحيح.

(2) ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص 226.

(3) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 411.

الثاني: قيل: إنه إنما نهى أن يكتب الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة؛ لئلا يختلط به ويشتبه على القارئ، فيما أن تكون الكتابة نفسها محظورة، وتقييد العلم بالخط منها عنه فلا⁽¹⁾.

الثالث: ومنهم من يقول: -وهذا عول عليه كثير من العلماء- أن النهي كان في أول الأمر من أجل أن يحفظوا القرآن ويضبط ويكتب، ثم بعد ذلك أذن بالكتابة⁽²⁾.

الرابع: جمع بعضهم بينهما بأن جعل النهي في حق من وثق بحفظه وخيف اتكاله على خطه إذا كتب، والإذن في حق من لا يوثق بحفظه⁽³⁾.

الخامس: ذهب الراهرمزي إلى نسخ النهي عن الكتابة، فقال: «أحسبه أنه كان محفوظاً في أول الهجرة وحين كان لا يؤمن الاشتغال به عن القرآن»⁽⁴⁾.

♦ وقال القرطبي: «فإن احتج محتجٌ بحديث أبي سعيد⁽⁵⁾؛ فالجواب: أن ذلك كان متقدماً؛ فهو منسوخ بأمره بالكتابة، وإباحتها لأبي شاه وغيره»⁽⁵⁾. واختار هذا الرأي كثير من العلماء؛ كابن القيم⁽⁶⁾.

رابعاً: القرائن المرحجة للدلالة المقصودة من الحديث:

هناك اجتهادات يعوزها الاستناد النقلي، اللهم إلا القول بالنسخ؛ ذلك لأن الإذن بالكتابة متأخر عن النهي عنها، فإن النبي ﷺ قال في غزوة الفتح: (اكتبوا لأبي شاه)، وأذن لعبد الله بن عمرو⁽⁷⁾ في الكتابة، وحديثه متأخر عن النهي؛ لأنه لم يزل يكتب، ومات وعنده كتابته وهي الصحيفة التي كان يسميها الصادقة، ولو كان النهي عن الكتابة متأخراً لمحاها عبد الله بن عمرو⁽⁸⁾.

وهذا الرأي ينبغي أن لا يجعل منافياً للآراء السابقة؛ بل إنه متمم لها حيث نأخذ من تلك الآراء علة النهي السابق، وأنه لما زالت العلة ورد الإذن بالكتابة⁽¹⁾.

(1) العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، شرح التبصرة والتذكرة، تح: ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2002، ج464/1.

(2) النووي، شرح صحيح مسلم، ج329/18.

(3) م ن، ج329/18.

(4) الراهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والسامع، ص393.

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج207/11.

(6) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تح: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرئؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3،

1998، ج402/3.

وعند النظر في الرأي الثالث نجد أن أصحابه يقولون: إنَّ النبي كان في أول الأمر من أجل أن يحفظوا القرآن ويضبط ويكتب، ثم بعد ذلك أذن النبي ﷺ بالكتابة، وهذا هو النسخ؛ إذ النبي في أول الأمر كان من أجل خوف اختلاط القرآن بغيره وضبط كتابته، وهذا ما دلَّ عليه حديث أبي سعيد رضي الله عنه: (لا تكتبوا عني غير القرآن)، فلما زال الخوف أول الأمر زال الإشكال، ونسخ الحديث.

♦ قال ابن حجر: «إنَّ النبي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره»⁽²⁾.

♦ وقال النووي: «وكان النبي حين خيف اختلاطه بالقرآن، فلما أمن ذلك أذن في الكتابة»⁽³⁾.

♦ وقال السيوطي: «هذا منسوخ بالأحاديث الواردة في الإذن في الكتابة، وكان النبي حين خيف اختلاطه بالقرآن، فلا أمن ذلك أذن فيها»⁽⁴⁾.

وبعد فهذه جملة من اجتهادات العلماء والأئمة للتوفيق بين الأحاديث المتعارضة، إلا أنها تفتقر إلى قرائن تقويها، ولذا فإنَّ الشيخ أحمد شاكر لما ساق بعضها، قال: «وكل هذه إجابات ليست قوية»⁽⁵⁾. وعليه فالذي يظهر أنه الأقرب للصواب هو القول بالنسخ للقرائن الآتية:

○ القطع بوقوع الكتابة للأحاديث في عهده ﷺ، ومما يدلُّ على ذلك ويقويه (قرينة):

• تأخر أحاديث الإذن، ووقوع بعضها في أواخر حياته ﷺ، قال ابن القيم: «قد صحَّ عن النبي ﷺ النبي عن الكتابة والإذن فيها، والإذن متأخر، فيكون ناسخاً لحديث النبي، فإنَّ النبي ﷺ قال في غزاة الفتح (اكتبوا لأبي شاه) يعني خطبته التي سأل أبو شاه كتابتها، وأذن لعبد الله بن عمرو في الكتابة، وحديثه متأخر عن النبي ﷺ لأنه لم يزل يكتب، ومات وعنده كتابته وهي الصحيفة التي كان يسميها (الصادقة)، ولو كان النبي عن الكتابة متأخراً لمحاها عبد الله ﷺ لأمر النبي ﷺ بحمو ما كتب عنه غير القرآن، فلما لم يحها وأثبتها دلَّ على أن الإذن في الكتابة متأخر عن النبي عنها، وهذا واضح. والحمد لله. وقد صحَّ عن النبي ﷺ أنه قال لهم في مرض موته (اثموني

(1) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 42.

(2) فتح الباري، ج 1/275.

(3) شرح صحيح مسلم، ج 18/329.

(4) عبد الرحمن بن أبي بكر، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، تح: أبو إسحاق الحويني، دار ابن عفا، الخبر، م ع س، ط 1، 1996، ج 6/303.

(5) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، ص 185.

باللوح والدواة والكتف لأكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً). هذا إنما كان يكون كتابة كلامه بأمره وإذنه. وكتب النبي ﷺ لعمر بن حزم كتاباً عظيماً في الديات وفرائض الزكاة وغيرها وكتبه في الصدقات معروفة مثل كتاب عمر بن الخطاب وكتاب أبي بكر الصديق الذي دفعه إلى أنس وقيل لعلي (هل خصمكم رسول الله ﷺ بشيء؟ فقال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا ما في هذه الصحيفة، وكان فيها العقول وفكك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر). وإنما نهى النبي ﷺ عن كتابة غير القرآن في أول الإسلام لئلا يختلط القرآن بغيره فلما علم القرآن وتميز وأُفرد بالضبط والحفظ وأُمنّت عليه مفسدة الاختلاط أذن في الكتابة⁽¹⁾. وهو كلام نفيس في بابه، وهذا القول مال إليه كثير من الأئمة، حتى قال ابن حجر بعد أن ختم الأقوال السابقة في هذه المسألة بالنسخ: «وهو أقربها مع أنه لا ينافيها»⁽²⁾.

♦ قال عبد العظيم المطعني (ت2008م): «علماء الأمة ﷺ لهم موقف سديد من حديث النبي عن كتابة الحديث النبوي، وأحاديث الإذن بكتابه وروايته... وخلاصة موقفهم أن النهي كان أولاً، وأن السبب فيه كان خشية اختلاط الحديث بالقرآن، وبخاصة لأن الأمية كانت منتشرة، ولكي تتوفر عناية المسلمين بالقرآن أولاً؛ لأنه الأصل الأصيل، ولما حصل التمييز الكامل بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث النبوي ارتفع الحظر، فأذن ﷺ برواية أحاديثه وكتابتها. ونضيف إلى ما قاله علماءنا أن القرآن يجب حفظه وتلاوته على الصورة التي أنزل عليها لفظاً ومعنى وتراكيب، فلا يجوز فيه إبدال حرف بحرف، ولا كلمة بكلمة، ولا الإخلال بنظم تراكيبه مهما كان الأمر وأنه متعبد بتلاوته كما نزل. وإما الحديث النبوي فيجوز عند الضرورة روايته بالمعنى دون اللفظ نطقاً لا كتابة، كما يجوز للراوي إذا نسي لفظاً، أو اشتبه عليه الأمر، أن يذكر لفظاً آخر يدل على معنى اللفظ الذي نسيه مع التنبيه على ذلك لهذا كان من الضروري كتابة القرآن، والاكتفاء في رواية الحديث بالحفظ»⁽³⁾.

المطلب السادس بيان مشكل حديث (حصر نزول الوحي على حالتين)

ودرع المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

(1) تهذيب سنن أبي داود، ج2/ 575.

(2) فتح الباري، ج1/ 275.

(3) عبد العظيم المطعني، الشبهات الثلاثون لإنكار السنة النبوية، كتبة وهبه، القاهرة، ط1، 1999، ص20.

◆ عن عائشة رضي الله عنها: (أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني، وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول)، قالت عائشة رضي الله عنها: (ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً)⁽¹⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

دلت الأحاديث النبوية على أن الوحي الذي كان يأتي النبي ﷺ يتنوع على صفات وحالات:

○ دوي النحل: عن عمر بن الخطاب قال: (كَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَوْحِي يُسْمَعُ عِنْدَ وَجْهِهِ دَوِيٌّ كَدَوِيٍّ النَّحْلِ...) (2)

○ النفث في الرورع: عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبْعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَلَيْسَ شَيْءٌ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبْعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا قَدْ نَهَيْتُمْ عَنْهُ، وَإِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ نَفَثَ فِي رَوْعِي أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ نَفْسٍ تُمُوتُ حَتَّى تَسْتَوِيَّ رِزْقَهَا ، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمَلُوا فِي الطَّلَبِ، وَلَا يَحْمِلُكُمْ اسْتِبْطَاءُ الرِّزْقِ عَلَى أَنْ تَطْلُبُوهُ بِمَعَاصِي اللَّهِ، فَإِنَّهُ لَا يُنَالُ مَا عِنْدَهُ إِلَّا بِطَاعَتِهِ)⁽³⁾.

○ الرؤيا الصادقة: عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كَانَ أَوَّلَ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ)⁽⁴⁾.

○ التكليم بلا واسطة: كما في قصة المعراج.

(1) صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي، ج 6/1 رقم: 2.

(2) مسند أحمد، ج 1/223/350، قال المحقق: إسناده ضعيف.

(3) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، تح: سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط 1، 2015 ج 37051/260/19. والحديث صحيح لغيره.

(4) صحيح البخاري، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي، ج 7/1 رقم: 3.

ويُشكل على ذلك حديث الحارث بن هشام رضي الله عنه أنَّ الوحي منحصرٌ في حالتين، وذلك عندما سأل الحارث بن هشام رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم عن كيفية مجيء الوحي إليه فأجابه بأنَّه على صورتين فقط؛ مع أنَّ هناك بعض الحالات لم ترد في الحديث.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

قبل التطرق لذكر مسالك العلماء في توجيه معنى الحديث رأينا أن نذكر قاعدتين مهمتين لغويتين تسهمان في الفهم الصحيح للخطابات والنصوص.

القاعدة الأولى: ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له: هذه القاعدة قيد للعمل بقاعدة « مفهوم المخالفة حجة »؛ فجمهور الأصوليين عندما قالوا بحجية مفهوم المخالفة اعتبروه من قبيل الظاهر الذي يحتمل المراد وغيره، لكنه في المراد أرحم، وبناء على ذلك اشترطوا للعمل به شروطاً متى تخلف واحد منها كان ذلك قرينة صارفة للمفهوم عن العمل .

وهذه الشروط مع كثرتها يمكن جمعها في ثلاثة ضوابط كلية هي:

- ألا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه.
 - ألا يناقض الحكم المدلول عليه بمفهوم المخالفة حكماً مدلول عليه بغير المخالفة.
 - ألا يظهر لما علّق حكم المنطوق به (كالشروط مثلاً) فائدة تقتضي تخصيصه بالذكر؛ كأن يكون خرج مخرج الغالب؛ وهذه الصورة الأخيرة هي موضوع القاعدة .
- والمعنى الإجمالي الذي تقرره القاعدة: أن الدلالة الشرعية متى تعلّقت بحلٍ مُقيّد بصفة، أو شرط، أو غير ذلك، وكان اتصاف المحل بهذا القيد جارياً على مقتضى العادة الغالبة؛ فإن مفهوم المخالفة في هذه الحالة لا يكون حجة؛ لأنَّه قد خرج مخرج الغالب..

ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي جُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء: 23] فقد أفادت الآية بمنطوقها أنَّ الرّبيبة تحرم على الرجل بمجرد دخوله بأماها، ولما كان الغالب من حال الربائب كونهن يعشن

في بيوت أزواج أمهاتهن؛ فقد وُصِفْنَ في الآية بقوله تعالى: ﴿اللاتِي فِي جُجُورِكُمْ﴾ فهو وصف خرج مخرج الغالب؛ فلا يصح أن يفهم منه أنَّ الرّبيبة التي ليست في حجر زوج أمّها حلال ؛ لأنّ ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له.

فالوصف الغالب إذا شهدت العادة بثبوته للموصوف؛ فالتكلم ليس في حاجة إلى ذكره؛ لأنّ ما فهم من غير ذكر لا يُذكر؛ فإذا عدل المتكلم فذكره دلّ ذلك على أنه أراد من وراء ذكره أمراً هو إفادة مفهوم المخالفة. إمّا الوصف غير الغالب فإنه يُذكر لأغراض كثيرة: منها إحضاره في ذهن السامع، وإخباره به، وإثباته للحقيقة الموصوفة به، وليس لسلب المعنى عن المسكوت عنه فقط، وبذلك يظهر أنّ الوصف الغالب أولى أن يكون له مفهوم مخالفة. والوصف الغالب لما كان شائعاً عند إطلاق الموصوف ملازماً له فإنّ المتكلم يذكره لاستحضاره في ذهن السامع، لا لتخصيص الحكم به، ونفيه عما عداه.

والحكم على القيد، أو الوصف، أو الشرط بأنّه خرج مخرج الغالب إنّما هو باعتبار ما كان سائداً في عصر التنزيل؛ وهذا يستدعي من المجتهد دراسة العادات الغالبة على البيئة التي نزل فيها الوحي.

ودليل القاعدة أنّ الوصف الذي وقع التقييد به صار غالباً على الحقيقة المقيدة موجوداً معها في أكثر صورها فيحصل من هذا لزومٌ ذهنيّ بين الحقيقة والوصف، فإذا استحضر المتكلم الحقيقة ليحكم عليها حضر معها ذلك الوصف الغالب؛ لأنه من لوازمها، فإذا حضر في ذهنه نطق به لا لقصد نفي الحكم عن الحقيقة في حالة عدم اتّصافها بتلك الصفة، ولكن لأنّ الوصف مقترن في الذهن بتلك الحقيقة. والقاعدة تحتاج إلى أمثلة لتتصور بشكل سليم وواضح في ذهن المتلقّي:

♦ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 229]، علّق الله تعالى الخلع على خوف كلّ من الزوجين أن لا يقيما حدود الله؛ وهذا الشرط خرج مخرج الغالب؛ لأنّ الخلع غالباً إنّما يكون عند خوف عدم قيام كلّ من الزوجين بما أمر الله تعالى نحو الآخر. فلا يفهم من ذلك أنّه عند عدم الخوف من الإخلال بأوامر الله تعالى لا يجوز الخلع؛ لأنّ ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له.

♦ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: 130]، فوصف الربا بكونه ﴿أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ خرج مخرج الغالب لما كان عليه التعامل في الجاهلية؛ حيث كان المرابي يزيد في الربا كلما زاد في أجل سداد الدين حتى يبلغ الربا أضعاف أصل الدين. فتوّهت الآية بهذا الوصف الذي يَصَوِّر ذلك الواقع تشنيعاً على المرابين ولفناً لهم إلى واقع تصرفهم الاستغلالي، لا لتقييد الحكم بهذا الوصف؛ لأنه وصف خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له، وعليه فأصل الربا محرم؛ قليله وكثيره بإجماع العلماء.

♦ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: 283]، فقيّد السفر المذكور في الآية لم يأت ليقصر حكم الرهن على تلك الحالة فقط؛ وإنما جاء على مقتضى ما هو غالب على أحوال المتدائنين؛ إذ غالباً ما يفتقر الدائن والمدين في حالة السفر إلى كاتبٍ للدين، وشاهدين يوثق بهما؛ فيلجآن للرهن في هذه الحالة توثيقاً للدين. ولا يصحّ أن يفهم من الآية أن الرهن لا يشرع إلا في حالة السفر فقط؛ لأنّ ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له.

القاعدة الثانية: ما خرج جواباً لسؤال لا مفهوم له: (1)

هذه القاعدة قيد للعمل بقاعدة: (مفهوم المخالفة حجة)؛ فالجمهور عندما اعتبروا حجية مفهوم المخالفة قيدوا تلك الحجية بقيود؛ منها: ألا يكون للقيد المذكور فائدة تقتضي تخصيصه بالذكر؛ كأن يكون خرج مخرج الغالب؛ أو خرج جواباً لسؤال.

وقد تم تناول ما خرج مخرج الغالب في قاعدة مستقلة؛ بالصيغة التي وردت بها في القواعد ذات العلاقة؛ إمّا القاعدة محل البحث فتتناول ما خرج جواباً لسؤال.

ومفاد القاعدة ومعناها الإجمالي: أنه متى ورد في نصوص الكتاب أو السنة حكم مستنبط بطريق مفهوم المخالفة؛ وكان هذا المفهوم قد جاء في معرض الجواب عن سؤال محدّد؛ فهذا المفهوم لا يعتبر، ولا يكون حجة؛ لخروجه جواباً على السؤال. وهذا محل اتفاق بين القائلين بمفهوم المخالفة.

وقد مثل الأصوليون لذلك بما لو سأل سائل: (هل في الغم السائمة زكاة)، فأجاب ﷺ: (في الغم السائمة

(1) ينظر: عبد الكريم التلمة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1999، ج 1802/4 - 1805.

زكاة⁽¹⁾. فذكر الوصف (السائمة) هنا جاء جواباً لسؤال بعينه فلا يدلّ على عدم الوجوب في غير الحالة المذكورة في الجواب؛ لأنّ الجواب جاء على قدر السؤال ومطابقاً له.

وما قرّره الأصوليون في هذه القاعدة منسجم مع ما قرّره جمهورهم في قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ حيث جعلوا الاعتبار لعموم اللفظ دون نظر للسؤال أو السبب الخاص الذي ورد الحكم بشأن .

وقد أورد بعضهم إشكالا مفاده: أنّ الأصوليين في قاعدة «العبرة بعموم اللفظ» اختلفوا، وبعضهم اعتبر خصوص السبب الذي ورد السؤال بشأنه؛ في حين أنّهم في القاعدة محلّ البحث اتفقوا على عدم اعتبار السؤال وأن القيد هنا لا مفهوم له. فكيف أجروا الخلاف في قاعدة: العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب ولم يجروه في هذه القاعدة؟.

وأجيب عن ذلك: ببيان الفارق بين الحالين؛ من حيث إنّ دلالة المفهوم ضعيفة تسقط بأدنى قرينة، بخلاف اللفظ العام فإنّ دلالاته قوية، بل إنّ الحنفية ذهبوا إلى قطعيّتها، وبالتالي فإنّ ما يؤثّر على العمل بالأول - وهو المفهوم - فإنّه لا يؤثّر على العمل بالثاني عند بعض الأصوليين، لفارق القوة بينهما .

والدليل على إعمال هذه القاعدة هو:

○ ما تقرّر في شروط العمل بمفهوم المخالفة من أن القيد ما لم يكن مراداً به إنشاء حكماً فلا يعتبر، ولا يكون المفهوم حجة.

○ العمل بمفهوم المخالفة هو من قبيل الظاهر؛ الذي يصرف عن ظاهره إذا وجدت القرينة، والقيد الوارد في معرض الجواب على سؤال ما، يعتبر قرينة صارفة عن العمل بالمفهوم ومُضَعِّفَةٌ له.

ولا بأس من أن نضرب أمثلة توضيحية للقاعدة:

◆ الطّهارة بماء البحر جائزة لما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا

(1) هو قطعة من حديث مطول عند البخاري من حديث أنس ولفظه: (وصدقة الغنم في سائمها إذا كانت أربعين إلى عشرين)، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الغنم، ج2/118/1454.

رسول الله ﷺ إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: هو الطهور ماؤه، الحل ميته⁽¹⁾. فالحصر المستفاد من قوله: (الطهور ماؤه) لا مفهوم له؛ فلا ينفي طهورية غيره من المياه؛ لوقوعه جواباً لسؤال مَنْ شَكَّ في طهورية ماء البحر من غير قصد للحصر، وما خرج جواباً لسؤال لا مفهوم له.

♦ أجاز الشارع للمحرم قتل خمس من الحيوانات المؤذيات، هي: العقرب والفأرة والغراب والحدأة والكلب العقور، وذلك لما رواه سالم عن أبيه قال: سئل النبي ﷺ: عما يقتل المحرم من الدواب فقال: (خمس لا جناح في قتلهن على من قتلهن في الحرم والمحرم العقرب والفأرة والغراب والحدأة والكلب العقور)⁽²⁾. ولا يجوز الاحتجاج بمفهوم هذا الحديث على عدم جواز قتل غير المحرم لها؛ لأن هذا الحديث جاء جواباً على سؤال عن المحرم، وما خرج جواباً لسؤال لا مفهوم له.

♦ حديث: (ليس فيما دون خمس أوسق من التمر صدقة)، فالتخصيص بالتمر، لا يدل على إسقاط الزكاة فيما يوسق مما عداه، فهذا لم يقل به أحد؛ لأن هذا الوصف (من التمر) محمول عند أهل العلم، على أنه خرج جواباً على سؤال سائل. قال ابن عبد البر: «كأنه جواب لسائل سأله عن نصاب زكاة التمر، فلا يمنع الزكاة في غيره من الثمار والحبوب»، وبناء عليه تكون الزكاة في كل ما يوسق من زيتون، وحب، وثمر، وغيرها⁽³⁾.

بعد ذكر هاتين القاعدتين المهمتين، فسنعرج الآن إلى ذكر أهم المسالك في توجيه الحديث:

المسلك الأول: إجابة النبي ﷺ الحارث بن هشام بهاتين الحالتين فقط من حالات الوحي محمول على أحد أمور:
○ أن المقصود بالحصر في الحالتين المقدم ذكرهما حملهما على الغالب، أي أن غالب الوحي يكون بهاتين الحالتين، ذكره ابن حجر⁽⁴⁾.

♦ قال الآمدي: «اتفق القائلون بالمفهوم أن كل خطاب خصص محلّ النطق بالذكر؛ لخروجه مخرج

(1) مسند أحمد، ج 171/12 رقم: 7233. قال المحقق: حديث صحيح.

(2) صحيح البخاري، كتاب: أبواب الإحصار وجزاء الصيد، باب: ما يقتل المحرم من الدواب، ج 13/3 رقم: 1826.

(3) ينظر: عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ج 1802/4 - 1805.

(4) فتح الباري، ج 19/1.

الأعم الأغلب لا مفهوم له»⁽¹⁾. وقال القرافي: «إنَّ المفهوم متى خرج مخرج الغالب فليس بحجة إجماعاً»⁽²⁾.

وقد بين القرافي بقوله: «إنَّما قال العلماء بأنَّ مفهوم الصَّفة، إذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة، ولا دالا على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه بسبب: أنَّ الصَّفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة في الذَّهن بسبب الغلبة، فإذا استحضرها المتكلِّم ليحكم عليها حضرت معها تلك الصَّفة، فنطق بها المتكلِّم لحضورها في الذَّهن مع المحكوم عليه، لا أنَّه استحضرها ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه، إمَّا إذا لم تكن غالبة لا تكون لازمة للحقيقة في الذَّهن، فيكون المتكلِّم قد قصد حضورها في ذهنه ليفيد بها سلب الحكم عن المسكوت عنه، فلذلك لا تكون الصَّفة الغالبة دالة على نفي الحكم، وغير الغالبة دالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه.

سؤال: كان الشَّيخ بن عبد السلام يقول: إذا كانت الصَّفة غالبة هي أولى بالدلالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه؛ بسبب أنَّها إذا كانت غالبة كانت العادة والغلبة تفيدها للسامع، وإنَّما هي صفة هذه الحقيقة فلا يحتاج المتكلِّم إلى لفظ يدلُّ به عليها اكتفاء بالعادة، فما نطق بها حينئذٍ إلا لقصد عدم الإعلام بها، وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه، إمَّا غير الغالبة فلم تكن العادة دالة عليها فأمكن أن يقال نطق بها المتكلِّم ليفيد السامع أنَّ هذه الحقيقة هي الصَّفة تعرض لها فيكون هذا مقصوده دون قصد سلب الحكم عن المسكوت عنه، فعم أنَّ ما قالوه يمكن أن يكون بالعكس وهو سؤال حسن»⁽³⁾.

♦ قال ابن عاشور: «والذي تلخَّص لي من تتبُّع موارد المفاهيم ومتناثر كلمات أهل الأصول أن القيود التي تفيد محترزات إنَّما تدلُّ على الاحتراز؛ متى علمنا أن المتكلِّم عمد إليها قصداً؛ لإبطال غير ما تدلُّ عليه فتى لم نعلم ذلك لوجود ما يبعث المتكلِّم على ذكر القيد دون قصد الاحتراز تعطل مفهوم القيد، وذلك لمحاكاة كلام أو للنظر إلى صورة مقصودة بالكلام مثال الأول قوله ﷺ بأن سألته هل من البرِّ الصَّيام في السَّفر (ليس من البرِّ الصَّيام في السَّفر)⁽⁴⁾ فلم يقصد بالظرف الاحتراز عن الحضر؛ لأنَّه ليس براً في الحضر دائماً.

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: 31] نظراً لكونه أغلب أسباب قتل

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ج 3/109.

(2) شرح تنقيح الفصول، ص 252.

(3) القرافي، المصدر السابق، ص 253.

(4) صحيح البخاري، كتاب: الصَّوم، باب: بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَمَنْ ظَلَّلَ عَلَيْهِ وَاشْتَدَّ الْحَرُّ «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ»، ج 3/34 رقم: 1946.

الولد عندهم، فلا يفيد أنهم يقتلونهم لخشية العار، أو الإراحة من ألم، فهو كالعام الوارد على سبب ولهذا قد يحى القيد في مثل هذا مقصوداً فيتوقف فيه السامع. أخرج البخاري في باب من جر إزاره من كتاب اللباس أن رسول الله ﷺ قال: (من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة. فقال أبو بكر ؓ: إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أني أتعاهد ذلك فقال رسول الله ﷺ: أنت لست ممن يصنعه خيلاء) ⁽¹⁾. فكأنه احتاج للسؤال لاحتمال كون خيلاء ذكر للغالب، إذ هو غالب أحوال جر الإزار، وأن النبي عن جميع أحواله. وقد اختلف العلماء في قوله ﷺ: (لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلاء) ⁽²⁾، فقال مالك لا يمنع فضل الماء غير المملوك مطلقاً سواء قصد بمنعه منع الكلاء أم لا، وإنما قيد بمنع الكلاء؛ لأن شأنهم أنهم إذا أرادوا منع مرعى من المراعي العامة للقبيلة كلها، عمد من حفر منهم بئراً فنع ماءها؛ لكي لا يرعى الناس بما إذ عم لا يرعون، إلا بمرعى فيه ماء فاعتبر المفهوم للغالب، وبالتأمل المستخلص من كلامهم، نرى أن القيود على نوعين: منها ما لا يخرج للغالب بحال ولا يحتمل ذلك؛ لأنها زائدة على الكلام، وليس مدلولها صفة للماهية مقارنة لها، فلا تذكر إلا لقصد وهي: الشرط. العدد. الغاية. والقصر. ومنها ما قد يخرج له وهي: العلة. والظرف. والحال. والصفة. لأنها قد تكون مجرد حكاية الواقع؛ لأن معناها التوصيف، أو آيل إليه مثل الآية والحديث المتقدمين، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إَسْرَافًا﴾ فتأمل ⁽³⁾. ينظر القاعدة الأولى: ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له.

○ ما ورد في حديث عائشة رضي الله عنها كان جواباً من النبي ﷺ لسؤال الحارث بن هشام ؓ عن كيفية نزول الوحي، فذكر هاتين الحالتين على أن وقع بعد سؤال ⁽⁴⁾.

♦ قال العيني (ت855هـ): «إن السؤال عن كيفية إتيان الوحي، لأن بلفظة كيف يسأل عن حال الشيء فإذا قلت: كيف زيد معناه أصحح أم سقيم؟ والجواب أيضاً مطابق؛ لأنه قال: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، غاية ما في الباب أن الجواب عن السؤال مع زيادة؛ لأن السائل سأل عن كيفية إتيان الوحي، وبينه ﷺ بقوله: (يأتيني مثل صلصلة الجرس) مع بيان حامل الوحي أيضاً بقوله: (أحياناً يمتثل لي الملك

(1) المصدر نفسه، كتاب: أصحاب النبي ﷺ، باب: بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا»، ج 6/5 رقم: 3665.

(2) المصدر نفسه، كتاب: المساقاة، باب: بَابُ مَنْ قَالَ: إِنَّ صَاحِبَ الْمَاءِ أَحَقُّ بِالْمَاءِ حَتَّى ج 110/3 رقم: 2353.

(3) محمد الطاهر بن عاشور، التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، تح: عبد اللطيف الشابي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2019، ص 501-502.

(4) ابن حجر، فتح الباري، ج 19/1.

رجلا فيكميني)، وإنما زاد على الجواب؛ لأنه ربما فهم من السائل أنه يعود يسأل عن كيفية حامل الوحي أيضاً، فأجابه عن ذلك قبل أن يحوجه إلى السؤال⁽¹⁾. ينظر القاعدة الثانية: ما خرج جواباً لسؤال لا مفهوم له.

○ أو لم يتعرّض لصفة الملك بصورته الحقيقية؛ لندور وقوع ذلك؛ فقد ثبت عن عائشة رضي الله عنها: (أنه ﷺ لم ير جبريل على صورته إلا مرتين)⁽²⁾.

○ كان السؤال عن كيفية الوحي في حال اليقظة؛ قال العيني: «حيث ذكر في هذا الحديث حالتين من أحوال الوحي، وهما مثل صلصلة الجرس وتمثل الملك رجلاً، ولم يذكر الرؤيا في النوم مع إعلامه لنا أنها رؤيا حق؛ لأنّ الرؤيا الصالحة قد يشركه فيها غيره بخلاف الأولين، وقال بعضهم: كان عند السؤال نزول الوحي على هذين الوجهين؛ إذ الوحي على سبيل الرؤيا إنما كان في أول البعثة؛ لأنّ أول ما بدئ رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا، وذلك في ستة أشهر فقط»⁽³⁾.

المسلك الثاني: أنّ الحصر في الحالتين المذكورتين لبيان أنّ النبي ﷺ كان يتلقّى الوحي على حالتين:

الحال الأولى: أن ينسلخ النبي ﷺ من حالته البشرية العادية.

الحال الثانية: أن يتحوّل جبريل من صورته التي خلق عليها إلى صورة بشرية. قال العيني: «لَا بُدَّ مِنْ مُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْقَائِلِ وَالسَّامِعِ حَتَّى يَصَحَّ بَيْنَهُمَا التَّحَاوُرُ وَالتَّعْلِيمُ وَالتَّعَلُّمُ فَتَلُكِ الْمُنَاسَبَةُ إِمَّا بِاتِّصَافِ السَّامِعِ بِوَصْفِ الْقَائِلِ بِغَلَبَةِ الرُّوحَانِيَةِ عَلَيْهِ وَهُوَ النَّوعُ الْأَوَّلُ أَوْ بِاتِّصَافِ الْقَائِلِ بِوَصْفِ السَّامِعِ وَهُوَ النَّوعُ الثَّانِي»⁽⁴⁾. وهذا قول مطروحٌ ليس عليه دليل.

المسلك الثالث: حملُ الحالتين المذكورتين في الحديث على نزول القرآن خاصة، وحمل بقية الحالات التي وردت بها الأحاديث الأخرى على ما سوى القرآن، وبهذا يزول الإشكال.

وقد أجاب بهذا الجواب ابن عبد البر إذ قال: «...ولكنّه أراد بهذا الحديث نزول ما يُتلى والله أعلم»⁽⁵⁾.

(1) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج 43/1.

(2) مسند أحمد، ج 411/6 رقم: 3864. قال المحقق: إسناده ضعيف.

(3) العيني، المصدر السابق، ج 44/1.

(4) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج 85/1.

(5) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تح سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000، ج 490/2.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

الأقرب في كيفية نزول القرآن الكريم أنّه نزل بواسطة جبريل عليه السلام في حال اليقظة وحيا جلياً. للقرائن التالية:

○ أنّ الصورة أشدّ الصّور على النّبي ﷺ، وفيها يأتيه جبريل عليه السلام على صورته الملكية ولكنه لا يراه، ويعرف مجيئه بهذا الصّوت الذي يشبه صلصلة الجرس، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: 192-193]، قال ابن عطية: «والروح الأمين جبريل عليه السلام بإجماع»⁽¹⁾.
و لا يعترض على التّرجيح بـ :

◆ ما جاء عن ابن عباس عليه السلام قال: (بينما جبريل قاعدٌ عند النّبي ﷺ سمع نقيضاً من فوقه فرفع رأسه، فقال: هذا باب من السّماء فتح اليوم لم يُفتح قطّ إلّا اليوم، فنزل منه ملك، فقال: هذا ملكٌ نزل إلى الأرض لم ينزل قطّ إلّا اليوم، فسلم وقال: أبشر بنورين أُوتيتهما لم يؤتهما بي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ بحرف منهما إلّا أعطيته)⁽²⁾. فهذا الحديث لا يدلّ على أنّ هذا الملك هو الذي نزل بفاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة، وإنّما فيه ما يدلّ على أنّه بشر النّبي ﷺ بها، وهو قد أُوتيتها ونزل بها جبريل عليه السلام من قبل.

◆ ما جاء عن ابن مسعود عليه السلام قال: (لما أُسري برسول الله ﷺ انتهى به إلى سدرة المنتهى... الحديث، وفيه: فأعطي رسول الله ﷺ ثلاثاً: أُعطي الصّلوات الخمس، وأُعطي خواتيم سورة البقرة، وغفر لمن لم يشرك بالله من أمته شيئاً المُقحّمات)⁽³⁾. فالحديث ليس فيه تصرّح بأنّ جبريل عليه السلام لم ينزل بها، فيجوز أن يكون جبريل نزل بها تأكيداً وتقريراً، أو نحو ذلك، وقد ثبت نزوله عليه السلام بالآية الواحدة مرّتين⁽⁴⁾. وبهذا يتّضح معنى قول ابن عبد البر السّابق.

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 4/242.

(2) صحيح مسلم، كتاب: صلاة المسافرين، باب: فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة، ج 2/543 رقم: 806.

(3) صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: في ذكر سدرة المنتهى، ج 1/522 رقم: 164.

(4) الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 19/124.

ولعلّ ما ذكره ابن عبد البرّ هنا أولى من قول الحافظ ابن حجر: «وأورد على ما اقتضاه الحديث -وهو أنّ الوحي منحصر في الحالتين- حالات أخرى" حالات أخرى: إمّا في صفة الوحي كمجيئه كدوي النحل، والتّفث في الرّوع، والإلهام، والرّؤيا الصّالحة، والتّكليم ليلة الإسراء بلا واسطة، وإمّا في صفة حامل الوحي كمجيئه في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح، ورؤيته على كرسي بين السّماء والأرض وقد سدّ الأفق، والجواب: منع الحصر في الحالتين المقدم ذكرهما، وحملهما على الغالب، أو حمل ما يغيرهما على أنّه وقع بعد السؤال، أو لم يتعرّض لصفتي الملك المذكورتين لدورهما فقد ثبت عن عائشة أنّها لم يره كذلك إلّا مرّتين، أو لم يأتها في تلك الحالة بوحي، أو أتاه به فكان على مثل صلصلة الجرس فإنّه بين صفة الوحي لا صفة حاملة»⁽¹⁾.

ومما يربّح قول ابن عبد البرّ -من حمل حديث عائشة على نزول القرآن-

○ أنّه لم يرد في الأحاديث والآثار التي ذكر فيها حالات أخرى غير الحالتين المذكورتين ما يدلّ على أنّ شيئاً من القرآن نزل على النّبي ﷺ بها، وإنّما غاية ما تدلّ عليه أنّ الوحي نزل على النّبي ﷺ فيها، ومعلوم أنّ من الوحي ما هو قرآن ومنه ما ليس بقرآن.

وقد نفى السيوطي أن يكون في القرآن الكريم شيء من غير هذا الطّريق -طريق الوحي الجليّ- كالوحي عن طريق الإلهام أو المنام، أو التّكليم المباشر، فعند حديثه عن الكيفية الخامسة للوحي، وهي أن يكلمه الله إمّا في اليقظة، كما في ليلة الإسراء والمعراج، أو في المنام كما في حديث معاذ ﷺ: (أتاني ربّي فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى)⁽²⁾، وقال: «ليس في القرآن من هذا النوع شيء فيما أعلم»⁽³⁾.

○ الذي تدلّ عليه الأدلة أيضاً أنّ القرآن الكريم كلّ نزل في الحالة التي يكون فيها جبريل ﷺ على ملكيته، ويأتي الوحي فيها إلى النّبي ﷺ في مثل صلصلة الجرس.

فالقرآن الكريم كلّ نزل في الحالة الأولى، وهي الحالة التي يكون فيها جبريل ﷺ على ملكيته، وهذا هو الذي يليق بالقرآن الكريم، وينفي أي احتمال أو تلبيس في تلقّيه⁽⁴⁾.

(1) فتح الباري، ج 19/1.

(2) مسند أحمد، ج 437/5 رقم: 3484. قال المحقق: إسناده ضعيف.

(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 128/1.

(4) محمد محمد أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، مكتبة السنّة، القاهرة، ط 1، 2003، ص 60.

المطلب السابع : بيان مشكل حديث: (اليد العليا خير من اليد السفلى)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى وَأَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ غَنًى وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللَّهُ وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ) ⁽¹⁾.

◆ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (وَهُوَ عَلَى الْمُنْبَرِ وَذَكَرَ الصَّدَقَةَ وَالتَّعَفُّفَ وَالْمَسْأَلَةَ الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى فَالْيَدُ الْعُلْيَا هِيَ الْمُنْفَقَةُ وَالسُّفْلَى هِيَ السَّائِلَةُ) ⁽²⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

استشكل بعضهم معنى هذا الحديث، فقال: « هذا الحديث يدلُّ على أنَّ أدنى مرتبة في المجتمع الإسلامي هي مرتبة الأطفال والمعوقين؛ لأنهم عالة على القبيلة » ⁽³⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

هذا الاستشكال مبنيٌّ على الخلل في فهم نص الحديث؛ حيث توهم بعضهم أنَّ المعاقين والأطفال وغيرهم من العاجزين وأصحاب العاهات هم المعنيون بوصف اليد السفلى؛ فيكون الحديث ذمّاً لطبقة من طبقات المجتمع لم تختار أن تكون عاجزة، إنَّما فرض عليها ذلك لأسباب كونية، ويستحيل أن تأتي الشريعة بما يكرس الطبقيّة والتفريق بين فئات المجتمع.

ونلاحظ هنا أثر عدم مراعاة السياق في حدوث الاستشكال، إذ لو جمعت روايات الحديث من كتب السنة، ثمَّ نظر في السياق وسبب ورود الحديث، لعلم أنَّ معناه بعيدٌ كلَّ البعد عن المعنى الذي فهمه المستشكل، والألفاظ إذا اجتزئت من سياقاتها وفهمت مجرّدة من لواحقها وسوابقها؛ احتملت معاني كثيرة.

(1) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ج 3/112 رقم: 1427.

(2) المصدر نفسه، كتاب الزكاة، باب: لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ج 3/112 رقم: 1429.

(3) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط 1، 2004، ص 79.

ذكر سبب ورود الحديث: (أَنَّ حَكِيمَ بْنَ حِزَامٍ رضي الله عنه قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَعْطَانِي، ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي، ثُمَّ قَالَ: يَا حَكِيمُ إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَصْرَةٌ حُلُوءَةٌ فَمَنْ أَخَذَهُ بِسَخَاوَةِ نَفْسٍ بُورِكَ لَهُ فِيهِ وَمَنْ أَخَذَهُ بِإِشْرَافِ نَفْسٍ لَمْ يُبَارَكْ لَهُ فِيهِ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى. قَالَ حَكِيمٌ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا أَرِزُ أَحَدًا بَعْدَكَ شَيْئًا حَتَّى أَفَارِقَ الدُّنْيَا فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه يَدْعُو حَكِيمًا إِلَى الْعَطَاءِ فَيَأْتِي أَنْ يَقْبَلَهُ مِنْهُ ثُمَّ إِنَّ عُمَرَ رضي الله عنه دَعَاهُ لِيُعْطِيَهُ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ شَيْئًا فَقَالَ عُمَرُ إِنِّي أَشْهَدُكُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى حَكِيمٍ أَنِّي أَعْرَضْتُ عَلَيْهِ حَقَّهُ مِنْ هَذَا الْفَيْءِ فَيَأْتِي أَنْ يَأْخُذَهُ فَلَمْ يَرِزْ أَحَدًا مِنْ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى تُتَوَفَّى) (1).

فالسَّيَاقُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: (اليد العليا خير من اليد السفلى)، تعليمٌ منه ﷺ لفضيلة التَّعَفُّفِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، وترك سؤَالِهِمْ. والخطاب في الحديث متوجّه لأولي القدرة وذوي الأنفة، والمستطيع لكسب المال، فلا يتناول الحديث العاجزين ومن لا قدرة له على الكسب.

♦ قال ابن الجوزي: «هذا الحديث يتضمّن التحذير لدوي الأنفة من ذلّ السّؤال» (2).

♦ قال ابن العراقي (ت826هـ): «فيه كراهة السّؤال والتّنفير عنه بتسمية اليد السّائلة سفلى ومحله إذا لم تدع إليه ضرورة، فإن كانت به ضرورة بأن كان عاجزا غير مكتسب، وخاف هلاكه فلا بأس بالسّؤال حينئذ، بل قد يكون مندوبا وقد يكون واجبا. وذكر والذي رحمه الله في شرح الترمذي أن المسألة تنقسم إلى الأحكام الشرعية التحريم والكراهة والوجوب والندب والإباحة» (3).

ثمّ إنّّه لا يلزم من كون المرء معاقا أو طفلا أن يكون متسولا، فإنّ صاحب اليد السفلى في الحديث يشمل كلّ السّائلين من الرّجال والأصحاء القادرين، وكان الخطاب موجّها لحكيم بن حزام، ولم يكن ﷺ عاجزا ولا مقعدا.

(1) صحيح البخاري، كتاب: الزكاة، باب: الاستعفاف عن المسألة، ج2/123 رقم: 1472.

(2) كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج2/541.

(3) ابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، طرح التثريب في شرح التّقریب، تح: محمد سيد درويش، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1438هـ، ج4/

والحديث يدلّ أيضاً على جواز السؤال ولكن ليس بإشراف نفس ونهمة وجشع، ولكن بقناعة وبقدر الحاجة، يستفاد هذا من قوله ﷺ: (...ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، كالذي يأكل ولا يشبع...)، فيه « ذم الحرص والشره إلى الاستكثار، ألا ترى أنه شبه فاعل ذلك بالبهائم التي تأكل ولا تشبع وهذا غاية الذم له؛ لأن الله تعالى وصف الكفار بأنهم يأكلون كما تأكل الأنعام، يعني: أنهم لا يشبعون كما لا تشبع الأنعام؛ لأنّ الأنعام لا تأكل لإقامة أرماقها، وإنما تأكل للشره والنهم. فينبغي للمؤمن العاقل الفهم عن الله تعالى وعن رسوله أن يتشبه بالسلف الصالح في أخذ الدنيا ولا يتشبه بالبهائم التي لا تعقل»⁽¹⁾.

وبجمع روايات الحديث نجد أنّه قد جاء تفسير اليد العليا في بعض روايات الحديث بأنّها اليد المنفقة، والسفلى بأنّها السائلة، «أنها أكثر ثواباً وتسمّى يد المعطي العليا؛ بمعنى أنّه أرفع درجة ومحلاً في الدنيا والآخرة وهذا رسم شرعي، ومعنى ذلك أنه بالشرع عرف ولما كانت تسمية لا تعرفها العرب فسرها رسول الله ﷺ بأن (يَدَ الْمُعْطِي هِيَ الْيَدُ الْعُلْيَا وَأَنَّ الْيَدَ السَّائِلَةَ هِيَ السُّفْلَى)»⁽²⁾.

وجاء تفسيرها أيضاً في بعض طرق حديث ابن عمر بأنّ العليا هي المتعففة، وقد رجّح الخطابيّ هذا المعنى، وذهب إلى أنّه «المتعففة أشبه وأصح في المعنى، وذلك أن ابن عمر ذكر أنّ رسول الله ﷺ قال هذا الكلام وهو يذكر الصدقة والتّعفف منها فعطف الكلام على سببه الذي خرج عليه، وعلى ما يطابقه في معناه أولى»⁽³⁾.

♦ قال النووي: «ورجّح الخطابي هذه الرواية، قال: لأنّ السياق في ذكر المسألة والتّعفف عنها، والصحيح الرواية الأولى، ويحتمل صحة الروایتين، فلننفقة أعلى من السائلة، والمتعففة أعلى من السائلة...»⁽⁴⁾. قال ابن عبد البر: «رواية مالك في قوله: اليد العليا المنفقة أولى وأشبه بالأصول من قوله: المتعففة»⁽⁵⁾.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

○ إنّ قرينة السياق الناتجة عن جمع مرويات الحديث، وبخاصة سبب ورود الحديث، كشفت عن المعنى

(1) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج 161/10.

(2) الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح موطأ مالك، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999، ج 510/9.

(3) الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن، تح: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ط 1، 1933، ج 70/2.

(4) النووي، شرح صحيح مسلم، ج 126/7. انظر: طرح التريب، ج 107/4.

(5) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج 502/9.

الذي هو بعيد كل البعد عن المعنى الذي فهمه المُستشكِّل، والألفاظ إذا اجتزئت من سياقاتها وفهمت مجردة من لواحقها وسوابقها؛ احتملت معاني كثيرة.

○ كشفت قرينة السياق على أن قوله ﷺ: (اليد العليا خير من اليد السفلى)، تعليمٌ منه ﷺ لفضيلة التعفف عمّا في أيدي الناس، وترك سؤلهم. والخطاب في الحديث متوجّه لأولي القدرة وذوي الأنفة، والمستطيع لكسب المال، فلا يتناول الحديث العاجزين ومن لا قدرة له على الكسب.

○ القرينة المقالية التي جاءت تفسر معنى اليد العليا في بعض روايات الحديث بأنّها اليد المنفقة والمتعففة، والسفلى بأنّها السائلة .

فالحديث كما ترى تفهم منه ما فهمه علماؤنا، ولفظ الحديث وسياقه لا تساعد على فهم المستشكل. وهذا مثال يبين أهمية اعتماد السياق في بيان المعنى، وأنّ إهداره يُوقع في الخطأ والغلط.

المطلب الثامن : بيان مشكل حديث: (أمرت أن أقاتل الناس)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

لقد صحَّ عن النبي ﷺ قوله: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله..)، وهو ما استشكل، إذ توحى دلالة الظاهرة إلى إكراه الناس وجبرهم على الإسلام. وهو ما يتعارض مع صريح النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، وغيرها من الآيات. ويتنافى مع رحمته ﷺ. لقد بين أهل العلم قديما وحديثا معنى الحديث دافعين عنه الإشكالات التي تبدو للوهلة الأولى، لمن ليس بأهل.

ونهدف في هذا المطلب إلى دراسة هذا الحديث، ومناقشة الإشكال والشبهات المثارة حوله من خلال تحليل الحديث واستثمار ما كتبناه عن القرائن. والله الموفق.

أولاً: سياق الحديث المتهم إشكاله:

◆ عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله) (1).

◆ عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها، وصلوا صلاتاً، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماءهم وأموالهم، إلا بحقها وحسابهم على الله) (2).

◆ عن أبي هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني نفسه وماله، إلا بحقّه وحسابه على الله)، رواه عمر، وابن عمر عن النبي ﷺ (3).

(1) البخاري، كتاب: الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ سَبَّلُكُمُ﴾: [التوبة: 5]، ج 14/1 رقم: 25. مسلم، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ج 324/1 رقم: 38.

(2) البخاري، كتاب: الصلاة، باب: فضل استقبال القبلة، ج 87/1، ح 392.

(3) البخاري، كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، ج 105/2، ح 1399. مسلم، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ج 372/1 رقم: 38.

♦ عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ، وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ)، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لِّسَتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّرٍ﴾ (1).

ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

أُستشكل المعنى الظاهر من الحديث، وذلك لتعارضه مع القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]. وقوله ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، وقوله ﷺ: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

♦ يقول سامر إسلامبولي: «من المعلوم بالضرورة أنَّ الناس لهم كامل الحرية في الإسلام أو عدمه...، فالقتال في الإسلام لم يشرع لإدخال الناس إلى الإسلام وقهرهم على ذلك، وإنما شرع لرفع الظلم عن الناس، وتركهم أحراراً تحت مظلة الحرية والعدل ليختاروا ما يشاءون، ومن هذا الوجه لا يصحَّ أي حديث فيه الأمر بقتال الناس وإجبارهم على القول بـ لا إله إلا الله؛ لأنَّ ذلك العمل يتصادم مع النصوص القرآنية القطعية الدلالة، كما أنَّه يسلب الإنسان حقَّه في ممارسة حريته في الاعتقاد» (2).

♦ يقول محمد سعيد حوى: «إنَّ الإشكال الأهم في الحديث أنَّه يوهم مقاتلة الناس، بل وجوب قتالهم، حتَّى يقولوا لا إله إلا الله، أي حتَّى يدخلوا في الإسلام، وهذا يقتضي دخولهم في الإسلام تحت تهديد السلاح ممَّا يعني إكراههم على ذلك، وهذا مخالف لآيات كثيرة في كتاب الله...» (3).

مما سبق نلخص وجوه الاستشكال في:

- أنَّ ظاهر الحديث يجبر الناس بالقوة على الدخول إلى الإسلام.
- أنَّ ظاهر الحديث يدعو إلى قتال الناس؛ حتَّى يعتنقوا الدين الإسلامي، وهذا فيه مصادمة للآيات

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتَّى يقولوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، ج 347/1 رقم: 36.

(2) سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النقل، ص 248.

(3) محمد سعيد حوى، منهجية التعامل مع السنة النبوية، الرأي، موقع: <http://alrai.com>

الباب الثاني | الفصل الثالث أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث القرآن والحديث
القرآنية التي تعطي الإنسان في حرية اختيار معتقده وينافي كون النبي ﷺ رحمة للعالمين، وكيف تكون الرحمة في
القتل والقتال؟.

ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

المسلك الأول: حمل الحديث على مشروعية إكراه كل كافر حربيا كان أم ذميا أم مستأمنا في الدين عملا
بظاهره.

♦ قال السرخسي (ت490هـ): «ولو أكره نصرانيا على الإسلام، فأسلم كان مسلما...والذمي في هذا، والحربي
سواء عندنا»⁽¹⁾.

♦ وقال النووي: «المرتد والحربي إذا أكرها على الإسلام صح إسلامهما؛ لأنه إكراه بحق...»⁽²⁾.

وقد اعتمد أصحاب هذا المسلك على ما يلي:

○ عدّ حرف (حتى) حرف تعليل لا لانتفاء الغاية؛ بحيث إنّ معنى الحديث يصبح: (أمرت أن أقاتل الناس
من أجل أن يقولوا...).

إنّ حرف (حتى) مشترك بين معنيين: التعليل وانتهاء الغاية، والقول بأحدهما لا بد له من قرينة مرّجة، والقول
بأنّها للتعليل في هذا الحديث لا تساعد عليه الأدلة كما سنبينه.

○ عدّ (أل) التعريف من لفظ (الناس) استغراقية لا عهدية، ومعنى استغراقية أنّها تعم كل كافر: ككّابي
ووثني، وحربي، وذمي، ومستأمن، وبالتالي يشرع قتاله حتى يتلفظ بالشهادة ليس إلا إكراهها له على قولها؛ حين لا
يعصمه من القتل إلا ذلك.

ويجاء عن هذا بأن هناك قرائن مانعة من إرادة هذا المعنى:

○ أنّ تجويز إكراه الكافر على الإسلام، مناف للنهي عن الإكراه في الدين في قوله سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ
فِي الدِّينِ﴾ [البقرة:256]، وهذا حكم عام في كل إكراه. قال ابن قدامة المقدسي (ت620هـ): «والدليل على تحريم

(1) السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ج84/24.

(2) النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المتقين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991، ج56/8.

الإكراه، قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽¹⁾.

○ ثمة ثلاثة أدلة تمنع الإكراه على الإسلام، وتجعل إكراهه لذلك إكراهاً بغير حق، ومشمولاً بعموم آية النهي عن الإكراه في الدين، وهي:

الأول: حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: (بعثنا رسول الله ﷺ سريةً إلى الحُرقاتِ، فَنَذَرُوا بنا، فَهَرَبُوا، فَأَدْرَكْنَا رجلاً، فلما غَشِينَاهُ، قال: لا إله إلا الله، فضرَبْنَاهُ، حتى قتلناه، فذكرته للنبي ﷺ فقال: مَنْ لَكَ بلا إله إلا الله يوم القيامة؟"، فقلت: يا رسول الله، إنما قالها مخافةً السلاح، قال: أفلا شَقَقْتَ عن قلبه حتى تعلم من أجل ذلك قالها أم لا؟ مَنْ لَكَ بلا إله إلا الله يوم القيامة؟ " فما زال يقولها حتى ودِدْتُ أني لم أسلم إلا يومئذ⁽²⁾.

الدليل الثاني: ما ثبت في سيرة النبي ﷺ ومغازيه من أنه لم يكره أحداً مهما كان معتقده بحمله على الإسلام حين لا يبادر هو به؛ مع أن إكراههم عليه في هذه الصورة لو كان جائزاً لفعله، إمّا امتثالاً لأمر الله إياه بذلك، وإمّا بياناً للجواز؛ فحيث لم يفعله ﷺ دل على عدم جوازه، وخاصة مع ثبوت تحريمه .

♦ قال ابن القيم: «فلما بعث الله رسوله ﷺ استجاب له ولخلفائه بعده أكثر أهل الأديان طوعاً واختياراً، ولم يكره أحداً قط على الدين، امتثالاً لأمر ربه ﷻ حيث يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة:256]، وهذا نفي في معنى النهي، أي: لا تكرهوا أحداً على الدين»⁽³⁾. وقال أيضاً: «ومن تأمل سيرة نبي ﷺ تبين له أنه لم يكره أحداً على دينه قط»⁽⁴⁾.

الدليل الثالث: أن المكروه على الإسلام إذا أقر بكلمة التوحيد تحت الإكراه والتهديد بالقتل؛ فقد وجب أن لا يعتد بإقراره؛ لأن من شروط حجية الإقرار أن يكون مع الرضا والاختيار؛ فإقرار المكروه لذلك باطل لا يعتد به؛ وإذا كان باطلاً لم يجز تحصيله ولا إيجاده، ولا القصد إليه.

(1) المغني، ج 96/10.

(2) مسند أحمد، ج 133/36 رقم: 21802. قال المحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(3) ابن القيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تح: محمد أحمد الحاج، دار القلم، دمشق، ط 1، 1996، ص 237.

(4) المصدر نفسه، ص 238.

ثم إذا ثبت بهذه الأدلة الثلاثة عدم جواز إكراه الكافر على الإسلام، ولو كان حربيا؛ فقد ثبت امتناع تخصيص عموم آية النهي عن الإكراه في الدين بحديث الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، إذ جعلناه دالا على مشروعية الإكراه في الدين؛ وذلك لما يأتي:

• أن نتيجة هذا التخصيص - وهي جواز إكراه الحربي والمعاهد على الإسلام - مخالفة لمفاد تلك الأدلة الثلاثة، ولمفاد أدلة وجوب الوفاء للمعاهد بما عاهدناه عليه من تركه وما يدين، وترك إلزامه بما لم يلتزمه من الإسلام.

• أن هذا التخصيص للآية بالحديث لو صحّ وسلّمت نتيجته تلك؛ لكان ﷺ أكره على الإسلام ولو كافرا واحدا - في الأقل - من آحاد الكفار؛ عملا بهذا التخصيص؛ وبياننا لجواز العمل بنتيجته، وقد سبق ذكر أنه ﷺ لم يكره أحدا على الإسلام.

• أن تلك الأدلة الثلاثة المانعة من الإكراه على الإسلام معارضة لظاهر هذا الحديث في دلالة على مشروعية إكراه الكافر - ولو كان حربيا - على الإسلام؛ وحينئذ فقد وجب رفع التعارض بينه وبينها إما بالترجيح، وإما بالجمع، وإما بتساقط الأدلة كلها.

فإن رجحنا بينه وبينهما، فإن ترجيح عليها ممتنع؛ لأنها أكثر منه عددا، ومتأيدة أيضا بآية النهي عن الإكراه في الدين؛ وإذا رجحت عليه، وصار بذلك مرجوحا متروك العمل بظاهره من الدلالة على مشروعية إكراه الكافر على الإسلام، لم يصلح مخصصا لتلك الآية بالنسبة إلى هذا الظاهر منه.

وإن جمعنا بينه وبينها، فلا يتحقق الجمع إلا بجملة على وجه يمنع دلالة على مشروعية إكراه الكافر على الإسلام، وهذا هو المتعين. والحديث إذا لم يعد بهذا الجمع دالا على مشروعية إكراه الكافر على الإسلام، لم يصلح مخصصا لآية النهي عن الإكراه في الدين بالنسبة إلى هذا الحكم.

وإن حكمنا بتساقط تلك الأدلة الأربعة؛ لتعارضها مع تعذر الجمع والترجيح فيها، سقط هذا الحديث من جملتها، فلم يصلح مخصصا لآية النهي عن الإكراه في الدين لذلك.

المسلك الثاني: دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق الكافر الحربي دون المعاهد:

المراد بالكافر الحربي: غير المسلم المنتمي لدار الحرب بينها وبين المسلمين حالة حرب، ولا يتمتع بإيمان المسلمين⁽¹⁾.

وهذا التعريف يشمل نوعين من الحربيين:

الكافر الحربي المعتدي، وهو مقصود بحديث الأمر بقتال الناس عند كل من حمل الحديث على الحربي من الأقدمين والمعاصرين.

الكافر المحايد من أهل الدار التي أصل العلاقة بها الحرب. وهذا الحربي ليس مقصودا بحديث الأمر بقتال الناس إلا عند من حمل الحديث على الحربي مطلقا.

المسلك الثالث: حمل الحديث على الحربي مطلقا ولو كان غير معتد؛ وذلك بعد (أل) من كلمة الناس في الحديث استغراقية تعم كل كافر، إلا بقرينة صارفة، وهو المعاهد؛ ولأن أدلة مشروعية جهاد الدفع توجب قتال الحربي المعتدي، وأدلة مشروعية جهاد الطلب تأذن بقتال الحربي غير المعتدي، فكانت تلك الأدلة قرينة صارفة لـ (أل) من العهدية إلى الاستغراق.

وأیضا: لأن إكراه الحربي، ولو كان محايدا على الإسلام إكراه بحق، ولا معارض له من عقد ذمة أو أمان يلتزم بموجبه إقراره على دينه.

ويجاء على تجويز إكراه الحربي على الإسلام معتديا كان أم غير معتد، إن كان ممن تقبل منه الجزية فهذا لا يتصور إكراهه على الإسلام؛ لأنه بذل الجزية.

وإن كان ممن لا تقبل منه الجزية: فهذا لا يكره على الإسلام لما ذكرناه من عدم جواز إكراه كل كافر عليه.

المسلك الرابع: حمل الحديث على المعتدي من الحربيين حصرا: واستند أصحاب هذا المسلك إلى:

• ملاحظة وصف المحاربة في المعهودين بـ (أل) العهدية من لفظ الناس في الحديث.

• ملاحظة البناء الصّرفي لكلمة (أقاتل) في الحديث؛ بما هو دال على مشاركة طرفين في فعل واحد.

فأمّا ملاحظة وصف المحاربة في المعهودين بـ (أل) العهدية من لفظ الناس في الحديث، فذلك أنّ

(1) معجم مصطلحات العلوم الشرعية، 669/2.

الأصل فيها أنها للعهد عند جمهور الأصوليين⁽¹⁾؛ ولا معهود لها في زمن النبي ﷺ إلا المشركون الوثنيون الذين قاتلهم، وهؤلاء كانوا حربيين معتدين، لا محايدون. وكذا لو كان معهودها يهود بني النضير؛ بما أن الحديث واردٌ - في أحد سببي وروده - فيهم؛ فهم أيضا حربيون معتدون، لا محايدون.

ويعترض على هذا الفهم أن تخصيص الحديث بالحربيين معارض بأن في بعض رواياته المتقدمة: (أمرت أن أقاتل المشركين)، وهذا تنصيص - بدلالة الإيحاء - على أن علة الأمر بالقتال فيه الشرك والكفر، لا المحاربة؛ وإلا لقال ﷺ: أمرت أن أقاتل (الحربيين)، ولم يقل: (المشركين). ولهذا استدل العلماء بهذا الحديث لإيجاب قتال غير المعتدين من الحربيين في جهاد الطلب.

نعم لم يقاتل النبي ﷺ في حياته الشريعة إلا الحربيين المعتدين من الكفار، لكن هذا لا يستلزم أن لا يجوز قتال غير المعتدين من الحربيين أيضا على جهة جهاد الطلب؛ وبخاصة أن هذا النوع من الجهاد ثابت - مع النصوص - بإجماع الصحابة فمن بعدهم، وهو مرجح لعلية وصف الكفر والشرك، على علية وصف المحاربة، ومانع من حمل المطلق من آيات الجهاد عن قيد الاعتداء علينا أولا، على المقيد بذلك القيد منها.

♦ قال ابن الهمام (ت861هـ): «قوله: (وقتل الكفار) الذين لم يسلموا وهم من مشركي العرب، أو لم يسلموا ولم يعطوا الجزية من غيرهم (واجب وإن لم يبدءونا)؛ لأن الأدلة الموجبة له لم تقيد الوجوب ببداءتهم، وهذا معنى قوله (للعومات)»⁽²⁾.

وأما ملاحظة البناء الصرفي لكلمة (أقاتل) في الحديث؛ بما هو دال على مشاركة طرفين في فعل واحد: فذلك أن لفظ (أقاتل) في الحديث دلّ على أن المراد بالناس فيه الحربيون المعتدون لا المحايدون؛ لأن صيغة المفاعلة تقتضي اشتراك اثنين في فعل واحد هو هنا القتال؛ فوجب أن يكون النبي ﷺ إنما أمر بقتال من يقاتله، وهو الحربي المعتدي لا المحايد.

♦ قال محمد رمضان سعيد البوطي (ت2013هـ): «تبقى مشكلة الدليل الثاني، وهو حديث ابن عمر: (أمرت أن

(1) ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تح: محمد زكي، ط1، 1984، ص269.

(2) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير على الهداية، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ج424/5.

أَقَاتِلِ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...؛ إذ هو يتناقض عندئذ مع سائر الآيات والأحاديث الكثيرة الأخرى الدالة على النهي عن القسر والإكراه. أمّا التعبير بـ (أَقَاتِلِ)...فليس فيها لدى التحقيق ما يناقض النصوص⁽¹⁾.

وقال مبينا سبب توهم دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين: «إن المشكلة تنشأ في ذهن الباحث في هذا الموضوع من عدم التنبه إلى الفرق بين كلمتي (أَقَاتِلِ) و(أَقْتُلِ)، مع أنّ بينهما فرقا كبيرا لا يخفى على العربي المتأمل»⁽²⁾.

ثم أوضح الفرق بين الكلمتين بقوله: «(أَقَاتِلِ) على وزن أفاعل، تدل على المشاركة، فهي لا تصدق إلا تعبيرا عن مقاومة من طرفين، بل هي لا تصدق إلا تعبيرا عن مقاومة بادئ سبق إلى قصد القتل، فالمقاوم للبادئ هو الذي يسمى مقاتلا، بل هو في الحقيقة يسمى قاتلا بالتوجه والهجوم، أو بالفعل والتنفيذ؛ إذ لا ينشأ معنى الاشتراك إلا لدى نهوض الثاني للمقاومة والدفاع...إذن فما معنى الحديث في ضوء هذا الذي أوضحناه؟ معناه: أمرت أن أصد أي عدوان على دعوتي الناس إلى الإيمان بوحداية الله، ولو لم يتحقق صدّ العدوان على هذه الدعوة إلا بقتال المعادين والمعتدين، فذلك واجب أمرني الله به»⁽³⁾.

وأقول في جواب هذا: لا وجه لهذا الاستدلال بلفظ (أَقَاتِلِ) في الحديث؛ لأنّ صيغة المفاعلة نعم تقتضي اشتراك اثنين في فعل واحد، ولكنها لا تقتضي أن يكون ذلك الفعل مقاومة وصدّا للعدوان لا غر، بل يجوز أن يكون مقاومة وصدّا، ويجوز أن يكون مبادرة ومبادأة، وهو ما يثبت ويدل عليه نحو قوله ﷺ: (سباب المسلم فسق وقتاله كفر)⁽⁴⁾، فلا شك أنّ المراد بقتال المسلم فيه: مباردته بالقتال وابتدأؤه به، لا مقاومته وصدّه من بدأه بالقتال؛ وإلا لزم أن مقاومته البادئ بالقتال كفرًا، كيف ودفع صياله واجب شرعًا!؟

مسلك من حمل الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق الكافر الوثني فقط.

ذهب فريق من العلماء من الأقدمين⁽⁵⁾ وكثير من المعاصرين⁽¹⁾ إلى أنّ المراد بلفظ (الناس) في هذا

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، دار الفكر، دمشق، 1، 1993، ص 58.

(2) المرجع نفسه، ص 59.

(3) المرجع نفسه، ص 59.

(4) صحيح البخاري، كتب الإيمان، باب: خَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبُطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ، ج 19/1 رقم: 48.

(5) ينظر: المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، تح: سائد بكداش، دار السراج، المدينة المنورة، ط 1، 2019، ج 4/162.

الحديث الوثنيون لا غير، وأن هؤلاء لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف. ولكن هؤلاء العلماء اختلفوا بعد في أن المراد بالوثنيين في الحديث: وثنيو العرب فقط كما ذهب الحنفية⁽²⁾، أم وثنيو العجم أيضا كما ذهب إليه الشافعية⁽³⁾.

وبالجملة، فإنما خصّ الوثني بحمل هذا الحديث عليه؛ لأنّه وحده الذي لا تقبل منه الجزية بعدما شرعت، ولا يقبل منه لذلك إلا الإسلام أو السيف؛ ووحده لذلك من يُصور إكراهه على الإسلام؛ أمّا الكّافي فلا يتصور إكراهه عليه؛ إمّا لأننا التزمنا في عقد الذّمة أو الأمان إقراره على دينه إن كان معاهدا، وإمّا لأن له مندوحة عن القتل ببذل الجزية إن كان حربيا، مع أنّ قبول الجزية منه واجب عند هؤلاء العلماء.

والقرينة التي قرر هؤلاء العلماء حمل دلالة هذا الحديث على مشروعية إكراه الوثني على الأسلام يقوم في جملة على حمل لفظ (الناس) منه على الوثنيين؛ اعتبارا بأن (أل) منه عهدية هم معهودها، أو استغراقية مخصوصة بمن عداهم من أهل الكفر؛ وذلك مع التمسك بإطلاق الأمر بقتالهم في الحديث عما عدا ما قيّد به من قول لا إله إلا الله؛ بحيث لا يقبل منهم لذلك إلا قولها، وإن الجزية من ثمّ لا تُجزئ في عصمتهم وإيجاب الكف عنهم إن بذلوها. وإمّا آية النهي عن الإكراه في الدين؛ فهذا الحديث - بعد حمله على الوثنيين فقط - ناسخ لها، أو مخصّص لعمومها بمن عداهم، وهو ما تفصيله:

أنّ حمل لفظ (الناس) في الحديث على الوثنيين منهم لا غير هو ما صرح به أكثر شراح هذا العلماء:

♦ قال الشافعي: «ولكن أولئك الناس: أهل الأوثان»⁽⁴⁾.

♦ وقال علي القاري (ت1606م): «أكثر الشراح على أن المراد بالناس: عبدة الأوثان، من دون أهل

الكتاب»⁽⁵⁾.

♦ وقال العظيم الآبادي (ت1229هـ) من المعاصرين: «(أن أقاتل الناس) المراد به المشركون وأهل الأوثان»⁽⁶⁾.

(1) ينظر: مصطفى ديب البغا، الفقه المنهجي على مذهب الشافعي، دار القلم، دمشق، ط2، 1992، ج8/127-128.

(2) الزبيدي، أبو بكر بن علي، الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، تح: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ج2/572.

(3) البغوي، شرح السنّة، ج11/10.

(4) الأم ج5/403.

(5) مرعاة المفاتيح، ج1/149.

(6) العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1990، ج4/290.

أما القرينة التي من خلالها حمل لفظ الناس على الوثنيين: فذلك أنّ من الجمهور من عدّ (أل) من لفظ الناس في الحديث عهدية معهودها الذهني أو الحضورى الوثنيون لا غير، ومنهم من عدّها استغراقية مخصوصة بإخراج من عدا الوثنيين عن عمومها. مع أنّ من عدّها من الجمهور عهدية: فقد جعل لفظ الناس خاصا بمعهوده لا غير، عاما في أفراد ذلك المعهود⁽¹⁾، فلا هو عام مخصوص، ولا عام يراد به الخصوص، ومن عدّها من الجمهور استغراقية، فقد جعل لفظ (الناس) عاما لا خاصا، لكل القائلين بهذا اختلفوا بعد ف أن لفظ (الناس) حينئذ أهو من العام المخصوص بإخراج أهل الكتاب والمجوس عن عمومهم - كما عليه أكثرهم - أم من العام الذي يراد به خصوص الوثنيين، كما ذهب إليه بعضهم؟

وعلى أية حال فسواء جعلنا أل عهدية أم استغراقية، وسواء جعلناها من العام المخصوص، أم من العام المراد به الخصوص؛ فعلى كلّ تقدير من ذلك لا يراد بلفظ الناس في الحديث عند الجمهور إلا الوثنيون. ولكن يبقى أنّ من جعلها عهدية؛ فقد جعل الحديث خاصا بالوثنيين لا يتناول بحكمه غيرهم رأسا، وحكمه في حقهم محكم باق أبدا؛ لامتناع نسخه بدليل الجزية في حقهم. ومن جعلها استغراقية فقد جعل الحديث عاما يتناول بحكمه جميع أفراد الكفار وأصنافهم، إلا أنّه نسخ في حق أهل الكتاب والمجوس من تلك الأفراد بأدلة مشروعية الجزية في حقهم، ولم ينسخ في حق الوثنيين؛ لامتناع نسخه بدليل الجزية في حقهم؛ فبقي الوثنيون تحت عمومهم، وبقي حكمه في حقهم محكما أبدا.

♦ قال العيني: «قال الكرمانى: و(الناس)، قالوا: أريد به عبدة الأوثان، دون أهل الكتاب؛ لأنّ القتال يسقط عنهم بقبول الجزية. قلت: فعلى هذا تكون اللام للعهد»⁽²⁾.

♦ وقال المناوي(ت1031هـ) في لفظ الناس من الحديث: «عام خص منه من أقر بالجزية»⁽³⁾.

♦ وقال علي القاري: «وقال الطيبي: المراد الأعم، لكن خصّ منه أهل الكتاب بالآية»⁽⁴⁾⁽¹⁾.

(1) يلاحظ هنا أنّ المعرف بأل الاستغراقية عام، مفردا كان أم جمعا. إمّا المعرف بأل العهدية، فإنّه بحسب المعهود، فإن كان المعهود عامّا - كالناس والمشرّكين هنا - فالمعرف بها عام، وإن كان المعهود خاصا، فالمعرف بها خاص.

(2) عمدة القاري، ج 289/1.

(3) المناوي، عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الشافعي، الرياض، ط 3، 1988، ج 238/1.

(4) يعني آية الجزية.

♦ وقال ابن حجر: « قيل مقتضى الحديث قتال كل من أمتنع من التوحيد فكيف ترك قتال مؤدي الجزية والمعاهد؟ فالجواب من أوجه:

• أحدها دعوى النسخ بان يكون الإذن بأخذ الجزية والمعاهدة متأخرا عن هذه الأحاديث بدليل أنه متأخر عن قوله تعالى: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾.

• ثانيها أن يكون من العام الذي خصّ منه البعض؛ لأن المقصود من الأمر حصول المطلوب فإذا تخلف البعض لدليل لم يقدح في العموم.

• ثالثها أن يكون من العام الذي أريد به الخاص فيكون المراد بالناس في قوله: (أَقْتُلُوا النَّاسَ) أي المشركين من غير أهل الكتاب ويدل عليه رواية النسائي بلفظ: (أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ). فإن قيل إذا تم هذا في أهل الجزية، لم يتم في المعاهدين، ولا فيمن منع الجزية أجيب بان الممتنع في ترك المقاتلة رفعها لا تأخيرها مدة كما في الهدنة ومقاتلة من أمتنع من أداء الجزية، بدليل الآية⁽²⁾.

الخلاصة:

إن الإكراه على الإسلام في حقّ كل كافر، ولو وثنيا يتنافى مع أدلة الإسلام: للقرائن التالية:
○ للأدلة المتقدمة.

○ قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256] ، وإما تخصيص هذه الآية بحديث الأمر بقتال الناس بعد حمله على الوثنيين خاصة؛ فالمانع منه عين المانع من تخصيصها به بعد حمله على عموم الحربيين خاصة.

♦ قال ابن كثير في تفسيره للآية: «لا تتركها أحدا على الدخول في دين الإسلام؛ فإنه بين واضح جلي في دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه»⁽³⁾.

♦ وقال ابن عاشور: «والتعريف في الدين للعهد، أي دين الإسلام. ونفي الإكراه خبر في معنى النهي،

(1) مرقة المفاتيح، ج 1/149.

(2) فتح الباري، ج 1/105.

(3) تفسير ابن كثير، ج 1/525.

والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تكرهوا أحدا على اتباع الإسلام قسرا، وحيء بنفي الجنس لقصد العموم نصّا. وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال، والتمكين من النظر، وبالاختيار⁽¹⁾.

رابعا: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

1. مقدمة مهمة في مراعاة التكامل الدلالي والسياق الذي ورد في النص:

قبل أن نبدأ في دفع الاستشكال الوارد في الحديث لابدّ من هاته المقدمة المهمة التي يجب أن تكون حاضرة لكلّ من يريد فهم معنى النصوص وإدراك مقاصد الشارع، وهي: مراعاة التكامل الدلالي والسياق الذي ورد في النص ويقصد به «أن يتم تأويل النص في إطار علاقته بالنصوص الأخرى ليتحقق بذلك النظر إلى النص وتحليله في ضوء التكامل الدلالي بين النصوص، كما يجب أن يراعى عند تأويل النص سياقه الذي ورد فيه، وأسباب وروده؛ لتعين على كشف وفهم معنى النص ومقصوده، بمعنى آخر أن فهم النص وتأويله يجب أن يتم من خلال ضمّ النص وربطه بالنصوص الأخرى ذات العلاقة به، وأن لا ينظر إلى النص بمفرده؛ لأنّ نصوص الوحي قرآنا وسنة وحدة متكاملة المعنى تتظافر في بيان مقصد ومراد الشارع، يقول ابن حزم (ت: 456هـ): «والحديث والقرآن كلّهما كلمة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يضمّ كلّ ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكّم بلا دليل»⁽²⁾. فدلالة النص لا تدرك إلّا إذا درس النص ضمن الإطار الكلي للنصوص دون الفصل بينها، ولا يأخذ بنص واحد ويغفل النظر إلى ما سواه من النصوص مما يكمل ويوضح معناه. فيجب عند تدبر النص أن تستقصى وتجمع كلّ النصوص ذات الموضوع والواحد، ويقارن بينها؛ حتى يتوصل إلى مراد الشارع في ذلك النص.

وقد بين الشاطبي هاته المسألة أحسن بيان، قال: «...أنّ المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول

(1) التحرير والتنوير، ج 26/3.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1/351.

الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق ببعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصحّ الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صحّ له الظاهر على العربية؛ رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد؛ فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل؛ فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر»⁽¹⁾. أمّا حصر التدبر في جزئية فقد يؤدي إلى الخطأ في الفهم، فكثير من القراءات الخاطئة والمغرضة مردّها إلى هذه العقلية التجزئية للنخاطب الشرعي⁽²⁾.

فالنص الشرعي نص لغوي، ومن ثمّ فهو محكوم بقواعد اللغة وقوانينها، ففهمه يعتمد أساساً على اللغة، واللغة بحكم كونها أداة التخاطب والتفاهم بين الناس محكومة بما تواضع عليه أهلها من معان في استعمال ألفاظها، وبما اعتادوه من أساليب للتعبير عن أغراضهم، وبالظروف والملازمات التي تحتفّ بالخطاب، ولما كانت النصوص والخطابات مركبة من كلمات صدرت في سياقات معينة، وقصد بها قائلها التعبير عن معنى، فإنّه لا يمكن أن نفهم النصّ فهماً سليماً إلا من خلال التدرّج في ثلاث مستويات:

المستوى الأول: التعامل مع الكلمات على المستوى الإفرادي، وهو عادة ما يكون معنى متعدّداً كما هو واضح من خلال الاطلاع على المعاجم اللغوية.

المستوى الثاني: التعامل مع الكلمات على المستوى التركيبي، ويكون ذلك على محورين: الأول تحديد المعنى الوظيفي للكلمة، وهي المعاني الصوتية والصرفية والنحوية التي تعتبر في حقيقتها وظائف تؤديها مباني الكلمات⁽³⁾. ويتم ذلك من خلال تحديد العلاقات السياقية بين كلمات النصّ، والثاني تحديد المعنى الدلالي (المقامي) الذي تكتسبه

(1) الشاطبي، الموافقات، ج 4/266.

(2) للتوسع ينظر: سعد بن علي الشهراني، القراءة العنصرية وأثرها في افتراق المسلمين، د ط، د ت.

(3) ينظر: نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، عمان، ط 1، 2014، ص 75.

الكلمة في السياق الواردة فيه، ومهمة هذا المستوى من التعامل هي حصر معاني الألفاظ في أضيق نطاق ممكن بتقوية معنى أو أكثر من المعاني المعجمية للفظ، واستبعاد معنى للفظ هو وضعه في (مقال) صادر في ضوء (مقام). فالذي ينفي عن معناها التعدد هو فهمها في ضوء السياق الذي وردت فيه؛ لأن الكلام لا بد أن يحم من القرائن المقالية/ اللفظية، والحالية/ المقامية ما يعين معنى واحدا لكل كلمة.

2. القرائن اللفظية الكاشفة والمرجحة للدلالة المقصودة من الحديث:

○ أن لفظة (الناس) لا تعني عموم الناس، وإنما تعني ناسا لهم صفات معينة، وهم الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، قال تعالى: ﴿قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صُغُرُونَ﴾ [التوبة: 29]، وهذا أمر من الله تعالى للمؤمنين بقتال هذا الصنف من الناس لما يوصفون به من تلك الصفات السيئة.

○ جاء في جميع روايات الحديث كلمة (أقاتل) وهي على وزن (أفاعل) التي تدل على المشاركة، فهي لا تصدق إلا بوجود طرفين، «وبابها الغالب أن تكون من اثنين، يفعل كل واحد منهما بصاحبه ما بفعله صاحبه به، مثل: ضاربه وحاربه»⁽¹⁾. وهذا ما نص عليه عدد من العلماء:

♦ قال ابن دقيق العيد: «لأنه فرق بين المقاتلة على الشيء والقتل عليه فإن "المقاتلة" مفاعلة، تقتضي الحصول من الجانبين ولا يلزم من إباحة المقاتلة على الصلاة إذا قُتل عليها - إباحة القتل عليها من الممتنع عن فعلها إذا لم يقاتل، ولا إشكال بأن قوما لو تركوا الصلاة ونصبوا القتال عليها: أنهم يقاتلون. إنما النظر والخلاف: فيما إذا تركوا إنسانا من غير نصب قتال: هل يقتل أم لا؟ فتأمل الفرق بين المقاتلة على الصلاة والقتل عليها، وأنه لا يلزم من إباحة المقاتلة عليها إباحة القتل عليها»⁽²⁾.

♦ قال ابن بطلال: «...والخاصة والمناخفة لا تكون إلا من اثنين؛ لأنها مفاعلة، وكل مفاعلة تكون كذلك»⁽³⁾.

♦ قال أبو العباس القرطبي: «...وزنها مفاعلة، ولا تكون إلا بين اثنين»⁽⁴⁾.

(1) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 2010، ص139. (مادة: شتم)

(2) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج2/219.

(3) شرح صحيح البخاري، ج9/326.

(4) المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، ج4/390.

♦ وقال ابن القيم: «...مفاعلة، وهي لا تكون إلا من الطرفين، هذا أصلها والغالب عليها»⁽¹⁾.

○ هذا الجواب يقودنا إلى القرينة اللفظية التالية التي تزيل هذا الإشكال، وتزيد في إيضاح المعنى المقصود

في الحديث.

○ كلمة الناس في القرآن والسنة تأتي ويراد بها:

• جميع الناس، مثاله قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس:1]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:21]، وله نظائر كثيرة.

• بعض الناس، كقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ [الحج:27] فالمراد بهم المسلمون البالغون بالشروط المذكورة في كتب الفقه. وقوله تعالى: ﴿وَبِكَلِّمُ النَّاسِ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران:46] الناس هما هم الذين كلّموا مريم عليها السلام. والسياق والقرائن هي التي تكشف عن ذلك. والناس في الحديث ليس كل الناس، فلفظ الحديث من العام الذي أريد به الخصوص، وهذا ما ذهب إليه جمع من العلماء قديما وحديثا.

♦ يقول ابن حجر: «...أن يكون من العام الذي أريد به الخاص فيكون المراد بالناس...المشركين من غير أهل الكتاب، ويدلّ على ذلك رواية النسائي بلفظ: (أمرت أن أقاتل المشركين)»⁽²⁾.

ومن المعاصرين يوسف القرضاوي (ت2022م)، حيث يقول: «ويترجّح لدى الكثيرين أن كلمة الناس في هذا الحديث عام يراد به خاص، فالمراد بهم مشركو العرب الذين عادوا الدعوة منذ فجرها...»⁽³⁾.

2. القرائن الحالية الكاشفة والمرجحة للدلالة المقصودة من الحديث:

مما يدفع الاستشكال أن ننظر أولا إلى فعله ﷺ في غزواته وحروبه، وهذه من القرائن الحالية التي تساعد على الفهم الجيد للنص المستشكل. فقد كان النبي ﷺ يدعو الكفار إلى الإسلام قبل الشروع في قتالهم، وكان يوصي أمراءه بذلك، ودليله:

♦ حديث بريدة (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْ صَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ، فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا وَلَا تَغْلُوا،

(1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الفروسية، تخ: مشهور حسن، دار الأندلس الخضراء، حائل، ط1، 1993، ص166 و236.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج1/166.

(3) يوسف القرضاوي، فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبه، القاهرة، ط4، 2014، ج1/347.

وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْتُلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ، أَوْ خِلَالٍ، فَإِتَيْنَ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ، إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا، فَسَلُّهُمْ الْجَزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا، فَاسْتَعِنَ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ، فَأَرَادُوكَ أَنْ تَجْعَلَ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ، وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ، فَلَا تَجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ، وَلَا ذِمَّةَ نَبِيِّهِ، وَلَكِنْ اجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّتَكَ، وَذِمَّةَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّكَ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَّتَكُمْ، وَذِمَّةَ أَصْحَابِكُمْ، أَهْوَنُ مِنْ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَّةَ اللَّهِ، وَذِمَّةَ رَسُولِهِ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ، فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، فَلَا تُنْزِلُهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا⁽¹⁾.

◆ عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرٍ (لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يُفْتَحُ عَلَى يَدَيْهِ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَبَاتَ النَّاسُ لَيْلَتَهُمْ أَيْهَمُ يُعْطَى فَعَدُوا كُلَّهُمْ يَرْجُوهُ فَقَالَ أَيْنَ عَلِيٌّ فَقِيلَ يَشْتَكِي عَيْنَيْهِ فَبَصَقَ فِي عَيْنَيْهِ وَدَعَا لَهُ فَبَرَأَ كَأَنَّ لَهُ يَكُنْ بِهِ وَجَعٌ فَأَعْطَاهُ فَقَالَ أَقَاتِلْهُمْ حَتَّى يَكُونُوا مِثْلَنَا فَقَالَ أَنْفِذْ عَلَى رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا خَيْرَ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ)⁽²⁾.

◆ عن ابن عباس رضي الله عنه قال: (مَا قَاتَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْمًا قَطُّ إِلَّا دَعَاهُمْ)⁽³⁾.

الخلاصة: إنَّ عدم فهم مراد الله ورسوله يرجع إلى الاعتماد على ما تؤدِّيه الألفاظ من معان، دون الالتفات إلى ما يعطيه التركيب من معان مستخلصة من القرائن والسياق بأنواعه. وحديث الباب دلَّ السياق على أنه مخصوص بأناس محددين والذي اتَّضح بالقرينة اللفظية (المشركين). وهذا ما فهمه كثير من العلماء.

(1) صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب وصية أمراء الجيش، ج 7/5 رقم: 4542.

(2) صحيح البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: فضل من أسلم على يديه رجل، ج 60/4 رقم: 3009.

(3) مسند أحمد، ج 16/4 ح 2105. قال المحقق: صحيح.

المطلب التاسع: بيان مشكل حديث (لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عَنْ أَبِي إِمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ قَالَ وَرَأَى سَكَّةً وَشَيْئاً مِنْ آلَةِ الْحَرْثِ فَقَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: (لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الذَّلَّ⁽¹⁾).

السَّكَّةُ: هِيَ الَّتِي تَحْرَثُ بِهَا الْأَرْضُ⁽²⁾

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

تعارض هذا الحديث مع الأحاديث التي تحت على الزراعة وعماراة الأرض، وهي:

◆ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْساً أَوْ يَزْرَعُ زَرْعاً فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ)⁽³⁾.

فكيف يقر النبي ﷺ بالذل لمن أدخل آلة الحرث إلى بيته، ثم يدعوننا إلى الغرس والزراعة، ويحثنا عليها مع العلم بأن هذا لا يكون إلا باستخدام تلك الآلة وما شابهها.

إن ظاهر هذا الحديث يفيد كراهية الرسول ﷺ للحرث والزراعة التي تفضي إلى الذل لمن اشتغل بذلك، وهذا الحديث وأمثاله تتخذ ذريعة للطعن في السنة النبوية.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

وقبل الإجابة عن هذا الإشكال والكشف عن دلالاته، لابد من هذه المقدمة:

لقد قام الصحابة والعلماء بجهود كبيرة لرسم قواعد يمكن بها فهم الحديث فهماً صحيحاً، والوقوف على مراده، فإن السبيل إلى إدراك قصده هو استثمار القرائن التي يحصل بها قطع أو ظن غالب أن هذا هو

(1) صحيح البخاري، كتاب: المزارعة، باب: مَا يُحَدَّرُ مِنْ عَوَاقِبِ الْإِشْتِغَالِ بِآلَةِ الزَّرْعِ، أَوْ مُجَاوَزَةِ الْحَدِّ الَّذِي أُمِرَ بِهِ، ج 3/103 رقم: 2321.

(2) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والآثر، ج 2/384.

(3) صحيح البخاري، كتاب: المزارعة، بابُ فَضْلِ الزَّرْعِ وَالْغَرْسِ إِذَا أُكِلَ مِنْهُ، ج 3/103 رقم: 2320.

المعنى الذي قصده النبي ﷺ، وصعوبة القطع بمراد النبي ﷺ لا تعني أن القطع بالدلالة غير ممكن، والقرائن هي: أولاً: اللغة: فلا بد من فهم الخطاب واستيعاب دلالاته المنطوقة أو المكتوبة، وذلك بالمعرفة بلغة الخطاب، والتمكن من لسان المتكلم؛ فهذا يمثل جزءاً من أجزاء فهم النص، إلا أنه في كثير من الأحيان لا يكفي ذلك في معرفة قصد المتكلم، لأسباب كثيرة منها⁽¹⁾:

○ طبيعة اللغة، وما تتضمنه من الخصائص التي تجعل النص/الخطاب، لا يستقل بذاته ولا يكتفي بنظام اللغة وقوانينها للإفصاح عن المراد، ففي اللغة مشتركات لفظية، ومجاز وحقيقة، وهذا يعني أن معرفة مراد المتكلم تحتاج إلى عناصر خارجة عن بنية الخطاب، صحيح أن القرائن توضح المعنى في أحيان كثيرة، لكن في أحيان أخرى يبقى الاحتمال.

○ طبيعة الحديث النبوي الشريف، فإن هناك عدداً من السمات فيه، تجعل دلالاته أحياناً خفية. من أهمها:

- فصاحة الرسول ﷺ، وقوة بيانه، فالرسول ﷺ أفصح العرب، ويستخدم لغة فنية رفيعة، وقد أوتي جوامع الكلم، فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: (بعثت بجوامع الكلم)⁽²⁾.

- أن النبي ﷺ يتكلم بلسانه العربي في أحوال مختلفة، ومقامات متباينة، فيأتي كلامه وخطابه مناسبين لظروفه وملابساته، وعلى وفق ما يقتضي الحال/المقام.

إن الإعراض عن استحضار هذه العناصر المؤثرة يوقع في الفهم لا يستقيم مع قواعد اللغة، وقد يتصادم مع مسلمات الشريعة المعلومة والمقررة، ويمكن أن نلحس هذا في حديث أبي أمامة حين نظر إلى آلة حراث قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل).

- إن الحديث قد يكون فعلاً، وأفعال النبي ﷺ وتصرفاته في المواقف التي تعرض له يحكيها أصحابه ممن شهد وحضر، وقد ينقل الصحابي جزءاً من الصورة، وينقل آخر جزءاً آخر، فلا يمكن أن تكتمل الصورة إلا باستيعاب جميع الأجزاء من جميع الروايات، ولذلك عني المحدثون بجمع المتابعات والشواهد، وعنوا بالمقارنة

(1) ينظر: عبد الكريم عكيوي، نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند- فرجينيا، وم أ، ط1، 2008، ص16.

(2) صحيح البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: قول النبي ﷺ: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، ج4/54 رقم: 2977.

بين متون الأحاديث، وما حصل بينها من الاختلاف والزيادة والنقصان باختلاف روايتها. ولذلك فمن اللازم لفهم السنة فهما صحيحا: أن تجمع الأحاديث الصحيحة في الموضوع الواحد، بحيث يرد متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها ويفسر عامها بخاصها؛ وبذلك يتضح المعنى المراد منها، ولا يضرب بعضها ببعض. إن الاكتفاء بظاهر حديث واحد، دون النظر في سائر الأحاديث وسائر النصوص المتعلقة بموضوعه، كثيرا ما يقع في الخطأ. ويبعد عن جادة الصواب، وعن المقصود الذي سيق له الحديث.

• لا بد لفهم الحديث فهما سليما دقيقا، من معرفة الملابسات التي سيق فيها النص، وجاء بيانا لها؛ حتى يتعين المراد من الحديث بدقة ولا يتعرض لقراءات خاطئة تارة، ومغرضة تارة أخرى.

إن الأحاديث في بيان فضل الزراعة صحيحة لا يعارضها حديث أبي إمامة عليه السلام الذي ظاهره ذم آلة الحرث، وواقعنا المعاصر يثبت عكس ما يفيد المعنى المتبادر من الحديث، فالجتمعات التي لا تؤمن غداها هي التي تعاني من الذل المسلط عليها من الدول الكبرى، على عكس الدول التي تؤمن غداها دائما ما تكون في وضع قوة. إن السياق الذي قيل فيه الحديث يتنزل على من انشغل بالزراعة والحرث عن أمور أخرى هي أفضل وأهم، والقرينة التي تؤكد هذا حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضِيتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ، حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ) ⁽¹⁾.

إن القراءة المجتزئة في فهم السنة النبوية، تؤدي إلى القراءة الخاطئة، والجهل بالقراءة الشمولية التكاملية يصل إلى حدّ نقض كليات الأحاديث وأصولها العامة ببعض جزئياتها، إن قراءة بعض الأحاديث وإغفال الآخر في موضوع ما، لا يظهر المعنى الصحيح المقصود من الموضوع والقضية التي يراد طرحها ومناقشتها. إن قراءة السنة النبوية تتطلب من القارئ أن يقوم بعملية استقرائية شمولية تكاملية تقوم على منهجية الجمع بين كافة النصوص القرآنية إن وجدت في المسألة، إضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة المتعلقة بها وبفرعياتها. ثانياً: النظر إلى النصوص الشرعية الأخرى في الموضوع الواحد: إن قراءة حديث وإغفال أحاديث أخرى

(1) أبو داود، السنن، كتاب البيوع، باب: النهي عن العينة، ص 744 رقم: 3462. وقال الألباني: حديث صحيح لمجموع طرقه، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، د ط، 1995، ج 42/1.

في نفس الباب أمر له تداعياته الخطيرة، من أبرزها ظهور جملة من التأويلات الفاسدة توهم بوقوع تعارض بين نصوص الشريعة، في حين أن الأمر على خلاف ذلك.

إن استحضار السنن القولية والفعلية العملية واستصحابها في الموضوع الواحد يعتبر من خطوات الفهم الصحيح للسنة. إذ إن الفهم الصائب يعدُّ الخطوة الأولى لإدراك مقاصد السنة النبوية. وهو أمر لا يمكن التوصل إليه من خلال القراءة التجزيئية، ولذلك فمن أهم وسائل التوصل إلى الفهم الصحيح القراءة الجامعة التكاملية للأحاديث والموازنة بينها، فالنصوص في المسألة الواحدة ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً لا سبيل إلى حسن فهمها جميعاً، دون تجميع الروايات في موضع واحد وقراءتها كنص واحد تراعى فيه وسائل الاتساق والانسجام. وتعدُّ القراءة التجزيئية/العضي من أخطر مناهج التعامل مع نصوص السنة وأكثرها إساءة إليها في هذا العصر، فقد لجأ بعضهم إلى أحاديث ونصوص بعينها، وأغفلوا غيرها في ذات الموضوع ليخرجوا بحكم معين ورؤية مسبقة. إن القراءة الصحيحة تتطلب استصحاب أمور عدة منها: أن نصوص السنة الصحيحة لا تتعارض، وأن ينظر إليها نكطاب واحد غير مجزء.

نعود إلى حديث الباب ونرى كيف وجه العلماء معناه مستصحبين السياقات التي في خضمها يفهم .
♦ قال الكشميري (ت1933م): «واعلم أن الحرث والمزارعة ملاك العالم، لا يتم نظامه إلا به، ومع ذلك ترد الأحاديث في كراهته فيتخير منه الناظر.

وأجيب: أن الأهم في عهده ﷺ الجهاد والاشتغال بالحريو جب الاشتغال عنه فذمه لهذا، ثم إن مخالاب السلطنة تنشب بالمزارع، أكثر مما تنشب بالتاجر. وكذا المزارع يُحرم من الخير كثيراً، فلا يجدُ فرصة لاستماع الوعظ وصحبة الصلحاء. والحاصل: أن الشيء إذا دار بين خير وشر لا يحكم عليه بالخيرية مطلقاً أو الكراهة»⁽¹⁾.
♦ قال ابن الجوزي: «ووجه الدل في ذلك من وجهين: أحدهما ما يلزم الزراع من حقوق الأرض فيطلبهم السلطان بذلك، والثاني: أن المسلمين إذا أقبلوا على الزراعة شغلوا عن الغزو وفي ترك جهاد العدو نوع ذل»⁽²⁾.

♦ وقال الطحاوي: «فتأملنا ما روي عن رسول الله ﷺ من هذا، فوجدنا ولاية خراج الأرضين وجباية

(1) فيض الباري شرح صحيح البخاري، ج3/543.

(2) كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج4/148.

أموالها ووضعها في مواضعها التي يجب وضعها فيها إلى المسلمين، يتولاه منهم أئمتهم حتى يأخذوه ممن هو عليه، فيضعونه فيما يجب وضعه فيه، وكان ما تولاه أئمة المسلمين للمسلمين كما تولاه المسلمون لأنفسهم، وكان من دخل فيما يوجب الخراج عليه من المسلمين عاد به مطلوباً بما كان به قبل ذلك، طالبا فكان في ذلك دخول الذل عليهم»⁽¹⁾.

♦ قال ابن بطال: «معنى هذا الحديث - والله أعلم - الحُصُّ على معالي الأحوال، وطلب الرِّزْق من أشرف الصِّناعات لما خشي النبي على أئمة من الاشتغال بالحرث وتضييع ركوب الخيل والجهاد في سبيل الله؛ لأنهم إن اشتغلوا بالحرث غلبتهم الأمم الراكبة للخيل المتعيشة من مكاسبها، فحُضِّم على التعيش من الجهاد لا من الخلود إلى عمارة الأرض ولزوم المهنة، والوقوع بذلك تحت أيدي السلاطين وركاب الخيل. ألا ترى أن عمر قال: (تمعددوا واخشوشنوا، واقطعوا الركب، وثبوا على الخيل وثباً لا يغلبكم عليها دعاة الإبل)⁽²⁾. أي دعوا التملك والتدلك بالنعمة، وخذوا أخشن العيش لتتعلموا الصبر فيه، فأمرهم بملازمة الخيل والتدريب عليها والفروسية، لئلا تملكهم الرعاة الذين شأنهم خشونة العيش، ورياضة أبدانهم بالوثوب على الخيل، وقد رأينا عاقبة وصيته في عصرنا هذا بميلنا إلى الراحة والنعمة. قال المؤلف: فمن لزم الحرث وغلب عليه، وضع ما هو أشرف منه، لزمه الذل كما قال عليه السلام، ويلزمه الجفاء في خلقه لمخالطته من هو كذلك، وقد جاء في الحديث (من لزم البادية جفا)⁽³⁾ وقد أخبرنا عليه السلام بما يقوى هذا المعنى فقال: (السكينة في أهل الغم، والخيلاء في أصحاب الخيل، والقسوة في الفذاذين أهل الوبر)⁽⁴⁾، فكأنه قال: والذل في أهل الحرث، أي: من شأن ملازمة هذه المهن توليد ما ذكر من هذه الصفات ومن الذل الذي يلزم من اشتغل بالحرث ما ينوبه من المؤنة بخراج الأرضين. وفيه: علامة النبوة، وذلك أنه عليه السلام علم أن من يأتي في آخر الزمان من الولاة يجورون في أخذ الصدقات والعشور، ويأخذون في ذلك أكثر مما يجب لهم؛ لأنه لا ذل لمن أخذ منه الحق الذي عليه، وإنما يصحّ الذل بالتعدي وترك الحق في الأخذ»⁽⁵⁾.

(1) شرح مشكل الآثار، ج 1/212.

(2) البغوي، شرح السنة، ج 12/47.

(3) مسند أحمد، ج 14/430 رقم: 8836. قال المحقق: ضعيف.

(4) صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: الإيمان يمان، ج 1/404 رقم: 99.

(5) شرح صحيح البخاري، ج 6/458.

♦ وقال ابن تيمية: «من أسباب الذل في الدنيا وقهر العدو، فإذا ترك العباد الذي أمروا به، واشتغلوا عنه بما يصدّهم عنه؛ من عمارة الدنيا هلكوا في دنياهم بالذل وقهر العدو لهم، واستيلائه على نفوسهم وذرائعهم وأموالهم، وردّه لهم عن دينهم، وعجزهم حينئذ عن العمل بالدين، بل وعن عمارة الدنيا وفتور همهم عن الدين، بل وفساد عقائدهم فيه. إلى غير ذلك من المفاصد الموجودة في كل أمة لا تقاتل عدوها سواء كانت مسلمة أو كافرة. فإن كل أمة لا تقاتل فإنها تهلك هلاكاً عظيماً باستيلاء العدو عليها وتسلبه على النفوس والأموال»⁽¹⁾.

♦ وقال السيوطي: «...قال ابن التين (ت 611هـ): من أخباره ﷺ بالمغيبات؛ لأنّ الشاهد الآن أنّ أكثر الظلم إنّما هو على أهل الحرث»⁽²⁾.

♦ قال الكشميري: «واعلم أن الحرث والمزارعة ملاك العالم، لا يتم نظامه إلا به، ومع ذلك ترد الأحاديث في كراهته، فيتحير منه الناظر. وأجيب أن الأهم في عهده ﷺ كان الجهاد، والاشتغال بالحرث يوجب الاشتغال عنه، فذمه لهذا. ثم إن مخالط السلطنة تنشب بالمزارع، أكثر مما تنشب بالتاجر. وكذا المزارع يحرم من الخير كثيراً، فلا يجد فرصة لاستماع الوعظ، وصحبة الصالحاء. والحاصل: أن الشيء إذا دار بين خير وشر، لا يحكم عليه بالخيرية مطلقاً، أو الكراهة»⁽³⁾.

♦ قال القاري: «وقال بعض علمائنا من الشراح: ظاهر هذا الحديث أن الزراعة تورث المذلة، وليس كذلك لأن الزراعة مستحبة لأن فيها نفعاً للناس،...بل إنّما قال ذلك لئلا يشتغل الصحابة بالعمارات ويترك الجهاد فيغلب عليهم الكفار. وأي ذل أشد من ذلك. وقيل: هذا في حق من يقرب العدو؛ لأنه لو اشتغل بالحرث وترك الجهاد لأدى إلى الإذلال بغلبة العدو عليه»⁽⁴⁾.

♦ قال ابن حجر: «والمراد بذلك ما يلزمهم من حقوق الأرض التي تطالبهم بها الولاة، وكان العمل في الأراضي أول ما افتتحت على أهل الذمة فكان الصحابة يكرهون تعاطي ذلك. قال ابن التين: هذا من إخباره

(1) ابن تيمية، قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح، تح: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، ط 1، 2002، ص 65.

(2) السيوطي، التوشيح شرح الجامع الصحيح، تح: رضوان جامع رضوان، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1998، ج 4/1639.

(3) فيض الباري، ج 3/543.

(4) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج 5/1989.

بالمغيبات؛ لأنّ المشاهد الآن أنّ أكثر الظلم إنّما هو على أهل الحرث. وقد أشار البخاري بالترجمة إلى الجمع بين حديث أبي إمامة، والحديث الماضي في فضل الزرع والغرس وذلك بأحد أمرين: إمّا أن يحمل ما ورد من الذمّ على عاقبة ذلك ومحله ما إذا اشتغل به فضيع بسببه ما أمر بحفظه، وإمّا أن يحمل على ما إذا لم يضيع إلا أنه جاوز الحد فيه. والذي يظهر أن كلام أبي إمامة محمول على من يتعاطى ذلك بنفسه، إمّا من له عمال يعملون له وأدخل داره الآلة المذكورة لتحفظ لهم فليس مراداً، ويمكن الحمل على عمومهم، فإنّ الدّلّ شامل لكلّ من أدخل على نفسه ما يستلزم مطالبة آخره، ولا سيما إذا كان المطالب من الولاة. وعن الداودي هذا لمن يقرب من العدو، فإنّه إذا اشتغل بالحرث لا يشتغل بالفروسية فيتأسّد عليه العدو، فحقهم أن يشتغلوا بالفروسية وعلى غيرهم إمدادهم بما يحتاجون إليه»⁽¹⁾.

♦ قال القرضاوي (ت2022م): «كما أنّ...الرضا بالزرع يدلّ على الإخلاد إلى الزراعة والشؤون الخاصة وعلى إهمال الصناعات...وبهذه الأسباب مجتمعة يحيق الدّلّ بالأمة». الوجه الآخر «أنّ الذي يعمل بآلة الزرع يتعرّض للدّلّ؛ بسبب الجباية التي تفرض عليه، وعلى المحصول الذي يخرج من الأرض فيتعرّض للدّلّ وهذا كائن».

فبضم الأحاديث بعضها إلى بعض يتّضح لنا مدى تكاملها وتناسقها في الباب الواحد، فلا يعقل أن يفهم الحديث من حديث واحد، دون أن يضمّ إليه ما ورد في موضوعه مما يؤيده أو يعارضه...وبضم هذه الباقية من الأحاديث الصحيحة بعضها لبعض، يتمكّن من النظرة الجامعة المستوعبة، ويتحرّر من النظرة الجزئية القاصرة التي كثيراً ما توقع صاحبها في الخطأ»⁽²⁾.

رابعاً: القرائن المربّحة للدّلالة المقصودة من الحديث:

بداية يحسن بنا أن نتعرّف على موقف النبي ﷺ وأصحابه من الحرث والزراعة، وما الذي كان يحدث بالفعل على أرض الواقع في عصر النبوة وعهد الصحابة؛ فإنّ مجموع السّنة الصحيحة وأفعال الصحابة الثابتة هو السياق الأمثل لتوجيه دلالات القرآن والسّنة، والكشف عن معانيها في مثل هذه المسائل المهمّة.

(1) فتح الباري، ج7/5.

(2) يوسف القرضاوي، كيف تتعامل مع السّنة النبوية، دار الشروق، القاهرة- بيروت، ط2، 2002، ص129.

فلا ينبغي للمسلم أن ينشغل بدينيه عن دينه؛ بحيث يطغى حظه من الدنيا على حظه من الآخرة؛ فهذا أبو إمامة رضي الله عنه لما رأى سكة وشيئا من آلة الحرث -والسكة: هي الحديد التي تحرث بها الأرض- روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا تدخل هذه الآلات بيتا، فتشغل أهله عن آخرتهم بحيث يضيعون واجباتهم الدينية؛ من الجهاد والصلاة والذكر -إلا أذلهم الله تعالى.

ولا تعارض بين هذا الحديث وبين الأحاديث التي وردت في فضل الحرث والزرع؛ فإن هذا الحديث محمول على من اشتغل بالزرع، فضيع بسببه ما أمر بحفظه، فمن لزم الحرث وغلب عليه، وضيع ما هو أشرف منه؛ لزمه الذل.

○ المراد بالذل ما يلزم من حقوق الأرض التي تطالب بها الولاة، وكان العمل في الأراضي أول ما افتتحت على أهل الذمة، فكان الصحابة يكرهون تعاظم ذلك، وقيل: معنى هذا الحديث: الحض على معالي الأحوال، وطلب الرزق من أشرف الصناعات.

○ ظاهر الحديث يدل على أن الحراثة والزراعة تورث المذلة، وليس كذلك، بل الحراثة والزراعة وإصلاح الأملاك والعمارات مستحبة، وفيها ثواب؛ لحصول النفع منها إلى الناس، وإنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الحديث؛ كيلا يشتغل الصحابة رضي الله عنهم بالعمارات ويتركوا الجهاد؛ فإنهم لو تركوا الجهاد يغلب الكفار عليهم، وأي ذل أشد من أن يغلب الكفار على المسلمين، يأخذوا أموالهم وأزواجهم وأولادهم ويقتلوهم!

○ وقيل: هذا لمن يقرب من العدو؛ فإنه إذا اشتغل بالحرث لا يشتغل بالفروسية، فيتأسد عليه العدو، فحقهم أن يشتغلوا بالفروسية، وعلى غيرهم إمدادهم بما يحتاجون إليه.

وفي الحديث: تحذير من الانشغال عن أعمال الآخرة بأعمال الدنيا.

المطلب العاشر: بيان مشكل حديث (الأخذ من الشعر والظفر في عشر ذي الحجة لمن أراد أن يضحّي) ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن أم سلمة رضي الله عنها، أنّ رسول الله ﷺ قال: (إذا دخل العشر وعنده أضحية يريد أن يضحّي، فلا يأخذن شعراً، ولا يقلعن ظفراً) وفي لفظ: (إذا دخلت العشر، وأراد أحدكم أن يضحّي، فلا يمسّ من شعره وبشره شيئاً)، وفي لفظ: (إذا رأيتم هلال ذي الحجة، وأراد أحدكم أن يضحّي، فليمسك عن شعره وأظفاره)⁽¹⁾.

ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

وجه الإشكال معارضة الحديث الباب لحديث: عائشة رضي الله عنها قالت: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُهْدِي مِنَ الْمَدِينَةِ فَأَقْتُلُ قَلَائِدَ هَدْيِهِ ثُمَّ لَا يَجْتَنِبُ شَيْئاً مَّا يَجْتَنِبُهُ الْمُحْرِمُ)⁽²⁾. عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ زِيَادَ بْنَ أَبِي سَفْيَانَ كَتَبَ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: مَنْ أَهْدَى هَدِيّاً حَرَّمَ عَلَيْهِ مَا يَحْرُمُ عَلَى الْحَاجِّ حَتَّى يُخَرَّ هَدْيُهُ قَالَتْ عَمْرَةُ: فَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: لَيْسَ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَا قَتَلْتُ قَلَائِدَ هَدْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِيَدِي ثُمَّ قَلَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِي ثُمَّ بَعَثَ بِهَا مَعَ أَبِي فَلَمْ يَحْرَمْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْءٌ أَحَلَّهُ اللَّهُ حَتَّى نُخْرِ الْهَدْيَ)⁽³⁾.

فالعبد يستحبّ له التنظيف والتزین قبل صلاة العيد، ومن سنن الفطرة في الزينة الأخذ من الشعر والظفر، والضحية لا تذبح إلا بعد صلاة العيد.

• أنّ الأضحية مستحبة على الراجح، ولا يمكن أن يكون أمر مستحباً ويكون أمر ليس من شروطه ولا من أجزائه واجباً. ولهذا الإشكال في حديث النّهي عن الأخذ من الشعر والظفر لمن أراد أن يضحّي تعددت مواقف العلماء منه.

(1) صحيح مسلم، كتاب: الأضاحي، باب: باب إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحّي، ج 311/5 رقم: 5160.

(2) صحيح البخاري، كتاب: الحج، باب: قَتْلُ الْقَلَائِدِ لِلْبَدَنِ وَالْبَقَرِ، ج 169/2 رقم: 1698.

(3) المصدر نفسه، كتاب: الحج، باب: مَنْ قَلَدَ الْقَلَائِدَ بِيَدِهِ، ج 169/2 رقم: 1700.

ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

1. مسلك من أخذ بظاهر الحديث: أنه يحرم عليه أخذ شيئا من شعره وأظفاره، حتى يضحى في وقت الأضحية⁽¹⁾.

2. مسلك من قال: هو مكروه كراهة تنزيه وليس بحرام.

♦ قَالَ الشَّافِعِيُّ: وَفِي هَذَا الْحَدِيثِ [حديث أم سلمة] دلالة على أن الضحية ليست بواجبة؛ لقول رسول الله ﷺ: «(فإن أراد أن يضحى) ، ولو كانت الضحية واجبة أشبه أن يقول: فلا يمس من شعره حتى يضحى، ونأمر من أراد أن يضحى أن لا يمس من شعره شيئا، حتى يضحى اتباعا واختيارا، فإن قال قائل: ما دل على أنه اختيار لا واجب؟ قيل له روى مالك بن أنس، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عمرة، عن عائشة قالت: (أنا فتلت قلائد هدي رسول الله بيدي، ثم قلدها رسول الله بيده، ثم بعث بها مع أبي، فلم يحرم على رسول الله شيء أحله الله له حتى نحر الهدى) . قال الشافعي: في هذا دلالة على ما وصفت من أن المرء لا يحرم بالبعثة بهديه، يقول: البعثة بالهدي أكبر من إرادة الضحية»⁽²⁾.

3. مسلك من قال بالإباحة مطلقا⁽³⁾.

رابعا: القرائن المربحة للدلالة المقصودة من الحديث:

حمل حديث النهي عن الأخذ من الشعر والظفر على أنه نهى كراهة، وليس للتحريم. للقرائن التالية:

○ أن الأضحية نفسها سنة على الراجح، وهو قول عامة أهل الفقه. وقد دلّ استقراء أحكام الشريعة واطراد أصولها: أنه لا يمكن أن تستحب الشريعة شيئا توجب له أمرا ليس من شروط ذلك المستحب ولا جزءا من أجزائه الواجبة.

○ لو وقع مثل هذا لكان تناقضا لا يقبله ترتيب الأدلة الشرعية بعضها على بعض.

(1) ينظر: البغوي، شرح السنة، ج4/348.

(2) الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، ص122.

(3) ينظر: البغوي، شرح السنة، ج4/348.

○ تعليق الحكم بالإرادة، فلو كانت واجبة لم تفوض إلى الإرادة.

○ ومن القرائن الحالية أنّ بعض الصحابة لم يكونوا يضحون، منهم أبو بكر وعمر، حتى لا يظن الناس أنّها

واجبة.

المطلب الحادي عشر: بيان مشكل حديث (النساء ناقصات عقل ودين)

ودر المعنى المستشكل عنه:

تعرض الإسلام ، ولا يزال ، لحملاات عدائية شتى ، منها موقفه من المرأة ، ولا سيما من ناحية عقلها ، حيث يتهم الإسلام بأنه ينتقص من عقل المرأة وقدراتها ، وانه يحط منها بالمقارنة مع الرجال .

أساس هذه الاتهامات هو حديث صحيح يُعرف بحديث ناقصات عقل . وسوف نستعرض في هذا المطلب نص الحديث والقراءات السريعة الخاطئة له ، ونبين أن وصف النساء بأنهن ناقصات عقل لا يحط من قدر عقولهن ولا من مكانتهن ، كما أن أية امرأة مسلمة سوف تفخر بكونها كذلك إذا ما جرت المقارنة بينها وبين كثير من العظماء والزعماء والعلماء الذين نفى الله عنهم العقل بالكلية، وان عقلوهم ومكانتهم لا تغني عنهم من الله شيئا إذ لم يتوصلوا بها إلى أن ينالوا رضوان الله وجنته.

أولا: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: (خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرِ إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ. فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبِ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ. قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ، قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا⁽¹⁾).

ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

استشكل بعض الناس المعنى الوارد في الحديث بدعوى مخالفته للقرآن الكريم:

○ شذوذ متن الحديث المكذوب...عدم انسجامه مع قطعي القرآن الكريم؛ فلائنه يتصادم مع قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين:4]، وهذه الآية واضحة في أنّ الإنسان بما هو إنسان، وبغض النظر عن كونه ذكرا أو أنثى قد خلق على أحسن خلق في الاعتدال والتركيب، من حيث الشكل ومن حيث العقل

(1) صحيح البخاري، كتاب: الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، ج 1/304/68.

والنفس، ومن الواضح أنّ عقل النساء إذا كان ناقصاً فلم يكن خلقهن على أحسن تقويم، إذ ينتمى جانب الاعتدال في العقل، بينما الآية الكريمة والتي جاءت جواباً لقسم تصرّح وتؤكد على الاعتدال في خلق الإنسان وعلى أنه في أحسن درجات الاعتدال⁽¹⁾.

○ وانتقده سامر إسلامبولي بدعوى أنه متصادم بشكل صريح مع القرآن؛ لأنّ الأصل في الإنسان بشقيّه الذكر والأنثى أنّهما واحد من حيث النظرة القرآنية⁽²⁾.

ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

○ أنّ المراد بالعقل هنا: هو عقل الأشياء وضبطها، وذلك من القرينة اللفظية (أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل).

فالعقل في لغة العرب كما في معجم مقاييس اللغة: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدلّ عظمه على حبسة الشيء، أو ما يقارب الحبسة، من ذلك العقل، وهو الحبس عن ذميمة القول والفعل»⁽³⁾. ومعناه أنّ معظم ما يؤخذ من هذا الأصل (العين والقاف واللام) أو يشتقّ منه يرجع بصورة أو بأخرى إلى معنى المنع والإمساك والضبط والحفظ، وضده الإطلاق والإرسال والإهمال والتسيب. قال ابن تيمية: «إنّ العقل مصدر عقل يعقل عقلاً إذا ضبط وأمسك ما يعلمه، وضبط المرأة وإمساكها لما تعلمه أضعف من ضبط الرجل وإمساكه ومنه سمي العقل عقلاً لأنّه يمسك البعير ويجره ويضبطه وقد شبه النبي ضبط القلب للعلم بضبط العقل للبعير فقال في الحديث المتفق... فالعقل والإمساك والضبط والحفظ ونحو ذلك ضد الإرسال والإطلاق والإهمال والتسيب ونحو ذلك وكلاهما يكون بالجسم الظاهر للجسم الظاهر ويكون بالقلب الباطن للعلم الباطن فهو ضبط العلم وإمساكه وذلك مستلزم لا تباعه فلهذا صار لفظ العقل يطلق على العمل بالعلم»⁽⁴⁾.

(1) مجهول، تحت مجهر النقد، الحديث المكذوب على الرسول الأكرم "ناقصات عقل ودين"، ص 8.

(2) انظر: سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النقل، ص 393.

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4/69.

(4) ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تح: موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 1، 1995، ص 250.

رابعاً: القرائن المربّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

○ أن الحديث النبوي بين بالقرينة اللفظية الواضحة، سبب نقصان عقلها ودينها، فنقصان عقلها أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، وهي في هذا موافق لما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 281]. فحينئذ فلا إشكال في المعنى المتبادر من لفظ الحديث.

○ إمّا الاستدلال المستشكل بآيات التسوية في الجزاء على الأعمال، فليس دليلاً على المساواة المطلقة، فإن غاية ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، هو أساس التفاضل في الآخرة عند الله، هو تقوى الله والعمل الصالح، فالآية جاءت لتبطل ما كان عليه أهل الجاهلية من الافتخار بالأنساب وترك العمل الصالح، وتذكر بأن أصل الجنسين واحد، لئلا يفتخر الناس بالأنساب ويتركوا العمل يقول ابن كثير: «يقول تعالى مخبراً للناس أنه خلقهم من نفس واحدة، وجعل منها زوجها، وهما آدم وحواء، وجعلهم شعوباً... فجميع الناس في الشرف بالنسبة الطينية إلى آدم وحواء سواء، وإنما يتفاضلون بالأمر الدينية، وهي طاعة الله ومتابعة رسوله ﷺ»⁽¹⁾، والآية على هذا المعنى لا تدلّ على نفي الفوارق الطبيعية بين جنس النساء وجنس الرجال، فلا استدلال بها على المساواة المطلقة بين الجنسين في غير محلّها؛ لأنّه استعمال لدليل خاص على تثبيت حكم عام، فتفاضل الناس فيما بينهم بالتقوى والعمل الصالح لا بتعارض مع كون الرجل أتمّ عقلاً من المرأة، فالكلّ مطالب بالتقوى على حسب طاقته وقدراته، فعقل الرجل مطالب ب... عقل المرأة مطالب ب... والكلّ سيحاسب على ما أنيط به من مهام، ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ [ال عمران: 36]، فالمرأة ليست كالرجل في تكوينها ومهامها؛ لذلك تمتّ مريم عليها السلام رجلاً يقو على المسجد الأقصى، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: «أي: في القوة والجلد في العبادة وخدمة المسجد الأقصى»⁽²⁾.

○ وإمّا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى

(1) تفسير ابن كثير، ج 385/7.

(2) المصدر نفسه، ج 230/2.

وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿[غافر:40]﴾، فلا يدلّ على المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، فإنّ الآية جاءت لتبين كمال عدل الله ﷻ بين الناس في الجزاء الأخروي، حيث رتب الثواب على الأعمال للجنسين على الإيمان به، وهو أمر معلوم لا يتعارض مع الحديث المُستشكّل، يقول ابن عاشور: «وقوله تعالى: ﴿من ذكر أو أنثى﴾ (تبين للعموم الذي دلّت عليه) من (الموصولة). وفي هذا البيان دلالة على أن أحكام الإسلام يستوي فيها الذكور والنساء عدا ما خصّصه الدين بأحد الصنفين»⁽¹⁾.

○ وهناك قرينة لفظية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة:228]، يقول ابن عاشور: «وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية، فإنّ الذكورة في الحيوان تمام في الحلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كلّ أنواع الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسماً وعزماً، وعن إرادته يكون الصدر، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتفوق بعض أفراد الآخر نادراً، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية، لأنّ واضع الأمرين واحد»⁽²⁾.

○ إنّ حديث الباب يصدّقه القرآن الكريم في آيات قرّرت عين ما قرّره الحديث، وهو تفاوت القدرات العقلية بين الرجل والمرأة فالرجل أكل عقلاً من المرأة، وليس المقصود بنقص العقل هو الجنون أو البلاهة، وإنّما المراد بالعقل القدرة على تسيير الأمور وضبطها، يضاف إلى ذلك التجربة والمعرفة بالأمور، فأصل العقل الذي هو مناط التكليف موجود عند لرجل والمرأة، ولكن الرجل يفضل المرأة بكمال العقل بما أعطاه الله من استعدادات عقلية فطرية للقيام بما أنيط به من مهام عظيمة كتسيير شؤون الأسرة وتدبير معاشها، وتقلّد المناصب العليا في المجتمع، والمرأة كذلك لها استعدادات عقلية تليق بما أنيط بها من مهام كترية الأولاد والقيام على بيت الزوج، يشهد لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ يُنَشِّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزّخرف:18]، فلقد عاب الله على الكفار نسبة البنات لله سبحانه؛ لأنّ الأنثى من شأنها التزين بالحلية لإتمام نقصها، وإذا خاصمت على شيء فهي ضعيفة الحجة على عكس الرجل.

(1) ابن عاشور، التحرير والتوير، ج 14/273.

(2) المرجع نفسه، ج 2/401.

يقول الشوكاني في تفسير الآية: «﴿أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزُّحُرْف: 18]، معنى ينشأ: يربى، والنشوء: التربية، والحلية: الزينة، ومن في محل نصب بتقدير مُقدَّرٍ مَعْطُوفٍ عَلَى جَعَلُوا والمعنى: أو جعلوا له سبحانه من شأنه أن يربى في الزينة وهو عاجز عن أن يقوم بأمور نفسه، وإذا خوصم لا يقدر على إقامة حجته، ودفع ما يجادل به خصمه لنقصان عقله وضعف رأيه»⁽¹⁾. قال الزمخشري في تفسير هاته الآية: «قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزُّحُرْف: 18]، «أي يربى وينبت، وقرئ: أو من ينشأ، أي: ينبت. وقوله: ﴿فِي الْحَلِيَّةِ﴾: الزينة، والمعنى أنها مشغولة بزيتها ليس لها في الأمور، ولا تصرف في الأشياء. وقوله: ﴿وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ أي: في الجدل ضعيف القول. وفي التفسير: قلما تكلمت امرأة بحجة فأمكنها أن تبلغ حجتها... والآية وردت للإنكار عليهم يعني: أنكم جعلتم نصيبي من عبادي مثل هؤلاء وجعلتم نصيبكم البنين»⁽²⁾.

فهذا بيان صريح من القرآن أن القدرة العقلية للمرأة في الحجاج أقل من قدرة الرجل، وليس عليها في ذلك عيب، فهي لم تخلق للمحاجة والمشاحنة في الأمور العظيمة، ولا يعني هذا أن المرأة ليس لها عقل راجح كيف وقد جاء في أول الحديث أن السائلة امرأة جزلة، والجزل في اللغة صاحب العقل الحصيف والرأي السديد⁽³⁾. ويشهد لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزُّحُرْف: 18].

○ أن نقصان العقل والدين فسره رسول الله ﷺ في الحديث فيقتصر عليه، لأن أعلى مراتب تفسير الحديث الحديث نفسه.

○ أن سياق الحديث يدل على أن رسول الله ﷺ وجه حديثه للنساء كلامه على جهة المباشطة، وليس أدل على ذلك من أنه جعل الحديث عن نقصان عقولهن توطئة وتمهيدا لما يناقض ذلك من القدرة التي أوتيتها، وهي سلب عقول الرجال، والذهاب بلب الأشداء من أولي العزيمة والكلمة النافذة منهم.

○ ولرد على الشبهة من هذا الحديث: أن المرأة أقوى عاطفة من الرجل، وأضعف تفكيراً منه،

(1) الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الكلم الطيب، دمشق، ط2، 1998، ج4/629.

(2) الزمخشري، الكشاف ج4/185.

(3) انظر: ابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصص، تح: إبراهيم خليل جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996، ج1/253.

وأنَّ الرَّجُلَ أقوى تفكيراً من المرأة، وأضعف عاطفة منها، ونعلم أنَّ هذا التَّقابل التَّكاملي بينهما، هو سرُّ سعادة كلِّ من الرجل والمرأة بالأخر. لو كانت المرأة كالرجل في الصبر على القضايا الفكرية المعمقة، والفرق العاطفي، لشقي بها الرجل وتبرم بالحياة معها ووجد سعادته في الابتعاد عنها، ولو كان الرجل كالمرأة في رقتها العاطفية، وتأثراتها الوجدانية، وضعفها الفكري، إذن لشقيت به المرأة، ولما رأت فيه الحماية التي تنشدها، والرعاية التي تبحث عنها، ولما صبرت على العيش معه بحال.

○ نعلم من خلال مبادئ علم النفس، وعلم النفس التربوي، أن المرأة أقوى عاطفة من الرجل، وأضعف تفكيراً منه، وأنَّ الرَّجُلَ أقوى تفكيراً من المرأة، وأضعف عاطفة منها، ونعلم أنَّ هذا التَّقابل التَّكاملي بينهما، هو سرُّ سعادة كلِّ من الرجل والمرأة بالأخر.

مَّا سبق بيانه أن حديث الباب لا يتعارض مع القرآن الكريم للقرائن التي سقناها.

المطلب الثاني عشر: بيان مشكل حديث (النهي عن ادخار لحوم الأضاحي)

ودرء المعنى المستشكل عنه:

أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله:

◆ أن الأحنف بن قيس حدثهم قال: (جلست إلى ملا من قريش فجاء رجل خشن الشعر والثياب والهيئة حتى قام عليهم فسلم، ثم قال: بشر الكافرين برضف يحيى عليه في نار جهنم ثم يوضع على حلبة تدي أحدهم، حتى يخرج من غض كنفه ويوضع على غض كنفه حتى يخرج من حلبة تديه ينزل ثم ولي جلس إلى سارية وتبعته وجلست إليه وأنا لا أدري من هو فقلت له: لا أرى القوم إلا قد كرهوا الذي قلت. قال إنهم لا يعقلون شيئاً. قال لي خليلي. قال قلت: من خليلك؟ قال: النبي ﷺ يا أبا ذر أتبصر أحداً؟ قال: فنظرت إلى الشمس ما بقي من النهار، وأنا أرى أن رسول الله ﷺ يرسلني في حاجة له. قلت: نعم. قال: ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً أنفقته كله إلا ثلاثة دنانير وإن هؤلاء لا يعقلون إنما يجمعون الدنيا، لا والله لا أسألهم دنياً ولا أستفتيهم عن دين حتى ألقى الله⁽¹⁾).

◆ عن أبي ذر رضي الله عنه قال: (كنت مع النبي ﷺ فلما أبصر يعني أحداً قال: ما أحب أنه تحول لي ذهباً يمكث عندي منه دينار فوق ثلاث إلا ديناراً أرصده لدين. ثم قال: إن الأكثرين هم الأقلون إلا من قال بالمال هكذا وهكذا، وأشار أبو شهاب بين يديه وعن يمينه وعن شماله وقليل ما هم. وقال: مكانك وتقدم غير بعيد فسمعت صوتاً فأردت أن آتيه، ثم ذكرت قوله: مكانك حتى آتيك فلما جاء قلت: يا رسول الله الذي سمعت أو قال الصوت الذي سمعت؟ قال: وهل سمعت؟ قلت: نعم قال أتاني جبريل عليه السلام فقال: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة قلت وإن فعل كذا وكذا قال نعم⁽²⁾).

◆ عن عبد الله بن الصامت: (أنه كان مع أبي ذر، نفرج عطاؤه ومعه جارية له، فجعلت تقضي حوائجها، قال: ففضل معها سبع، قال: فأمرها أن تشتري به فلوساً، قال: قلت له: لو ادخرته للحاجة تتوبك،

(1) صحيح البخاري، كتاب: الزكاة، باب: ما أدى زكاته فليس بكنز، ج 107/2 رقم: 107. صحيح مسلم، كتاب: الزكاة، باب: الكايزن للأموال

والتعليق عليهم، ج 107/3 رقم: 2269.

(2) المصدر نفسه، كتاب: الاستقراض، باب: أداء الديون، مس، كتاب: باب: الترغيب في الصدقة، ج 113/3 رقم: 2388.

أَوِ لِلضَّيْفِ يَنْزِلُ بِكَ. قَالَ: إِنَّ خَلِيلِي عَهْدٌ إِلَيَّ أَنْ أَيْمًا ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ أَوْ كِيٍّ عَلَيْهِ، فَهُوَ جَمْرٌ عَلَى صَاحِبِهِ حَتَّى يَفْرِغَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ⁽¹⁾.

◆ سَمِعْتُ عُمَرَو بْنَ الْعَاصِ، يَقُولُ: (لَقَدْ أَصْبَحْتُمْ، وَأَمْسَيْتُمْ، تَرَعْبُونَ فِيمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَزْهَدُ فِيهِ: أَصْبَحْتُمْ تَرَعْبُونَ فِي الدُّنْيَا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَزْهَدُ فِيهَا، وَاللَّهُ مَا أَتَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةٌ مِنْ دَهْرِهِ إِلَّا كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِمَّا لَهُ، قَالَ: فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: قَدْ رَأَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْتَسْلِفُ. وَقَالَ: غَيْرُ يَحْيَى وَاللَّهُ مَا مَرَّ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَةٌ مِنَ الدَّهْرِ، إِلَّا وَالَّذِي عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنَ الَّذِي لَهُ⁽²⁾.

ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث:

تعارضت الأحاديث السابقة مع الأحاديث الدالة على جواز الادخار، هي:

◆ عَنْ خَالِدِ بْنِ أَسْلَمَ قَالَ: (خَرَجْنَا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ قَالَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: مَنْ كَنَزَهَا فَلَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهَا فَوَيْلٌ لَهُ إِنْ كَانَ هَذَا قَبْلَ أَنْ تُنْزَلَ الزَّكَاةُ فَلَمَّا أُنْزِلَتْ جَعَلَهَا اللَّهُ طُهْرًا لِلْأَمْوَالِ⁽³⁾.

◆ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَبِيعُ نُخْلَ بَنِي النَّضِيرِ وَيَحْبِسُ لِأَهْلِهِ قُوتَ سَنَتِهِمْ)⁽⁴⁾

◆ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: (كَانَتْ أَمْوَالُ بَنِي النَّضِيرِ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﷺ مِمَّا لَمْ يُوجِفْ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ، فَكَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَاصَّةً وَكَانَ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ نَفَقَةَ سَنَتِهِ ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ فِي السِّلَاحِ وَالْكُرَاعِ⁽⁵⁾ عُدَّةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ)⁽⁶⁾.

ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث:

إن مسألة الادخار جدية بالبحث والنظر؛ لأسباب كثيرة منها: أنها متعلقة بالمال الذي تقوم به حياة

(1) مسند أحمد، ج 21384/307/35 قال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(2) المصدر نفسه، ج 7818/352/29. قال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(3) صحيح البخاري، كتاب: الزكاة، باب: ما أدى زكاته فليس بكنز، ج 2، 106 رقم: 1404.

(4) المصدر نفسه، كتاب: النفقات، باب: حبس نفقة الرجل قوت سنة على أهله وكيف نفقات العيال، ج 63/7 رقم: 5357.

(5) الكُرَاع: اسمٌ لجميع الخيل. ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 165/4.

(6) صحيح البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: المجنَّ ومن يترس بترس صاحبه، ج 38/4 رقم: 2904.

الناس ويقضي حاجاتهم وييسر أمورهم، وقد انقسم العلماء إلى فريقين بين مانع ومجيز للادخار، واستدل كل فريق بأدلة تتعارض ظاهرا فيما بينها.

1. أدلة المانعين: استدل المانعون بأحاديث عديدة قد سبق ذكرها.

2. ورد المجيزون القول بالنهي بما يلي:

إن الاستدلال بآية الكنز لا يدل على النهي وذلك للقرائن التالية:

○ أن مدلول الادخار يختلف عن الاكتناز، فالادخار معناه: تخبئة الشيء لاستخدامه عند الحاجة⁽¹⁾. أو: اتخاذ الشيء وإعداده للعقبى⁽²⁾.

أما الكنز فعناه: جعل المال بعضه على بعض وادخاره. كذلك يقال للمال إذا أحرز في وعاء كنزا. ويطلق أيضا على المال المخزون والمصون. وقيل: هو المال المدفون⁽³⁾. هو في الأصل المال المدفون تحت الأرض، والكنز شرعا: كل مال لم تؤد حقوقه الشرعية، والحقوق في الأموال أعم من الزكاة، والكنز للمال: جمعه وادخاره دون إنفاق ما يجب إنفاقه منه، ويطلق الكنز على المال المكتنز⁽⁴⁾.

♦ قال ابن رشد الحفيد: «والكنز هو المال الذي لا تؤدي زكاته وإن لم يكن مدفونا، وما أدى زكاته من المال فليس بكنز وإن كان مدفونا»⁽⁵⁾.

وبوّب البخاري «باب ما أدى زكاته فليس بكنز»، لقول النبي ﷺ (ليس فيما دون خمس أواق صدقة)⁽⁶⁾، ويبيّن ابن بطال وجه استدلال البخاري بهذا الحديث للترجمة أن الكنز المنفي هو المتوعد عليه الموجب لصاحبه النار، لا مطلق الكنز الذي هو أعم من ذلك، وكل مال أخرجت منه الصدقة فلا وعيد على صاحبه، فلا يسمى ما يفضل بعد إخراج الصدقة كنزا⁽⁷⁾.

(1) نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط1، 2008، ص36.

(2) محمد عمارة، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط1، 1993، ص37.

(3) نزيه حماد، المرجع السابق ص385.

(4) محمد عمارة، المرجع السابق، ص487.

(5) ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهّدات، تح: سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988، ج1/273.

(6) صحيح البخاري، ج2/106.

(7) شرح صحيح البخاري، ج4/405.

فما لم تجب فيه الصدقة لا يسمى كنزاً؛ لأنه معفو عنه، وكذلك ما أخرجت منه الزكاة؛ لأنه عفي عنه بإخراج ما وجب منه فلا يسمى كنزاً، فعن ابن عمر: (كل مال تؤدي زكاته فليس بكنز وإن كان مدفوناً، وكل مال لا تؤدي زكاته فهو كنز وإن لم يكن مدفوناً)⁽¹⁾. قال أبو الوليد الباجي: «الكنز هو المال الذي لا تؤدي منه الزكاة. وهذا اسم مختص في الشره بهذا النوع من المال؛ لأن أصل الكنز في اللغة هو الجمع، وكل مال جمع فهو كنز، لكن الشرع قرر هذا الاسم عند على جمع المال على وجه منع الحق منه»⁽²⁾. ففهم الصحابة هذا المعنى وعملوا به⁽³⁾.

○ أمّا الاستدلال بالأحاديث على ذم الدنيا وحب جمع المال فيجب أن تفهم كما يلي، قال ابن عبد البر: «المال المذموم عند أهل العلم هو المطلوب من غير وجهه والمأخوذ من غير حله، والآثار الواردة بدم المال... في هذا المعنى فوجه ذلك كله عند أهل العلم والفهم في المال المكتسب من الوجوه التي حرّمها الله، ولم يجزها وفي كل مال ما لم يطع الله جامعاً في كسبه، وعصى ربه من أجله وبسببه، واستعان به على معصية الله وغضبه ولم يؤد حق الله وفرائضه فيه ومنه، فذلك هو المال المذموم، والكسب المشئوم. وأمّا إذا كان المال مكتسباً من وجه ما أباح الله، وتأتدت منه حقوقه وتقرب فيه إليه بالإتفاق في سبيله ومرضاته، فذلك المال محمود ممدوح كاسبه ومنفقه، لا خلاف بين العلماء في ذلك، ولا يخالف فيه إلا من جهل أمر الله. وقد أثنى الله تعالى على إنفاق المال في غير آية من كتابه ومحال أن ينفق ما لا يكتسب، قال الله تعالى ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى﴾ [البقرة: 262] الآية وقال: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ [البقرة: 274] وقال: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ﴾ [الحديد: 10]، وقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 72] الآية. وقال: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: 92]، وقال: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: 276] وقال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ﴾ [البقرة: 245]، وما في القرآن من هذا المعنى كثير جداً وكذلك السنن الصحاح كلها

(1) البغوي، شرح السنة، ج 477/5، ط 2، 1983 قال المحقق: إسناده حسن.

(2) الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح موطأ مالك، تح: محمد عبد القادر أحمد عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999، ج 188/3.

(3) ابن عبد البر، الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، ج 173/3.

تنطق بهذا المعنى وهو الثابت عن الصحابة، والتابعين وفقهاء المسلمين»⁽¹⁾.

○ إن النهي الوارد عن الادخار في بعض الأحاديث لعلّة فقر الناس وحاجتهم وما يقتضيه ذلك من مواساة الغني للفقير؛ فإنّ حبس المال عندئذ واحتياج الناس إليه ح ولؤم.

رابعاً: القرائن المرجّحة للدلالة المقصودة من الحديث:

1. القرائن اللفظية:

○ أنّ معنى الادّخار يختلف عن الاكتناز، فالادخار معناه: تحبئة الشيء لاستخدامه عند الحاجة. إمّا الكنز فمعناه: جعل المال بعضه على بعض وادّخاره.

○ أنّ المال الذي تجب فيه الصدقة لا يسمى كنزاً؛ لأنّه معفو عنه.

2. قرائن الحال:

○ ففهم الصحابة هذا المعنى وعملوا به

○ إن النهي الوارد عن الادخار في بعض الأحاديث لعلّة فقر الناس وحاجتهم وما يقتضيه ذلك من مواساة الغني للفقير؛ فإنّ حبس المال عندئذ واحتياج الناس إليه ح ولؤم.

○ ورود الدليلين في حالين مختلفين، فيجمع بينهما باختلاف الحال، ومعنى ذلك: أنّ يكون الدليلان اللذان ظاهرهما التعارض ليسا على محلّ واحد، بل يكون كلّ واحد منهما محمول على حال غير الحال التي عليها الدليل الآخر، فاستشكل الأحاديث المتعارضة في الظاهر إنّما يكون في حال ورود الأدلّة المتعارضة على محلّ واحد. ومن هذا القبيل والله أعلم أحاديث النهي عن الادخار والأدلة المتوعّدة المكنزين للذهب والفضة بالعقوبة.

(1) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1994، ج1/717.

خلاصة الفصل

○ إنَّ قرينة تعليل النصِّ تأثر في المعنى إمَّا تقوية المعنى الظاهر، أو تقوية المعنى المؤول، أو ترجيح أحد معاني الجمل.

○ يعدّ الإجماع من القرائن الذي تحتفّ بالنصِّ فإمَّا تؤكّد معناه، أو تقوي درجة ثبوته. وأنَّ اتّحاد رأي الصحابة وتوافقه دليل على أنَّ الرأي الذي عقده والفهم الذي عقلوه قد توفّر له من الأدلة والمستندات، وتضافرت عليه من القرائن المقالية والحالية ما جعل الصحابة تجتمع عليه دون نزاع.

○ قرينة التعليل من النهي والمنع عن السفر بالقرآن محمولة في حال الخوف على المصحف من الإهانة والتزيق، فإنَّ عدمت هذه العلة فلا كراهة ولا منع، كما أنَّ القرينة الحالية دلت على أنَّ النهي محمول على الزّمن الأول حين كانت المصاحف قليلة، مخافة أن يفوت شيء من القرآن في دار الكفر، فيتأثر المسلمون بفواته.

○ حديث (لتسلكن سنن من كان قبلكم) جاء في سياق النهي عن التشبه باليهود والنصارى، وأنَّ هناك من هذه الأمة من يسلك ما سلكه اليهود والنصارى من الانحرافات.

○ لقد كان لقرينة السياق اللفظي والحالي دور في إزالة الاستشكال الوارد في حديث (خيركم من تعلّم القرآن وعلمه)، وحديث (خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونه، قال عمران: لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد قرنه قرنين أو ثلاثة). وذلك بالجمع بينهما. فخير القرون هي القرون الأولى المنصوص عليها، ويحمل حديث عثمان رضي الله عنه: أنَّ متعلّمي القرآن ومعلّبيه هم خيار القرن الذين هم منه، فمن كان منهم في القرن الأول فهو أفضلهم، ومن كان في القرن الثاني فهو كذلك، وهكذا.

○ دلت القرائن المحتفة بحديث (يا أمّ سلمة لا تؤذيني في عائشة فإنّه والله ما نزل عليّ الوحي وأنا في لحاف امرأة منكن غيرها)، انفراد عائشة رضي الله عنها بنزول الوحي في فراشها دون أمهات المؤمنين اللائي كنّ آنذاك على قيد الحياة؛ لأنّها صاحبة القصة وهي من القرائن المربحة لأحد المعاني، بالإضافة أن ذكر نزول الوحي في اللّحاف لم يرد إلا في حقّ عائشة، ولم يذكر اللّحاف في حقّ بقية نسائه رضي الله عنهنّ.

○ أوضحت القرائن المحتفة بحديث النهي عن كتابة الحديث نسخ هذا الحكم، وذلك:

• القطع بوقوع الكتابة للأحاديث في عهده ﷺ

• تأخر أحاديث الإذن، ووقوع بعضها في أواخر حياته ﷺ.

• أن سبب الحكم معلل، والتعليل من القرائن المرجحة لأحد المعاني، فقد كان نهى النبي ﷺ عن كتابة غير القرآن في أول الإسلام لئلا يختلط القرآن بغيره فلما علم القرآن وتميز وأفرد بالضبط والحفظ وأمنت عليه مفسدة الاختلاط أذن في الكتابة.

○ رحمت القرائن أن الأقرب في كيفية نزول القرآن الكريم أنه نزل بواسطة جبريل ﷺ في حال اليقظة وحيا جليا، فالقرآن الكريم كله نزل في الحالة التي يكون فيها جبريل ﷺ على ملكيته، وهذا هو الذي يليق بالقرآن الكريم، وينفي أي احتمال أو تلبيس في تلقيه

○ بالنسبة لحديث: (اليد العليا خير من اليد السفلى)، فإن قرينة السياق الناتجة عن جمع مرويات الحديث، وبخاصة سبب ورود الحديث، كشفت عن المعنى المراد من قوله ﷺ، وهو: بيان فضيلة التعفف عما في أيدي الناس، وترك سؤلهم. والخطاب في الحديث متوجه لأولي القدرة وذوي الأنفة، والمستطيع لكسب المال، فلا يتناول الحديث العاجزين ومن لا قدرة له على الكسب.

○ القرائن اللفظية التي احتفت بحديث: (أمرت أن أقاتل الناس...) بينت أن لفظة (الناس) لا تعني عموم الناس، وإنما تعني ناسا لهم صفات معينة، وهم الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، وقد دل سياق الحديث على أنه مخصوص بأناس محددين هم (المشركين). وهذا ما فهمه كثير من العلماء.

○ ظاهر حديث (لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل) دل على أن الحرثة والزراعة تورث المذلة، وليس كذلك، بل الحرثة والزراعة وإصلاح الأملاك والعمارات مستحبة، وفيها ثواب؛ لحصول النفع منها إلى الناس، وقد بين السياق أن رسول الله ﷺ قال هذا الحديث؛ كيلا يشتغل الصحابة رضي الله عنهم بالعمارات ويتركوا الجهاد؛ فإنهم لو تركوا الجهاد يغلب الكفار عليهم، وأي ذل أشد من أن يغلب الكفار على المسلمين، ويأخذوا أموالهم وأزواجهم وأولادهم ويقتلوهم!

○ يحمل حديث النهي عن الأخذ من الشعر والظفر على أنه نهى كراهة، وليس للتحريم للقرائن التي احتفت بالحديث. ومن أبرزها أن بعض الصحابة لم يكونوا يضحون، منهم أبو بكر وعمر، حتى لا يظن الناس أنها واجبة.

○ دلت القرينة اللفظية الواضحة في حديث (النساء ناقصات عقل ودين) سبب نقصان عقول ودينهن، فنقصان العقل أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، فحينئذ فلا إشكال في المعنى المتبادر من لفظ الحديث، وبخاصة أنه موافق لما جاء في القرآن الكريم، كما أن سياق الحديث دل على أن رسول الله ﷺ وجه حديثه للنساء على جهة المباشرة.

○ أن معنى الادّخار يختلف عن الاكتناز، فالادّخار معناه: تخبئة الشيء لاستخدامه عند الحاجة. إمّا الكنز فمعناه: جعل المال بعضه على بعض وادّخاره. ثم أن الصحابة فهموا هذا المعنى وعملوا به، ينضاف إلى ذلك العلم بعلّة النهي الوارد عن الادّخار في بعض الأحاديث وهي: فقر الناس وحاجتهم وما يقتضيه ذلك من مواساة الغني للفقير؛ فإنّ حبس المال عندئذ واحتياج الناس إليه ح ولؤم.

الحلقة

فإني أحمد الله ﷻ على إعانتة لي، وتيسيره إتمام هذا البحث؛ فله الحمد في الأولى والآخرة.

فهذه أهم النتائج التي وصلنا إليها في هذه الدراسة وهي كالاتي:

✓ لقد كان للأصوليين فضل السبق والريادة في الكلام عن القرائن بأنواعها، وذلك بما قدموه من ثروة علمية في مباحث دلالات الألفاظ وطرق التوصل إلى معنى الخطاب ومراتب الفهم فيه.

✓ رغم تعويل القدامى على القرائن بأنواعها والإفادة منها في فهم النصوص وبيانها إلا أنهم لم يضعوا لها تعريفاً معيناً، ومع ذلك فإنّ مجموع النصوص التي أشاروا فيها إلى القرائن تفيد بأنّه يقصد بها كل دليل يصاحب ويلازم نصاً بعد ثبوته، أثناء أو بعد وروده، فيؤثر في دلالته أو إحكامه أو ترجيحه.

✓ تحتلّ نظرية القرائن أهمية كبرى في بيان دلالات الألفاظ وتحديد معنى الكلمة وإزالة الغموض والكشف عن المعنى المراد في الألفاظ التي لا تعرف دلالاتها ولا تتضح إلا من خلال القرائن، كما أنّ الغفلة عن النظر في القرائن، وأخذ الألفاظ منفردة عن قرائنها يؤدي إلى الخطأ في فهم الخطاب كلّهُ أو بعض منه.

✓ للقرائن بأنواعها دور حاسم في فهم النصوص، وتحديد معاني الألفاظ وضبط دلالاتها، إذ إنّ معنى الكلمة يتحدد وفق السياق الذي ترد فيه، ووفق علاقة الكلمة مع الكلمات الأخرى في النص أو الخطاب، ووفق الملابسات الحالية المحيطة بالكلمة أو النص.

✓ القرائن تسهم في عملية فهم النصوص وبيان معانيها، وهذه القرائن تنقسم إلى قرائن لفظية وقرائن حالية. فالقرائن اللفظية متضمنة في مبنى الخطاب، وقد تكون قرائن داخلية أي متضمنة في نفس الخطاب، أو خارجية أي واردة في نصّ آخر مستقل، وبذلك فالقرائن اللفظية تنقسم إلى قرائن متصلة وأخرى منفصلة. وأما القرائن الحالية فيقصد بها الظروف والملابسات والمقامات المختلفة التي تحفّ بالخطاب أو النصّ، والقرائن الحالية في نصوص الكتاب والسنة تتمثل في أسباب النزول وأسباب الورد، وبيئة الخطاب المتمثل بمعهود العرب في معاني الألفاظ وعاداتهم في أقوالهم وأفعالهم عند نزول القرآن الكريم أو ورود الحديث النبوي. كما أنّ بعض القرائن الحالية قد تذكر متصلة بالنصّ.

✓ للقرينة دور محوري في ما يلي:

- أنّ القرائن قد تكون مقيدات للألفاظ المطلقة.
- أنّ القرائن تعمل على تخصيص اللفظ العام، فالخصصات بجميع أنواعها ما هي إلا قرائن.
- أنّ القرائن تحدّد دلالة الألفاظ المشتركة.

- أن القرائن تعمل على بيان المجاز، فلصحة النقل من الحقيقة إلى المجاز لا بدّ من القرينة.
- للقرائن دورٌ كبير في تحديد درجات وضوح دلالة الألفاظ، إذ أنّ الألفاظ تتفاوت في درجات وضوح دلالتها.
- تقوم القرائن برفع الإبهام الذي يكتنف اللفظ بمختلف مستوياته، فإن كانت درجة الخفاء بسيطة فيمكن رفع هذا الخفاء بجهد يبذله المجتهد فيما يحيط بالنص من ملابسات. أمّا إذا اشتدّت درجة الخفاء فصار اللفظ مشكلاً فتحتاج إلى جهد كبير في تتبع القرائن الدالة على رفع ذلك الخفاء.
- للقرائن دور في بيان طرق الدلالة، وذلك أنّ دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بعبارة، وقد تكون بإشارته، وقد تكون بدلالته ومعناه، وقد تكون بمقتضاه ويأتي دور القرينة هنا في بيان الطريقة التي يفهم بها معنى اللفظ فإن دلت القرينة على أنّ ذلك المعنى قد سيقله اللفظ أصالة أو تبعاً فتلك هي دلالة العبارة، وإن دلت القرينة على أنّ ذلك المعنى إنما هو لازم للمعنى الذي فهم من اللفظ ولم يكن اللفظ مسوقاً لإفادته فتلك هي دلالة الإشارة وإن دلت القرينة على أنّ المعنى الذي فهم من اللفظ لم يكن منطوقاً وإنما أخذ من العلة التي تضمنها اللفظ فتلك هي دلالة النص. وإن كان المعنى الذي فهم من اللفظ يتطلب بحسب القرائن التي أحاطت بالكلام - أن يزداد على ذلك اللفظ أو الكلام لفظاً أو ألفاظاً مقدرة ليكون بذلك المعنى صحيحاً فتلك هي دلالة الاقتضاء.
- ☑ أظهر البحث أنّ علمائنا كانوا على وعي دقيق بأمر القرائن وأثرها في فهم الكلام، والاستدلال على أغراضه، وكانوا مدركين أنّ قطع الكلام عن قرائنه من شأنه أن يلغي تلك الفروق الدقيقة بين صور إخراج الكلام، والمزايا التي تحدث فيها.
- ☑ تأكد بالبحث أنّ الاستعانة بمنهج القرائن تُعين على فضّ النزاع بين شراح الحديث، وترجيح فهم على فهم آخر في مواطن أخرى؛ وثبت أنّ منشأ الخلاف بين شراح الحديث إهمال الالتفات إلى القرائن، أو اختلاف جهة النظر إليها، أو الخطأ في الوقوف عليها، أو خفاء بعضها عن بعضهم.
- ☑ الكلام المجرد من القرائن يُقطع بدلالته من غير احتياج إلى شيء منها، كما يُقطع بدلالته بضميمة ما يقتزن به من القرائن؛ إذ لا يظن بمن يتوخى سلامة التواصل ويحرص عليه أن يُخلي كلامه مما لا يكمل فهمه إلا به، فالمعقول أنّه ما أخلاه من ذلك إلا وهو تامٌ بنفسه غير مفتقر إلى ما يبينه، اللهم إلا أن يقصد المتكلم إلى التعمية والإلغاز في حديثه، وهذا من المحدودية والقلّة بحيث لا يقدر في التأصيل الفائق.

☑ تعدّ القرائن بشقيها المقالية والحالية من أهم ضوابط تدبر الخطاب؛ لأنها تحكم النصفي منطوقه ومفهومه.

☑ أكثر من تحدث من القرائن الأصوليون، فقد درسوها من حيث أهميتها أثرها في بيان المعنى؛ لأنّ نصوص الكتاب والسنة هي مجال بحثهم.

- تساعد القرائن المقالية على إيضاح مشكل الحديث من خلال يأتي:

• تقرير المعنى المراد من المعاني المتشابهة.

• الإرشاد إلى اختلاف الموضوعات في كلّ سياق من سياقات الأحاديث أو الجمل المتعارضة.

• تقرر اختلاف موضع كلّ نصّ من النصوص المومة للتعارض.

• يتنوع الجمل إلى أنواع كثيرة بحسب سببه فقد يكون مجملا لكونه مشتركا، او متضادا، او متواطئا، أو بسبب احتمال اشتقاقه أكثر من مادة أو غير ذلك مما لا يمكن حصره في أمثلة.

• تساعد القرائن على بيان الجمل، إما ببيان المعنى المراد، وإما ببيان دخول معنى من المعاني في المراد.

• اعتمد شراح الحديث على القرائن في تفسير الألفاظ والتراكيب الجملة، ووظفوها توظيفا لهما لكشف الإجمال بما يتناسب مع قواعد التفسير.

☑ وإذا كان أغلب المهتمين بالدراسات الأدبية والنقدية الحديثة يعتبرون السياق من أفضل المناهج لدراسة السياق، فإن علماء الإسلام منذ القدم قد وضعوا المعالم الأولى والأسس الضرورية لدراسة السياق، ويعتبر الأصوليون من أبرز من اهتم بدراسة السياق وبيان أثره في تحديد المعنى وتوجيه دلالات الألفاظ.

☑ المنهج الأصولي يقوم على اعتبار السياق في تفسير النصوص، حيث فطن الأصوليون إلى عناصر السياق اللفظية، والمقامية، وأثرها في تحديد المعنى، قبل أن تبلور عند المحدثين بـ (سياق النصّ) (سياق المقال)، و (سياق الموقف) (سياق الحال أو المقام).

☑ الاهتمام بـ (سياق الحال)، بالإضافة إلى سياق اللفظ، ضروري للوصول إلى المعنى الدقيق للنصّ؛ لأنّ الكلمة إذا أخذت منعزلة عن السياق لا معنى لها ولا قيمة، أو هي محتملة لصنوف من المعاني.

☑ إن إهدار ضوابط دلالة السياق الشرعي عند النظر في تفسير النصوص، هو العامل الأهم في ظهور تيارات فكرية مخالفة لمنهج السلف من العلماء في التلقي والاستدلال لعدم التفاتها إلى مدى ترابط النصوص ببعضها، وارتباطها بفهم من عايش ملابساتها ممن نزلت تلك النصوص عليهم.

☑ الأصل في فهم الدلالة من السياق هو في الاعتماد على القرائن اللفظية، والقرائن الحالية، وإن احتيج إلى القرينة العقلية، فلا بد أن تكون بمعونة من قرائن المقال، وقرائن الحال، حتى لا يترك المجال مفتوحاً للعقل القاصر، ليتحكم بمفرده في فهم النصوص دون ضوابط.

☑ السياق الذي ورد فيه الخطاب هو المحيط الكلامي الذي وقع ضمنه الخطاب، أو هو الكلام السابق للخطاب واللاحق له، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه ليس واحداً بل هو مجموعة من السياقات التي تلتف حول الخطاب على شكل حلقات

☑ الحال التي ورد فيها الخطاب: هي مجموعة الصفات والهيئات والعوارض والظروف والملازمات والبيئات، وغير ذلك من المتغيرات، التي تحتفّ بالخطاب في نفسه أو بقائله أو بالخطب به بحيث تؤثر في دلالاته. أو هي: كلّ ما احتفّ بالخطاب وأثر في دلالاته، بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح، من غير كونه سياقاً.

☑ الحال التي ورد فيه الخطاب أنواع: منها: حال الخطاب، وحال المتكلم، وحال المخاطب، والعلاقة بين المتكلم والمخاطب، وبيئة الخطاب، وسبب الخطاب، وعلة الخطاب.

☑ الأداة العقلية لتدبر الخطاب: هي العقل نفسه، بشقيه الغريزي والمكتسب، والذي بإعماله في مقال الخطاب، والسياق والحال اللذين ورد فيهما، ثم بالتوليف والتنسيق والجمع بين ذلك كلّ يتحصّل المتدبر على "المعنى الكامل للخطاب".

☑ أن النظرة الشمولية للدلائل الشرعية يفضي إلى امتناع تصادم صحيح المنقول لصريح المعقول.

☑ يظهر الخلل والاضطراب في فهم السنة النبوية خاصة؛ لأنّ طابعها أنّها جزئية تفصيلية، أما نصوص القرآن الكريم فهي أغلبها مجملة كلية.

☑ يلزم من كلّ مستشكل للأحاديث الثابتة أن يستمر في البحث عن ما يزيل الإشكال ويدفعه تحقيقاً للتدبر.

☑ إنّ ظاهرة استشكل النص الشرعي في التاريخ الإسلامي ظاهرة طبيعية، تعود نشأتها إلى الأيام من الإسلام، ومنذ عهد النبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم، كما أنّها ظاهرة مشروعة، لاجرّج فيها؛ إذا كانت بهدف معرفة

الحق والصواب، ويدلّ على ذلك تقبله ﷺ لهذا الأمر من الصحابة رضي الله عنهم وعدم إنكاره عليهم.

✓ أفضى البحث إلى أنّ استشكل الحديث النبوي مرجعه إلى غياب القرائن الرافعة للإيهام واللبس، وأنّ ظواه الاتساع والخروج على خلاف الأصل تدور على تلك القرائن.

✓ إنّ أسباب ظاهرة استشكل النصّ متنوعة؛ فمنها ما يعود إلى النصّ نفسه، ومنها ما يعود إلى سامعه وقارّئه، ومنها ما يعود إلى طبيعة الواقع الثقافي والاجتماعي الذي يعيشه الفرد. وتتضافر هذه الأسباب جميعا في التأثير على ظاهرة استشكل النصوص الشرعية سلبا أو إيجابا.

✓ أسباب الاستشكل المتعلقة بالقارئ للنصّ أو السامع له، تتمثل في ثلاثة أمور، وهي: تفاوت مدارك الناس وطبائعهم، وتعدد العقائد والمذاهب، وتفاوت المستوى العلمي الثقافي.

✓ تتلخص أوجه استشكل الحديث النبوي في تسعة أوجه، يمكن إجمالها في جانبين رئيسين، الأول: المعارضة الظاهرة للأدلة الشرعية النقلية والعقلية؛ والثاني: المعارضة الظاهرة للأصول والقواعد الشرعية، أو الحقائق التاريخية والعلمية.

✓ لا بدّ لمن يخوض غمار هذا الموضوع أن يكون أهلا لذلك منهجا وعلميا؛ بحيث تتوافر فيه الشروط الآتية: تجريد النية، والملكة العلمية والمعرفة الواسعة بعلوم الشريعة، والاطلاع على ما يستجد من علوم ومعارف وما يكشف عنه العلم الحديث من حقائق وسنن، والالتزام بمنهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع مشكل الحديث، وفهم نصوصه، والتحري والتثبت في شرح الحديث الشريف وبيان معانيه.

✓ ينبغي للمشتغل بموضوع مشكل الحديث أن يكون مستحضرا لعدد من القواعد والضوابط التي أشارت إليها الدراسة، والتي تمثل معالم منهج مقترح في دراسة الأحاديث المشككة.

✓ أنّ معرفة المشكل في الحديث النبوي وكيفية دفعه من العلوم المهمة التي ينبغي توافرها لم أراد أن يشرح كلام النبي ﷺ.

✓ أنّ الإشكال في الحديث النبوي أمرٌ نسبيٌّ، فقد يشكّل على أحد ما لا يشكّل على الآخر، وبذلك يتبين أنّه:

- ليس كل استشكل للأحاديث له اعتباره وحظه من النظر.
- ليس في الحديث النبوي الصحيح حديث لا يُعلم معناه، ولكن القضية أنّه قد يخفى المعنى على البعض دون البعض.

- ☑ أن الحاجة إلى بيان المشكل تزداد كلما كان الزمان زمان جهل وبعُد عن آثار النبوة، بينما تقل كلما كان الزمان زمان فضل علم وفضل، ويتضح ذلك لمن نظر في تاريخ شروح السنة.
- ☑ أن العلم بالمشكل الحديث أمر مرغّب فيه، وأن نشره والكلام فيه يتطلب الرسوخ في العلم من قبل المتكلم نفسه، مع وجود حاجة السائل إلى البيان ودفع الإشكال عنه وتوفير النية السليمة لديه.
- ☑ إن قوانين الترجيح بين الاحتمالات إحدى مفاخر الفكر الأصولي، الذي جنح منذ بدء تأسيسه إلى إيجاد منظومات من المعايير الضابطة لمختلف مناح نشاط الإنسان ولا سيما ما يتعلّق منها بفعالية الخطاب البشريّ، سعيًا منه إلى تحقيق النظام في كلّ مظهر من مظاهر الحياة، وإلى تجاوز حالة الفوضى والتشرذم في الفهم والسلوك معًا.
- ☑ من أسباب الاستشكال التي أدّت إلى ردّ مجموعة من أحاديث الصحيحين: إهمال النظر إلى القرائن، ومن أهمها السياق والتقصير في جمع الروايات، والاكتفاء بالقراءة الجزئية المعزولة عن سياقها.
- ☑ إن لقواعد الأصول أثرًا ظاهرًا في فهم نصوص السنّة المشرفة، بحيث إنّ إغفال إعمالها في توجيه معاني السنن والآثار ولا بدّ إلى الغلط على الشارع الحكيم والتقول عليه، ذلك أنّ النصوص عربية محضّة، والقواعد الأصولية مستمدة من تصور أحكام تلك النصوص ومقاصدها الكلية، ومن مدلولات اللغة، وأحكام العقل الكلية البديهية التي يشترك فيها جمهور العقلاء ويتواردون على الاحتكم إليها، لصدق مقدماتها ونتائجها.
- ☑ أنّ إهمال فقه النصوص على وفق القواعد سبب ما يرى من الخلاف المنتشر بين الناس؛ لأنّ عدم مراعاة فهم وفقه النصوص على وفق القواعد يؤدّي دون ريب إلى عدم فهم أغراض الشارع ومقاصده الكلية في نصوصه.
- ☑ أدّت الغفلة عن علاقة الأدلة بعضها ببعض إلى حدوث كثير من الإشكالات، وآلت إلى ردّ جملة كبيرة من أحاديث الصحيحين، وذلك لتوهم التعارض بين المجمل والمبين، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، وذلك على مستوى علاقة السنّة بالسنّة، أو علاقتها بالقرآن الكريم سواء بسواء.
- ☑ كون كثير من أسباب الاستشكال قد تكون نفسها عند القارئ المعاصر، وعلمائنا القدامى؛ لا يعني بالضرورة تشابه المنهجين في طريقة تناول ودراسة الأحاديث المشكلة في الصحيحين، ويظهر ذلك في

مآلات تلك الأسباب ونتائجها، فعلمنا أننا نبدلون الوسع في دفع الإشكالات ورفعها؛ في حين أن كثيرا من المعاصرين وجدوا ذلك دريعة للطعن في السنة عامة وأحاديث الصحيحين خاصة.

☑ أن كل أحاديث "الصحيحين" التي راج طعن المعاصرين فيها من جهة المتن، قد تبين من خلال دراستنا لها أنهم مخطئون في توهينهم لها، وأنها سالمة من النقد.

☑ لوجود مشكل الحديث حكمٌ جليلة، وفوائد مهمة، من أبرزها:

• أنه لو كانت السنة النبوية كلها ظاهرا مكشوفًا لتساوى في معرفتها العالم والجاهل، ولبطل التفاضل بين الناس، فكان في ذلك حثٌّ على النظر الموجب للعلم بغوامضه، والبحث عن دقائقه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب.

• ابتلاء العباد.

• البحث في المشكل يوجب بذل المزيد من الجهد والمشقة للوصول إلى ما يدفع الإشكال، مما يحصل معه المزيد من الثواب.

• البحث في المشكل يوجب على الباحث تحصيل علوم شرعية كثيرة من الحديث والفقه واللغو والنحو وغيرها؛ وذلك لاستعمالها في دفع المشكل، فكان وجود المشكل سببا في تحصيل هذه العلوم.

• أن الإنسان قد ينشأ على فكر مخالف، ثم يبدأ بعرض النصوص عليها، فما أمكنه أن يتأوله على عقيدته تأوله، وإلا قال إن هذه النصوص من المشكل.

التوصيات:

بعد حصر أهم النتائج، فإن الباحث يوصي:

☑ بأن يعمل الباحثون وطلاب الدراسات العليا على حصر الأحاديث المشككة؛ إذ لا يستطيع أن يتناولها فرد واحد بالدراسة العلمية الجادة؛ وذلك سعيا لتقليل استشكال الأحاديث الثابتة.

☑ من الموضوعات التي تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة موضوع أسباب ورود الحديث، فإنه لم يجد العناية الكافية على أهميته في فهم النصوص النبوية وتوجيه المشكل منها. كما يؤكد العناية بأسباب النزول وما روي في مكان النزول وزمانه، ومناسبات النصوص والأخبار المتعلقة بها؛ لأنها ضربٌ من القرائن الحالية.

- ☑ أن لا يتوقف البحث الأصولي في باب الدلالات عند هذا الحد، بل ينبغي أن يتواصل البحث لإبراز الآليات الأساسية لفهم الخطاب، منطلقاً من التراث كعاصم من الزلل.
- ☑ تخصيص بعض الأحاديث لدراسة مؤلفات العلماء السابقين في مشكل الحديث، والتعرف على مناهجهم في التعامل مع الأحاديث المشككة والعمل في ضوء ذلك على تحرير منهج يُتفق عليه للتعامل مع الأحاديث المشككة.
- ☑ إعداد دراسات حديثة في موضوع مشكل الحديث، تجمع الأحاديث المشككة في هذا العصر، وتعمل على حلّ ما فيها من إشكال بأسلوب علمي يناسب العصر، ويستجيب لمتطلباته، ويستفيد من معطياته، ويلبي حاجة المجتمع إليه، في إطار قيم الإسلام ومبادئه.
- ☑ إصدار موسوعة خاصة للأحاديث المشككة، على يد مجموعة من العلماء المتخصصين.
- ☑ وكذلك يوصي الباحث بأن تعطى كتب الأصوليين حقها من العناية والدراسة، وزيادة التعويل عليها في دراسة مصطلحات وتعريفها؛ لأنّ كثيراً من مصطلحات العلوم عامة والأصول خاصة لم تستقر ولم يُكشف النقاب عن معناها، وأكبر برهان على ذلك مصطلح القرينة وما يلحق به من مصطلحات أخرى كالسياق والسّباق والحال والمقام، وغيرها من المصطلحات.
- ☑ وختاماً أسأل الله ﷻ أن يفقهنا في ديننا ويصبرنا بسنة نبينا محمد ﷺ وأن يعصمنا من الزلل في القول والعمل، وأن يوفقنا لخدمة كتابه العظيم، وسنة نبيه الكريم، وحمايتهما من تأويل الجاهلين وتحريف الغالين وتشكيك المشككين.

والحمد لله ربّ العالمين.

الفهارس الفنية

1. فهرس الآيات القرآنية
2. فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
3. فهرس المصادر والمراجع
4. فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية

ص	رقها	السورة رقمها/ الآية
البقرة [2]		
97	2	﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾
405	21	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
290	30	﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾
324	46	﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾
324	78	﴿وَأَن هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾
248	95	﴿وَلَن يَخْشَوهُ آدَمًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾
78	144	﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّينَكَ قُبْلَةً نَّرْضَاهَا فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ﴾
360	146	﴿وَإِنَّ قَرِيْبًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾
147	158	﴿إِنَّ الْأَصْوَافَ وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِ﴾
108	185	﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾
106	187	﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ﴾
263	187	﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾
203	216	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ﴾
112	222	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾
-110 356	228	﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾
420	228	﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
378	229	﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾
378	229	﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيْمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾
147	235	﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾
97	236	﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ﴾
427	245	﴿مَنْ ذَا الَّذِي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له﴾
393	256	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾
325	258	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾
310	260	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمِنَ قَلْبِي﴾
427	262	﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾
427	274	﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾
95	275	﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ﴾
427	276	﴿يُمَحِّقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيْدُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾
419	281	﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِّن تَرْضَاؤِكَ﴾

فهرس الآيات القرآنية

379	283	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَنَّ مَقْبُوضَةً فَإِنْ أَتَى بَعْضُكُمْ مِنْكُمْ فَليُؤَدِّ الَّذِي﴾
269	284	﴿ءَامِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامِنٌ بِاللَّهِ وَمَلِكَتِهِ وَكُتُبِهِ﴾
آل عمران[3]		
291	6	﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾
26	7	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾
420	36	﴿وَلَيْسَ الذِّكْرُ كَالْأُنْثَى﴾
405	46	﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾
360	78	﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ﴾
136	90	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾
248	92	﴿لَنْ تَمْلُوا لَهُمْ أَسَبَاحَ الْوَيْدِ وَالْوَيْدِ أَسَبَاحُ الْوَيْدِ﴾
-88 -101 120	97	﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾
172	130	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَاطِلًا مِثْلَ مَضْغَفَةٍ﴾
-207 217	145	﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَتَبْنَا مُوَجَلًّا﴾
151	173	﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾
331	192	﴿إِنَّكَ مِنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ﴾
النساء[4]		
159	3	﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾
161	4	﴿فَإِنْ طَبَنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾
163	10	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾
-87 -119 143	23	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضْعَةِ﴾
87	23	﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي جُحُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾
159	25	﴿وَأَنْ تَصِيرُوا خَيْرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾
60	48	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾
159	92	﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾
163	101	﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ﴾
236	153	﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ﴾

فهرس الآيات القرآنية

289	165	﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا﴾
المائدة [5]		
-108 143	3	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ﴾
102	6	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾
355	6	﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾
339	67	﴿وَاللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾
334	117	﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾
334	118	﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرَ لَهُمْ فإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾
الأنعام [6]		
- 213 215	2	﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾
96	38	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَضْنَا فِي الْكُتُبِ﴾
291	59	﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ﴾
291	60	﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾
312	75	﴿وَكَذَٰلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾
152	81	﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾
-151 173	82	﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾
-235 245	103	﴿لَا تَدْرِي هَلْ يَأْتِيكَ الْبَصَرُ وَهُوَ الْبَصَرُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾
-279 289	148	﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾
279	149	﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾
222	164	﴿وَلَا تَزِرْ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾
الأعراف [7]		
-207 214	34	﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾
257	99	﴿فَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمِنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾
341	109	﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ﴾
-236	143	﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾

فهرس الآيات القرآنية

239		
285	150	﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَنَ أَسْفًا قَالَ يَدِّسُوا عَلَيَّ لَعَلَّيْ أَهْلِكَ﴾
211	188	﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾
[الأفغال8]		
257	24	﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾
427	72	﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾
[التوبة9]		
	5	﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾
404	29	﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾
164	36	﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا﴾
261	67	﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾
327	114	﴿وَمَا كَانَ أَسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾
[يونس10]		
246	61	﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾
332	90	﴿حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بَنُوءُ إِسْرَءِيلَ﴾
[هود11]		
329	40	﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾
330	45	﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَ﴾
247	46	﴿قَالَ يَنْحُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾
291	107	﴿خَلْدَيْنَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾
[يوسف12]		
301	70	﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَتْهَا الْغَيْرُ﴾
108-88	82	﴿وَسَأَلَ الْقُرَيْةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ﴾
[الرعد13]		
161	7	﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾
230	11	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَةٍ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ﴾
296	17	﴿فَأَمَّا الزُّبْدُ فَغَابَ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَا بَكَتُ فِي الْأَرْضِ﴾
-213 214	38	﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾
-212	39	﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمُّ الْكِتَابِ﴾

فهرس الآيات القرآنية

214		
إبراهيم [14]		
341	10	﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾
341	11	﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾
336	35	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾
333 - 336	36	﴿مَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾
336	37	﴿إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ﴾
336	38	﴿إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا تُخْفِي وَمَا تُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ﴾
336	39	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾
336	40	﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ﴾
336	41	﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾
الحجر [15]		
115-96	30	﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾
النحل [16]		
53	32	﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّيهِمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَدْخَلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾
392	125	﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾
الإسراء [17]		
	4	﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقَ كَبِيرًا﴾
96	13	﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّزَمَتِهِ لَظْمَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مِنْشُورًا﴾
107 - 152	23	﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا﴾
382	31	﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾
339	47	﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ﴾
342	48	﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾
341	94	﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾
342	101	﴿إِنِّي لَا أَظُنُّكَ بِمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾
341	102	﴿إِنِّي لَا أَظُنُّكَ بِفِرْعَوْنَ مَثُورًا﴾
الكهف [18]		
335	6	﴿فَلَعَلَّكَ بَخِيعُ نَفْسِكَ عَلَىٰ عَائِدِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾
151	25	﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا﴾

فهرس الآيات القرآنية

291	23	﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾
291	24	﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ۚ وَأَذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾
مريم [19]		
302	41	﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ ۖ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾
336	47	﴿قَالَ سَلِمْتُ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾
336	48	﴿وَأَعْتَزَلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾
336	49	﴿فَلَمَّا أَغْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾
129	86	﴿وَنُسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِثًا﴾
طه [20]		
	68	﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ﴾
345	69	﴿وَأَلْقَىٰ مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَجِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾
247	70	﴿فَأُلْقَى السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ﴾
247	110	﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ ۚ عَلِيمٌ﴾
87	111	﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ۚ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾
277	121	﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾
الأنبياء [21]		
257	23	﴿لَا يَسْتَلِ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾
301	63	﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسَعَلُوهُمْ ۖ إِنَّ كَانُوا يَنْطَفِقُونَ﴾
	69	﴿قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾
173	98	﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَرِدُونَ﴾
334	104	﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ۖ وَعَدًا عَلَيْنَا ۖ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾
الحج [22]		
405	27	﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾
المؤمنون [23]		
330	27	﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَوَحَيْنَا إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا﴾
343	70	﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ﴾
النور [24]		
-107 159	33	﴿وَلَيْسَتَعْفِيفُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۚ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ﴾
الفرقان [25]		
346	7	﴿وَقَالُوا مَا هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ﴾
339	8	﴿أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ۚ وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾

فهرس الآيات القرآنية

339	9	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾
الشعراء [26]		
246	61	﴿فَلَمَّا تَرَأَ الْأَجْعَانِ قَالَ أَصْحَبُ مُوسَى إِنَّا لَمَدْرُكُونَ﴾
218	84	﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾
النمل [27]		
121	23	﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾
96	47	﴿قَالُوا أَظَلَمْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَغَيْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾
79	51	﴿فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ مُكْرِمِهِمْ﴾
لقمان [31]		
226	6	﴿لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾
152-87	13	﴿وَإِذْ قَالَ لَقْمَنُ لِبْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾
	14	﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَلَدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَّلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَلَدَيْكَ﴾
الأحزاب [33]		
157	32	﴿يَسَاءَ النَّبِيُّ لَسْتَنَ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ أَتَيْتَنَ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ﴾
156	33	﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِنَّ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ﴾
157	34	﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾
355	53	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَبْظِيرٍ إِنَّهُ﴾
113	56	﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾
356	57	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾
سبا [34]		
339	43	﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَاتٌ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَبْذُوكُمْ عَمَّا كَانِ يَعْبُدُ﴾
فاطر [35]		
335	8	﴿أَقَمْنَ زِينَ لَهُنَّ سَوَاءَ عَمَلِهِنَّ فَرَّغَهُنَّ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾
-213 214	11	﴿وَمَا يَعْمَرُ مِنَ مَعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾
221	18	﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾
53	45	﴿وَلَوْ يَوَاحِدُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ﴾
يس [36]		
218	12	﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءَاثِرَهُمْ﴾
341	15	﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾

فهرس الآيات القرآنية

الصافات [37]		
324	87	﴿فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
79	88	﴿فَنظَرَنَّا فِي النَّجْمِ﴾
ص [38]		
226	41	﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾
الزمر [39]		
291	62	﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾
129	71	﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾
129	73	﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾
غافر [40]		
420	40	﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلُهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾
الشورى [42]		
237	11	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
261	40	﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾
الزخرف [43]		
421	18	﴿أَوْ مَن يَنْشَأُ فِي الْحُلِيِّهِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مُبِينٍ﴾
217	32	﴿لَنَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾
343	49	﴿وَقَالُوا يَا هَذَا السَّاحِرُ أَدْعَىٰ لَنَا رَبِّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّا لَمُهْتَدُونَ﴾
248	77	﴿وَنَادَوْا بِمَلِكٍ لِّيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾
الدخان [44]		
341	14	﴿وَقَالُوا مَعَلَمٌ مَّجْنُونٌ﴾
320	37	﴿أَهْمُ خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تَبِعَ﴾
158	49	﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾
الجاثية [45]		
284	21	﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾
324	32	﴿إِن تَنْظُرْ إِلَّا ظُلْمًا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِينَ﴾
الأحقاف [46]		
53	14	﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
	15	﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ﴾
121	25	﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾

فهرس الآيات القرآنية

محمد [47]		
162	36	﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ﴾
الفتح [48]		
324	6	﴿الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنُّ السَّوْءِ﴾
	12	﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ﴾
الحجرات [49]		
161	9	﴿قَتُلُوا الَّتِي تَبَغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾
419	13	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ﴾
ق [50]		
246	38	﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾
النجم [53]		
54	4-3	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾
222	43	﴿هُوَ أَصْحَكُ وَأَبْكَى﴾
القمر [54]		
292	49	﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾
الرحمن [55]		
116	13	﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾
الحديد [57]		
427	10	﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلٍ﴾
	13	﴿انْظُرُونَا نَقْتِسِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾
290	22	﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾
المتحنة [60]		
337	9	﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَلَهُرُوا﴾
الجمعة [62]		
152	10	﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾
المنافقون [63]		
-207 217	11	﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾
التحريم [66]		

فهرس الآيات القرآنية

223	6	﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾
الملك [67]		
337	14	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾
القلم [68]		
330	36-35	﴿أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۚ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾
الحاقة [69]		
	20	﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ﴾
المعارج [70]		
	24	﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾
نوح [71]		
219	2	﴿قَالَ يَقُومُ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾
219	3	﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾
-217 219	4	﴿يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾
الجن [72]		
324	5	﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنسَ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾
	73	﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ﴾
القيامة [75]		
-238 241	23 - 22	﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٧٥﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾
128	30	﴿وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾
الإنسان [76]		
115	15	﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا﴾
115	16	﴿قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾
المطففين [83]		
244	15	﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ﴾
الليل [92]		
288	5	﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾
288	6	﴿وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾

فهرس الآيات القرآنية

288	7	﴿فَسَيُسِّرُهُ لِّلْعُسْرَى﴾
288	8	﴿وَأَلَمَّا مَنَّ بِنَجْلٍ وَأَسْتَعْنَى﴾
288	9	﴿وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى﴾
288	10	﴿فَسَيُسِّرُهُ لِّلْعُسْرَى﴾
التين [95]		
418	4	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾
القدر [97]		
127	1	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾
القارعة [101]		
109	1	﴿الْقَارِعَةُ﴾
109	4-3-2	﴿مَا الْقَارِعَةُ ۚ وَمَا أَزْدَرَكَ مَا الْقَارِعَةُ ۚ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الصفحة	الراوي	طرف الحديث
الألف		
368	عبد الله بن عباس	اثموني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده
386	معاذ بن جبل	أتاني ربي فقال: فيم يختصم الملائ الأعل
259	عائشة	أحب العمل إلى الله ما دأوم عليه صاحبه، وإن قل
277	أبو هريرة	احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما . فحج آدم موسى، قال موسى
277	أبو هريرة	احتج آدم وموسى، فقال له موسى: أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة
276	أبو هريرة	احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا
376	عائشة	أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني، وقد وعيت
43	أبو هريرة	إذا أتيت الصلاة، فلا تأتوها وأنتم تسعون، وأتوها وعليكم السكينة
227	عبد الله بن عمر	إذا أنزل الله بقوم عذاباً أصاب العذاب من كان فيهم ، وبعثوا على نياتهم
409	عبد الله بن عمر	إذا تباعتم بالعينة بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد
129	محمد بن شهاب الزهري	إذا تشهد الكافر وهو في السوق صلي عليه/أثر
415	أم سلمة	إذا دخلت العشر، وأراد أحدكم أن يضحي
415	أم سلمة	إذا دخل العشر وعنده أضحية يريد أن يضحي
43	أبو هريرة	إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة وعليكم بالسكينة والوقار
58-38	حذيفة بن اليمان	إذا مت فلا تؤذونا بي؛ إني أخاف أن يكون نعياء، فإني سمعت رسول الله
272	عبد الله بن عمر	أرايتكم ليلتكم هذه
189	عبد الله بن عمر	أطع أباك
366	عائشة/أثر	أعطيت تسعاً...وإن كان الوحي لينزل عليه وهو في أهله فينصرفون عنه
220	علي بن أبي طالب	اعملوا فكل ميسر لما خلق له
406	بريدة بن الحصيب	اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله
368	عبد الله بن عمرو	أكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق
374	أبو هريرة	اكتبوا لأبي شاه
276	أبو هريرة	التقى آدم وموسى، فقال موسى لآدم: أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم
109	عبد الله بن عمر	أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا
391	أنس بن مالك	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله،
391	أبو هريرة	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله،
392	جابر بن عبد الله	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله،
217- 207	عبد الله بن مسعود	إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقه مثل ذلك ثم

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

256-		
	أنس بن مالك	إِنَّ أَخْرَ هَذَا، فَلَنْ يَدْرِكَهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ
425	عبد الله بن الصامت	إِنَّ خَلِيلِي عَهْدَ إِلَيَّ أَنَّ أَيْمًا ذَهَبَ
299	أبو هريرة	إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ
256	سهل	إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلٍ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِيْمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ وَإِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ
67	ميمونة أم المؤمنين	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَزَوَّجَهَا حَلَالًا، وَبَنَى بِهَا حَلَالًا
58	أبو هريرة	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَعَى لِلنَّاسِ التَّجَاشِي فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ
353	عبد الله بن عمر	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى أَنْ يَسَافِرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ؛ خِيفَةَ أَنْ يَنَالَهُ الْعَدُوُّ
263-216	أبو هريرة	إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ، مَرِضْتُ، فَلَمْ تَعُدْنِي
216	أبو الدرداء	إِنَّ اللَّهَ لَا يُؤَخِّرُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا، وَإِنَّمَا الزِّيَادَةُ فِي الْعُمُرِ أَنْ يَرْزُقَ
53	أبي بن كعب	إِنَّ اللَّهَ لَوْ عَذَّبَ أَهْلَ سَمَوَاتِهِ
221	عائشة	إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ
142	عبد الله ابن عباس	إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ
221	عمر بن الخطاب	إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ
221	عبد الله بن عمر	إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ مَا نَحِيَ عَلَيْهِ
221	عمر بن الخطاب	إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ
67	عبد الله بن عباس	أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ
424	عمر بن الخطاب	أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَبِيعُ نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ وَيَحْبِسُ لِأَهْلِهِ قُوتَ سَنَتِهِمْ
220	أبو هريرة	أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَعَوَّذُ مِنْ سُوءِ الْقَضَاءِ، وَمِنْ دُرُكِ الشَّقَاءِ، وَمِنْ شِمَاتِهِ
58-38	أنس بن مالك	أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَعَى زَيْدًا وَجَعْفَرًا وَابْنَ رَوَاحَةَ لِلنَّاسِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَهُمْ خَبَرُهُمْ
272	عائشة	إِنَّ يَعْشَ هَذَا لَا يَدْرِكُهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ
66	جرير بن عبد الله	أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يَقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ
415	عائشة	أَنَا فَتَلْتُ قَلَانِدَ هَدْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِيَدِي ثُمَّ قَلَدَهَا
217	عبد الله بن مسعود	إِنَّكَ سَأَلْتَ اللَّهَ لَا جَالَ مَضْرُوبَةٍ، وَآثَارَ مَوْطُوءَةٍ، وَأَرْزَاقٍ مَقْسُومَةٍ، لَا
234-171	جرير بن عبد الله	إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عَيْنًا، كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ
257	سهل بن سعد	إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ
161	عمر بن الخطاب	إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ
161	أم سلمة	إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ
98	رجل	إِنَّمَا الطَّوَافُ صَلَاةٌ، فَإِذَا طَفَعْتَ، فَأَقْلُوا الْكَلَامَ
129	//	أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى عَائِشَةَ فِي سِيَاقِ الْمَوْتِ
384	عائشة	أَنَّهُ ﷺ لَمْ يَرِ جَبْرِيلَ عَلَى صُورَتِهِ إِلَّا مَرَّتَيْنِ

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

222	عائشة	إِنَّهُ لَيُعَذِّبُ بِخَطِيئَتِهِ وَذَنْبِهِ وَإِنَّ أَهْلَهُ لَيَكُونُ عَلَيْهِ الْآنَ
22	عائشة	إِنَّهُمْ لَيَكُونُونَ عَلَيْهَا، وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا
256	سهل	إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ
47	عمر بن الخطاب	إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ وَلَسْتُ أَعْصِيهِ وَهُوَ نَاصِرِي
372	عمر بن الخطاب/أثر	إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السَّنَنَ، وَإِنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ كَتَبُوا
152	عبد الله بن مسعود	أَيُّنَا لَمْ يَلْبِسْ إِيمَانَهُ بِظُلْمٍ
376	عبد الله بن مسعود	أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ يَقْرِبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيَبْعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا قَدْ
الباء		
424	الأحنف بن قيس	بَشَّرَ الْكَازِبِينَ بِرَضْفٍ يُحْمَى عَلَيْهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ثُمَّ يَوْضَعُ عَلَى حَلْمَةٍ تُدْنِي أَحَدَهُمْ،
407	أبو هريرة	بعثت بجوامع الكلم
385	عبد الله بن عباس	بينما جبريل قاعدٌ عند النبي ﷺ سمع نقيضا من فوقه فرفع رأسه، فقال: هذا
التاء		
277	أبو هريرة	تَحَاجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: أَنْتَ آدَمُ، الَّذِي أُغْوِيَْتَ
334	عبد الله بن عباس	تَحْشَرُونَ حَفَاةَ، عَرَاةَ، غُرَلَا
272	جابر بن عبد الله	تَسْأَلُونِي عَنِ السَّاعَةِ؟ وَإِنَّمَا عَلَيْهَا عِنْدَ اللَّهِ، وَأَقْسَمُ بِاللَّهِ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ نَفْسٍ
411	عمر بن الخطاب/أثر	تَمْعِدُوا وَاخْشَوْشُوا، واقطعوا الركب، وثبوا على الخيل وثباً لا يغلبكم عليها دعاة
46	ميمونة	تَوْضَأُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ
الحاء		
276	أبو هريرة	حَاجَّ مُوسَى آدَمَ، فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ الَّذِي أَخْرَجْتَ النَّاسَ مِنَ الْجَنَّةِ بِذَنْبِكَ وَأَشَقَّيْتَهُمْ
الخاء		
150	البراء بن عازب	الخِلاَةُ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ
259	عائشة	خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمْلَأَ حَتَّى تَمَّ
381	عبد الله بن عمر	نَحْمَسُ لَا جَنَاحَ فِي قَتْلِهِنَّ عَلَى مَنْ قَتَلَهُنَّ فِي الْحَرَمِ وَالْمَحْرَمِ الْعَقْرَبِ وَالْفَأْرَةِ وَالْغُرَابِ
362	عمران بن حصين	خير أمتي القرن الذي بعثت فيه
362	عمران بن حصين	خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونه، قال عمران: لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد
362	عثمان بن عفان	خيركم من تعلم القرآن وعلمه
الدال		

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

150	البراء بن عازب	دُونِكَ ابْنَةُ عَمِّكَ، فَاحْتَمَلْتَهَا
الذال		
299	أنس بن مالك	ذاك إبراهيم عليه السلام
الراء		
193	عبد الله بن مسعود	رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى مُوسَى، أَوْذِيَ بِأَكْثَرِ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ
السين		
252	أبو هريرة	سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ
46	ميمونة	سترت النبي وهو يغتسل من الجنابة
338	عائشة	سَخَّرَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخِيلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ، حَتَّى إِذَا كَانَ
53	عائشة	سَدَّدُوا وَقَارِبُوا وَأَعْلَمُوا أَنَّ لَنْ يَدْخُلَ أَحَدُكُمْ عَمَلَهُ الْجَنَّةَ
226-224	أبو هريرة	السَّفر قطعة من العذاب، يمنع أحدكم طعامه وشرابه
411	أبو هريرة	السَّكِينَةُ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ، وَالْخِيَلَاءُ فِي أَصْحَابِ الْخَيْلِ، وَالْقَسْوَةُ فِي الْفُزَّادِينَ أَهْلُ
الصاد		
163	عمر بن الخطاب	صَدَقَةُ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ
209	أبو سعيد الخدري	صلاة الرحم تزيد في العمر
164	عبد الله بن عمر	صلاة الليل مثنى مثنى
العين		
368	علي بن أبي طالب	العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر
427	عبد الله بن الصامت	عَهْدِي إِلَيَّ أَنْ أَيْمًا ذَهَبَ أَوْ فِضَّةٌ أَوْ كَيْ عَلَيْهِ، فَهُوَ جَمْرٌ عَلَى صَاحِبِهِ حَتَّى يَفْرِغَهُ فِي
الفاء		
225	النعمان بن ثابت	فإذا وجب فلا تبكين باكية
98	جابر بن عبد الله	... فأمرها النبي ﷺ أَنْ تَتَسَكَّ الْمَنَاسِكَ كُلِّهَا، غَيْرَ أَنَّهَا لَا تَطُوفُ، وَلَا تَصِلِي
364	كعب بن مالك	فأنزل الله توبتنا على نبيه ﷺ حين بقي الثلث الآخر من الليل، ورسول ﷺ
20	أبو هريرة	الفطرة خمس: الختان والاستحداد وقص الشارب، وتقليم الأظفار، ونتف
379	أنس بن مالك	في صدقة الغنم، في سائمتها، إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة
379	أبو بكر	في الغنم السائمة زكاة
38	حذيفة بن اليمان	فإني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن النعي
القاف		
255	العرباض بن سارية	قال الله ﷻ: المتحابون بجلالي في ظل عرشي يوم لا ظل إلا ظلي
307	عبد الله بن عباس	قام موسى النبي خطيباً في بني إسرائيل، فسئل أي الناس أعلم فقال: أنا أعلم
208	عبد الله بن مسعود	قد سألت الله لآجال مضروبة، وآيام معدودة، وأرزاق مقسومة

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

368	عبد الله بن عباس	قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع
الكاف		
375	عمر بن الخطاب	كَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَوْحِي يَسْمَعُ عِنْدَ وَجْهِهِ دَوِيَّ كَدَوِيِّ النَّحْلِ.
376	عائشة	كَانَ أَوَّلُ مَا بَدَأَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَرَى
405	بريدة بن الحصيب	كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْ صَاهٍ فِي خَاصَّتِهِ
415	عائشة	كَانَ رَسُولُ ﷺ يَهْدِي مِنَ الْمَدِينَةِ فَأَقْتُلْ فَلَا تَدْ هَدِيهِ ثُمَّ لَا يَجْتَنِبُ شَيْئًا مِمَّا
112	عائشة	كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَبَاشِرَهَا أَمَرَهَا أَنْ
425	عمر بن الخطاب	كَانَتْ أَمْوَالُ بَنِي النَّضِيرِ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ
219	عبد الله بن عمرو	كُتِبَ لِلَّهِ مَقَادِيرُ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ
308	عبد الله بن مسعود	كَذَبَ أَبُو السَّنَابِلِ، إِذَا أَتَاكَ أَحَدٌ تَرْضِيْنَهُ، فَاتَّبِعْنِي بِهِ
309	عبد الله بن عباس	كذب سعد
309	عبد الله بن عباس	كذب عدو الله/أثر
223	عبد الله بن عمر	كَلِمَتُ رَاعٍ وَمَسْئُولٍ عَنْ رَعِيَّتِهِ
178	عمر بن الخطاب	كَيْفَ تَخْتَلِفُ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَبَيْنَهَا وَاحِدٌ، وَكَأَنَّهَا وَاحِدٌ، وَقَبْلَهَا؟
اللام		
	عبد الله بن مسعود	لَا تَتَخَذُوا الصَّيْعَةَ، فَتَرْغَبُوا فِي الدُّنْيَا
360	ثوبان	لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرَةٌ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مِنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ
368	أبو سعيد الخدري	لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحَهُ، وَحَدِّثُوا عَنِّي، وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ
307	عبد الله بن مسعود	لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ
68-50	أبو هريرة	لَا عُدُوِيَّ وَلَا طَبْرَةَ
	عبد الله بن عمر	لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّهَا تَحْرِمُ ذَلِكَ الْقَرْنَ
109	عبد الله بن مسعود	لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ: أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثَ
307	أسماء بنت يزيد	لَا يَحِلُّ الْكَذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: يُحَدِّثُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيَرْضِيَهَا
60	حذيفة بن اليمان	لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ
407	أبو أمامة الباهلي	لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الذَّلَّ
220	سلمان الفارسي	لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدَّعَاءُ
21	سلمان الفارسي	لَا يَسْتَنْجِي أَحَدُكُمْ بَدُونِ ثَلَاثَةِ أَجَارٍ
383	أبو هريرة	لَا يَمْنَعُ فَضْلَ الْمَاءِ لِيَمْنَعَ بِهِ الْكَلَاءُ

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

97	عقبة بن عامر	لا ينبغي هذا للمتقين
69	أبو هريرة	لا يوردن ممرض على مصحح
406	سهل بن سعد	لَأَعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ عَلَى يَدَيْهِ يَحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَبَاتَ
359	أبو سعيد الخدري	لتبتعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا حجر ضب
425	عبد الله بن عمرو	لَقَدْ أَصْبَحْتُمْ، وَأَمْسَيْتُمْ، تَرْغَبُونَ فِيمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَزْهَدُ فِيهِ
296	أبو هريرة	لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ
385	عبد الله بن مسعود	لَمَّا أُسْرِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ انتهى به إلى سدره المنتهي...الحديث
65	أبو بكرة	لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ امْرَأَةٌ
229	أبو هريرة	لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام، ولم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها
229	أبو هريرة	لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر
381	أبو سعيد الخدري	ليس فيما دون خمس أوسق من التمر صدقة
423	أبو ذر الغفاري	مَا أَحَبُّ أَنَّهُ تَحَوَّلَ لِي ذَهَبًا يَمْكُثُ عِنْدِي مِنْهُ دِينَارٌ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا دِينَارًا أُرْصِدُهُ
193	عائشة	مَا أَنْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ إِلَّا أَنْ تَنْتَهَكَ حَرَمَةَ اللَّهِ، فَيَنْتَقِمَ اللَّهُ بِهَا
368	علي بن أبي طالب	ما عندنا كتاب نقرؤه عليكم إلا كتاب الله عز وجل وهذه الصحيفة
406	عبد الله بن عباس	مَا قَاتَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْمًا قَطُّ إِلَّا دَعَاهُمْ
368	أبو هريرة/أثر	ما من أصحاب النبي ﷺ أكثر حديثاً عنه مني، إلا ما كان من عبد الله بن عمرو
407	أنس بن مالك	ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا
289	علي بن أبي طالب	ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة
253	معاذ بن جبل	الْمُتَحَابُّونَ فِي اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ
165	عبد الله بن عمر	مَثْنَى مَثْنَى، فَإِذَا خَشِيَ الصُّبْحَ صَلَّى وَاحِدَةً، فَأَوْتَرَتْ لَهُ مَا صَلَّى
110	دينار الأنصاري	المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها
221	عمر بن الخطاب	المعول عليه يعذب
218- 207	أنس بن مالك	من أحب أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره، فليصل رحمه
252	أبو هريرة	من أنظر معسراً أو وضع له، أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا
383	عبد الله بن عمر	من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة
210	أنس بن مالك	من سره السعة في الرزق والنساء في الأجل فليصل رحمه
202	أبو هريرة	مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتَهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

424	عبد الله بن عمر	مَنْ كَنَزَهَا فَلَمْ يُوَدِّ زَكَاتَهَا فَوَيْلٌ لَهُ إِنَّمَا كَانَ هَذَا قَبْلَ أَنْ تَنْزَلَ الزَّكَاةُ فَلَهَا أَنْزَلَتْ
411	أبو هريرة	من لزم البادية جفا
394	أسامة بن زيد	مَنْ لَكَ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟
424	أبو ذر الغفاري	من مات من أمتك لا يشرك بالله
60	عثمان بن عفان	من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة
259	عائشة	مَهْ عَلَيْكُمْ مَا تَطِيقُونَ مِنَ الْأَعْمَالِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا
221	عمر بن الخطاب	الميت يعذب في قبره بما نبح عليه
النون		
310-299	أبو هريرة	نحن أحق بالشك من إبراهيم عليه السلام
233	أبو سعيد الخدري	نعم هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة ضوء ليس فيها سحاب
الهاء		
234	أبو هريرة	هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب
381	أبو هريرة	هو الطهور ماؤه، الحل ميتته
الواو		
148	عائشة	وَقَدْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الطَّوَّافَ بَيْنَهُمَا، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَرَكَ الطَّوَّافَ بَيْنَهُمَا
272	أنس بن مالك	ويلك وما أعددت لها؟
الياء		
364	عائشة	يَا أُمَّ سَلَمَةَ لَا تُؤْذِينِي فِي عَائِشَةَ فَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا نَزَلَ عَلَيَّ الْوَحْيُ وَأَنَا فِي لَحَافٍ امْرَأَةٍ
259	عائشة	يَا أَيُّهَا النَّاسُ، خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تَطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا
335	عبد الله بن عمرو	يا جبريل اذهب إلى محمد - وربك أعلم - فسله: ما يبكيك؟ فأتاه جبريل عليه السلام ، فسأله
388	حكيم بن حزام	يا حكيم إن هذا المال خضرة
417	أبو سعيد الخدري	يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار
61	أبو سعيد الخدري	يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ فَيَنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيَشْرَبُونَ
296	أنس بن مالك	يجبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهيموا بذلك
387	عبد الله بن عمر	الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى فَالْيَدُ الْعُلْيَا هِيَ الْمَنْفَقَةُ وَالسُّفْلَى هِيَ السَّائِلَةُ
387	حكيم بن حزام	الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى وَأَبْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ غِنًى وَمَنْ
327	أبو هريرة	يلقى إبراهيم أباه أزر يوم القيامة وعلى وجهه أزر قتره وغبرة فيقول له إبراهيم

○ القرآن الكريم، رواية حفص بن عاصم

أولاً: المصادر والمراجع العربية

[الألف]

- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: السيد الجملي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1997.
- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1984.
- إبراهيم العسّس، دراسة نقدية في علم مشكل الحديث، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996.
- إبراهيم كمال أدهم، السحر والسحرة من منظار القرآن والسنة، دار البشائر الإسلامية، ط2، 2002.
- إبراهيم مذكور وزملاؤه، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د ط، 1979.
- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.
- الأثير (ابن)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، الشّافِي فِي شَرْحِ مُسْنَدِ الشّافِعِي، تح: أحمد بن سليمان - أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2005.
- _____ النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: رضوان مامو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2011.
- أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2009.
- أحمد بن حمد الخليلي، الحقّ الدّامغ، د ط، د ت.
- أحمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1995.
- أحمد عبد المجيد محمد مكي، ضوابط استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2021.
- أحمد عز الدين عبد الله، معجم القانون، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د ط، 1999.
- أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر دمشق، ط3، 2008.
- أحمد بن محمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصّرف، تح: حجر عاصي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1999.
- أحمد محمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تح: فاضل محمود عوض، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2015.
- _____ شرح ألفية السيوطي في علم الحديث، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط3، 2018.
- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998.
- أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2006.
- الأخطل، غياث بن غوث، شعر الأخطل، تح: نجر الدين قباوة، دار الفكر، دمشق، 1996.
- إدريس حمّادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2018.

- الأردبيلي، محمد بن صدر الحاج، تح: أبو عبد الله الداغستاني، مكتبة نور الإسلام، داغستان، ط2، 2014.
- الأزهر الزناد، نسيج النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1993.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرهب وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.
- أسامة خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2001.
- الأسترابادي، رضي الدين محمد بن الحسن، شرح كافية ابن الحاجب، تح: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م أ، ط1، 1995.
- إسماعيل الكردي، نحو تفعيل قواعد متن الحديث النبوي، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2002.
- الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخریج الفروع على الأصول، تح: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1981.
- أشرف بن محمود، الأدلة الإستثنائية عند الأصوليين، دار النفائس، عمان، ط1، 2005.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تح: صالح بن مقبل العصيمي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2011.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، تح: إحسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط3، 2008.
- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعرفة، الرياض، د ط، 1995.
- الألوسي، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
- أمير باد شاه، محمد أمين بن محمود، تيسير التحرير، دار الفكر، بيروت، ط1، 1996.
- إميل يعقوب و ميشال عاصي، المعجم المفصل في اللغة والأدب، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987.
- _____ موسوعة علوم اللغة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.
- الأنباري (ابن)، أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1992.
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تح: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.
- أنور الكشميري، فيض الباري على صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005.

- أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، دار غريب القاهرة، ط1، 1997.
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، تح: علي بن عبد الرحمن، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2016.
- _____ المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت.
- أبمن صالح، أثر تعليل النص على دلالاته، دار المعالي، عمان، ط1، 1999.
- _____ أهل الألفاظ وأهل المعاني، تكوين للبحوث والدراسات، ط1، 2018.
- [الباء]
- الباجي، سليمان بن خلف، إحكام الفصول ف أحكام الأصول، تح: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1995.
- _____ المنتقى شرح موطأ مالك، تح: محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- الباقلاني، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد، تح: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.
- _____ تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1987.
- بالمر، ف، ر. علم الدلالة إطار جديد، دار المعرفة الجامعية، 1995.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار على أصول البزدوي، تح: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، اعتناء: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 2001.
- البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي، تح: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 2016.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، ضبط: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005.
- بطل (ابن)، علي بن خلف، تح: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2003.
- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002.
- البلقيني، عمر بن رسلان، محاسن الاصطلاح، تح: عبد القادر مصطفى المحمدي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2013.
- البناء (ابن) المراكشي، أحمد بن محمد، الروض المربع في صناعة البديع، تح: محمد عبد الوارث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2013.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ كيف نمارسه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1993.

البضاوي، عبد الله بن عمر، منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، تح: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2010.

البهقي، أحمد بن الحسين، أحكام القرآن، تح: عبد الغني عبد الخالق، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1990.

—— الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تح: أحمد بن إبراهيم، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1999.

—— السنن الكبير، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز حجر، القاهرة، ط1، 2011.

—— شعب الإيمان، تح: عبد العلي عبد الحميد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2003.

—— مناقب الشافعي، تح: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1970.

[التاء]

الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2011.

الفتازاني، مسعود بن عمر، مختصر السعد شرح تلخيص كتاب مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003، ص2318.

—— شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.

—— المطول، تح: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2013.

التلساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح: محمد علي فركوس، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1998.

أبو تمام، حبيب بن أوس، ديوان أبي تمام مع شرح للخطيب التبريزي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1992.

تمام حسان، الأصول، دراسة إستيمولوجية للفكر الغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2000.

—— اللغة العربية معناها ومبناها، ص205 - 207، والأصول، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2000.

—— مقالات في اللغة والأدب، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2006.

—— البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية أسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1993.

التهانوي، محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون، تح: علي دروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996.

التوربشتي، فضل الله، الميسر في شرح مصابيح السنة، تح: عبد الحميد هنداي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ط2، 2008.

تيمية (ابن)، أحمد بن عبد الحليم، الاستغاثة في الرد على البكري، تح: عبد الله بن دجين السهيلي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 1426هـ.

—— بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تح: موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1995.

—— بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح: محمد بن عبد الرحمن، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة،

ط1، 1991.

- _____ جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى المحوية، تح: محمد غريد ، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2019.
- _____ درء التعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود، ط2، 1991.
- _____ دقائق التفسير، جمع وتح: محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق ط2، 1984
- _____ الرد على المنطقيين، تح: عبد الصمد شرف الدين، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 2005.
- _____ الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.
- _____ قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح، تح: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، ط1، 2002.
- _____ مجموع الفتاوى، تح: عامر الجزار و أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة ط3، 2005.
- _____ المسودة، تح: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.
- _____ مقدمة في التفسير، اعتنى به: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1994.
- _____ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1996.

[الثناء]

- _____ ثامر هاشم العميدي، دفاع عن الكافي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم- إيران، ط1، 1995.
- _____ الثعلبي ، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: عبد الله بن عواد وهاشم بن محسن، دار التفسير، جدة، ط1، 2015.

[الجيم]

- _____ الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998.
- _____ الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
- _____ الجراعي، أبو بكر بن زايد، شرح مختصر أصول الفقه، تح: محمد بن عوض، غراس، الكويت، ط1، 2012.
- _____ الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992.
- _____ الجرجاني، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد علي بجاوي، المكتبة العصرية، ط1، 2006.
- _____ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
- _____ جزى الكلبي (ابن)، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تح: محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، حيدرة- الجزائر، ط1، 1990.

- الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
- _____ الفصول في الأصول، تح: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، ط2، 1994.
- جعفر السبحاني، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، دار الأضواء، بيروت، ط1، 2000.
- _____ الموجز في أصول الفقه، دار جواد الأئمة، بيروت، ط1، 2011.
- جماعة (ابن)، محمد بن إبراهيم، إيضاح الدليل في فضح حجج أهل التعطيل، تح: وهبي سليمان غاوجي، دار إقرأ، دمشق، ط1، 2005.
- _____ المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تح: محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، ط2، 1986.
- جمال الدين عطية، التنظير الفقهي، مكتبة الإسكندرية، ط1، 1987.
- جميل فريد أبو سارة، أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي، مركز نماء، بيروت، ط1، 2016.
- جني (ابن)، عثمان بن جني، الخصاص، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004.
- الجوزي (ابن)، زاد المسير في علم التفسير، تح: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1984.
- _____ كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: حلي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، ط1، 1997.
- _____ الموضوعات، تح: نور الدين بن شكري، أضواء السلف، ط1، 1997.
- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987.
- الجويني، البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله، تح: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
- الجبائي، محمد بن عبد الله، شرح كافية ابن الحاجب، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

[الحاء]

- الحاجب (ابن)، عثمان بن عمر، الكافية في النحو، تح: صالح عبد العظيم، دار الآداب، القاهرة، ط1، 2010.
- _____ مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تح: نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2006.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث وكيفية أجناسه، تح: أحمد السلوم، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، 2010.

ابن حبان، محمد بن حبان، التقاسيم والأنواع، تح: محمد علي ونمز و خالص آي دمير، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2012.

——— صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993.

حجر (ابن)، أحمد بن علي، التلخيص الحبير بتخريج أحاديث الرافعي الكبير، تح: محمد الثاني، أضواء السلف، الرياض، ط1، 2007.

—— فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ط1، 2000.

—— القول المسدد في الذب عن مسند أحمد، تح: عبد الله محمد الدرويش، اليمامة، دمشق-بيروت، ط1، 1985.

—— نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله الرحيلي، مطبعة سفير، الرياض، ط2، 2008.

—— هدي الساري مقدمة فتح الباري، تح: نظر محمد الفارياني، دار طيبة، الرياض، ط1، 2005.

حزم (ابن)، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآثار، القاهرة، ط1، 2009.

—— المحلى بالآثار في شرح المحلى باختصار، تح: أحمد عماد وأحمد عويس، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2016.

—— الفصل في الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.

حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1998.

حفيظة لوكلي، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، دار الأمان، الرباط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2019.

حلي خليل، العربية وعلم اللغة البنيوي، دار المعرفة الجامعية، ط1، 1988.

حمادي صمود، التفكير البلاغي، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، 1981.

حمامي مختار، القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2009.

حياة سعيد عمر، موقف الإسلام من السحر، دار المجتمع، جدة ط1، 1995.

[الخاء]

خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، جامعة منوبة، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001.

الخطابي، حمد بن محمد، أعلام السنن في شرح صحيح البخاري، تح: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.

—— بيان إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف القاهرة، ط3، د ت.

—— غريب الحديث، تح: عبد الكريم العزباوي، دار الفكر، دمشق، د ط، 1982.

—— معالم السنن شرح سنن أبي داود، تح: سعد بن نجدت، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2012.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تح: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، د ط. 1983.

_____ الكفاية في علم الرواية، اعتناء: حسن عبد المنعم شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2009.

الخطيب الشربيني، محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معاني ألفاظ المنهاج، تح: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

الخطفاجي، أحمد بن محمد، عناية القاضي وكفاية الراضي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

خلدون (ابن)، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، اعتناء: محمد الزعب، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 2004.

[الذال]

الداني، عثمان بن سعيد، الفرق بين الضاد والظاء، تح: حاتم الضامن، دار البشائر، دمشق، ط1، 2007.

داود (أبو)، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 2009.

الدبوسي، عبد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

درستويه (ابن)، أحمد بن يحيى، تصحيح الفصيح وشرحه، تح: محمد المختون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 2004.

دريد (ابن)، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تح: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، ط1، 1987.

الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د ط، د ت.

دقيق العيد (ابن)، تقي الدين، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: أحمد شاكر، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1987.

[الذال]

الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985، ج334/5.

_____ العلو للعلي الغفار، تح: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1995.

[الراء]

الرازي، أحمد بن محمد، حجج القرآن، تح: أحمد عمر المحمصاني، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1992.

الرازي، نحر الدين محمد بن عمر، عصمة الأنبياء، تح: عبد الهادي قطش، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1، 2006.

_____ الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تح: أحمد مجازي السقا، دار الجليل، بيروت، ط1، 1992.

_____ المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر علواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997.

_____ معالم أصول الدين، تح: نزار حمادي، دار الفتح، عمان، ط1، 2010.

_____ مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004.

الرازي، محمد بن أبي بكر، الصحاح، تح: عصام فارس الحرساني، دار عمار، عمان، ط9، 2009.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان، دار القلم، دمشق، ط4، 2009.

الرافعي، عبد الكريم بن محمد، العزيز شرح الوجيز، تح: محمود طهماز، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي، ط1، 2016.

الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوي والسامع، تح: محمد بن علي الصومعي، الناشر المتميز، الرياض، ط1، 2017.

رجب الحنبلي (ابن)، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تح: إياد القيسي، بيت الأفكار الدولية، عمان، ط2004، 1.

_____ جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تح: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8/1999.

رسلان (ابن)، أحمد بن حسين، شرح سنن أبي داود، تح: ياسر كمال وزملائه، دار الفلاح، القاهرة، ط1، 2016.

رشد (ابن)، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح: ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1995.

_____ الضروري في أصول الفقه، تح: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994.

_____ المقدمات الممهّدات، تح: سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988.

رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1998.

روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998.

[الزاي]

الزبيدي، أبو بكر بن علي، الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، تح: إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.

الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: علي بير، دار الفكر، بيروت، ط1، 1994.

الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط2، 2004.

الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

2000.

- _____ البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1984.
- زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، تح: سليمان بن دريع، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2005.
- زكريا أوزون، جناية البخاري، رياض الريس، بيروت، ط1، 2004.
- الزّمخشرّي، جار الله محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم و محمد علي البجاوي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1993.
- _____ الكشف عن غوامض التنزيل، تح: الداني بن منير، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2006.
- زياد محمد أحمدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006.

[السين]

- سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النقل، مركز ليفانت، الإسكندرية، مصر، ط3، 2019.
- السّبيكي، عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- السّبيكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، تح: أحمد جمال الزمزمي و نور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 2004.
- _____ فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت.
- السبكي، محمد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تح: الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، دار غريب القاهرة، ط1، 1997.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الأجوبة المرضية، تح: محمد إسحاق، دار الراجية، الرياض، ط1، 1418هـ.
- السرخسي، أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تح: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
- سعد بن علي الشهراني، القراءة العضنين وأثرها في افتراق المسلمين، د ط، د ت.
- سعد فحجان الدوسري، قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2011.
- سعد المرصفي، الرسول ﷺ واليهود وجها لوجه، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط1، 1992.
- السّعدي، علي بن جعفر، الأفعال، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983.
- سعيد بحيري، دراسات لغوية تطبيقية؛ في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2005.
- سعيد ابن منصور، السنن، تح: سعد بن عبد الله الحميد، دار الصمعي، الرياض، ط1، 1993.

السفارييني، محمد بن أحمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، ط2، 1991.

السكاكي، أبو يعقوب، يوسف بن محمد، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط2، 1987.

السمعاني (ابن)، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في أصول الفقه تح: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد، سر الفصاحة، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2010.

السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، نتائج الفكر في النحو، تح: محمد إبراهيم البناء، دار السلام، القاهرة، ط1، 2018.

سيد عبد الماجد الغوري، موسوعة علوم الحديث وفنونه، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 2007.

سيّدَة (ابن)، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

_____ المخصص، تح: إبراهيم خليل جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996.

سينا (ابن)، الإشارات والتنبيهات، تح: سليمان دنيا، دار النعمان، بيروت، ط2، 1993.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1985.

_____ تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، تح: مازن السرساوي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 2011.

_____ التوشيح شرح الجامع الصحيح، تح: رضوان جامع رضوان، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1998.

_____ الحاوي للفتاوي، تح: عبد اللطيف حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

_____ الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، تح: أبو إسحاق الحويني، دار ابن عفان، الخبر، م ع س، ط1، 1996.

_____ المزهري في علوم اللغة وأنواعها، إبداع للإعلام والنشر، القاهرة، ط1، 2019.

[الشين]

الشاشي، أحمد بن محمد، أصول الشاشي، تح: محمد أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2000.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تح: سعد عبد الله الحميد، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 2008.

_____ الموافقات، تح: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، دار ابن عفان، القاهرة، ط4، 2013.

الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، تح: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986.

_____ الأم، تح: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 2001.

- _____ الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2017.
- الشربيني، محمد بن الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، اعتناء: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1997.
- شرف القضاة، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، مجلة الدراسات بالجامعة الأردنية، سنة 2001.
- الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، القاهرة، ط1، 1991.
- الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، تح: ألفريد هيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009.
- الشتنمري، يوسف بن سليمان، شرح حماسة أبي تمام، تح: علي المفضل، دار الفكر، دمشق، ط1، 1992.
- الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2019.
- _____ مذكرة أصول الفقه، دار عالم الفوائد، مكة، ط1، 1426هـ.
- الشنقيطي، محمد حبيب الله، زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت.
- _____ نثر البنود على مراقبي الصعود، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 2006.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1999.
- _____ تنبيه الأفاضل على ما ورد في زيادة العمر ونقصانه من الدلائل، تح: مشهور حسن دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1995.
- _____ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط2، 1998.
- _____ قطر الولي على حديث الولي، تح: إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د ط، د ت.
- _____ نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تح: طارق عوض الله، دار ابن القيم، الرياض، ط1، 2005.
- شيخ الشريعة الأصفهاني، فتح الله بن محمد جواد، القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط1، 1422.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة: تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط3، 1983.
- _____ المهذب في فقه الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط1، 1996.
- [الصاد]
- الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2004.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تح: محمد محب الدين أبو زيد، مكتبة الرشد،

الرياض، ط1، 2011.

الصلاح (ابن)، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علم الحديث، تح: عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.

[الطاء]

طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، الإسكندرية، د ط، دت.

طاهر بن صالح الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار المعرفة الدولية، الجزائر، 2011.

الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، بيروت، ط1، 2006.

الطبري، محمد بن جرير، تهذيب الآثار، تح: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دط، دت.

—— جامع البيان في تأويل القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001.

الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994.

—— شرح معاني الآثار، تح: محمد زهري النجار، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1994.

طه عبد الرحمن، ندوة البحث اللساني والسميائي، منشورات كلية الآداب، الرباط، ماي، 1981.

الطريحي، نضر الدين، مجمع البحرين، تح: أحمد الحسيني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2007.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي، الإكسير في علم التفسير، تح: عبد القادر حسين، دار الأوزاعي، بيروت، ط1، 1989.

—— شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.

الطيبي، الحسين بن عبد الله، الكاشف عن حقائق السنن، تح: عبد الحميد هندراوي، مكتبة نزار الباز، مكة، ط1، 1997.

[العين]

عائشة ناصر، آراء ابن مالك واختياراته في حروف المعاني في كتابه شرح الكافية الشافية منهاجاً وموازنة، أطروحة ماجستير، كلية العلوم والآداب بريدة، جامعة القصيم، سنة 2010 - 2011.

عادل (ابن)، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تح: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

عامر بن عبد الله الثبيتي، أساليب القصر في أحاديث الصحيحين ودلالاتها البلاغية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1425هـ.

عباس حسن، النحو الوافي، دار المعرف، القاهرة، ط14، دت.

عبد البر (ابن)، يوسف بن عبد الله، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تح: سالم محمد عطا، محمد علي

- معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.
- _____ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط1، 2017.
- _____ جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1994.
- عبد الحسين الموسوي، أبو هريرة، دار الزهراء، بيروت، ط6، 1995.
- عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.
- عبد الحميد عنتر، علم الوضع، دار الظاهرية، الكويت، ط1، 2017.
- عبد الرحمن بن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط9، 2008.
- _____ البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط1، 1996.
- عبد الرحمن بن معمر السنوسي، مقدمة في صنع الحدود والتعريفات، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2004.
- عبد الرزاق بن خليفة الشايحي، مناهج المحدثين في رواية الحديث بالمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1998.
- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، دار التأصيل، القاهرة، ط2، 2016.
- عبد السلام أحمد راجح، دليل الخطاب، مفهوم المخالفة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000.
- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط3، 2009.
- _____ مباحث تأسيسية في اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010.
- عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمع: محمد بن سعد الشويعر، دار القاسم، الرياض، ط1، 1420هـ.
- عبد العظيم إبراهيم المطعني، الشبهات الثلاثون لإنكار السنة النبوية، كتبة وهبه، القاهرة، ط1، 1999.
- عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تح: عبد الله بن عبد المحسن، التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2014.
- عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1998.
- عبد الكريم النملة، شامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2009.
- _____ المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999.
- عبد الله إبراهيم جلغوم، المعجم المفهرس الشامل لألفاظ القرآن الكريم، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط1، 2015.
- عبد الله بن سليمان العجلان، القضاء بالقرائن المعاصرة، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 2006.
- عبد الله العلايلي، أين الخطأ، دار الجديد، بيروت، ط2، 1992.

- عبد الله القصيمي، مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، المجلس العلمي، لاهور- باكستان، ط1، 1406هـ.
- عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان، بيروت، ط6، 2010.
- عبد الحميد محمد إسماعيل السوسرة، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط1، 1997.
- عبد الحميد النجار، في فقه الدين وتنزيلا، كتاب الأمة، قطر، ط1، 1990.
- عبد المنان الراشح، معجم اصطلاحات أصول الفقه، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003.
- عبد الوهاب رشيد أبو صفية، دلالة السياق منهج مأمون في تفسير القرآن الكريم، دار عمار، عمان، ط2، 2012.
- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، القاهرة، ط4، 2015.
- عبيد (أبو) القاسم بن سلام، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
- العراقي (ابن)، أحمد بن عبد الرحيم، طرح التثريب في شرح التقريب، تح: محمد سيد درويش، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1438هـ.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001.
- شرح التبصرة والتذكرة، تح: ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2002.
- عز الدين نيازي، دين السلطة، ييسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.
- العربي (ابن)، أبو بكر، محمد بن عبد الله، المسالك في شرح موطأ مالك، تح: محمد السليمان، عائشة السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2007.
- العز بن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز السلي، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تح: رضوان مختار غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1987.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تح: نزيه حماد و عثمان جمعة ضميرية، دار القلم دمشق، ط1، 2000.
- المجاز في القرآن، تح: مصطفى محمد حسين الذهبي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط1، 1999.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الصناعتين، تح: محمد علي بجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1952.
- العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
- عطية (ابن)، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي، دارالكتب العلمية، ط1، 2001.

عقيل (ابن)، بهاء الدين عبد الله العقيلي، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د ط 1990.

العلائي، خليل بن كيكليدي، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تح: محمد سليمان الأشقر، منشورات مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ط 1، 1987.

العلوي، يحيى بن حمزة، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2002.

علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 2019.

علي الحسيني الميلاني، استخراج المرام من استقصاء الإخام، انتشارات الحقائق، قم، ط 2، 1432.

علي بن موسى الحسيني، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قم، د ط، 1400هـ.

عليش، محمد بن أحمد، حاشية عليش على الرسالة البيانية للصبان، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001.

العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، تح: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001.

[الغين]

الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، تح: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 2007.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المنهاج، بيروت، ط 1، 2011.

_____ شفاء الغليل في بيان الشبه والخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 1، 1971.

_____ المستصفى من علم الأصول، تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2012.

_____ معيار العلم، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1961.

_____ المنحول من علم الأصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط 3، 1998.

_____ المنقذ من الضلال والموضح بالأحوال، دار المنهاج، جدة-بيروت، ط 1، 2013.

[الفاء]

فارس (ابن)، أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997.

_____ مجمل اللغة، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1986.

_____ معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط، 1979.

- فاضل السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار عمار، عمان، ط3، 2003.
- فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 2013.
- الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2016.
- فرنسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، 1986.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- الفناري، محمد بن حمزة، فصول البدائع في أصول الشرائع، تح: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.
- فورك (ابن)، محمد بن الحسن، مشكل الحديث وبيانه، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1985.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005.
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 2010.
- _____ المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، د ط، 1987.
- [القاف]**
- القاري، علي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تح: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
- القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
- القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط1، 1998.
- _____ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002.
- القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه القاهرة، ط3، 1996.
- قتيبة (ابن)، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، تح: محمد محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1999.
- _____ تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.
- قدامة (ابن)، موفق الدين عبد الله بن محمد، المغني، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1997.
- القراقي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2021.
- _____ العقد المنظوم في العموم والخصوص، تح: أحمد الختم، دار الكتيبي، ط1، 1999.
- _____ الفروق، تحقيق: عمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2008.
- _____ نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار الباز، مكة

ط 1 ، 1995.

القرطبي، أبو العباس، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح: محي الدين مستو وآخرين، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط 1، 1996.

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سميخ البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ط 1، 2003
قرناس (ابن)، الحديث والقرآن، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2008.

القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، تح: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 4، 2014.

القطان الفاسي (ابن)، علي بن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، تح: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، د ط، 2011.

القنازعي، عبد الرحمن بن مروان، تفسير الموطأ، تح: عامر حسن صبري، دار النوادر، دمشق، ط 1، 2008.

القيم (ابن)، محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، تح: محمد عزيز شمس، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2021.

— أعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1993.

— بدائع الفوائد، تح: علي العمران، دار ابن حزم، ط 1، 2019.

— تحفة المودود بأحكام المولود، تح: عثمان جمعة ضميرية، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019.

— تهذيب سنن أبي داود، تح: علي العمران، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019.

— حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تح: زائد بن أحمد، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019.

— الروح، تح: محمد أجمل أيوب، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019.

— زاد المعاد في هدي خير العباد، تح: شعيب الأرثووط وعبد القادر الأرثووط، مؤسسة الرسالة،

بيروت، ط 3، 1998.

— شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل، تح: زاهر بن سالم، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019.

— الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تح: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ط 3، 1998.

— عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تح: إسماعيل بن غازي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019.

— الفروسية، تح: مشهور حسن، دار الأندلس الخضراء، حائل، ط 1، 1993.

— الفوائد، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019.

— مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد بن المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب

العربي، بيروت، ط 7، 2003.

— المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تح: يحيى الثمالي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2019.

— هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تح: محمد أحمد الحاج، دار القلم، دمشق، ط 1، 1996.

الكثاني، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 5، 1993.

كثير (ابن)، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، اختصار علوم الحديث، تح: ماهر ياسين الفحل، دار الميمان، الرياض، ط 1، 2013.

_____ البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط 1، 1997.

_____ تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، ط 2، 1999.

الكرماني، محمد بن يوسف، شرح الفوائد الغياثية، تح: علي بن دخيل الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط 1، 1424هـ.

الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، تح: تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1998.

الكلاباذي، محمد أبو بكر، التعرف لمذهب التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1980.

الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2016.

[اللام]

لطيفة إبراهيم النجار، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة اللغوية وتقعيدها، دار البشير، عمان، ط 1، 1994.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي، الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 3، 1994.

[الميم]

ماجه (ابن)، عبد الله بن يزيد، سنن ابن ماجه، تح: شعيب الأرئوط وآخري، دار الرسالة العالمية، دمشق- بيروت، ط 1، 2009.

المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990.

ماكولا (ابن)، علي بن هبة الله، الإكمال في رفع الارياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990.

مالك بن أنس، موطأ مالك، برواية: يحيى بن يحيى الليثي، تح: كلال حسن علي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2013.

الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، تح: السيد عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، د.ت.

المنثى عبد الفتاح محمود، نظرية السياق القرآني، دراسة تأصيلية دلالية نقدية، دار النفائس، عمان، ط 2، 2022.

- مجدي وهبة وزميله، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984.
- مجموعة من المؤلفين، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ط2، 2017.
- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط5، 2008.
- محمد أبو الليث الخليل آبادي، تخریج الحديث نشأته ومنهجيته، سلا نجر، دار الشاكر، ط1، 1999.
- _____ علوم الحديث أصيلا ومعاصرها، دار الشاكر، ماليزيا، ط7، 2011.
- محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د ط، دت.
- محمد داود البيبي، رسالة في علم الوضع، دار الظاهرية، الكويت، ط1، 2018.
- محمد تقى الدين الحكيم، من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، المؤسسة الدولية، بيروت، ط1، 2002.
- محمد التونجي وزميله، المعجم المفصل في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، ط1، 2001.
- محمد الحبيب بن الخوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د ط، 2004.
- محمد الخضري، أصول الفقه، تح: محمود طعمه الحلبي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1998.
- محمد داود البيبي، رسالة في علم الوضع، دار الظاهرية، الكويت، ط1، 2018.
- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط2، دت.
- محمد رواس قلعي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط3، 2010.
- محمد بن سليمان العريبي، دلالة الإشارة في التععيد الأصولي والفقهية، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط2، 2016.
- محمد السيد الجلند، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، مؤسسة علوم القرآن، بيروت- دمشق، ط2، 1984.
- محمد بن السيد حسن، الرموز على الصحاح، تح: محمد علي، دار أسامة، دمشق، ط2، 1986.
- محمد شحور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، د ط، دت.
- محمد صادق النجمي، أضواء على الصحيحين، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط1، 1998.
- محمد طاهر الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث الشريف، مؤسسات ع الكريم بن عبد الله، تونس، دط، دت.
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سخون، تونس، د ط، 1997.
- _____ التوضيح والتصحيح لمشكلات شرح التنقيح، تح: عبد اللطيف الشابي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2019.
- _____ مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، ط2، 2001.
- محمد بن عبد العزيز المبارك، القرائن عند الأصوليين، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 2005.

- محمد عبده، تفسير جزء عم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1985.
- محمد عمارة، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط1، 1993.
- محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1984.
- محمد محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 2003.
- _____ الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، جدة، عالم المعرفة، ط1، 1983.
- محمد محمد علي يونس، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2016.
- _____ قضايا في اللغة واللسانيات وتحليل الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013.
- _____ المعنى وظلال المعنى، المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2007.
- _____ الميسر في فقه اللغة المطور، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009.
- محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، بيروت ط1، 1980.
- _____ وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار البيان، دمشق، ط1، 1982.
- _____ الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق، ط1، 2004.
- محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1990.
- محمد نعيم ياسين، مباحث في العقل، دار النفائس، عمان، ط1، 2011.
- محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، د ت، .
- الحلي، الجلال محمد بن أحمد، البدر الطالع في حلّ جمع الجوامع، تح: مرتضى الداغستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2005.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديث، القاهرة، ط1، 2007.
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد، شرح ديوان الحماسة، تح: غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 2014.
- مسفر الدميني، مقاييس نقد متون السنة، ط1، 1984.
- مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه الإسلامي في نسجه الجديد، نشر إحسان، طهران، إيران، ط1، 2014.
- مصطفى باحو، الجامع الصحيح في أحاديث العقيدة، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1، 2008.
- مصطفى ديب البغا، الفقه المنهجي على مذهب الشافعي، دار القلم، دمشق، ط2، 1992.
- _____ الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دمشق، ط2، 1998.
- مصطفى سعيد الخن، وبديع السيد اللحام، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، دمشق، دار الكلم الطيب، ط5، 2004.
- مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010.

- المطهر(ابن) الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، دار المهجرة، قم - إيران، ط4، 1414هـ
- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي، تح: محمد سعيد المولوي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2008 .
- المعلبي الجبالي، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1986.
- مفلح(ابن)، أبو عبد الله محمد بن مفلح، الآداب الشرعية، تح: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1999.
- _____ أصول الفقه، تح: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1999.
- الملك(ابن)، عبد اللطيف بن عبد العزيز، مبارك الأزهار شرح مشارق الأنوار تح: أشرف عبد المقصود، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995.
- المنابهي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: عبد الحميد صالح ، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1990.
- _____ التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الشافعي، الرياض، ط3، 1988.
- _____ فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، تح: أحمد عبد السلام، ط1، 2001.
- منده(ابن)، أبو عبد الله محمد بن إسحاق، الرد على الجهمية، تح: علي بن محمد ناصر الفقيهي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط3، 1994.
- منظور(ابن)، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1994.
- موسى بن محمد الأحدي، معجم الأفعال المتعدية بحرف، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979.
- موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، الأوائل، دمشق، ط1، 2002.
- مولود السريري، شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2016.
- ميادة محمد الحسن، التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2005.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، تح: سائد بكداش، دار السراج، المدينة المنورة، ط1، 2019.

[النون]

- نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978.
- النجار(ابن)، محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، الرياض، د ط2، 1997.
- نزیه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط1، 2008.

- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2014.
- _____ السنن الكبرى، دار التأصيل، بيروت- القاهرة، ط1، 2012.
- النسفي، عبدالله بن أحمد، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، د ت.
- نسيم عون، الألسنية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2005.
- نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، عمان، ط1، 2014.
- نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط3، 1981.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، الأذكار، تح: عبد القادر الأرئووط، دار الملاح، دمشق، ط1، 1971.
- _____ التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، تح: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.
- _____ روضة الطالبين وعمدة المتقين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991.
- _____ المجموع شرح المذهب، تح: محمد بنحيت المطيعي، دار عالم الكتب، الرياض، ط2، 2006.
- _____ المنهاج شرح صحيح مسلم، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط19، 2012.
- النيسابوري، سلمان بن ناصر، الغنية في الكلام، تح: مصطفى حسنين، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010.

[الهاء]

- الهام (ابن)، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، ومعه شرحه تيسير التحرير، دار السلام، القاهرة، ط1، 2014.
- _____ فتح القدير على الهداية، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

[الواو]

- الوزير اليماني (ابن)، محمد بن إبراهيم، ترجيح أساليب القرآن عن أساليب الرومان، تح: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2014.
- _____ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرئووط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994.

- وسيلة خلفي، مصطلح النظرية في الدراسات الشرعية المعاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2015.
- وهبه مصطفى الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط23، 2019.
- _____ الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط1، 1984.

[الياء]

- ياسر بن ماطر المطرفي، العقائدية وتفسير النص القرآني، مركز نماء، بيروت، ط1، 2016.
- يحيى بن زياد، معاني القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2016.

يعقوب عبد الوهاب الباحسين، دلالة الألفاظ في مباحث الأصوليين، دار التدمرية، الرياض، ط1، 2013. طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2001.

يعلى (أبو)، أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1986. يعلى (أبو)، محمد بن الحسين الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تح: محمد بن حمد الحمود، دار غراس، الكويت، ط1، 2013.

يعيش (ابن)، يعيش بن علي، شرح المفصل للزخشري، تح: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

يوسف بن عبد الله العليوي، التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 2008.

يوسف القرضاوي، فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبه، القاهرة، ط4، 2014.

كيف تتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، القاهرة- بيروت، ط2، 2002.

ثانيا: المجلات والدوريات

إبراهيم أصبان، "السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، الرباط، ع 25، جويلية 2007.

حميد الوافي، "المعنى بين اللفظ والقصد.. في الوظائف المنهجية للسياق"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، الرباط، ع 26، نوفمبر 2007.

سلمان بن عبد الله السعود، "اختصار الحديث وأثره في الرواة والمرويات"، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة، ملحق العدد 183.

طه عبد الرحمن، ندوة البحث اللساني والسيميائي، منشورات كلية الآداب، الرباط، ماي، 1981، ص302. عبد المحسن التخيفي، "دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي"، من أعمال الندوة الرابعة حول السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، يوم الإثنين 20/04/2009، ط1، 2009.

عبد المحسن عبدالعزيز العسكر، "المجاز من الإبداع إلى الابتداء"، مجلة الدراسات الإسلامية، الرياض، مح 26، ع3.

مجتبى محمود، "اختصار الحديث وصلته بعلم العلل وأثره في نشوء الإشكال بين الروايات"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، مح 12، ع1، جوان 2015.

محمد كمال الدين إمام، "المعنى والسياق بين الشافعي و الشاطبي"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، الرباط، ع 26
نوفمبر 2007.

محمد الولي، "السياق إشكالية قديمة في أضواء جديدة"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، الرباط، ع 25، جويلية
2007

ص	الموضوع
أ-ط	المقدمة
13	الباب الأول: مقارنة مفاهيمية للفردات التأسيسية للبحث
14	الفصل الأول: استشكل المعنى عند الأصوليين والمحدثين
15	تمهيد
16	المبحث الأول: التصور الأصولي للمعنى
16	المطلب الأول: معنى المعنى لغة ومفهومه اصطلاحا
16	أولا: معنى المعنى لغة
17	ثانيا: مفهوم المعنى اصطلاحا
17	المطلب الثاني: المعنى والمفهوم والدلالة والمسمى
18	المطلب الثالث: أنواع المعنى
19	المطلب الرابع: مفهوم المعنى عند الأصوليين
19	أولا: ثنائية اللفظ والمعنى عند الأصوليين
21	ثانيا: تشكّل المعنى عند الأصوليين
25	المبحث الثاني: مشكل الحديث، المعنى والمفهوم
25	المطلب الأول: معنى المشكل لغة
28	المطلب الثاني: مفهوم المشكل اصطلاحا
31	المطلب الثالث: نقد واقتراح تعريف لمصطلح مشكل الحديث
36	المبحث الثالث: أسباب نشوء ظاهرة استشكل الحديث الشريف
37	المطلب الأول: أسباب الاستشكل المتعلقة بنص الحديث
37	أولا: أسباب استشكل النصوص العامة
37	1. تنوع دلالات النصوص الشرعية بين القطع والظن
39	2. فهم الحديث بعيدا عن معهود العرب في خطاباتها
42	ثانيا: أسباب الاستشكل الخاصة
42	1. ورود الحديث بطريق الآحاد
42	2. تصرف الرواة في لفظ الحديث
44	3. التصرف في متن الحديث بالاختصار
45	4. عدم الالتفات إلى السياق الزمني والمكاني الذي ورد فيه الحديث

45	5. عدم الاعتداد بتعدد روايات متن الحديث الواحد
46	المطلب الثاني: أسباب الاستشكال المتعلقة بالمتلقي
46	أولاً: تفاوت القدرات العقلية واختلاف الطبائع
48	ثانياً: تأثير الخلفية الفكرية والبيئة الثقافية
49	ثالثاً: تفاوت الأفهام
50	المطلب الثالث: أسباب الاستشكال المتعلقة بالبيئة
50	أولاً: اختلاف البيئة الثقافية والفكرية
51	ثانياً: اختلاف البيئة الاجتماعية
52	المبحث الرابع: أضرب استشكال النص الحديثي
52	المطلب الأول: تعارض ظاهر الحديث مع القرآن الكريم
54	المطلب الثاني: تعارض ظاهر الحديث مع حديث آخر ثابت
54	أولاً: الغلط في الفهم، وضعف النص
54	ثانياً: الجمع بين الروايات
55	ثالثاً: البحث عن ثبوت النسخ من عدمه
56	رابعاً: الترجيح بين الروايات
56	خامساً: التوقف في الأخذ بالروايات المختلفة
59	المطلب الثالث: تعارض ظاهر الحديث مع القواعد الكلية
61	المطلب الرابع: تعارض ظاهر الحديث مع مقتضيات العقل
64	المطلب الخامس: تعارض ظاهر الحديث مع المدركات الحسية
67	المطلب السادس: تعارض ظاهر الحديث مع الوقائع التاريخية
68	المطلب السابع: تعارض ظاهر الحديث مع القطعيات والظنيات العلمية
70	خاتمة الفصل
71	الفصل الثاني: القرينة وأثرها في تحليل الخطاب عند الأصوليين
72	تمهيد
73	المبحث الأول: القرينة من تشكّل المصطلح إلى بناء النظرية
73	المطلب الأول: معنى القرينة لغة ومفهومها اصطلاحاً
73	أولاً: معنى القرينة لغة
74	ثانياً: مفهوم القرينة في اصطلاح الأصوليين
79	المطلب الثاني: معنى نظرية القرائن ومفهومها

79	أولاً: معنى النظرية لغة وبيان مفهومها اصطلاحاً
79	1. معنى النظرية لغة
80	2. النظرية المفهوم والمصطلح
81	ثانياً: وظائف النظرية
81	1. التقويم
81	2. التفسير
81	3. التنبؤ
81	ثالثاً: شرح النظرية الأصولية
82	رابعاً: مفهوم نظرية القرائن
83	خامساً: الإمكانيات المحتملة لمجالات تأثير القرينة في النص
85	المبحث الثاني: دعائم القرينة وأنواعها وتقسيماتها
85	المطلب الأول: دعائم القرينة
89	المطلب الثاني: أنواع القرائن وتقسيماتها
89	1. قرائن الثبوت
90	2. قرائن الترجيح
90	3. قرائن الدلالة
91	ثانياً: بيان أنواع الأثر الذي تلقىه قرائن الدلالة على النص
94	المبحث الثالث: تقسيم اللفظ من جهة الوضوح والغموض
94	المطلب الأول: اللفظ المتضح بذاته
94	أولاً: النص
94	ثانياً: الظاهر
98	المطلب الثاني: اللفظ غير المتضح بذاته
101	المبحث الرابع: أنواع أثر القرائن على الدلالة
101	المطلب الأول: تأكيد المعنى الظاهر من النص
102	المطلب الثاني: تقوية المعنى المتأول
105	المطلب الثالث: توسيع لمدلول النص وتعديته إلى نصوص أخرى
108	المطلب الرابع: تفسير النصوص المجملة
109	المطلب الخامس: الترجيح بين النصوص التي تشترك في موضوع واحد

111	المبحث الخامس: معرفة المعاني المتجلية من النصوص والقرائن الصارفة لها
111	المطلب الأول: الحقيقة وهي في مقابلة المجاز
111	المطلب الثاني: الانفراد في الوضع وفي مقابلته الاشتراك
111	1. الاشتراك اللفظي خلاف الأصل
111	2. أثر القرائن في بيان الاشتراك اللفظي
111	3. قاعدة المشترك المجرد عن القرائن
112	4. أدلة القاعدة
114	المطلب الثالث: التباين وفي مقابلته الترادف
114	المطلب الرابع: الاستقلال وفي مقابلته الإضمار
115	المطلب الخامس: التأسيس وفي مقابلته التأكيد
116	المطلب السادس: الترتيب وفي مقابلته التقديم والتأخير
117	المطلب السابع: العموم وفي مقابلته التخصيص
118	1. قاعدة التخصيص خلاف الأصل
118	2. قرائن التخصيص
121	المطلب الثامن: الإطلاق وفي مقابلته التقييد
123	خاتمة الفصل
125	الفصل الثالث: قرينة السياق ودورها في تحليل الخطاب عند الأصوليين
126	تمهيد
127	المبحث الأول: السياق معناه اللغوي ومفهومه الاصطلاحي
128	المطلب الأول: السياق لغة
130	المطلب الثاني: مفهوم السياق اصطلاحاً
130	أولاً: مفهوم الساق عند القدماء
132	ثانياً: مفهوم السياق عند المحدثين العرب
134	المطلب الثالث: التعريف المختار للسياق
135	المطلب الرابع: السياق من القرائن
139	المبحث الثاني: دور السياق وأهميته في العملية التخاطبية
139	المطلب الأول: دواعي إعمال السياق ومدى الاحتياج إليه
140	المطلب الثاني: موقع السياق في دلالة الألفاظ على المعاني

141	المطلب الثالث: وجوه دلالة اللفظ على مراد المتكلم
141	أولاً: عبارة النص ودلالاتها على المعنى
142	ثانياً: إشارة النص
142	ثالثاً: دلالة النص
142	رابعاً: اقتضاء النص
144	المبحث الثالث: وظائف السياق في الخطاب
145	المطلب الأول: رفع خفاء النص
146	المطلب الثاني: الترجيح بين المعاني المحتملة في النص
147	المطلب الثالث: دفع المعنى الظاهر وتعيين المعنى القطعي
149	المطلب الرابع: تأويل النصوص بعيداً عن معانيها ومقاصدها
149	المطلب الخامس: تخصيص العام
151	المطلب السادس: تقييد المطلق
152	المطلب السابع: تنوع الدلالة
153	المطلب الثامن: الترجيح بين الخطابات المتعارضة
154	المبحث الرابع: أنواع السياق وأثرها في الكشف عن مقاصد المتكلم
155	المطلب الأول: السياق اللفظي/المقالي
156	أولاً: سياق لفظي داخلي خاص
157	ثانياً: السياق اللفظي العام
159	المطلب الثاني: مستويات السياق اللفظي/المقالي
160	أولاً: المعنى وتأثره على مستوى سياق الجملة
160	ثانياً: القرائن اللغوية المكونة للمفهوم المخالفة
160	1. قرينة الصفة
160	2. قرينة الشرط
161	3. قرينة الغاية
161	4. مفهوم الحصر
162	5. قرينة العدد
162	ثالثاً: مفهوم المخالفة بين الاحتجاج والنفي
168	رابعاً: العلاقة التكاملية بين اللفظ والمقصد
174	المطلب الثالث: سياق الحال/المقام

176	أولاً: طرق التوصل إلى سياق الحال
178	ثانياً: طرق الكشف عن سياق الحال
178	1. النقل الصحيح
179	أ. النقل المقترن بلفظ الخطاب
182	ب. النقل غير مقترن بلفظ الخطاب
183	2. التشريعات السابقة
184	3. الإجماع
185	4. فهم الصحابة
187	5. عمل الأمة المستمر
187	ثالثاً: العناصر التي تتحكم في فهم الخطاب
188	1. لغة الخطاب
189	2. حال الخطاب
191	3. حال المخاطب
193	4. حال المخاطب
196	خاتمة الفصل
197	الباب الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الصحيحين
198	الفصل الأول: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث العقيدة
199	تمهيد
201	المبحث الأول: العقيدة معناها ومفهومها
201	المطلب الأول: معنى العقيدة في اللغة
201	المطلب الثاني: مفهوم العقيدة اصطلاحاً
202	المبحث الثاني: سياق الأحاديث المستشكلة في العقيدة ودرء ما استشكل مع المعاني الظاهرة عنها
202	المطلب الأول: بيان مشكل حديث (الأولياء) ودرء المعنى المستشكل عنه
202	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
202	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
203	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
205	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
207	المطلب الثاني: بيان مشكل حديث (من أحب أن يُبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره) ودرء

	المعنى المستشكل عنه
207	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
207	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
208	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
208	1. مسلك من حمل المعنى الظاهر على الحقيقة
212	2. القرائن المقوية للدلالة من قال بزيادة العمر على الحقيقة
215	3. مسلك من منع الزيادة في الأعمار
217	4. القرائن التي اعتمد عليها أصحاب مسلك من منع الزيادة حقيقة
219	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
221	المطلب الثالث: بيان مشكل حديث (إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه) ودرء المعنى المستشكل عنه
221	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
221	1. سياق الأحاديث التي تثبت العذاب
221	2. سياق الأحاديث التي تنفي العذاب
222	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
223	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
228	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
229	المطلب الرابع: بيان مشكل حديث (لولا بنو إسرائيل لم يخزن اللحم) ودرء المعنى المستشكل عنه
229	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
229	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
230	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
232	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
233	المطلب الخامس: بيان مشكل حديث (رؤية الله في الجنة) ودرء المعنى المستشكل عنه
233	أولاً: أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
235	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
237	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
238	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
238	1. القرائن المانعة لرد الحديث بالنسبة للمستشكل
239	2. القرائن العقلية على جواز الرؤية
240	3. القرائن اللفظية

252	المطلب السادس: بيان مشكل حديث (سبعة يظلهم الله في ظله) ودرء المعنى المستشكل عنه
252	أولاً: أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
252	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
253	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
254	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
254	1. القرائن المرجحة للمسلك الأول
255	2. القرائن المانعة من إرادة المسلكين الثاني والثالث
256	المطلب السابع: بيان مشكل حديث (إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة) ودرء المعنى المستشكل عنه
256	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
256	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
257	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
257	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
259	المطلب الثامن: بيان مشكل حديث (فإنّ الله لا يملّ حتى تملول) ودرء المعنى المستشكل عنه
259	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
259	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
260	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
262	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
264	المطلب التاسع: بيان مشكل حديث (مرضت فلم تعدني) ودرء المعنى المستشكل عنه
264	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
264	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
264	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
265	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
266	خاتمة الفصل
268	الفصل الثاني: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث الرسل والأنبياء
269	تمهيد
270	المبحث الأول: النبي والرسول المعنى اللغوي والمفهوم الاصطلاحي
270	المطلب الأول: النبي والرسول لغة
270	أولاً: معنى النبي لغة
271	ثانياً: معنى الرسول لغة

271	المطلب الثاني: مفهوم النبي والرسول اصطلاحاً
272	المبحث الثاني: سياق الأحاديث المشكلة المتعلقة بالرسول والأنبياء ودرء المعاني المستشكلة عنها
272	المطلب الأول: بيان مشكل حديث (انقضاء قرن الصحابة المائة) ودرء المعنى المستشكل عنه
273	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
273	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
274	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
274	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
276	المطلب الثاني: بيان مشكل حديث (محنة آدم لموسى عليهما السلام) ودرء المعنى المستشكل عنه
276	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
277	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
280	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
286	1. المسالك في توجيه معنى الحديث
286	2. الجواب عن الاعتراضات الموجهة للحديث
286	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
286	1. قرائن الثبوت
287	2. قرائن الدلالة
287	1.2. القرائن المانعة
289	2.2. القرائن الكاشفة عن الدلالة
296	المطلب الثالث: بيان مشكل حديث (لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات) ودرء المعنى المستشكل عنه
296	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
297	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
298	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
304	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
310	المطلب الرابع: بيان مشكل حديث (نحن أحق بالشك من إبراهيم) ودرء المعنى المستشكل عنه
310	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
310	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
312	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
318	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث

318	1. الرد على الاعتراضات الموجهة للحديث
321	2. قرائن الترجيح
327	المطلب الخامس: بيان مشكل حديث (طلب إبراهيم عليه السلام النجاة لأبيه يوم القيامة) ودرء المعنى المستشكل عنه
327	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
327	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
329	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
329	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
329	1. سوق الاعتراضات والجواب عليها
336	2. القرائن الكاشفة عن المعنى المراد
338	المطلب السادس: بيان مشكل حديث (سحر النبي صلى الله عليه وسلم) ودرء المعنى المستشكل عنه
338	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
338	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
340	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
344	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
344	1. معنى السحر لغة ومفهومه اصطلاحاً
344	2. القرائن المزيلة للإشكال الوارد في الحديث
347	خاتمة الفصل
349	الفصل الثالث: أثر القرائن في الكشف عن المعاني المستشكلة في أحاديث القرآن والحديث
350	تمهيد
351	المبحث الأول: القرآن والحديث المعنى والمفهوم
351	المطلب الأول: معنى القرآن لغة ومفهومه اصطلاحاً
351	أولاً: القرآن لغة
351	ثانياً: القرآن اصطلاحاً
351	المطلب الثاني: معنى الحديث لغة ومفهومه اصطلاحاً
351	أولاً: الحديث لغة
351	ثانياً: الحديث اصطلاحاً
353	المبحث الثاني: سياق الأحاديث المستشكلة المتعلقة بالقرآن والحديث النبوي ودرء المعاني المستشكلة عنهما

353	المطلب الأول: بيان مشكل حديث (النهي أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو) ودرء المعنى المستشكل عنه
353	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
353	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
353	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
355	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
355	1. أثر قرينة التعليل في الكشف عن المعنى والدلالة
358	2. القرائن الكاشفة عن المعنى في الحديث
359	المطلب الثاني: بيان مشكل حديث (لتسلكن سنن من كان قبلكم) ودرء المعنى المستشكل عنه
359	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
359	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
360	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
360	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
362	المطلب الثالث: بيان مشكل حديث (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) ودرء المعنى المستشكل عنه
362	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
362	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
362	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
363	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
364	المطلب الرابع: بيان مشكل حديث (نزول الوحي على النبي ﷺ في غرف نسائه) ودرء المعنى المستشكل عنه
364	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
364	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
365	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
366	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
367	المطلب الخامس: بيان مشكل حديث (النهي عن كتابة غير القرآن والأمر بها) ودرء المعنى المستشكل عنه
367	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
368	1. سياق الحديث الوارد في النهي عن كتابة الحديث
368	2. سياق الأحاديث الواردة في إباحة كتابة الحديث النبوي

369	ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
370	ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
370	1. تعريف التدوين والتصنيف والكتابة
371	2. أقوال أهل العلم في دفع الإشكال الوارد في الحديث
373	رابعا: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
375	المطلب السادس: بيان مشكل حديث (حصر نزول الوحي على حالتين) ودرء المعنى المستشكل عنه
375	أولا: سياق الحديث المتوهم إشكاله
376	ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
377	ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
385	رابعا: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
387	المطلب السابع: بيان مشكل حديث (اليد العليا خير من اليد السفلى) ودرء المعنى المستشكل عنه
387	أولا: سياق الحديث المتوهم إشكاله
387	ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
387	ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
389	رابعا: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
391	المطلب الثامن: بيان مشكل حديث (أمرت أن أقاتل الناس) ودرء المعنى المستشكل عنه
391	أولا: سياق الحديث المتوهم إشكاله
392	ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
393	ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
402	رابعا: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
402	1. مقدمة مهمة في مراعاة التكامل الدلالي والسياق الذي ورد في النص
404	2. القرائن اللفظية الكاشفة والمرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
405	3. القرائن الحالية الكاشفة والمرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
407	المطلب التاسع: بيان مشكل حديث (لا يدخل هذا البيت قوم إلا أدخله الله الذل) ودرء المعنى المستشكل عنه
407	أولا: سياق الحديث المتوهم إشكاله
407	ثانيا: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
407	ثالثا: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
413	رابعا: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث

415	المطلب العاشر: بيان مشكل حديث (الأخذ من الشعر والظفر في عشر ذي الحجة) ودرء المعنى المستشكل عنه
415	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
415	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
416	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
416	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
418	المطلب الحادي عشر: بيان مشكل حديث (النساء ناقصات عقل ودين) ودرء المعنى المستشكل عنه
418	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
418	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
419	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
420	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
424	المطلب الثاني عشر: بيان مشكل حديث (التهي عن ادخار لحوم الأضاحي) ودرء المعنى المستشكل عنه
424	أولاً: سياق الحديث المتوهم إشكاله
425	ثانياً: بيان وجه الدلالة المستشكلة من ظاهر الحديث
425	ثالثاً: المسالك في توجيه الدلالة المستشكلة من الحديث
428	رابعاً: القرائن المرجحة للدلالة المقصودة من الحديث
428	1. القرائن اللفظية
428	2. القرائن الحالية
429	خلاصة الفصل
432	الخاتمة
441	الفهارس الفنية
442	فهرس الآيات القرآنية
453	فهرس الأحاديث النبوية
460	فهرس المصادر والمراجع
485	فهرس الموضوعات
499	الملخص باللغة العربية
500	الملخص باللغة بالإنجليزية

501	الملخص باللغة بالفرنسية
-----	-------------------------

تهدف هذه الدراسة إلى بيان دور القرائن اللغوية والسياقية في فهم الخطاب الشرعي، ولاسيما الأحاديث المستشكلة على الفهم، وما يعترضها من إلتباس في معانيها، وتعارض في دلالاتها، وذلك من خلال استحضار معطيات النص المقالية والمقامية، وتلبس الظروف بالحيط بإنتاج الخطاب، وبيان أحواله، وشروط انتظامه، وكشف مظاهر انساقه ضمن سياقه التخاطبي.

هذا، وتعدُّ نظرية القرائن الإطار النظري والإجرائي الذي سعينا من خلاله لفهم كلام الرسول (ﷺ)، وتحليل بنيته النصية، وتبيين مقاصده الشرعية؛ ذلك أننا لم نهمل النص نفسه في سياقه الضيق والواسع، نظراً لتعلقه بأهداب ما يحيط به، كما لم نُسقط مقصود المتكلم ومراده، ولم نُغفل دور السامع أو المتلقي في فهم الخطاب، ولم ننس ما يحتفّ بهما من أحوال وملابسات؛ إذ لا يصح اقتصار فهم مراد الشارع على بعض أجزاء كلامه دون النظر في أوله وآخره، وعلاقاته بالنصوص الأخرى مع بيان السياق الذي ورد فيه الكلام، وكذلك معرفة الظروف المسهمة في إنتاجه.

وقد شكّل موضوع مُشكّل الحديث النبوي اهتماماً خاصاً ضمن علم دراية الحديث، وهو من العلوم التي تحتاج إلى استثمار نظرية القرائن لفهم بعض الأحاديث النبوية التي قد تُوهّم التعارض مع غيرها من الأدلة والقواعد الشرعية والعقلية والحقائق العلمية والتاريخية، مما تُحدثُ التباساً في معناها، وتبايناً في مقاصدها، وهذا ما يستدعي منا معرفة الخصائص النصية والسياقية المختلفة التي ترافق عملية تعيين دلالة ألفاظ الحديث، وتفسير مضامينها باعتبارها دلالة إضافية شارحة ومضمرة في الخطاب الشرعي؛ وذلك لأجل إبطال التأويلات الفاسدة، والقراءات الخاطئة للنصوص الوحي، ولاسيما في عصرنا الراهن وكذلك الرد على المشككين في مصادر التشريع الأصيلة عند المسلمين.

كما حاولنا في هذا الدراسة الإجابة عن سؤال مهم طالما جال في خاطرنّا، وهو: لماذا وجدت ظاهرة مُشكل الدلالة في الخطاب الشرعي الذي هو حجة على الخلق، مع أنّ الأصل فيه أنّ يكون بيننا وواضح المعنى؟ مما دفعنا للبحث عن مقارنة سياقية تنهل من تراثنا الشرعي، وتستفيد من المنجز اللساني المعاصر؛ قصد تحقيق قراءة واعية لجملة من الأحاديث النبوية المستشكلة في صحيح البخاري ومسلم، متسلحين بما تقدّمه نظرية القرائن من مفاهيم نظرية، وآليات إجرائية، وأدوات تفسيرية، تسهم في عملية تفهم النصوص بطريقة صحيحة، وإدراك مقاصدها، والوقوف على كامل معناها؛ بحيث لو أحسن توظيفها حلّت لنا الكثير من الإشكالات التي تكتنف النصوص.

الكلمات المفتاحية: القرائن، الحديث النبوي، مشكل الحديث. الدلالة.

Summary:

This study aims to clarify the role of linguistic and contextual clues in understanding the legal discourse, especially the hadiths that are problematic for understanding, and the confusion in their meanings, and conflict in their connotations, by invoking the textual and maqam data, and touching the circumstances surrounding the production of the discourse, clarifying its conditions, the conditions for its regularity, and revealing the manifestations of its consistency within its rhetorical context. This, and the theory of evidence is the theoretical and procedural framework through which we sought to understand the words of the Messenger, may God's prayers and peace be upon him, analyze its textual structure, and clarify its legal purposes, because we did not neglect the text itself in its narrow and broad context, due to its attachment to the lines of what surrounds it. We have not neglected the speaker's intent and intent, and we have not neglected the role of the listener or receiver in understanding the discourse, and we have not forgotten the conditions and circumstances that celebrate them, as it is not correct to limit the understanding of the public of some parts of his speech without looking at its beginning and end, and its relations with other texts with an explanation of the context in which the speech was mentioned, as well as knowledge of the circumstances that contribute to its production. The topic of the problem of the Prophet's hadith has formed a special interest within the science of hadith knowledge, and it is one of the sciences that needs to invest the theory of evidence to understand some of the prophetic hadiths that may illusion conflict with other evidence, legal and rational rules, and scientific and historical facts, which creates confusion. In its meaning, and a difference in its intentions, and this is what requires us to know the different textual and contextual characteristics that accompany the process of determining the semantics of the hadith, and interpreting its contents as an additional, explicit and implicit signification in the legal discourse, in order to nullify the corrupt interpretations, and the wrong readings of the texts of revelation, especially in our time, as well as the response to the sceptics about the original sources of legislation among Muslims.

In this study, we also tried to answer an important question that has always been in our minds, which is: Why did they create the phenomenon of the problem of significance in the legal discourse, which is an argument against creation, even though the original meaning is clear? This prompted us to search for a contextual approach that draws from our legitimate heritage, and takes advantage of the contemporary linguistic achievement, in order to achieve a conscious reading of a number of prophetic hadiths formed in the Sahihs of Al-Bukhari and Muslim, armed with the theoretical concepts presented by the theory of evidence, procedural mechanisms and explanatory tools, which contribute In the process of understanding the texts in a correct way, realizing their purposes, and understanding their full meaning, so that if we use them well, we will solve many problems that are surrounding texts.

Key words: Evidence, Prophetic Hadith, Problem of Hadith, Significance.

Résumé :

Cette étude vise à clarifier le rôle des indices linguistiques et contextuels dans la compréhension du discours juridique, en particulier les hadiths qui sont problématiques pour la compréhension, et la confusion dans leurs significations, et le conflit dans leurs connotations, en invoquant les données textuelles et maqam, et en touchant les circonstances entourant la production du discours, éclairant ses conditions, les conditions de sa régularité, et révélant les manifestations de sa cohérence dans son contexte rhétorique.

Ceci, et la théorie de la preuve, est le cadre théorique et procédural à travers lequel nous avons cherché à comprendre les paroles du Messenger, que la prière et la paix de Dieu soient sur lui, à analyser sa structure textuelle et à clarifier ses objectifs juridiques, car nous n'avons pas négligé le texte lui-même dans son contexte étroit et large, en raison de son attachement aux lignes de ce qui l'entoure. Nous n'avons pas négligé l'intention et l'intention de l'orateur, et nous n'avons pas négligé le rôle de l'auditeur ou du récepteur dans la compréhension du discours, et nous n'avons pas oublié les conditions et les circonstances qui les célèbrent, car il n'est pas correct de limiter la compréhension de ce que veut le public à certaines parties de son discours sans regarder son début et sa fin, et ses relations avec d'autres textes avec une explication du contexte dans lequel le discours a été mentionné, ainsi que la connaissance des circonstances qui contribuent à sa production. Le sujet du problème du hadith du Prophète a suscité un intérêt particulier dans la science de la connaissance des hadiths, et c'est l'une des sciences qui doit investir la théorie de la preuve pour comprendre certains des hadiths prophétiques qui peuvent illusion entrer en conflit avec d'autres preuves. , règles juridiques et rationnelles, et faits scientifiques et historiques, ce qui crée une confusion dans son sens, et une différence dans ses intentions, et c'est ce qui nous oblige à connaître les différentes caractéristiques textuelles et contextuelles qui accompagnent le processus de détermination de la sémantique de le hadith, et interpréter son contenu comme une signification supplémentaire, explicite et implicite dans le discours juridique, afin d'annuler les interprétations corrompues, et les mauvaises lectures des textes de la révélation, surtout à notre époque, ainsi que la réponse aux sceptiques quant aux sources originales de la législation chez les musulmans.

Dans cette étude, nous avons aussi tenté de répondre à une question importante qui nous trotte toujours dans la tête, à savoir : pourquoi ont-ils créé le phénomène du problème de la signification dans le discours juridique, qui est un argument contre la création, même si l'original le sens est clair ? Cela nous a incités à rechercher une approche contextuelle qui puise dans notre héritage légitime et profite de l'acquis linguistique contemporain, afin de parvenir à une lecture consciente d'un certain nombre de hadiths prophétiques formés dans les Sahihs d'Al-Bukhari et de Muslim, armé avec les concepts théoriques présentés par la théorie de la preuve, les mécanismes procéduraux et les outils explicatifs, qui contribuent au processus de compréhension correcte des textes, de réalisation de leurs objectifs et de compréhension de leur pleine signification, de sorte que si nous les utilisons bien, nous résoudra de nombreux problèmes qui entourent les textes.

Les mots clés : Indices, Hadith prophétiques, problèmes du Hadith, signification.