مجلة بحوث الشريعة

دوريّة علمية محكمة

تصدرها كلية العلوم الشرعية
بسلطنة عمان

العدد الثاني

ربيع الثاني ١٤٤٤هـ/ أكتوبر ٢٠٢٢م

الرقم الدولي (ISSN)
print:**2790-024X**
Online:**2790-0258**

فهرس البحوث

افتتاحية العدد ٨

الاستقراء عند الشاطبي وأهميته في الكشف عن مقاصد الشريعة ٩
عبدالواحد المسقاد [باحث دكتوراه - المملكة المغربية]

دلالة اللفظ المركب «صَدُوق يَهِمُ» عند الحافظ ابن حجر في «تقريب التهذيب» (دراسة تطبيقيَّة) ٢٥
عبدالعظيم خليل الدخري [جامعة كردفان - جمهورية السودان]

قاعدة «من استعجل الشيء قبل أو انه عوقب بحرمانه»
وتطبيقاتها في فقه الأسرة عند الإباضية (دراسة مقارنة بقانون الأحوال الشخصية العُماني) ٤٣
راشد بن حمود النظيري [جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان]

الروايات الجِنْسانيّة في التفسير الأثَريّ بين تنويع الإيحاء وفنّ التخْييل ٦٤
فتحي بن نصر بو عجيلة [كلية العلوم الشرعية - سلطنة عمان]

إشكاليات صياغة تعريف القاعدة الفقهية و آثارها في التقعيد الفقهي ٨٨
محمد البشير الحاج سالم [كلية العلوم الشرعية - سلطنة عمان]

التعريف بمجلة بحوث الشريعة

◄ جهة الإصدار:

تصدر المجلة عن كلية العلوم الشرعية، وتخضع للأنظمة المعمول بها في السلطنة، وبالأخص قانون المطبوعات والنشر الصادر بالمرسوم السلطاني (٨٤/٤٩) وتعديلاته ولائحته التنفيذية، وكذلك قانون حقوق المؤلف والحقوق المجاورة الصادر بالمرسوم السلطاني (٢٠٠٨/٦٥).

◄ أهداف المجلة:

- نشر البحوث العلمية المحكمة في مجالات العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية.
- إبراز جهود الباحثين من خلال نشر إنتاجهم العلمي وإتاحته للمختصين.
- تشجيع الباحثين في تخصصات العلوم الشرعية والإسلامية على إجراء البحوث ونشرها.
- الإسهام في تطوير حركة البحث العلمي في تخصصات الشريعة والدراسات الإسلامية.
- الإسهام في نشر المعرفة في مجالات علوم الشريعة الإسلامية ولا سيما المتعلقة بعمان.

◄ مجالات النشر:

تنشر المجلة البحوث والدراسات في مجالات العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية وما يتعلق بها، وتشمل: الشريعة والقانون - الدراسات الإسلامية - الاقتصاد الإسلامي - الثقافة الإسلامية.

◄ هيئة التحرير:

■ **رئيس هيئة التحرير**

د. راشد بن علي الحارثي	عميد كلية العلوم الشرعية

■ **مدير التحرير**

د. فتحي بن نصر بوعجيلة	قسم أصول الدين

■ **الأعضاء**

د. إبراهيم بن راشد الغماري	قسم الفقه وأصوله
د. مهدي بن لوناس دهيم	قسم أصول الدين
د. أحمد بن سعيد الرمحي	قسم الفقه وأصوله
د. محمد البشير الحاج سالم	قسم الفقه وأصوله
د. طالب بن علي السعدي	قسم الفقه وأصوله
د. سعاد بنت سعيد الدغيشية	قسم المتطلبات العامة

■ **منسق التحرير**

الفاضل/ أحمد بن إسحاق البوسعيدي

■ **الهيئة الاستشارية**

أ. د. سليمان بن علي بن عامر الشعيلي	جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان.
أ. د. داود بو رقيبة	جامعة عمار ثليجي بالأغواط - الجزائر.
أ.د عمر محمد عبد المنعم الفرماوي	جامعة الأزهر - مصر.
أ.د إبراهيم نورين إبراهيم محمد	مركز أبحاث الرعاية والتحصين الفكري مجمع الفقه الإسلامي - السودان.
أ. د. مصطفى باجو	جامعة غرداية - الجزائر.
أ. د. أرطغرل بوينوكالن	جامعة مرمرة - تركيا
أ. د. عبد الحميد عشاق	دار الحديث الحسنية - المغرب.
أ. د. كمال توفيق حطاب	جامعة الكويت - الكويت.

قواعد النشر

مجلة بحوث الشريعة، مجلة علمية محكمة متخصصة، تصدر عن كلية العلوم الشرعية بسلطنة عمان، تعنى بنشر الدراسات والبحوث العلمية الأصيلة، التي تتوافر فيها مقومات البحث العلمي من حيث أصالة الفكر، ووضوح المنهجية، ودقة التوثيق، في مجالات العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية. ويخضع النشر في المجلة للشروط والضوابط الآتية:

◂ شروط النشر:

١) ألا يكون البحث منشورًا، أو مقدما للنشر إلى أي جهة أخرى، ويقدم الباحث تعهدا بذلك.

٢) ألاّ يكون البحث جزءًا من كتاب، أو بحْث منشور، أو رسالة علمية مجازة.

٣) أن تتوافر في البحث المقدّم الأمانة العلميّة، والدقّة المنهجيّة، وسلامة اللغة، مع استيفاء جميع أركان البحْث العلميّ، ومكوّناته، وفق القواعد البحثية المعتمدة. ويتحمل الباحث وحده المسؤولية القانونية التامة في حالة نشر البحث وبه إخلال بالأمانة العلمية.

٤) ألاّ يزيد عدد الباحثين على ثلاثة.

٥) أن يكون البحث مكتوبًا باللغة العربية.

٦) أن يكون البحث في المجالات التي تختص بها المجلة.

٧) ألا يزيد عدد الكلمات على (٨٠٠٠) كلمة بما في ذلك الجداول والأشكال والمراجع.

◂ ضوابط تسليم البحث:

١) إرسال البحث إلكترونيا إلى المجلة عبر البريد الإلكتروني: majallah@css.edu.om.

٢) طباعة البحث بخط تراديشنال أرابيك Traditional Arabic بحجم (١٦) للمتن و(١٢) للهوامش، بصيغة وورد، مع ترك مسافة ونصف بين السطور. وتطبع الكلمات المكتوبة بالحرف اللاتيني بخط تايمز نيو رومان Times New Roman بحجم (١٢) للمتن و(١٠) للهوامش، مع ترك مسافة ٢,٥ سم على جوانب الصفحة الأربعة.

٣) كتابة البيانات الآتية باللغتين العربية والإنجليزية في صفحة مستقلة: عنوان البحث، واسم الباحث، وعنوانه، والبريد الإلكتروني، رقم الهاتف.

٤) تضمين البحث ملخّصين باللغتين العربية والإنجليزية، في حدود مائتي (٢٠٠) كلمة، ويذيلان بالكلمات المفتاحية للبحث، على ألا تتجاوز خمس كلمات.

٥) احتواء مقدمة البحث على العناصر الأساسية: موضوع البحث وأهميته وأسباب اختياره، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه، والدراسات السابقة فيه، وخطته، والمنهج المتبع فيه.

٦) اشتمال خاتمة البحث على أهم النتائج والتوصيات.

٧) مراعاة قواعد التوثيق والأمانة العلمية في الهوامش وقائمة المصادر والمراجع.

٨) مراعاة عدم ذكر اسم الباحث/ أسماء الباحثين أو ما يشير إليه/ إليهم في متن البحث.

◄ قواعد التوثيق:

١) يُذكر التوثيق في الهوامش بأرقام مستقلة في أسفل كل صفحة على حدة.

٢) يراعى في أسلوب التوثيق في الهوامش عدم كتابة المعلومات مفصّلة إلا في قائمة المصادر والمراجع؛ وفق الأمثلة الآتية:

- عند عزو الآيات القرآنية: سورة البقرة: ٥٠.
- عند تخريج الأحاديث النبوية: رواه الربيع بن حبيب في كتاب الصلاة ووجوبها، باب: في أوقات الصلاة، برقم ١٧٨، من طريق أنس بن مالك، ص١٦.
- عند ذكر المصْدر أو المرْجع: السالمي، مشارق أنوار العقول، ص٢٧٠.
- عند ذكر المرجع الأجنبي:
- Walters, M., Feminism a Very Short Introduction, p. 64.
- المخطوط: الرقيشي، مصباح الظلام، مخطوط، ص٨.
- الرسالة العلمية: المعولي، الدلالة اللغوية وأثرها في توجيه الحكم الشرعي عند أجوبة المحقق الخليلي، رسالة ماجستير، ص٦٠.
- المقال في مجلة محكمة: الشعيلي، السياق وأثره في الحكم على أسباب التنزيل: دراسة نظرية وتطبيقية مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ص ٢٤٠.
- الشبكة العنكبوتية: بنعمر، الدرس اللغوي عند الأصوليين، مركز نماء للبحوث والدراسات، موقع إلكتروني.

٣) تُذكر التفاصيل في قائمة المصادر والمراجع وفق الأمثلة الآتية:

- الكتب العربية:

- الكتاب الذي خُرّج منه الحديث: الفراهيدي؛ الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بين حبيب، مسقط: مكتبة الاستقامة، ط١، ١٩٩٥م.
- الكتاب المحقق: السالمي، عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط١، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- الكتاب المترجم: دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٩٩٨م.
- كتاب لمؤلفين معاصرين: أبو غزالة، إلهام، وحمد؛ علي خليل، مدخل إلى علم لغة النص: تطبيقات لنظرية روبرت ديبوجراند وولفجانج دريسلر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٩٩م.

- الكتب الأجنبية:

- Walters, M., Feminism a Very Short Introduction, Oxford University Press. ٢٠٠٥.

• المخطوطات:

- الرقيشي، خلف بن أحمد، مصباح الظلام، دار الوثائق والمخطوطات، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، رقم ٥٢١٩٠.

• الرسائل الجامعية:

- المعولي، سيف بن سليمان بن ناصر، الدلالة اللغوية وأثرها في توجيه الحكم الشرعي عند أجوبة المحقق الخليلي، رسالة ماجستير، جامعة نزوى، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

• المجلات والدوريات:

- الشعيلي، سليمان بن علي بن عامر، السياق وأثره في الحكم على أسباب التنزيل: دراسة نظرية وتطبيقية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية, ٢٠١٢م، ٢٧ (٩٠)، ٢٣٩- ٢٩٣.

• الشبكة العنكبوتية:

- بنعمر، محمد، الدرس اللغوي عند الأصوليين، مركز نماء للبحوث والدراسات، موقع إلكتروني: www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?Id=35 شوهد في: فبراير، ٢٨، ٢٠٢٠م.

٤) تُضاف بعض الرموز في حال عدم توفر بعض البيانات كالآتي: بدون مكان النشر: د.م، بدون اسم الناشر: د.ن، بدون رقم الطبعة: د.ط، بدون تاريخ النشر: د.ت.

◄ إجراءات التحكيم والنشر:

١) تقوم هيئة التحرير بالمجلة بفحص البحث فحصا أوّليا لتقرر أهليته للتحكيم أو رفضه.

٢) يُحال البحث المقبول للتحكيم إلى مختصين اثنين، لتحْكيمه علميًّا، وفي حال اختلافهما، يُعرض على هيئة التحرير؛ لتقرر الحاجة إلى إحالته إلى محكم ثالث، أو الاعتذار عن عدم نشره.

٣) في حال قبول البحث للنشر في المجلة مع التعديل يقوم الباحث بإجراء التعديلات المطلوبة، ويعد البحث مرفوضا إذا لم يجر الباحث التعديلات المطلوبة في المدة التي تحددها هيئة التحرير.

٤) للمجلة الحقّ في طلب حذف أيّ جزء من البحْث، أو تعْديله بما يتفق مع رؤية المجلة، وأهدافها.

٥) في حال قبول البحث من غير تعديل، أو قام الباحث بالتعديلات المطلوبة، فإنه يرسل له خطاب بالقبول النهائي متضمنا وعدا بالنشر، مع بيان العدد الذي سينشر فيه.

٦) في حال عدم قبول البحث للنشر، يتلقى الباحث إخطارا بالاعتذار عن عدم النشر في المجلة.

◄ ملحوظات عامة:

١) الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

٢) في حال قبول البحث للنشر تؤول جميع حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر

ورقياً أو إلكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.

٣) للمجلة حق إعادة نشر البحوث التي سبق لها نشرها ورقيا أو إلكترونيا، دون حاجة لإذن الباحث، ولها حق منح الإذن بإدراج بحوثها في قواعد البيانات المختلفة، سواء أكان ذلك بمقابل أم بدون مقابل.

٤) يخضع ترتيب البحوث وأولوية نشرها لاعتبارات فنية تحددها هيئة التحرير.

٥) يعد قيام الباحث بنشر البحث، ورقيا أو إلكترونيا، قبل تلقي قرار المجلة بشأن نشره، أو بعد نشره في المجلة، سلوكا غير مقبول، ويحق للمجلة اتخاذ ما تراه مناسبا حيال الباحث.

افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

وبعد، فهذا العدد الثاني من «**مجلة بحوث الشريعة**» التي تصدرها كلية العلوم الشرعية بسلطنة عُمان، يسعدنا أن نقدمه للباحثين وطلاب العِلم والمهتمين بعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، راجين من الله تعالى أن تكون المجلة لبِنة بناء وجسر وصْل للمسيرة الحضارية الإنسانية النابعة من كتاب الله وسنَّة نبيه، وأن تسهم بحوثها في نشر الوعي، وترسيخ المعارف الصافية، وإبراز المآثر العُمانية الأصيلة.

والتزامًا بضوابط المجلة؛ طبقت هيئة تحرير -كما كان في العدد الأول- قواعد التحكيم كاملة، بدءًا بفحص البحوث إلى مراجعتها وإقرارها.

ويسرني أن أشكر جزيل الشكر الإخوة أعضاء هيئة التحرير على ما بذلوه من جهد ثمين، وأخص بالذكْر الأخ الدكتور فتحي بن نصر بوعجيلة مدير التحرير.

كما لا يفوتني أن أشكر الفاضليْن: أحمد بن إسحاق البوسعيدي، منسق التحرير، وإبراهيم بن خليفة الربيعي، مصمم المجلة.

ويطيب لي أن أدعو الباحثين إلى السّعي في نشر بحوثهم عبر هذه المجلة الناشئة، وإعانتها حتى تبلغ الأهداف المرجو تحقيقها، وتصبح رافدًا معرفيًا ومصدرًا علميًا وعاملًا في تطوير العلوم وإنماء الفكر، بما يتناسب مع متغيرات العصر وما يحدث فيه من تطورات عالمية مهمة، إذ إن من أهداف كلية العلوم الشرعية نشر الانفتاح والتسامح والحوار الهادف، وتقبّل الرأي الآخر، ومناقشته بأسلوب علمي رصين بعيد عن التعصب متبع للدليل، حتى تؤتي هذه المعارف ثمارها وتخدمَ الإنسانية، وتعبر بها إلى معبر الأمان، تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿**هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي**﴾.

د. راشد بن علي الحارثي
رئيس هيئة التحرير

الاستقراء عند الشاطبي

وأهميته في الكشف عن مقاصد الشريعة

عبدالواحد المسقاد - باحث دكتوراه - المملكة المغربية

▪ الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة الاستقراء عند الشاطبي وأهميته في الكشف عن مقاصد الشريعة، وقد تضمّن البحث ما يأتي:

- مفهوم الاستقراء عند الشاطبي وحجيته، فالشاطبي استخدم الاستقراء وأكّد قطعيته في جميع أبواب كتاب «الموافقات» حيث كان منهج الاستقراء مستنده في إثبات المسائل ومعتمده في القول بقطعية حقائق الدّين وكلّياته الكبرى.
- أخذ الإمام الشاطبي بالاستقراء في إثبات كلّيات الشريعة وضرورياتها وأعطاه صفة القطع واللّزوم تجلّى ذلك في الاستدلال به؛ حيث أصّل لكثير من مسائل الشريعة بالاستقراء.
- مسألة إثبات مقاصد الشريعة عند الشاطبي مستفادة من الاستقراء والنّظر في أدلّة كليات الشريعة وجزئياتها، ومعاني الأدلّة ومقاصدها.
- إنّ الاستقراء عند الشاطبي يرتقي إلى مرتبة الدّليل في إفادة العلم فهو نوعٌ من أنواع التواتر في إفادة القطع.
- أعطى الإمام الشاطبي للاستقراء بُعداً ومفهوما مغايراً لما دأب عليه الأصوليون في بيان الاستقراء؛ حيث استثمر الاستقراء المعنوي في إثبات مقاصد الشريعة؛ وهذا الأمر يُحتسب للشّاطبي ضمن إبداعاته الأصولية والمقاصدية المتجدّدة.

الكلمات المفتاحية: الاستقراء، الجزئيات، الكلّيات، المصالح، الشريعة.

▪ Abstract:

- This research aims to study induction according to Shatby and its importance in revealing the purposes of Sharia. The research included the following:
- I started talking in it about the concept of induction according to Al-Shatibi and its authenticity. Al-Shatibi used induction and affirmed its absoluteness in all the chapters of the book «Al-Muwafaqat» where the method of induction was based on proving issues and was adopted in saying that the realities of religion and its major universals are absolute.
- Imam Al-Shatibi took extrapolation in proving the universality of Sharia and its necessities, and gave him the character of absoluteness and necessity manifested in his inference; Where the origin of many of the issues of Sharia by induction.
- The issue of proving the purposes of Sharia according to Al-Shatibi is learned from induction and consideration of the evidence for the generalities and parts of Sharia, and the meanings and purposes of the evidence.
- According to al-Shatibi, induction rises to the rank of evidence in informing knowledge, as it is a type of mutawatir in definitive evidence.
- Imam al-Shatibi gave induction a different dimension and concept than what the fundamentalists used to do in explaining induction. Where he invested moral induction in proving the purposes of Sharia; This matter is credited to El-Shatby among his fundamentalist and renewed intentional creations.

Keywords: induction, molecules, universals, interests, Sharia.

مقدّمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث إلى الخلق بالآيات البينات، وعلى آله وصحابته أجمعين وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإنّ الاستدلال يعدّ من أهم المباحث الأصولية التي اعتنى بها الأصوليون دراسة وتنظيرا وتطبيقاً، فلا تجد كتاباً من كتب أصول الفقه إلاّ وقد تناول بالبحث والتحليل والإيضاح مسألة الدليل الشرعي وأنواعه المتفق عليها والمخالف فيها تأصيلا وتطبيقاً؛ حيث أخذ مبحث الاستدلال حيزا هاما من المؤلفات الأصولية، فعلم أصول الفقه مبناه على الأدلة بنوعيها الإجمالية والتفصيلية.

لكنّ الملاحظ في هذه المؤلفات إغفالها لبعض الأدلة وعدم تَبيانها إسوة بنظيرتها الأخرى في الإيضاح والتأصيل والتقعيد؛ من ذلك دليل «الاستقراء» مع أنّ الكثير من الأحكام الشرعية كان مَبناها على الاستقراء الذي لم يأخذ مقعد تامّاً في الدرس الأصولي بصفة عامة والمقاصدي بصفة خاصة؛ إلى أن قيّض الله الإمام الشّاطبي في القرن الثامن الهجري؛ حيث أخرج هذا الدّليل إلى حيز الوجود وفرض وجوده وجعله المسْبار الكاشف عن مقاصد الشارع والمصالح العامة والخاصة، وقد اعتمد عليه الشاطبي في استنباط الأحكام؛ فكان الشاطبي من الرّواد الذين أغْنوا المباحث الأصولية بهذا الدليل تأسيساً واستنباطاً وإفهاماً.

ولهذا فقد راودتني فكرة في الكتابة عن هذا الاستدلال وتقصّي مباحثه عند الإمام الشاطبي -رحمه الله- رغبة مني في بيان صلته بمقاصد الشريعة؛ حيث إنّ الشاطبي أصّل لمعظم المباحث الأصولية بهذا الدليل وجعله أداة في الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية، نلمس أثره جليا في كتابه «الموافقات» حيث استفتح مقدّمة الموافقات ببيان اعتماده على الاستقراءات الكلية في سبر أغوار الشريعة وتَبيان ذخائرها ونفائسها الثمينة.

وقد حدَاني ما أحاط بهذا العلم -مقاصد الشريعة- من شرف ورفعة أن أكون أحد المنتسبين إليه في الكتابة؛ وقد اخترت موضوعاً لهذا البحث موسوما بـ: «**الاستقراء عند الإمام الشاطبي وأهميته في الكشف عن مقاصد الشريعة**».

أهمّية البحث:

تكمن أهميته من جهة كونه منتمياً إلى علم مقاصد الشريعة، كون الاستقراء من أهم الطّرق الموصلة إلى إدراك مقاصد الشريعة وأسرارها، وما تضمنته من مصالح للعباد في العاجلة والآجلة.

أسباب اختيار الموضوع:

إن من الأسباب الباعثة لي على اختيار -الكتابة- في هذا الموضوع تتجلى فيما يأتي:

أسباب ذاتية: منها رغبتي الملحة في الوقوف على حقيقة الاستقراء وأهميته باعتباره أحد الأدلة الموصلة إلى روح مقاصد الشريعة؛ وقد كانت دراستي -الجامعية العليا- في هذا المضْمار.

أسباب علمية:

- قيمته العلمية والعملية، فالاستقراء دليل علْمي وعملي، فيه الجانب التأصيلي والتّنزيلي لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في إثبات الحكم الشرعي.

- مسيسُ الحاجة إليه؛ خاصة في التخصصّات الشرعية والمسائل الأصولية والفقهية، فلا يمكن إثبات مسألة من المسائل الشرعية دون تتّبع جزئياتها وتصوّرها تصوّرا تاماً حتى يتسنّى إثباتها إثباتاً مطابقا لروح الشريعة.

أسئلة البحث:

- ما المقصود بالاستقراء عند الشاطبي؟
- أين يتجلّى استدلال الشاطبي بالاستقراء وإثباته؟

- أين يكمن دور الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة عند الشاطبي؟
- ما هي إضافات الشاطبي الأصولية من خلال دليل الاستقراء؟

أهداف البحث:

أسعى من وراء هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- بيان مفهوم الاستقراء وحجيته عند الإمام الشاطبي.
- إبراز بعض استدلالات الشاطبي بالاستقراء.
- بيان دور الاستقراء في الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام الشاطبي.
- بيان إضافات الشاطبي الأصولية من خلال مبحث الاستقراء في علاقته بالعموم.

الدّراسات السابقة في الموضوع:

الدّراسات السابقة في هذا الموضوع أخذت أنْماطاً متباينة ومتعددة، فمن الدّراسات ما تناول الاستقراء بشكل عام عند الأصوليين، ومنها ما ربط الاستقراء عند الشاطبي بمن سبقوه من الأصوليين؛ إلاّ أن الدراسات عن الشاطبي في هذا الموضوع تبقى ضئيلة ومحدودة؛ حيث أشارت إلى منهجه الاستقرائي بشكل مقتضب وإطلاقات عامة دون تحديد أو تقييد.

وقد اكتفيت بما له صلة بموضوع البحث، ومن هذه الدّراسات:

(١) «**الاستقراء ودوره في معرفة مقاصد الشارع عند الإمام الشاطبي**» للدكتور ماهر حامد الحولي.

(أستاذ أصول الفقه الإسلامي بكلية الشريعة والقانون، عميد كلية الشريعة والقانون الجامعة الإسلامية - غزة)

(مجلة جامعة الأزهر بغزة، سلسلة العلوم الإنسانية، ٢٠١٠م، المجلد ١٢، العدد ١، ص: ٥٤٧-٥٧٤)

وقد اعتمد في تناول موضوع بحثه على مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

تناول في **مقدمة البحث**: أهمية الاستقراء كوسيلة يعرف بها مقاصد الشارع.

- **في المبحث الأول**: تناول التعريف بالإمام الشاطبي، حياته وعصره.
- **في المبحث الثاني**: تناول فيه مفهوم الاستقراء وحجيته عند الأصوليين والشاطبي.
- **وأما المبحث الثالث**: فقد خصّصه للاستقراء ودوره في معرفة مقاصد الشارع عند الإمام الشاطبي؛ حيث تناول فيه الاستقراء لغة واصطلاحا، وأشار في المطلب الثالث إلى الاستقراء عند الشاطبي.

الملاحظ أن الباحث خصّص حيزاً هاما للجانب النظري -أو بالأحرى التعريفات- فثلاثة مباحث كلها خصصت لمعنى الاستقراء لغة واصطلاحا وحجيته، وبيان معنى المقاصد لغة واصطلاحا، وإيراد بعض طرق معرفة المقاصد.

وقد خصّص مطلباً فقط، للحديث عن الاستقراء ودوره في معرفة مقاصد الشارع عند الشاطبي؛ حيث اكتفى في هذا المطلب -غالباً- بذكر أقوال الشاطبي دون تحليلها وبيان رأيه فيها.

ومما يجدر التّنبيه إليه أنّ موضوع -بحثي هذا- الموسوم بـ: «**الاستقراء عند الإمام الشاطبي وأهميته في الكشف عن مقاصد الشريعة**» ستكون له بعض الإضافات عن بحث:

(الاستقراء ودوره في معرفة مقاصد الشارع عند الإمام الشاطبي للدكتور ماهر حامد الحولي)

بطرحه لقضايا جديدة ودراسة مستفيضة تتجلّى في:

- **استدلال الشاطبي بالاستقراء**: من خلال إيراد بعض المسائل التي استدلّ فيها الشاطبي بالاستقراء وكان معتمده؛ حيث أوردتُ بعض الأمثلة على استدلاله بالاستقراء من كتابيْه معاً «الموافقات» والاعتصام.
- **الاستقراء وعلاقته بالمقاصد عند**

الشاطبي: لقد بيّنت مسألةً في غاية الأهمّية يتمّ إغْفالها -عادةً- في دراسة الاستقراء عند الشاطبي؛ حيث تركّز الدّراسات على إثبات الكلّيات عن طريق الاستقراء، وتغْفل جانب الجزئيات التي هي المنطلَق، فالشّاطبي جعل الاستقراء دليلا في تتبع مظانّ الجزئيات، التي يتوقّف عليها معرفة الكّليات؛ فلا يتمّ إثبات الكلّي إلا بعد العلْم بالجزئيات.

ومن الإضافات العلمية للبحث:

- الإشارة إلى **مقصد حفظ الدّين** عن طريق لجوء الشّاطبي إلى استقراء عدد من أحكام العبادات القائمة على التوقيف وعدم إخضاعها للتعليل المصْلحي والنّظر العقلي، وقد اعتمدت في ذلك على كتاب «الاعتصام».
- ثم أشرْتُ ضمن مبحث «**الاستقراء في علاقته بالمقاصد**» أن الاستقراء لا يفيد العلم فحسبُ في جانب ثبوت المصالح؛ بل يفيد القطع في جميع تفاصيل الشريعة، ومنها: الاجتهاد والقياس.
- **الاستقراء وقطعية المقاصد:** حيث بيّنت في هذا المطلب كيف اعْتبر الشاطبي الاستقراء نوعاً من أنواع التواتر في إفادته القطع، وتَبيان هذه العلاقة هو المدخل الحقيقي للقول بالمقاصد؛ حيث إنّ الاستقراء عند الشاطبي في شموليته يفيد العلم ويرتقي إلى مرتبة الدّليل.
- **توظيف الشاطبي للاستقراء:** حيث أوْردت مجالات الاستقراء المقاصدي عند الشاطبي المتّسم بالشمولية من خلال النظر في الأدلة الكلّية الجزئية المنضافة إلى بعضها، وقرائن الأحوال المنقولة وغير المنقولة.
- وقد تضمّن المبحث الثالث -من موضوع البحث- إشارات إلى بعض **فوائد الاستقراء عند الشاطبي**؛ حيث بيّنت من خلاله توسّع الشاطبي في الاستقراء وعلاقته بمبحث العموم... إلخ.

ومن بين الدّراسات التي عالجت الاستقراء عند الشاطبي:

(٢) «**الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية**» (دراسة في بيان أحد طرق الكشف عن مقاصد الشرع العزيز وأثره في العصر الحالي) للدكتور: نور الدين مختار الخادمي.

(أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة، بكلية الشريعة في جامعة قطر)

تناول الدكتور الخادمي، موضوع الاستقراء في معرفة المقاصد الشّرعية من خلال فصلين:

- **الفصل الأول:** مفهوم الاستقراء، وقد بيّن فيه تعريف الاستقراء عند الأصوليين وأنواعه وحجيته وغاياته.
- **وفي الفصل الثاني:** تطرق إلى الاستقراء وعلاقته بمقاصد الشريعة؛ حيث توسّع في بيان الاستقراء المقاصدي ومجالاته وضوابطه.

وقد ختم مُؤلَّفه بالحديث عن الاستقراء المقاصدي في العصر الحالي وآليات تفعليه من خلال الأبحاث العلمية والدراسات التطبيقية.

(٣) «**الاستقراء عند الشّاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأُصولية**» للدكتور إبراهيم محمد زين.

(أستاذ الدراسات الإسلامية ومقارنة الأديان، بجامعة حمد بن خليفة في دولة قطر)

(مجلة إسلامية المعرفة، المجلد ٨، العدد: ٣٠ (٣٠ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٢)، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن).

ممّا تناوله المؤلف في بحثه، أسباب ودواعي لجوء الشاطبي إلى الاستقراء في إثبات كلّيات الشريعة، وعلاقة التواتر بالاستقراء عند الشاطبي؛ حيث إنّ الربط بين الاستقراء والتواتر، هو الذي أنشأ القول في المقاصد.

وفي ثنايا مباحثه أشار إلى منهج الاستقراء عند الغزالي والشاطبي وابن عاشور.

وختم بحثه بكون شخصيات الغزالي والشاطبي وابن عاشور، شكّلت على امتدادها محطات مضيئة لفهم التطورات المنهجية في علم أصول الفقه.

(٤) «**دور الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة العامّة**» للدكتور، أحمد محمود حسن البياتي.

(شاعر وباحث أكاديمي ومترجم أدبي، أستاذ جامعي متقاعد- العراق)

(مجلّة العلوم الإسلامية، العدد: ٢٢، ١٤٣٥هـ)

لقد عالج هذا البحث -عموماً -دور الاستقراء في إثبات المقاصد الشرعية العامّة؛ حيث تناول أساساً الاستقراء في علاقته بالمقاصد العامّة.

وقد أشار ضمْن هذا البحث، إلى أهمّية الاستقراء عند الشاطبي، اكتفى فيه بإيراد كلام الدكتور الرّيسوني عن الاستقراء عند الشاطبي كدليل معتمد في إثبات مقاصد الشريعة، وما أوْرده شارح الموافقات عبد الله درّاز في شأن الاستقراء عند الشاطبي.

(٥) «**توظيف الاستقراء في استنباط المقاصد الشرعية**» دة: حمزة العيدية. (أستاذة بجامعة وهران- الجزائر)

(كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية-جامعة وهران)

البحث في مجْمله بيّن علاقة الاستقراء بالمقاصد عند الأصوليين، وضمْن مبحث «الموافقات والاستقراء» كانت فيه إشارة إلى ربط الاستقراء بالمقاصد عند الشاطبي؛ كإثبات تعْليل الأحكام الشّرعية والكلّيات الكبرى للشريعة، وتوظيف الشاطبي للاستقراء ضمن مباحث الأمر والنهي ومسائل العموم والنسخ، وإثبات حجّية الأدلة الشرعية.

لا شكّ أنّني بعد اطّلاعي على هذه الدّراسات وتتبع مباحثها في دراسة الاستقراء عند الشاطبي، استفدْتُ منها في جانب معالجة موضوع البحث وإغنائه بمراجع جديدة تعالج قضاياه؛ كما كان لي الحظّ الأوفر من خلالها في الجانب المنهجي وتقسيم مباحث الموضوع تقسيماً علمياً ممنْهجاً، وهو ما مكّن من البقاء في صلب موضوع البحث.

والذي تميز به **هذا البحث** عنها:

- التقيّد التّام بمبحث الاستقراء عند الشاطبي من خلال الاعتماد على مؤلَّفه «الموافقات» وبعض شروحها، بالإضافة إلى كتابه الاعتصام.
- التوسّع في بيان الاستقراء عند الشاطبي تأصيلاً واستدلالاً مع بيان الفوائد والأثر.
- إيراد الجانب التّطبيقي للاستقراء في إثبات مقاصد التشريع (تتبع توارد الأدلة أعطت صفة القطع للمعنى)
- بيان إضافات الشاطبي الأصولية من خلال دليل الاستقراء؛ كإثباته للعموم المعنوي المفيد للقطع.
- ربط الاستقراء بمبحث العموم عند الشاطبي؛ حيث قرّر أنّ للاستقراء حكم الصيغة في إثبات العموم.

المنهج المتّبع في البحث:

سلكْتُ في معالجة موضوع هذا البحث المنهج التحليلي؛ حيث أقوم بشرح مقتضب للمعطيات الواردة في المباحث التي استقيتها من أمّهات المصادر والمراجع الأصولية والمقاصدية على حدّ سواء، وبيان ما يستنبط منها من أحكام وفوائد.

كما اعتمدتُ المنهج الاستقرائي، في تتّبع مواضع الاستقراء عن الشاطبي من خلال كتابه «الموافقات» وشروحها؛ لأظفر بالوصول إلى أهمّ المباحث الذي تناول فيها الشاطبي دليل الاستقراء.

وتحقيقا لهذه الأهداف فإنني سأتناول -هذا الموضوع -من خلال المباحث الآتية:

خطة البحث:

يتكون هذا -البحث- من مقدّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

- **المبحث الأول: مفهوم الاستقراء وحجيته عند الشاطبي**
  - المطلب الأول: الاستقراء لغة واصطلاحا
  - المطلب الثاني: حجّيته عند الشاطبي
- **المبحث الثاني: الاستدلال بالاستقراء ومجالاته عند الشاطبي**
  - المطلب الأول: استدلال الشاطبي بالاستقراء
  - المطلب الثاني: مجالات الاستقراء عند ا لشا طبي
- **المبحث الثالث: أهمّية الاستقراء عند الشاطبي وفوائده**
  - المطلب الأول: بيان أهمّية الاستقراء عند الشاطبي في الكشف عن مقاصد الشارع
  - المطلب الثاني: الاستقراء المعنوي وقطْعية المقاصد
  - المطلب الثالث: بيان إضافات الشّاطبي الأصولية من خلال الاستقراء وإبراز بعض فوائده.

***

المبحث لأول:
مفهوم الاستقراء وحجيته عند الشاطبي

المطلب الأول: الاستقراء لغة واصطلاحاً:

■الاستقراء لغة:

من قرأ، «قَرَأْتُ الشيءَ قُرْآناً: جَمَعْتُه وضَمَمْتُ بعضَه إِلَى بَعْضٍ»[1].

فهو الجمع والتّتبع.

أمّا الاستقراء بمعناه الاصطلاحي، الذي سيأتي الحديث عنه، فهو مشتمل على التتبع والجمع، فهو تتبع الجزئيات وضمّها إلى الكليات للخُلوص إلى نتيجة التتبع والجمع.

■الاستقراء اصطلاحاً:

تعريف الغزالي: «عِبَارَةٌ عَنْ تَصَفُّحِ أُمُورٍ جُزْئِيَّةٍ لِنَحْكُمَ بِحُكْمِهَا عَلَى أَمْرٍ يَشْمَلُ تِلْكَ الْجُزْئِيَّاتِ»[2].

وقد ضرب مثالا له بقوله: «كَقَوْلِنَا فِي الْوِتر: لَيْسَ بِفَرْضٍ؛ لِأَنَّهُ يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ وَالْفَرْضُ لَا يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ. فَيُقَالُ: لِمَ قُلْتُمْ إِنَّ الْفَرْضَ لَا يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ؟ فَيُقَالُ: عَرَفْنَاهُ بِالِاسْتِقْرَاءِ إِذْ رَأَيْنَا الْقَضَاءَ وَالْأَدَاءَ وَالْمَنْذُورَ وَسَائِرَ أَصْنَافِ الْفَرَائِضِ لَا تُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ، فَقُلْنَا: إِنَّ كُلَّ فَرْضٍ لَا يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ»[3].

تعريف القرافي: «هو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظّن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة»[4].

● الاستقراء في اصطلاح الشاطبي

أشار الشاطبي إلى تعريف الاستقراء ضمن سياق العموم والخصوص؛ حيث أورد تعريفاً جامعاً له بقوله: «الِاسْتِقْرَاء هَكَذَا شَأْنُهُ؛ فَإِنَّهُ تصفُّح جُزْئِيَّاتِ ذَلِكَ الْمَعْنَى لِيَثْبُتَ مِنْ جِهَتِهَا حُكْمٌ عَامٌّ؛ إِمَّا قَطْعِيٌّ، وَإِمَّا ظَنِي»[5].

الملاحَظ بعد إيراد هذه التّعريفات للاستقراء، ندرك أن هناك اتفاقًا عامًّا في الحدّ بين علماء الأصول في كون الاستقراء أحد الأدلة التي يتوصل بها إلى إثبات حكم عامّ من خلال استقراء الجزئيات وتتبعها؛ إلا أن هناك انفراداً وتميزاً في تعريف الاستقراء بالنسبة للإمام الشاطبي؛ حيث أعطى تفصيلا دقيقا لمظانّه فهو على حدّ تعبيره إمّا قطعي وإما ظني؛ فأخرج بهذا

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج: ١ ص ١٢٨

(٢) الغزالي، المستصفى، ج: ١ ص ٤٦

(٣) المصدر نفسه، ج: ١ ص ٤٦

(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ج: ١ ص ٤٤٨

(٥) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سلمان، ج: ٤ ص ٥٧

الحدّ من يُقصر النظر في الجانب الظني للاستقراء؛ ولعلّ إيراد الشاطبي في تعريف الاستقراء بكون الحكم المثبت من جهة الاستقراء كونه قطعياً، مستفاد من خلال تضافر الأدلة الموصلة إلى إثبات قطعية الاستقراء، وسيأتي الحديث عن ذلك لاحقاً بالتفصيل في مبحثه.

المطلب الثاني: حجّيته عند الشاطبي:

إنّ الاستقراء من الوسائل الكبرى التي اعتمد عليها علماء المسلمين في مجالات مختلفة، فكان وسيلتهم التي اعتمدوا عليها في استخراج قواعد اللغة العربية وضوابطها واستخراج علم العروض، وهو الذي ينبني عليه كثير من أبواب الفقه كالقواعد الفقهية العامة، وإحصاء أنواع المياه، وتحديد أكثر مدّة الحيض والنفاس والحمل عند جمهور الفقهاء، وكذلك تحديد حيض الحمل عند مالك وأصحابه؛ كما أنه كان وسيلتهم في شتى العلوم، فالباحث المسلم يعتمد أولا على الاستقراء لجمع النصوص التي تتعلق ببحثه، ثم ينظر فيما جمعه ويجتهد في فهم ذلك وفق مناهج الاجتهاد الذي تهدي إليها أصول البحث والاستنباط.

ومنْ هنا يظهر أنّ الاستقراء حجّة معتبرة عند جماهير العلماء وإنما يختلفون فيما يفيده هل هو القطع أو الظن؟

فالاستقراء عند المالكية حجّة يعمل به؛ حيث يؤكد الإمامان القرافي والشاطبي أنّ دليل الاستقراء حجة عند مالك -رحمه الله تعالى- قال القرافي بعد تعريفه للاستقراء: «وهذا الظّن حجّة عندنا وعند الفقهاء»[١].

وأمّا الشاطبي فقد أكّد على حجّيته بقوله: «وهو أمر مسلّم به عند أهل العلوم العقلية والنقلية»[٢].

وقوله: «الْكُلِّيُّ لَا يُثْبِتُ كُلِّيًّا إِلَّا مِنَ اسْتِقْرَاءِ الْجُزْئِيَّاتِ كُلِّهَا أَوْ أَكْثَرِهَا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يُمْكِنْ أَنْ يُفْرَضَ جُزْئِيٌّ إِلَّا وَهُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ الْكُلِّيِّ لِأَنَّ الِاسْتِقْرَاءَ قَطْعِيٌّ إِذَا تَمَّ»[٣].

فالشّاطبي -رحمه الله- أخذ بالاستقراء في إثبات كلّيات الشريعة وأعطاه صفة القطع واللّزوم تجلّى ذلك في الاستدلال به؛ حيث أصّل لكثير من مسائل الشريعة بالاستقراء واستدلّ به في أكثر من موطن.

وهذا ما سنراه في المبحث الآتي.

***

المبحث الثاني:
الاستدلال بالاستقراء ومجالاته عند الشاطبي

المطلب الأول: استدلال الشّاطبي بالاستقراء:

ولما كانت مقاصد الكتاب والسنة كلّها قائمة على أساس فكرة تعليل الشريعة وأحكامها، وأنّ خلاصة هذا التعليل تتمثل في كون الشريعة معلّلة برعاية المصالح، فإنّ أول ما بدأ به الشاطبي استدلاله على هذا، هو الاستقراء.

قال الشاطبي: «وَالْمُعْتَمَدُ إِنَّمَا هُوَ أَنَّا اسْتَقْرَيْنَا مِنَ الشَّرِيعَةِ أَنَّهَا وُضِعَتْ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ اسْتِقْرَاءً لَا يُنَازِعُ فِيهِ الرَّازِيُّ وَلَا غَيرهُ»[٤].

وحتّى النصوص التي أوردها للتّدليل على وجود التعليل في تفاصيل الشريعة، فإنما أوردها على سبيل الاستقراء المفيد -في المجموع- للعلم القطعي فكان دليله أولا وأخيراً هو الاستقراء.

ولعلّ أهمّ مسألة طبّق فيها الاستقراء، وبيّن فيها كونه أهمّ مسلك لإثبات مقاصد الشريعة هي مسألة: **«كَوْنُ الشَّارِعِ قَاصِدًا لِلْمُحَافَظَةِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الثَّلَاثِ: الضَّرُورِيَّةِ، وَالْحَاجِيَّةِ وَالتَّحْسِينِيَّةِ»**[٥].

(١) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ج: ١ ص ٤٤٨
(٢) الشاطبي، الموافقات، ج: ٤ ص ٧٥
(٣) المصدر نفسه، ج: ٣ ص ١٧٦
(٤) الشاطبي، الموافقات، ج: ٢ ص ١٢
(٥) المصدر نفسه، ج: ٢ ص ٧٩

فالقول بقصد الشّارع إلى حفظ هذه الكلّيات الكبرى، لا يكفي لإثباته الإتيان بنصّ أو بضعة نصوص -إن وجدت- تصرّح بهذا القصد.

فالقضيّة أكبر وأخطر من أن تثبت بدليل يمكن تطريق الاحتمال إليه، سواء في ثبوته، أو دلالته، أو سلامته من المعارض... فالقضية لا تحتمل الظّن، ولا يقيمها إلا الدليل القطعي؛ لأنها أصْل الأصول في الشريعة.

- فما هو المسلك القطعي إلى هنا؟[١]

قال الشاطبي -رحمه الله-: «وَإِنَّمَا الدَّلِيلُ عَلَى الْمَسْأَلَةِ ثَابِتٌ عَلَى وَجْهٍ آخَرَ هُوَ رُوحُ الْمَسْأَلَةِ، وَذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْقَوَاعِدَ الثَّلَاثَ لَا يرتَابُ فِي ثُبُوتِهَا شَرْعًا أَحَدٌ مِمَّنْ يَنْتَمِي إِلَى الِاجْتِهَادِ مِنْ أَهْلِ الشَّرْعِ، وَأَنَّ اعْتِبَارَهَا مَقْصُودٌ لِلشَّارِعِ.

وَدَلِيلُ ذَلِكَ اسْتِقْرَاءُ الشَّرِيعَةِ، وَالنَّظَرُ فِي أَدِلَّتِهَا الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ، وَمَا انْطَوَتْ عَلَيْهِ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ عَلَى حَدِّ الِاسْتِقْرَاءِ الْمَعْنَوِيِّ»[٢].

كما يرى الشّاطبي أن كلّيات الشريعة لا يتم الاعتماد في إثباتها على دليل واحد؛ بل من خلال مجموعة أدلّة تواردت على معنى واحد.

قوله: «فَتَخَلُّفُ بَعْضِ الْجُزْئِيَّاتِ عَنْ مُقْتَضَى الْكُلِّيِّ لَا يخرجه عن كونه كلّياً، وأيضًا فَإِنَّ الْغَالِبَ الْأَكْثَرِيَّ مُعْتَبَرٌ فِي الشَّرِيعَةِ اعْتِبَارَ الْعَامِّ الْقَطْعِيِّ...هَذَا شَأْنُ الْكُلِّيَّاتِ الِاسْتِقْرَائِيَّةِ»[٣].

- **استدلاله بالاستقراء في ثبوت قواعد الإسلام الخمس:**

يقول الشاطبي: «...ومن هذا الطريق -طريق الاستقراء- ثبت وجوب القواعد الخمس؛ كالصلاة، والزكاة؛ وغيرهما قطعاً؛ وإلاّ فلو استدل مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿**وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ**﴾[٤] أوما أشبه ذلك؛ لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه لكن حفّت بذلك من الأدلة الخارجية، والأحكام المترتبة، ما صار به فرضُ الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشكّ فيه إلا شاك في أصل الدين»[٥].

ومن المواطن التي استدلّ بها الشّاطبي بالاستقراء.

قوله في سياق حديثه عن النّجاة من البدعة والإغرق فيها، وفي الاعتبار بمراتب الناس في الخير والشر.

«وَهَذَا الْمَعْنَى مَعْلُومٌ **بِالِاسْتِقْرَاءِ**، وَذَلِكَ الِاسْتِقْرَاءُ -إِذْ تَمَّ- يَدُلُّ عَلَى قَصْدِ الشَّارِعِ إِلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى»[٦].

هذه بعض جوانب استدلال الشاطبي بالاستقراء وتفعيله؛ كوسيلة لإثبات كلّيات الشريعة وضرورياتها وثبوت المصالح الشرعية -وهو ما سيتمّ بيانه لاحقاً- ولعلّ هذه أكبر سِمة وميزة للاستقراء عند الشاطبي -رحمه الله- الذي خرج عن مألوف الأصوليين ومُعتادهم في سرد التفاصيل النظرية للاستقراء أكثر من الجانب العملي؛ حيث نرى الشاطبي خصّص للجانب العملي قدراً كبيراً؛ فهو بذلك قد وظّف دليل الاستقراء وأثبت به مسائل عديدة من صَميم الشّريعة وجوْهر الدّين.

المطلب الثاني: مجالات الاستقراء عند الشاطبي

إن مجال الاستقراء المقاصدي عند الإمام الشاطبي -رحمه الله- يشمل جانب الأدلة وقرائن الأحوال معاً، فدائرة الاستقراء عنده أوسع وأشمل؛ حيث إنّ إثبات مقاصد الشارع والتمكن من معرفة أسرار الشريعة يتوقف على الإحاطة بسياق الأدلة وأوجهها المتعدّدة.

ولا ريْب أن الإحاطة بذلك يقتضي مُكْنة ورسوخاً في علم العربية وأصول الفقه؛ كالإحاطة بدلالات

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩٨-٢٩٩
(٢) الشاطبي، الموافقات، ج: ٢ ص٨١
(٣) المصدر نفسه، ج: ٢ ص ٨٣-٨٤
(٤) سورة البقرة: ٤٣
(٥) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: د: الحسين أيت سعيد، ج: ٢ ص ٤٧-٤٨
(٦) الشاطبي، الاعتصام، ج: ١ ص ٧٦٥- ٧٦٦

الألفاظ ومباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيد.. إلخ

فالاستقراء عند الشاطبي -رحمه الله- يشمل الأدلة الكلّية الجزئية المنضافة إلى بعضها، وقرائن الأحوال المنقولة وغير المنقولة[١].

يقول الشاطبي: «... وَدَلِيلُ ذَلِكَ: اسْتِقْرَاءُ الشَّرِيعَةِ، وَالنَّظَرُ فِي أَدِلَّتِهَا الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ، وَمَا انْطَوَتْ عَلَيْهِ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ، عَلَى حَدِّ الِاسْتِقْرَاءِ الْمَعْنَوِيِّ الَّذِي لَا يُثْبَتُ بِدَلِيلٍ خَاصٍّ، بَلْ بِأَدِلَّةٍ مُنْضَافٍ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، مُخْتَلِفَةِ الْأَغْرَاضِ، بِحَيْثُ يَنْتَظِمُ مِنْ مَجْمُوعِهَا أَمْرٌ وَاحِدٌ تَجْتَمِعُ عَلَيْهِ تِلْكَ الْأَدِلَّةُ، عَلَى حَدِّ مَا ثَبَتَ عِنْدَ الْعَامَّةِ جُودُ حَاتِمٍ، وَشَجَاعَةُ عَلِيٍّ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، فَلَمْ يعتمد النَّاسُ فِي إِثْبَاتِ قَصْدِ الشَّارِعِ فِي هَذِهِ الْقَوَاعِدِ عَلَى دَلِيلٍ مَخْصُوصٍ، وَلَا عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ، بَلْ حَصَلَ لَهُمْ ذَلِكَ مِنَ الظَّوَاهِرِ وَالْعُمُومَاتِ، وَالْمُطْلَقَاتِ وَالْمُقَيَّدَاتِ، وَالْجُزْئِيَّاتِ الْخَاصَّةِ، فِي أَعْيَانٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَوَقَائِعَ مُخْتَلِفَةٍ، فِي كُلِّ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْفِقْهِ، وَكُلِّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِهِ، حَتَّى أَلْفَوْا أَدِلَّةَ الشَّرِيعَةِ كُلَّهَا دَائِرَةً عَلَى الْحِفْظِ عَلَى تِلْكَ الْقَوَاعِدِ، هَذَا مَعَ مَا يَنْضَافُ إِلَى ذَلِكَ مِنْ قَرَائِنِ أَحْوَالٍ مَنْقُولَةٍ وَغَيْرِ مَنْقُولَةٍ»[٢].

***

المبحث الثالث:
أهمّية الاستقراء عند الشاطبي وفوائده

المطلب الأول: بيان أهمية الاستقراء عند الشاطبي في الكشف عن مقاصد الشارع:

تتجلّى أهمّية الاستقراء المعنوي في إثبات مقاصد الشريعة عند الشاطبي من خلال ما يأتي:

(١) الخادمي، الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية، (دراسة في بيان أحد طرق الكشف عن مقاصد الشرع العزيز وأثره في العصر الحالي) ص٥١

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج: ٢ ص ٨١-٨٢

■ **اعتماده على الاستقراءات الكليّة في معرفة مقاصد الكتاب والسنة:**

لقد اعتمد الشاطبي على دليل الاستقراء في تأصيلاته؛ من ذلك قوله في مقدّمة كتاب الموافقات:

«لَمْ أَزَلْ أُقَيِّدُ مِنْ أَوَابِدِهِ، وَأَضُمُّ مِنْ شَوَارِدِهِ تَفَاصِيلَ وجُملا، وَأَسُوقُ مِنْ شَوَاهِدِهِ فِي مَصَادِرِ الحُكم وَمَوَارِدِهِ مُبَيِّنًا لَا مُجْمِلًا، مُعْتَمِدًا عَلَى الِاسْتِقْرَاءَاتِ الْكُلِّيَّةِ، غَيرِ مُقْتَصِرٍ عَلَى الْأَفْرَادِ الْجُزْئِيَّةِ»[٣].

إن هذا الملْمَح العلمي المنهجي الوارد في مقدمة الموافقات؛ ليُعتبرُ بحق منهجاً لجُلّ الدارسين ومسلكاً للمحقّقين في تآليفهم وتحقيقاتهم العلمية، فالشاطبي وهو بصدد إخراج هذه الذّخيرة العلمية النفيسة للوجود يُورد هذه المقدمة العلمية التي يرسل من خلالها ومضَات فكرية ولمحات علمية وإشارات منهجية لقارئ الموافقات، فهو يضع قارئه أمام منهج أصيل؛ حيث اعتمد على البيان المؤسّس على الاستقراءات الكلية المنضمّة إلى الأفراد الجزئية؛ وهذا المنهج الفريد حرص عليه الشاطبي وأكّد عليه في مباحث الموافقات؛ معتبراً أن الكلّيات لا تنفك عن الجزئيات، وليس الأمر مقتصراً عند الشاطبي في مسألة التنظير فحسب؛ بل الأمر ملموسٌ في الجانب العملي، فهو يسوق المسائل ويبين أوجهها ومحاملَها؛ ثم يذيّل عليها -أحياناً- ببيان طُرق استفادتها؛ بأنّ ذلك مستفاد من عملية الاستقراء المتكامل بنوعيْه الجزئي والكلّي.

فالشّاطبي -رحمه الله- استخدم الاستقراء وأكّد قطعيته في جميع أبواب كتاب «الموافقات» حيث كان منهج الاستقراء مستنده في إثبات المسائل ومعتمده في القول بقطعية حقائق الدّين وكلّياته الكبرى؛ ومن ذلك نراه يقرّر أنّ للاستقراء حكم الصّيغة في إثبات العموم، ومعلومٌ أن دلالة العموم عنده قطعية يقول: «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغة العموم فقط؛ بل له طريقتان:

- **أحدهما:** الصّيغ إذا وردت، وهو المشهور في

(٣) المصدر نفسه، ج: ١ ص ٩

كلام أهل الأصول.

- **والثاني:** استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذّهن أمر كلّي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[١].

ثم يشرح هذا المعنى بقوله: «وَلِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَوَائِدُ تَنْبَنِي عَلَيْهَا، أَصْلِيَّةٌ وَفَرْعِيَّةٌ؛ وَذَلِكَ أَنَّهَا إِذَا تَقَرَّرَتْ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ، ثُمَّ اسْتَقْرَى مَعْنًى عَامًّا مِنْ أَدِلَّةٍ خَاصَّةٍ، وَاطَّرَدَ لَه ذلك المعنى؛ لَمْ يَفْتَقِرْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى دَلِيلٍ خَاصٍّ عَلَى خُصُوصِ نَازِلَةٍ تَعِنُّ، بَلْ يَحْكُمُ عَلَيْهَا وَإِنْ كَانَتْ خَاصَّةً بِالدُّخُولِ تَحْتَ عُمُومِ الْمَعْنَى الْمُسْتَقْرَى مِنْ غَيرِ اعْتِبَارٍ بِقِيَاسٍ أَوْ غَيرِهِ؛ إِذْ صَارَ مَا اسْتُقْرِئَ مِنْ عُمُومِ الْمَعْنَى كَالْمَنْصُوصِ بِصِيغَةٍ عَامَّةٍ؛ فَكَيْفَ يَحْتَاجُ مَعَ ذَلِكَ إِلَى صِيغَةٍ خَاصَّةٍ بِمَطْلُوبِهِ»[٢].

■إثبات كلّيات الشريعة بالاستقراء:

الشاطبي -رحمه الله- يرى أن كلّيات الشريعة لا يتمّ الاعتماد في إثباتها على دليل واحد؛ بل من خلال مجموعة أدلة تواردت على معنى واحد.

فإثبات كلّيات الشريعة تمّ اساساً عن طريق استقراء الادلّة في تكاملها من خلال النّظر إلى سياقها ومراميها التي تتوافق على معنى واحد؛ مما أفادها صفة القطع وصارت بمنزلة العامّ القطعي؛ لذا تخلف بعض الجزئيات لا يقدح بحال من الأحوال في شأن الكلّيات.

يقول الشاطبي: «فَتَخَلُّفُ بَعْضِ الْجُزْئِيَّاتِ عَنْ مُقْتَضَى الْكُلِّيِّ لَا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضًا فَإِنَّ الْغَالِبَ الْأَكْثَرِيَّ مُعْتَبَرٌ فِي الشَّرِيعَةِ اعْتِبَارَ الْعَامِّ الْقَطْعِيِّ...هَذَا شَأْنُ الْكُلِّيَّاتِ الِاسْتِقْرَائِيَّةِ»[٣].

لقد جعل الشاطبي من الاستقراء دليلا في تتبع مظانّ الجزئيات، التي يتوقف عليها معرفة الكّليات؛ فلا يتم إثبات الكلّي إلا بعد العلْم بالجزئيات.

(١) الشاطبي، الموافقات، ج: ٤ ص ٥٧
(٢) المصدر نفسه، ج: ٤ ص ٦٤ - ٦٥
(٣) المصدر نفسه، ج: ٢ ص ٨٣-٨٤

وفي ذلك يقول الشاطبي: «أنّ تلقّي العلم بالكلّي إنما هو من عرْض الجزئيات واستقرائها، فالكلّي... غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات»[٤].

وقد أورد -شارح الموافقات درّاز -تعليقاً نفسيا على هذه المسألة، مبرزاً دور المستقرئ في إثباته للكلّي، قوله: «هذا بالنسبة لنفس المستقرئ المثبت للكلّي، أمّا بالنسبة لغيره الذي أخذ العلم بالكلّي بعدما تمّ استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلّي»[٥].

■استخدام الاستقراء دليلا على كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث:

(الضرورية، والحاجية، والتحسينية)

«وذلك أنّ هذه القواعد الثلاث (الضّرورية، والحاجية، والتّحسينية)، لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممّن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأنّ اعتبارها مقصود للشارع، ودليل ذلك **استقراءُ الشريعة**، والنظرُ في أدلتها الكلّية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حدّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفةِ الأغراض؛ من حيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحدٌ تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما يثبت -عند العامة- من جود حاتم، وشجاعة عليّ رضي الله عنه وما أشبه ذلك»[٦].

وقوله: «فلم يعتمد الناسُ في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص؛ بل حصل لهم ذلك من الظّواهر، والعمومات، والمطْلقات، والمقيّدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكلّ نوع من أنواعه، حتى ألْفَوا أدلّة الشريعة كلَّها دائرة على الحفظ على

(٤) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز - عبد السلام عبد الشافي محمد، ج: ٢ ص ٥-٦
(٥) المصدر نفسه، ج: ٢ ص ٥
(٦) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: د: الحسين أيت سعيد، ج: ٣ ص ١١٦

تلك القواعد...وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلم»[١].

فالاستقراء -كما سبق الحديث عنه- مجاله الأدلة ونصوص الشريعة، فطرْق باب مقاصد الشريعة يستلزم إدراك فقهَ نصوص الشّريعة والإحاطة بدلالاتها.

وهذ ما أكّد عليه الشاطبي في أكثر من موْطن، فبالعودة إلى ما وضعه من شروطٍ للاجتهاد في الشريعة، يتّضح هذا الأمر أكثر؛ حيث فهْمُ مقاصد الشريعة ينبني أساساً على دراية تامّة بالألفاظ معنىً واشتقاقاً.

فباب مقاصد الشريعة على كلّ حال هو استقراءٌ في نصوص الشريعة ابتداء... ولابد لطالب العلم فيه من كثرة الاستقراء، وأوّل مقامات الاستقراء: الاستقراء للنصوص، نصوص الكتاب وهي منتهية كما هو معروفٌ، وكذلك الاستقراء في كتب السنة وآثار الصحابة -رضي الله عنهم-... وهذا الاستقراء الأوّل هو من أخصّ المواد التي تجمع الفقه لمقاصد الشريعة[٢].

■الاستقراء في علاقته بمقْصد حفظ الدّين عند الشاطبي:

استخدم الشّاطبي، في سياق محاربته للبدَع في كتابه «الاعتصام» خاصّة في حديثه عن المصلحة المرسلة وعلاقتها بالعبادات؛ دليلَ الاستقراء في دحْض القول بإخضاع أحكام العبادات للتّعليل المصْلحي وإبداء الرّأي فيما هو قطعيٌّ من أمور التّكاليف الشرعية.

يقول الشاطبي: «إِنَّ فِي هَذَا الِاسْتِقْرَاءِ مَعْنًى يُعْلَمُ مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرْعِ أَنَّهُ قَصَدَ قَصْدَهُ، وَنَحَا نَحْوَهُ، وَاعْتَبَرَ جِهَتَهُ، وَهُوَ أَنَّ مَا كَانَ مِنَ التَّكَالِيفِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، فَإِنَّ قَصْدَ الشَّارِعِ: أَنْ يُوقِفَ عِنْدَهُ، وَيَعْزِلَ عَنْهُ النَّظَرَ الِاجْتِهَادِيَّ جُمْلَةً، وَأَنْ يُوكَلَ إِلَى وَاضِعِهِ وَيُسَلَّمَ لَهُ فِيهِ...»[٣].

ثم قال أيضاً: «وَبِذَلِكَ كُلِّهِ يُعْلَمُ مِنْ قَصْدِ الشَّارِعِ أَنَّهُ لَمْ يَكِلْ شَيْئًا مِنَ التَّعَبُّدَاتِ إِلَى آرَاءِ الْعِبَادِ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْوُقُوف عِنْدَ مَا حَدَّهُ»[٤].

فالعبادات حسب منطوق كلام الشاطبي غير خاضعة أبداً لآراء العباد؛ فالشّأن فيها التوقّف وإثبات ما حدّه الله للمكلّفين من أمورها.

وهذا ملحظٌ جميل في غاية الأهمّية تطرّق إليه الشاطبي؛ فالقول بإخضاع العبادات لاجتهاد العباد وإبداء آرائهم فيما حدّه الله من التّكاليف، هو تجاوزٌ على النصّ الشرعي وتطاولٌ على مقام التّشريع ومسٌّ بجوهر الدينّ؛ لذا دلّ الدّليل على حفظ الدّين من جهة الوجود والعدم.

■ثبوت المصالح بالاستقراء:

يقول الشاطبي: «وَالْمُعْتَمَدُ إِنَّمَا هُوَ أَنَّا اسْتَقْرَيْنَا مِنَ الشَّرِيعَةِ أَنَّهَا وُضِعَتْ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ اسْتِقْرَاءً لَا يُنَازِعُ فِيهِ الرَّازِيُّ وَلَا غَيرهُ»[٥].

وهكذا فإن الاستقراء -بالإضافة إلى إثباته للمصالح -في إفادته العلمَ يشمل جميع جزئيات الشّريعة ومسائلها.

وإذا دلّ الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأنّ الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة ومن هذه الجملة الاجتهاد والقياس[٦].

الملاحظ أنّ الشاطبي أعطى لعملية الاستقراء بُعدا منهجياً ملموساً؛ حيث نرى من خلال النص السّالف الذكر، أن مسألة إثبات مقاصد الشريعة عند الشاطبي مستفادة عنده من النّظر في أدلّة كليات

(١) المصدر نفسه، ج: ٣ ص ١١٧
(٢) الغفيص، التعليق على مقدمات الموافقات، ص ٦

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ج: ١ ص ٦٣٠
(٤) المصدر نفسه، ج: ١ ص ٦٣٤-٦٣٥
(٥) الشاطبي، الموافقات، ج: ٢ ص ١٢
(٦) ماء العينين، المرافق على الموافق، شرح نظم مقاصد الشريعة من الموافقات للشاطبي، ص ١١

الشريعة وجزئياتها، ومعاني الأدلة ومراميها؛ كما أن القواعد الكبرى -في نظر الشاطبي -لا تخرج عن إطار مقصود الشارع ولا ينبغي أن يتطرّق إليها الاحتمال أو الارتياب من لدنْ المجتهد النّاظر فيها؛ بل القطع سمةٌ لها والناظر فيها لا ينتابه شكٌّ في ثبوتها.

فالشاطبي -رحمه الله- وضع إطاراً عامّاً لدليل الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة وهو اقتران الكلّيات بالجزئيات وتوارد الأدلة على معنى واحدٍ المفيد للقطع والمكْسب للحجّة والبرهان.

المطلب الثاني: الاستقراء المعنوي وقطعية المقاصد:

لمّا أحسّ الشاطبي -رحمه الله- بخطورة القول بعدم قطعية الأدلة اللفظية...أحبَّ أن يستخلص منهجاً يسير عليه في كتابه، قوامه الاعتماد على الاستقراء المعنوي، الذي حاول من خلاله إثبات قطعية مقاصد الشريعة، التي بحفظها تستقيم الحياة الدنيا ويدبّ النظام والعمران بين جنباتها، وصولاً إلى التحقّق بمقام الخلافة التي اختص الله عز وجل بها بني آدم دون غيرهم من المخلوقات...والشّاطبي لم يكن بدعاً في استخدام منهج الاستقراء المعنوي؛ بل يرجع له الفضل في أنه وسّع -بشكل كبير -مجال استخدامه في الشرعيات؛ حيث يُبرْهن على قضايا شرعية عديدة ومتنوعة بدليل الاستقراء هذا...[1]

■الاستقراء عند الشاطبي نوعٌ من أنواع التواتر في إفادة القطع:

«وَإِنَّمَا الْأَدِلَّةُ الْمُعْتَبَرَةُ هُنَا الْمُسْتَقْرَأَةُ مِنْ جُمْلَةِ أَدِلَّةٍ ظَنِّيةٍ تَضَافَرَتْ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ حَتَّى أَفَادَتْ فِيهِ الْقَطْعَ؛ فَإِنَّ لِلِاجْتِمَاعِ مِنَ الْقُوَّةِ مَا لَيْسَ لِلِافْتِرَاقِ، وَلِأَجْلِهِ أَفَادَ التَّوَاتُرُ الْقَطْعَ، وَهَذَا نَوْعٌ مِنْهُ»[2].

كما أن الاستقراء عند الشاطبي في شموليته يفيد العلم ويرتقي إلى مرتبة الدّليل.

قوله: «فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموعٌ يفيد العلم فهو الدّليل المطلوب، وهو شبيهٌ بالتواتر المعنوي؛ بلْ هو كالعلم بشجاعة عليّ رضي الله عنه، وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما»[3].

• ويضْرب الشاطبي مثالا لما ثبت بالاستقراء المعنوي، وهو من أهمّ المسائل الشرعية:

يقول: «إِذَا نَظَرْنَا فِي **الصَّلَاةِ**؛ فَجَاءَ فيها: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[4] عَلَى وُجُوهٍ، وَجَاءَ مَدْحُ الْمُتَّصِفِينَ بِإِقَامَتِهَا، وَذَمُّ التَّارِكِينَ لَهَا، وَإِجْبَارُ الْمُكَلَّفِينَ عَلَى فِعْلِهَا وَإِقَامَتِهَا قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ...إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا فِي هَذَا الْمَعْنَى، وَكَذَلِكَ **النَّفْسُ**: نُهِي عَنْ قَتْلِهَا، وجُعل قَتْلُهَا مُوجِبًا لِلْقِصَاصِ مُتَوَعَّدًا عليه...وَوَجَبَ عَلَى الْخَائِفِ مِنَ الْمَوْتِ سَدُّ رَمَقِهِ بِكُلِّ حَلَالٍ وَحَرَامٍ مِنَ الْمَيْتَةِ وَالدَّمِ وَلَحْمِ الْخِنزِيرِ، إِلَى سَائِرِ مَا يَنْضَافُ لِهَذَا الْمَعْنَى، عَلِمْنَا يَقِينًا وُجُوبَ الصَّلَاةِ وَتَحْرِيمَ الْقَتْلِ، وَهَكَذَا سَائِرُ الْأَدِلَّةِ فِي قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ.

وَبِهَذَا امْتَازَتِ الْأُصُولُ مِنَ الْفُرُوعِ؛ إِذْ كَانَتِ الْفُرُوعُ مُسْتَنِدَةً إِلَى آحَادِ الْأَدِلَّةِ وَإِلَى مَآخِذَ مُعَيَّنَةٍ، فَبَقِيَتْ عَلَى أَصْلِهَا مِنَ الِاسْتِنَادِ إِلَى الظَّنِّ، بِخِلَافِ الْأُصُولِ؛ فَإِنَّهَا مَأْخُوذَةٌ مِنِ اسْتِقْرَاءِ مُقْتَضَيَاتِ الْأَدِلَّةِ بِإِطْلَاقٍ، لَا مِنْ آحَادِهَا عَلَى الْخُصُوصِ»[5].

فبالنّظر إلى ما أورده الشاطبي من نصوص في الاستقراء، يُستنبط منها:

أنّ الاستقراء يرتقي إلى مرتبة الدّليل في إفادة العلم فهو نوعٌ من أنواع التواتر في إفادة القطع.

فكونه يفيد القطع يُنظر فيه من جانب ثبوت الأدلة، فمثلا أصول الشّريعة اكتسبت خاصّية القطع من خلال استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق؛ على عكس الفروع المستندة إلى آحاد الأدلّة.

(١) عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، ص ١٥٩-١٦٠

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج: ١ ص ٢٨

(٣) الجيزاني، تهذيب الموافقات، ص ٣٦

(٤) سورة البقرة: ٤٣

(٥) الشاطبي، الموافقات، ج: ١ ص ٣١-٣٢

كما أنّ استقراء نصوص الشريعة في إفادة الوجوب والحِرمة وغيرها من أقسام الحكم الشرعي، يقتضي الوقوف على سياق النّصوص المتضمّنة للمدح والذم، أو الوعْد والوعيد.

وقد رأينا سابقاً، كيف جعل -الشاطبي رحمه الله -دليل الأمر بالصلاة، وما يحتفّ به من قرائن في إفادة الوجوب؛ كورود المدح والذّم في سياق الحثّ على الصّلاة والتحذير من تضييعها وإجبار المكلفين على القيام بالصلاة في كلّ الأحوال.

وما يتعلّق أيضا بحفظ النفس والنّهي عن إلحاق الضرر بها، وما يحتفّ بذلك من أمور؛ كتناول الإنسان ما يسدّ به الرّمق في حالة الاضطرار حفاظاً على النّفس من الهلاك.

المطلب الثالث: بيان إضافات الشّاطبي الأصولية من خلال الاستقراء و إبرازبعض فوائده:

سنرى في هذ المبحث، جانباً من الإضافات الأصولية للشاطبي في علاقة الاستقراء بالعموم المعنوي، وكيف أثبت الشّاطبي العموم المعنوي عن طريق الاستقراء؛ حيث توسّع الشاطبيُّ على -خلاف الأصوليين -في مفهوم العموم المعنوي واشتراطه التّكرار والتّأكيد والانتشار في قبوله.

فمن إضافات الشاطبي في الاستقراء، **إثباته للعُموم المعنوي** التي تضافرت الأدلة على قطعيته؛ وفي ذلك يقول الشاطبي:

«جُمْلَة أَدِلَّةٍ ظَنِيةٍ تَضَافَرَتْ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ حَتَّى أَفَادَتْ فِيهِ الْقَطْعَ»[١].

ثم يُبيّن الشاطبي معنى التواتر المعنوي وكيف السّبيل إلى إثباته؛ حيث إنّه لم يُثبت من خلال وقائع خاصة؛ بل ثبت من خلال استقراء نتائج هذه الوقائع وهو اتّفاقها في الحكم على المسألة؛ كإثبات «جُود حاتم» وهو المعنى الكلّي الذي ترسخ في ذهن السّامع من خلال استقرائه للوقائع المختلفة.

(١) المصدر نفسه، ج: ١ ص ٢٨

يقول الشّاطبي في ذلك: «أن التّواتر المعْنوي هذا معناه؛ فإن جُود حَاتِمٍ مَثَلًا إِنَّمَا ثَبَتَ عَلَى الْإِطْلَاقِ مِنْ غَيرِ تَقْيِيدٍ، وَعَلَى الْعُمُومِ مِنْ غَيرِ تَخْصِيصٍ، بِنَقْلِ وَقَائِعَ خَاصَّةٍ مُتَعَدِّدَةٍ تَفُوتُ الْحَصْرَ، مُخْتَلِفَةٍ فِي الْوُقُوعِ، مُتَّفِقَةٍ فِي مَعْنَى الْجُودِ؛ حَتَّى حَصَّلَتْ لِلسَّامِعِ مَعْنًى كُلِّيًّا حُكِمَ بِهِ عَلَى حاتم وهو الجود، ولم يكن خصوص الْوَقَائِعِ قَادِحًا فِي هَذِهِ الْإِفَادَةِ، فَكَذَلِكَ إِذَا فَرَضْنَا أَنَّ رَفْعَ الْحَرَجِ فِي الدِّينِ مَثَلًا مَفْقُودٌ فِيهِ صِيغَةُ عُمُومٍ؛ فَإِنَّا نَسْتَفِيدُهُ مِنْ نَوَازِلَ مُتَعَدِّدَةٍ خَاصَّةٍ، مُخْتَلِفَةِ الْجِهَاتِ مُتَّفِقَةٍ فِي أَصْلِ رَفْعِ الْحَرَجِ، كَمَا إِذَا وَجَدْنَا التيمُّمَ شُرِعَ عِنْدَ مَشَقَّةِ طَلَبِ الْمَاءِ، وَالصَّلَاةَ قَاعِدًا عِنْدَ مَشَقَّةِ الْقِيَامِ، وَالْقَصْرَ وَالْفِطْرَ فِي السَّفَرِ...وَالْعَفْوَ فِي الصِّيَامِ عَمَّا يَعْسُرُ الِاحْتِرَازُ مِنْهُ مِنَ الْمُفْطِرَاتِ كَغُبَارِ الطَّرِيقِ وَنَحْوِهِ، إِلَى جُزْئِيَّاتٍ كَثِيرَةٍ جِدًّا يَحْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِهَا قَصْدُ الشَّارِعِ لِرَفْعِ الْحَرَجِ؛ فَإِنَّا نَحْكُمُ بِمُطْلَقِ رَفْعِ الْحَرَجِ فِي الْأَبْوَابِ كُلِّهَا، **عَمَلًا بِالِاسْتِقْرَاءِ**، فَكَأَنَّهُ عُمُومٌ لَفْظِيٌّ، فَإِذَا ثبت اعتبار التواتر المعنوي؛ ثَبَتَ فِي ضِمْنِهِ مَا نَحْنُ فِيهِ»[٢].

ثمّ إن الاستقراء عند الشّاطبي كمفهوم دَلالي، يترادف مع مصطلح العموم المعنوي، أو العموم العادي، فهي مسمّيات مختلفة لمدلول واحد وهو: انتزاع معنى موحّد من عناصر مختلفة الأغراض.

ولا وجْه لذلك إلاّ أن يكون ذلك المعنى المستفاد قد تكرّر في كل جزئية مدروسة، ولا معنى لتكراره مالم يكن الشّارع قد أكّد عليه، ووجوده في كل جزئية هو عين انتشاره؛ لذلك لم يتردّد الشاطبي في اشتراط: التكرار والتأكيد والانتشار في قبول العموم [٣]. يقول: «فأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنِ الْعُمُومُ مُكَرَّرًا وَلَا مُؤَكَّدًا وَلَا مُنْتَشِرًا فِي أبواب الفقه؛ فالتمسّك بمجرده فيه نظر؛ فلا بدّ مِنَ الْبَحْثِ عَمَّا يُعَارِضُهُ أَوْ يُخَصِّصُهُ؛ وَإِنَّمَا حَصَلَتِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الصِّنْفَيْنِ؛ لِأَنَّ مَا حَصَلَ فِيهِ التَّكْرَارُ وَالتَّأْكِيدُ وَالِانْتِشَارُ صَارَ ظَاهِرُهُ بِاحْتِفَافِ الْقَرَائِنِ بِهِ إِلَى مَنزِلَةِ النَّصِّ الْقَاطِعِ الَّذِي لَا احْتِمَالَ فِيهِ، بِخِلَافِ

(٢) المصدر نفسه، ج: ٤ ص ٥٧- ٥٨- ٥٩

(٣) بن يمينة، حجية الاستقراء في الكشف عن مقاصد الشريعة، رسالة ماجستير، ص ٨٤

مَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ مُعَرَّضٌ لِاحْتِمَالَاتٍ؛ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ فِي الْقَطْعِ بِمُقْتَضَاهُ حَتَّى يُعْرَضَ عَلَى غَيرِهِ وَيُبْحَثَ عن وجود معارض فيه»[1].

وللشّاطبي -رحمه الله- نظرٌ آخر في مبحث العموم، أو الاستقراء المعنوي، فحجّيته وقطعيته مكتسبة من التّكرار والتأكيد والانتشار، ومستمدّة من احتفاء القرائن وتواردها؛ وهي قرائن رافعةٌ لصيغة العموم إلى منزلة النص القاطع الذي لا يدخله الاحتمال.

كما أن للشّاطبي -من خلال هذا الأمر -إثباتٌ لأمر طَالَما خاض فيه الأصوليون وأكثروا فيه من التّفريعات والإيرادات، وهي: **هل العُموم يدخله التّعارض والتّخصيص**؟ ولعلّ عبارة الشاطبي أبين وأفْهم في كون العموم يدخله التّعارض والتّخصيص؛ إذا لم يوجد له قرائن تحتفّ به وتكسبه قوة القطع وتدْرأ عنه كلّ احتمال.

وأمّا في مسألة ورود الاحتمال في صيغ العموم، فللشّاطبي منهجٌ آخر في شأنه، وهو التوقّف في القطع والتأكد من إيجاده أو عدمه، وعرضه على نظائره لتَبيان ما يرجّحه والبحث عن وجود معارض فيه.

- **من فوائد الاستقراء وثمراته عند الشاطبي:**

لقد سبق القول إنّ من ثمرات منهج الاستقراء المعنوي عند الشاطبي استخدامه في إثبات مقاصد الشريعة وقطعية حجيتها. فالشاطبي -رحمه الله- لم يقْتصر على المقاصد الشرعية في بنائها على الاستقراء المعنوي؛ بل تجاوز الأصوليين في ذلك، وأثبت طريقاً آخر يثبت به العموم في أصول الفقه، مستدلاً في ذلك بالاستقراء المعنوي، سمّاه (العموم المعنوي) وفي ذلك يقول في أوّل فصل العموم والخصوص [2].

«ولا بدّ مِنْ مُقَدِّمَةٍ تُبَيِّنُ الْمَقْصُودَ مِنَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ هٰهُنا، والمرادُ الْعُمُومُ الْمَعْنَوِيُّ، كَانَ لَهُ صِيغَةٌ مَخْصُوصَةٌ أَوْلَا، فَإِذَا قُلْنَا فِي وُجُوبِ الصَّلَاةِ أَوْ غَيرِهَا مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَفِي تَحْرِيمِ الظُّلْمِ أَوْ غَيرِهِ: إِنَّهُ عَامٌّ فَإِنَّمَا مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ ذَلِكَ ثَابِتٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ، بِدَلِيلٍ فِيهِ صِيغَةُ عُمُومٍ أَوْلَا؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَدِلَّةَ الْمُسْتَعْمَلَةَ هُنَا إِنَّمَا هِيَ الِاسْتِقْرَائِيَّةُ، المحصِّلة بِمَجْمُوعِهَا الْقَطْعَ بِالْحُكْمِ حَسْبَمَا تَبَيَّنَ فِي الْمُقَدِّمَاتِ»[3].

ويزيد الأمر وضوحا في موضع آخر فيقول: «الْعُمُومُ إِذَا ثَبَتَ؛ فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَثْبُتَ مِنْ جِهَةِ صِيَغِ الْعُمُومِ فَقَطْ؛ بَلْ لَهُ طَرِيقَانِ:

- **أَحَدُهُمَا:** الصِّيَغُ إِذَا وَرَدَتْ، وَهُوَ الْمَشْهُورُ فِي كَلَامِ أَهْلِ الْأُصُولِ.
- **وَالثَّانِي:** اسْتِقْرَاءُ مَوَاقِعِ الْمَعْنَى حَتَّى يَحْصُلَ مِنْهُ فِي الذِّهْنِ أَمْرٌ كُلِّيٌّ عَامٌّ؛ فَيَجْرِي فِي الْحُكْمِ مَجْرَى الْعُمُومِ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الصِّيَغِ»[4].

كما ذكر الشاطبي -رحمه الله- من فوائد الاستقراء، الاكتفاء بالقاعدة المستقْراة بتطبيقها على ما يدخل تحتها وعدم الاحتياج إلى دليل خاص للنازلة[5].

قال في مسألة العموم: «إِذَا تَقَرَّرَتْ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ، ثُمَّ اسْتَقْرَى مَعْنًى عَامًّا مِنْ أَدِلَّةٍ خَاصَّةٍ، وَاطَّرَدَ له ذلك المعنى؛ لَمْ يَفْتَقِرْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى دَلِيلٍ خَاصٍّ عَلَى خُصُوصِ نَازِلَةٍ تَعِنُّ؛ بَلْ يَحْكُمُ عَلَيْهَا وَإِنْ كَانَتْ خَاصَّةً بِالدُّخُولِ تَحْتَ عُمُومِ الْمَعْنَى الْمُسْتَقْرَى مِنْ غَيرِ اعْتِبَارٍ بِقِيَاسٍ أَوْ غَيرِهِ»[6].

- **بيانه لبعض آثار إهْمال الاستقراء:**

يقول الشاطبي: «وَقَدْ أَدَّى عَدَمُ الِالْتِفَاتِ إِلَى هَذَا الْأَصْلِ... إِلَى أَنْ ذَهَبَ بَعْضُ الْأُصُولِيِّينَ إِلَى أَنَّ كَوْنَ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً ظَنِي لَا قَطْعِيٌّ؛ إِذْ لَمْ يَجِدْ فِي آحَادِ الأدلّة بانفرادها مَا يُفِيدُهُ الْقَطْعُ، فَأَدَّاهُ ذَلِكَ إِلَى

(١) الشاطبي، الموافقات، ج: ٤ ص ٧٠
(٢) عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، ص ١٦٨
(٣) الشاطبي، الموافقات، ج: ٤ ص٧
(٤) المصدر نفسه، ج: ٤ ص ٥٧
(٥) السنوسي، الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية دراسة نظرية تطبيقية، رسالة ماجستير، ص ٣٦٤- ٣٦٥- ٣٦٦
(٦) الشاطبي، الموافقات، ج: ٤ ص ٦٤-٦٥

مُخَالَفَةِ مَنْ قَبْلَهُ مِنَ الْأُمَّةِ وَمَنْ بَعْدَهُ، وَمَالَ أَيْضًا بِقَوْمٍ آخَرِينَ إِلَى تَرْكِ الِاسْتِدْلَالِ بِالْأَدِلَّةِ اللَّفْظِيَّةِ فِي الْأَخْذِ بِأُمُورٍ عَادِيَّةٍ، أَوِ الِاسْتِدْلَالِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى الْإِجْمَاعِ، وَكَذَلِكَ مَسَائِلُ أُخَرُ غَيْرُ الْإِجْمَاعِ عَرَضَ فِيهَا أَنَّهَا ظَنِّيةٌ، وَهِيَ قَطْعِيَّةٌ بِحَسَبِ هَذَا التَرتيبِ مِنَ الِاسْتِدْلَالِ»[1].

إنّ النّاظر فيما أوْرده الشاطبي يجد التّأصيل والتأسيس جليّاً لدليل الاستقراء؛ ولما له من آثار ونتائج؛ فأنتَ تقرأ الاستقراء عند الشاطبي وتتقلّب في ثنايا مباحثة تلْمس الجانب العمَلي بادياً وملْموساً.

وقد تميز الشاطبي بذكر مبْنى هذا الدّليل وتأسيسه للقواعد الكلية، فالاستقراء لا يحقّق ثمرته إلاّ إذا تم الرّبط بين الجزئيات والكليات؛ حيث إنّ تأسيس القواعد الكلّية لن تتمّ بمعْزل عن تتبّع الجزئيات؛ فالكلّي لم يكنْ لدينا معلوماً إلا بتصفّح الجزئيات.

ثمّ إنّ -الشاطبي رحمه الله- لم يغفل ذكر فوائد الاستقراء وأثره، فاستقراء المعنى العام عنده من أدلّة خاصة مغْنٍ عن إيراد دليل خاص بشأن نازلة تنزلُ؛ بل يكفي في ذلك -حسب رأيه -بعموم المعنى المستقرى؛ حيث أفاد القطع من خلال توارد الأدلة في شأن المسألة المراد تحقيق المناط فيها؛ وتقريره لهذه المسألة يغني عن تَكرار النّظر في المسائل التي حسَم فيها بدليل قاطع المستقْرِى من عموم المعنى.

فالشاطبي حينما ذكر دليل الاستقراء بيّن أسسه ومبانيه وأثره وما يترتب وعدم الالتفات إليه؛ ثم لا يقتصر عند هذا الحدّ؛ بل أبرز خطوات المنهج العلمي في اقتفاء أثره؛ وذلك لما ساقه من مسائل في شأنه وربطه بالكشف عن أسرار الشّريعة ومقاصدها.

***

الخاتمة

■ **أوّلا: النتائج:**

قد توصّلت من خلال تناولي للبحث إلى النّتائج الآتية:

- الاستقراء عند الشّاطبي طريقٌ للوصول إلى حُكم المسألة، إمّا باعتبار القطع أو الظّن، فهو حجّة عنده ومسلَّمٌ به في إفادة القطْع واللّزوم.
- الاستقراء عند الشّاطبي يتّسم بالشّمول في مجالاته، فهو يشمل جانب الأدلّة وما ينضاف إليها القرائن.
- جعل الشّاطبي من الاستقراء دليلاً في إثبات مقاصد الشريعة والجزْم بقطْعيتها، يتجلّى ذلك من خلال -توظيفه للاستقراء في إثبات كلّيات الشّريعة وما تضمّنته من مصالح للعباد.
- توسّعُه في توظيف الاستقراء في جلّ المباحث الأصولية؛ كمسائل العموم والأمر والنهي وإثبات حجّية الأدلة الشريعة.

● وعموماً فالاستقراء سمةٌ بارزةٌ في كتاب الموافقات.

■ **ثانياً: التّوصيات:**

أُوصي بما يلي:

- إيلاء الأهمّية للاستقراء عند الشاطبي في علاقته بمقاصد الشّريعة دراسة وبحثاً، وتتبّع مواطن استخدامه للاستقراء في المباحث الأصولية، ضمن كتاب «الموافقات».
- اعتمادُ هذا الطّريق في الدّراسات الشّرعية في مختلف فنونها لمعرفة مقاصد الشارع؛ وذلك لما يفيده الاستقراء من نتائج قطعية.

***

(١) المصدر نفسه، ج: ١ ص ٣٥

المصادروالمراجع

القرءان الكريم برواية ورش.

ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط:٣، ١٤١٤هـ.

ابن يمينة، محمد، حجية الاستقراء في الكشف عن مقاصد الشريعة، رسالة ماجستير، جامعة أدرار: الجزائر، ٢٠٠٨/٢٠٠٩م.

الجيزاني، محمد بن حسين، تهذيب الموافقات، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط: ١، صفر، ١٤٢١هـ.

الخادمي، نور الدين مختار، الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية، (دراسة في بيان أحد طرق الكشف عن مقاصد الشرع العزيز وأثره في العصر الحالي) مكتبة الرشد- الرياض، ط: ١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: ٥، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

السنوسي، أحمد، الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية دراسة نظرية تطبيقية، أصل الكتاب رسالة ماجستير، كلية الشريعة الرياض، دار التدمرية، ط: ٣، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الأندسي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهيلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط: ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الأندسي، الموافقات، تحقيق: د: الحسين أيت سعيد، منشورات البشير بنعطية، ط: ١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، ط: ١، ١٩٩٧م.

الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز -عبد السلام عبد الشافي محمد، وزارة الأوقاف السعودية، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت.

عاشور، مجدي محمد محمد، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دبي، ط: ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

الغزالي، أبوحامد، المستصفى، تحقيق: محمد عبدالسلام الشافي، دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٩٩٣م.

الغفيص، يوسف بن محمد، التعليق على مقدمات الموافقات، د.م، د.ن، سلسة الدروس الملقاة في الدورة العليمة (١٣)، ١٤٢٨هـ.

فاديغام، موسى، أصول فقه الإمام مالك أدلته العقلية، الرياض: دار التدمرية، ط: ٢، ٢٠٠٩م.

القرافي، القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط: ١، ١٩٧٣م.

ماء العينين، أبو المودّة الشريف، المرافق على الموافق، شرح نظم مقاصد الشريعة من الموافقات للشاطبي، د.م، د.ن، ط: ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

***

دلالة اللفظ المركب «صَدُوق يَهِمُ»

عند الحافظ ابن حجر في «تقريب التهذيب»

دراسة تطبيقيَّة

د/ عبدالعظيم خليل الدخري - جامعة كردفان - جمهورية السودان

▪ الملخص:

هدفتْ هذه الدراسة لبيانِ الدَّلالةِ الاصطلاحيَّة للفظ المركب «صَدُوق يَهِمُ» عند الحافظ ابن حجر في كتابه «تقريب التهذيب». تمثلتْ مُشْكلةُ الدّراسة في، عُسر فهم مقصود الحافظ ابن حجر من قوله: «صدوق يهم»؛ وبالتالي تباينتْ درجةُ حديثِ منْ وُصفَ بلفظ «صدوق يهم» في كتاب «تقريب التهذيب».

اتَّبع الباحث المنهج الاستقرائي، والتحليلي الوصفي؛ لتحقيق أهداف الدّراسة. وتوصَّلت الدّراسةُ إلى، أنَّ عدد الرواة الذين وصفهم ابن حجر بلفظ «صدوق يهم» في «تقريب التهذيب» بلغ عددهم أربعة وثمانين راوياً. وأنَّ دلالة اللفظ المركب «صدوق يهم»، تشير إلى مقاربةٍ لوصف الراوي، بلفظين يتضمَّنان معاني مجموعةِ أوصافٍ، وحالاتٍ سَرَدها النُّقَّاد لبيان حال الراوي وروايته.

وقد سلك الحافظ ابن حجر هذا المسلك في كتابه «تقريب التهذيب» في عبارات غير هذه، فلخَّص أقوال النُّقاد بعد سبره لأحاديث الرواة في عبارة واضحةٍ وصريحةٍ، تحملُ ركني قبولَ الحديث؛ ليترك بعد ذلك المجال للباحثين في النظر في أحاديثهم من حيث المتابعة والتفرد؛ ومن ثَمَّ معرفة ضبْطهم من عدمه.

وتوصَّلت الدراسة إلى أنّ اللفظ «يهم» يعني أنَّ الراوي وقع- غيرَ متعمدٍ- في أخطاءٍ يسيرةٍ في عددٍ قليلٍ من الأحاديثِ بجانب ما روى من أحاديث كثيرةٍ مستقيمةٍ وثابتة. وغالباً ما تكون أسباب وقوعه في الخطأ الغفلةُ اليسيرة والشَّكُ (الاضطراب) سيما إذا روى الراوي من حفظه وكان صاحب كتاب.

الكلمات المفتاحيَّة: دلالة، الاصطلاحيَّة، صَدُوق، ابن حجر، يَهِمُ.

▪ Abstract:

This study aimed to clarify the idiomatic connotation of the compound word «Saduq Yahm» according to Al-Hafiz Ibni Hajar in his book «Taqreeb Al-Tahdheeb». The problem of the study was represented in the difficulty of understanding the intent of Al-Hafiz Ibni Hajar from his saying: «Saduq Yahm». The study followed the inductive and descriptive method. Finally the study found out that, the meaning of the compound word «Saduq Yahm» refers to an approach to describing the narrator, with two words that include the meanings of a group of descriptions, and cases. Also the study found that the word «Yahm» means that the narrator unintentionally made minor mistakes in a few hadiths besides what he narrated.

Keywords: Idiomatic, connotation, Saduq, Ibni Hajar, Yahm.

مقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على أشرف المرسلين، سيّدنا ونبيّنا محمَّد عليه أفضل الصَّلاة وأتمّ التسليم وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

فإنّه في إطار خدمة السنَّة النبويَّة؛ بذل العلماء المحدّثون الغالي والنفيس، وكرَّسوا جهودهم وأوقاتهم من أجل الذبّ عنها، حتى صارت نقيَّة من الدخيل، كالثوب الأبيض، يُعظَّم في النظر صغيرٌ مَا يدنّسُه، فأسسوا لها علوم الحديث بقواعد وأصول، وكان مِنْ أوَّل هذه العلوم وأبرزها علم الجرح والتعديل الذي عنى بالرواة وتتبع أحوالهم، بطريقة فريدة في نوعها، ومتميزة بمنهجها، قلَّما نجد لها مثيلا في حفظ التراث.

مشكلة الدّراسة:

تتمثل مشكلة الدّراسة في عُسر فهم مقصود الحافظ ابن حجر من قوله: «صدوق يهم»، ونحوها من الألفاظ المركبة التي أوردها في كتابه «تقريب التهذيب»؛ وبالتالي تباين درجة حديث من وصف من الرواة بلفظ «صَدوق يَهِمُ» عند كثيرٍ من الباحثين في علوم الحديث والسّنة.

أهميَّة الدّراسة:

تنْبعُ أهميَّة هذه الدّراسة في محاولتها معالجة لبسٍ يعتري مفهوم لفظ من ألفاظ الجرح والتعديل، أُطلق على كثيرٍ من رواة الحديث.

أهداف الدّراسة:

تهدف هذه الدّراسة لبيان منهجيَّة الحافظ ابن حجر في استخدامه للألفاظ المركبة، ومعرفة دلالتها الاصطلاحيَّة من خلال اللفظ المركب «صَدوق يَهِم»، الوارد في كتابه «تقريب التهذيب».

منهج الدّراسة:

اتَّخذ الباحث المنهج الاستقرائي، والتحليلي الوصفي لتحقيق أهداف الدّراسة.

خطة الدّراسة:

تأتي هذه الدّراسة في ستةِ محاور على النحو التالي:

- مقدمة.
- ترجمة مختصرة عن الحافظ ابن حجر.
- نبذة مختصرة عن «تقريب التهذيب».
- المعنى اللُغوي والاصطلاحي للفظ المركب «صدوق يهم».
- مفهوم الألفاظ المركبة.
- معنى صدوق لغةً واصطلاحاً.
- معنى يهم في اللغة وفي استخدام النُّقَّاد.
- الرواة الذين أطلق عليهم الحافظ ابن حجر «صدوق يهم».
- دراسة تطبيقية على بعض من الرواة الذين وصفوا بلفظ «صدوق يهم».
- دراسة تطبيقيَّة على ترجمة حميد بن زياد:
- من وثَّق حميد بن زياد من النُّقَّاد:
- من ضعَّف حميد بن زياد من النُّقَّاد:
- قول ابن حجر في حميد بن زياد في «تقريب التهذيب»:
- الأحاديث التي أُنكرتْ على حميد بن زياد:
- تلخيص أقوال النقاد في حميد بن زياد:
- دراسة تطبيقيَّة على ترجمة حاتم بن إسماعيل المدني:
- من وثَّق حاتم بن إسماعيل المدني من النُّقَّاد:
- من ضعَّف حاتم بن إسماعيل المدني من النُّقَّاد:
- قول ابن حجر في حاتم بن إسماعيل المدني في «تقريب التهذيب»:

- الأحاديث التي أُنكرتْ على حاتم بن إسماعيل المدني:
- تلخيص أقوال النقاد في حاتم بن إسماعيل المدني:
- دراسة تطبيقيَّة على ترجمة إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي:
- من وثَّق إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي من النُّقَّاد:
- من ضعَّف إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي من النُّقَّاد:
- قول ابن حجر في إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي:
- الأحاديث التي أُنكرتْ على إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي:
- تلخيص أقوال النقاد في إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي:
- الخاتمة، وتتضمن النتائج والتوصيات

***

المبحث الأول:
ترجمة مختصرة عن الحافظ ابن حجر وكتابه

المطلب الأول: نسبه ومولده ونشأته[1]:

هو أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي ابن أحمد إمام الأئمة، حافظ عصره، الشهاب أبو الفضل العسقلاني الأصل، المصري المولد والمنشأ والدار والوفاة، الشافعي، ويعرف بابن حجر، وهو لقب لبعض آبائه. ولد في الثاني عشر من شعبان سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة بمصر، ونشأ بها يتيماً في كنف أحد أوصيائه، فحفظ القرآن وهو ابن تسع، وحفظ العمدة، وألفيَّة ابن العراقي، والحاوي الصغير، ومختصر ابن الحاجب الأصلي والملحة وغيرها، وقال الشعر الكثير المليح. ثمَّ حبب الله إليه طلب الحديث، فأقبل عليه، وسمع الكثير بمصر وغيرها، ورحل وانتقى، وحصل وسمع بالقاهرة.

ومن أشهر مؤلفاته «تغليق التعليق»، ومنها كتابه المسمى «لسان الميزان»، ومختصر تهذيب الكمال للحافظ المزي سمَّاه «تهذيب التهذيب»، و«تخريج أحاديث الرافعي»، و«الإصابة في تمييز أسماء الصحابة»، وأعظم كتبه الكبار شرحه للبخاري في كتاب أسماه «فتح الباري». وأمَّا مؤلفاته الصغار فكثيرة جداً ومن محاسنها «نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر» جمع فيها من أنواع الحديث زيادة على ابن الصلاح شيئا كثيراً.

المطلب الثاني: وفاته، وثناء الأئمة عليه[2]:

في ذي القعدة سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة وافاه أجله، وصُلي عليه بمصلى المؤمنين بالرميلة خارج القاهرة، وكان له مشهد عظيم، وكان ممن حضر الصلاة عليه السلطان الملك الظاهر جقمق وأتباعه، ونقل نعشه إلى القرافة الصغرى فدفن فيها بتربة بني الخروبي. ورثاه جماعة من الفضلاء والأدباء النبلاء منهم الأديب شهاب الدين أبو الطيب الحجازي، وضمن مرثيته هذه الأبيات:

كل البرية للمنية صائره
وقفولها شيئًا فشيئًا سائره

والنفس إن رضيت بذا ربحت وإن
لم ترض كانت عند ذلك خاسره

وأنا الذي راض بأحكام مضت
عن ربنا البر المهيمن صادره

قال الأصفواني: «وهو متعه الله تعالى بطول بقائه إمام علامة، حافظ محقق، متين الديانة، حسن

(١) انظر: السخاوي، "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع"، ٢: ٣٦؛ ويوسف بن تغري، «المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي»، ٢: ١٧؛ والأصفوني، «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ»، ص: ٢١٤؛ والفاسي، «ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد»، ٣٥٢: ١.

(٢) الأصفواني، «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ»، ص: ٢١٥. (بتصرف).

الأخلاق، لطيف المحاضرة، حسن التعبير، عديم النظير، لم تر العيون مثله، ولا رأى هو مثل نفسه، جد في طلب العلوم وبلغ الغاية القصوى في الكتابة والكشف والقراءة».

المطلب الثالث: نبذة مختصرة عن «تقريب التهذيب»:

يعتبر كتاب «تقريب التهذيب» لابن حجر زبدة كتابه «تهذيب التهذيب» الذي كان اختصاراً لتهذيب الكمال للمزي مع زيادات عليه. وخير الأوصاف ما تجري على ألسنة أصاحبها، فلنرَ تعريف الكتاب على لسان صحابه. قال الحافظ ابن حجر في مقدمة تقريب التهذيب: «فإني لمَّا فرغت من تهذيب «تهذيب الكمال في أسماء الرجال» الذي جمعت فيه مقصود التهذيب، لحافظ عصره أبي الحجاج المزي... وضممتُ إليه مقصود إكماله، للعلامة علاء الدين مغلطاي، مقتصراً منه على ما اعتبرته عليه، وصححته، من مظانه، من بيان أحوالهم أيضا، وزدت عليهما في كثير من التراجم ما يتعجب من كثرته لديهما، ويستغرب خفاؤه عليهما، وقع الكتاب المذكور من طلبة الفن موقعا حسناً، عند المميز البصير، إلا أنَّه طال إلى أنْ جاوز ثلث الأصل، «والثلث كثير»، فالتمس مني بعض الإخوان أنْ أجرد له الأسماء خاصة، فلم أوثر ذلك لقلة جدواه على طالبي هذا الفن، ثم رأيت أنْ أجيبه إلى مسألته، وأسعفه بطلبته، على وجه يحصل مقصوده بالإفادة، ويتضمن الحسنى التي أشار إليها وزيادة، وهي: أنني أحكم على كل شخص منهم بحكم يشمل أصح ما قيل فيه، وأعدل ما وصف به: بألخص عبارة، وأخلص إشارة، بحيث لا تزيد كل ترجمته على سطر واحد غالبا، يجمع اسم الرجل واسم أبيه وجده، ومنتهى أشهر نسبته ونسبه، وكنيته ولقبه، مع ضبط ما يشكل من ذلك بالحروف، ثم صفته التي يختص بها من جرح أو تعديل، ثم التعريف بعصر كل راو منهم، بحيث يكون قائما مقام ما حذفته من ذكر شيوخه والرواة عنه، إلا من لا يؤمن لبسه. وباعتبار ما ذكرته: انحصر لي الكلام على أحوالهم في اثنتي عشرة مرتبة، وحصر طبقاتهم في اثنتي عشرة طبقة...»[1]

وتتضح للكتاب أهميَّة كبرى لدى العلماء والباحثين المهتمين بعلوم الحديث والسنَّة قديماً، وحديثاً من خلال ما كتب حوله من أبحاث، ومقالات.

***

المبحث الثاني:
المعنى اللُغوي والاصطلاحي للفظ المركب «صَدوق ويَهِم»

المطلب الأول: مفهوم الألفاظ المركبة:

هو جمع لفظين أو عبارتين معاً في راوٍ واحد، بحيث يدل كل واحد منهما على أحد ركني قبول الراوي، وحجيّة روايته، وهما: العدالة والضبط. نحو قول النَّاقد في الراوي: عدْل ضابطٌ، صدوقٌ يخطئ، ونحوهما. ويعتبر الحافظ ابن حجر العسقلاني من أكثر العلماء المحدثين استخداماً للألفاظ المركبة، في كتابه «تقريب التهذيب».

المطلب الثاني: معنى صدوق لغةً واصطلاحاً:

الصدق لغةً، بكسر الصَّاد، ضد الكذب، وهو مطابقة القول للحقيقة. يقال: رجل صادق الخبر: صحيح النبأ، صَدُوق المقال. ورجلٌ صَدُوق، أبلغ من الصَّادِق، والصِّدِّيق: المبالغ فِي الصدْق. ويُقَال: هَذَا رجلُ صِدقٍ مضافٌ بِكَسْر الصَّاد، مَعْنَاهُ: نِعْمَ الرجل هُوَ، وَامْرَأَة صِدْقٍ كَذَلِك. وقال أبو منصور الهروي: «وَتَفْسِير قَوْله: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[2]، ﴿لاَ يُكَذِّبُونَكَ﴾، لاَ يقْدِرُون أَن يَقُولُوا لَك فِيمَا أَنبَأت بِهِ مِمَّا فِي كُتبهم كذبْتَ. وَوجه آخر ﴿لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾، بقلوبهم أَي يعلمُونَ أَنَّك صَادِق. وجائزٌ أَن يكون: فَإِنَّهُم لَا يكذِّبونك أَي أَنْت عِنْدهم صَدُوقٌ»[3].

(١) ابن حجر، «تقريب التهذيب»، ص: ٢٣-٢٤.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٣٣.
(٣) الهروي، «تهذيب اللغة»، ٨: ٢٧٨، و ١٠: ٩٦؛ د.أحمد مختار،

فخلاصة القول: أنَّ الصَّدوق في اللغة، هو من طابق قوله الواقع والحقيقة، وكانت هذه صفته على الدوام دون أن تتغير.

وأمَّا الصَّدوق في استخدامات النُّقاد، فهو وصفٌ لمن خفَّ ضبطه من الرواة. والضبط هو أحد ركني قبول الحديث بجانب العدالة. والراوي الصدوق هو العدل الذي لم يبلغ درجة أهل الحفظ والإتقان، فإذا رُوي حديثه من وجه آخر يرتقي من درجة الحسن إلى الصحَّة مع أنَّه ليس فيه شرط الصحيح المذكور [١]، وهو تمام الضبط.

ومن خلال قراءتنا التاريخيَّة لمصطلحات علوم الحديث في البدايات الأولى للرواية، فإنَّ لفظ «صدوق» كان أكثر شيوعاً واستخداماً في رواية الحديث من لفظ «ثقة»، بجانب اللفظ «مقبول». وكلها ألفاظ متقاربة في دلالتها الاصطلاحيَّة، إذْ أنَّها جميعاً استخدمتْ في الحديث المقبول، وقد حررته في مكان آخر، أرجو أن يُنشر قريباً.

ولقد كان النقاد في مرحلة مبكرة لرواية الحديث، وبالتحديد بعد ظهور بوادر الفِرق بعد مقتل عثمان بن عفان -رضي الله تعالى عنه- ينظرون في حديث الرواة، فمن كان منهم من أهل السنَّة قُبِل حديثه، ومن كان من أهل الأهواء والبدع رُدَّ حديثه ولا كرامة. وبهذا الاعتبار كان الحديث عندهم ينقسم إلى نوعين: مقبول ومردود وذلك باعتبار النظر في وصف ناقله أهو من أهل السنَّة أم لا[٢]. وبالتالي لم يكن لهم مصطلح خاص بل كانوا يقولون فيمن قُبل حديثه: «صدق»، ومن ردَّ حديثه قالوا فيه: «كذب» أو «كذَّاب»، وهذه الأخيرة يريدون بها الخطأ أحياناً.

وعلى هذا المعنى في لفظ «صدوق»، يُحمل قول أبي عبدالله الحاكم في المدخل: «فقد أجمع المسلمون قاطبة بلا خلاف بينهم أنه لا يجوز الاحتجاج في أحكام الشريعة إلا بحديث الصدوق العاقل»[٣].

ثمَّ تقرر أخيراً عند متأخري المحدّثين أنَّ لفظ «صدوق» إذا أُطلق مجرداً -دون إضافة- على الراوي دلَّ على ركني قبول الحديث (العدالة - والضبط). وهذا الإطلاق في دلالته التي يريدون هي الراوي الذي اتَّصف بكمال العدالة ولكنْ خفَّ ضبطه يسيراً في شيوخه أو بعضهم، قال ابن الصلاح في سياق الحديث عن معرفة الحديث الحسن: «أنْ يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة، غير أنَّه لم يبلغ درجة رجال الصحيح، لكونه يقصر عنهم في الحفظ والإتقان، وهو مع ذلك يرتفع عن حال منْ يُعدّ ما ينفرد به منْ حديثه منكراً»[٤]

وأمَّا إذا كان الراوي من المشهورين بالصدق والأمانة لكنَّه مضطرب في روايته، أو فيه سوء حفظ في شيوخه أو في بعضهم ولكنَّه يسير، زادوا على كونه «صدوق»ما يعبر عن حاله. ومثاله ما نقله الحافظ ابن حجر عن ابن خراش في قوله عن محمد بن خازم الضرير: «صدوق وهو في الأعمش ثقة وفي غيره فيه اضطراب»[٥]. ولخَّصه الحافظ في التقريب فقال: «محمد بن خازم بمعجمتين أبو معاوية الضرير الكوفي عمي وهو صغير ثقة، أحفظ النَّاس لحديث الأعمش وقد يهم في حديث غيره»[٦]. وقال ابن الصلاح في المقدمة في معرفة الحديث الحسن: إذا كان راوي الحديث متأخراً عن درجة أهل الحفظ والإتقان، غير أنَّه من المشهورين بالصدق والستر،

=«معجم اللغة العربية المعاصرة»، ١: ٦٠٨.

(١) الزركشي، «النكت على مقدمة ابن الصلاح»، ١: ١٠٠. (بتصرف).

(٢) وهذا ليس على الإطلاق عند النقاد فقد قبل حديث غير أهل السنَّة في كثير من الأحاديث في وقت متأخر عن هذا. وهذا الذي ذكرنا مقيدٌ، ولا يفهم إلّا من خلال معطيات الواقع التاريخي آنذاك إذْ أنَّه قصد التفريق بين خبر أهل السنَّة وخبر المبتدعة في ذلك الوقت نسبة لانحصار الكذب في هؤلاء الذين كانوا يكذّبون في حديث علي رضي الله عنه، فسمى الراوي من أهل السنَّة «بالثقة» دلالة على قبول خبره عن علي لصدقه وديانته، ورُدّ خبر غيره وهم الشيعة الذين أكثروا من الوضع في الحديث عن علي رضي الله عنه، إذْ أنَّه كان لا يعرف الكذب في الحديث عن غيرهم إلا نادراً؛ وذلك لما خصَّ الله تعالى به التَّابعين من

=الثناء وحسن الاتِّباع.

(٣) الحاكم «المدخل إلى كتاب الإكليل»، ص: ٦٩.

(٤) ابن الصلاح، «مقدمة ابن الصلاح»، ص: ٣١.

(٥) ابن حجر، «تهذيب التهذيب»، ٩: ١٣٩.

(٦) ابن حجر، «تقريب التهذيب» ص: ٤٧٥ الترجمة٥٨٤١.

وروي مع ذلك حديثه من غير وجه، فقد اجتمعت له القوة من الجهتين، وذلك يرقي حديثه من درجة الحسن إلى درجة الصحيح. مثاله: حديث محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة». فمحمد بن عمرو بن علقمة من المشهورين بالصدق والديانة، لكنه لم يكن من أهل الإتقان، حتى ضعفه بعضهم من جهة سوء حفظه، ووثقه بعضهم لصدقه وجلالته، فحديثه من هذه الجهة حسن. فلما انضم إلى ذلك كونه روي من أوجه أخر، زال بذلك ما كنا نخشاه عليه من جهة سوء حفظه، وانجبر به ذلك النقص اليسير؛ فصحَّ هذا الإسناد والتحق بدرجة الصحيح»[١]. ولخَّص فيه ابن حجر، فقال: «محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص الليثي المدني صدوق له أوهام»[٢]. وخرَّج له الجماعة.

وهكذا، فإن الراوي إذا استبان في السبر قدر خطئه، وكان إلى القلة في الخطأ يرجَّح؛ أضافوا صفة تصف هذه الحالة إلى قولهم صدوق ليصبح اللفظ مركباً، فيحمل اللفظ الأول بيان العدالة والثاني مقدار ضبط الراوي ليتنبه إلى رواياته، فإن تابع فيها الثقات عرف ضبطه، وإلّا فضبطه كالعدم. وقد شاع هذا عند المتأخرين، وأكثر الحافظ ابن حجر من ذلك في كتابه التقريب، وكان هذا التعبير هو الأعدل في مثل هؤلاء الرواة.

المطلب الثالث: معنى يَهِمُ لغةً واصطلاحاً:

يقال: في اللغة وهم إلى الشيء يهم وهماً. قال الأصمعي: يقال: أوهم الرجل في كلامه وفي كتابه يوهم إيهاما -إذا ما أسقط منه شيئا ويقال: وهم يوهم -إذا غلط ويقال: وهم إلى الشيء يهم وهما -إذا ذهب وهمه إليه.[٣] والوَهْمُ: من خطرات الْقلب، وَالْجمع أوْهامٌ. وتَوَهَّمَ الشَّيْء: تخيله وتمثله، كَانَ فِي الْوُجُود أَو لم يكن، ووَهِمَ إِلَيْهِ يَهِمُ وَهْماً: ذهب وَهْمُه إِلَيْهِ. ووَهَم فِي الصَّلَاة وَهْماً ووَهِم، كِلَاهُمَا: سَهَا. ووَهِمَ، بِكَسْر الْهَاء: غلط. وأوْهَمَ من الْحساب كَذَا: أسقط، وَكَذَلِكَ فِي الْكَلَام وَالْكتاب، وَقَالَ ابْن الْأَعرَابِي: أوْهَم ووَهِمَ ووَهَمَ سَوَاء، وَأنْشد:

فإنْ أخْطأتُ أوْ أوْهَمْتُ شَيْئاً
فَقَدْ يَهِمُ المُصَافِي بالحبِيبِ[٤]

وأمَّا «يَهِمُ» في استخدام النُّقَّاد فتدل على قلة خطأ الراوي من غير تعمدٍ؛ لأسباب منها الاضطراب اليسير، والشَّك في الحفظ حال الأداء، وهذا قد يُوقع الراوي في الخطأ فيخرجه من دائرة الإتقان المطلق إلى مرتبة أدنى منه، ولا شكَّ أنَّ مثل هؤلاء الرواة لا يترك حديثهم، قال عبدالرحمن بن مهدي: «النَّاس ثلاثة رجل حافظ متقن، فهذا لا يختلف فيه، وآخر يهم والغالب على حديثه الصحة، فهو لا يترك، ولو ترك حديث مثل هذا لذهب حديث النَّاس، وآخر الغالب على حديثه الوهم، فهذا يترك حديثه»[٥]. وقد يوصف الثقات الأثبات بهذه اللفظة كما أطلق ذلك ابن حنبل على وكيع بن الجرَّاح الثقة الحافظ، قال عبدالله بن أحمد سمعت أبي يقول: وكيع يهم في أحاديث عن مالك بن أنس، منها حديث محمد بن أبي بكر الثقفي: غدونا مع أنس ولم يقل وكيع محمد بن أبي بكر الثقفي قال شيئا غير محمد خالفه ابن مهدي[٦].

ومثله قول البخاري: «وهشيم ربما يهم»، فيما ذكره أبو عيسى في العلل قال: «سألت محمداً عن حديث مالك، عن صفوان بن سليم، عن سعيد بن سلمة، من آل بني الأزرق؛ أنَّ المغيرة بن أبي بردة أخبره أنَّه سمع أبا هريرة يقول: سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يا رسول الله إنا نركب البحر». الحديث، فقال: هو حديث صحيح، قلت: «هشيم يقول في هذا الحديث: المغيرة بن أبي برزة، قال: وهم فيه، إنَّما هو المغيرة بن أبي بردة، وهشيم

(١) ابن الصلاح، «مقدمة ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث»، ص: ٣٤-٣٤.
(٢) ابن حجر، «تقريب التهذيب»، ص: ٤٩٩.
(٣) أبو عُبيد القاسم بن سلّام «غريب الحديث»، ١: ٢٦٤.
(٤) ابن سيده، «المحكم والمحيط الأعظم»، ٤: ٤٤٤.
(٥) مسلم، «التمييز»، ص: ١٧٩.
(٦) ابن حنبل، « العلل ومعرفة الرجال» ٣: ٢٦٥.

ربَّما يهم في الإسناد»[١]. وهشيم، هو ابن بشير قال ابن حجر: ثقة ثبت[٢].

وقال البرذعي في أسئلته لأبي زرعة: قلت: «مطرف بن مازن؟ قال يهم كثيراً. قلت: فقط؟ قال: فعندك شيء آخر. قلت: يحي بن معين، عن هشام بن يوسف، سمع كتب معمر، أو ابن جريج مني، ثم رواها. فسكت أبو زرعة»[٣]. فهذا التعجبُ من البرذعي واستصغاره قول أبي زرعة في مطرف «يهم كثيراً»، فيه دلالة على أنَّ من كان يهم ولو كثيراً، لم يعد صاحبه في عداد الضعفاء.

***

المبحث الثالث:
الرواة الذين أطلق عليهم الحافظ ابن حجر «صدوق يَهِم»

١-أحمد بن عبد الله بن محمد، ابن أبي السفَر، صدوق يهم، ت س ق[٤]

٢-إبراهيم بن عيينة بن أبي عمران، أبو إسحاق، صدوق يهم، د س ق[٥].

٣-إبراهيم بن يوسف، ابن أبي إسحاق السبيعي، صدوق يهم، خ م د س ق[٦].

٤-أسامة بن زيد، أبو زيد المدني، صدوق يهم، خت م ٤[٧].

٥-إسحاق بن إبراهيم ابن العلاء، ابن زبريق، صدوق يهم كثيراً، وأطلق محمد بن عوف أنَّه يكذب بخ[٨]

٦-إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي، صدوق يهم ورمي بالتشيع، م ٤[٩]

٧-إسماعيل بن محمد بن إسماعيل الطلحي، صدوق يهم ق[١٠].

٨-إسماعيل بن محمد المكفوف صدوق يهم ت[١١]

٩-أيمن بن نابل الحبشي، صدوق يهم، خ ت س ق[١٢]

١٠-أيوب بن منصور الكوفي، صدوق يهم، د[١٣]

١١-بكار بن عبد العزيز بن أبي بكرة، صدوق يهم خت د ت ق[١٤]

١٢-تميم بن عطية الشامي، صدوق يهم، ت[١٥]

١٣-ثابت بن قيس أبو الغصن، صدوق يهم، ي د س[١٦]

١٤-ثابت بن هرمز أبو المقدام، صدوق يهم، د س ق[١٧].

١٥-جابر بن عمرو أبو الوازع، صدوق يهم، بخ م ت ق[١٨]

١٦-جبر بن نوف أبو الوَدّاك، كوفي صدوق يهم، م د ت س ق[١٩]

١٧-جبريل بن أحمر الجملي، صدوق يهم مشهور، د س[٢٠]

١٨-جعفر بن بُرْقان الرقي، صدوق يهم في حديث الزهري، بخ م ٤[٢١]

(١) الترمذي، «علل الترمذي الكبير»، ص: ٤١.
(٢) ابن حجر، «تقريب التهذيب» ص: ٥٧٤.
(٣) أبو زرعة الرازي، «الضعفاء»، ٢: ٤٢٢.
(٤) ابن حجر، «تقريب التهذيب»، ص: ٨١.
(٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٩٢.
(٦) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٩٥.
(٧) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٩٨.
(٨) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٩٩.
(٩) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٠٨.
(١٠) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٠٩.
(١١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٠٩.
(١٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١١٧.
(١٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١١٩.
(١٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٢٦.
(١٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٣٠.
(١٦) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٣٣.
(١٧) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٣٣.
(١٨) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٣٦.
(١٩) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٣٧.
(٢٠) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٣٨.
(٢١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٤٠.

١٩-جعفر بن أبي المغيرة القُمي، صدوق يهم بخ د ت س فق[١]

٢٠-جنيد مصغر الحجام الكوفي، صدوق يهم، س[٢].

٢١-حاتم بن إسماعيل أبو إسماعيل، صحيح الكتاب صدوق يهم، ع[٣]

٢٢-الحارث بن عبد الرحمن بن عبد الله، ابن أبي ذباب، صدوق يهم، عخ م مد ت س ق[٤]

٢٣-الحارث بن عطية البصري، صدوق يهم، س[٥]

٢٤-الحارث بن منصور الواسطي، صدوق يهم، د[٦]

٢٥-حرب بن أبي العالية أبو معاذ، صدوق يهم، م س[٧]

٢٦-حرمي بن عمارة أبو روح، صدوق يهم، خ م د س ق[٨]

٢٧-حَزْم بن أبي حزم القُطعي، صدوق يهم، خ[٩]

٢٨-الحسن بن خمير الحرَازَي أبو علي، صدوق يهم، س[١٠]

٢٩-الحسن بن زيد بن الحسن بن علي، صدوق يهم وكان فاضلا ولي إمرة المدينة للمنصور س[١١]

٣٠-الحسن بن الفرات بن أبي عبد الرحمن، صدوق يهم، م ت ق[١٢]

٣١-الحسن بن يزيد الأصم، صدوق يهم، (تمييز)[١٣]

٣٢-الحسين بن الحسن الأشقر، صدوق يهم ويغلو في التشيع، س[١٤]

٣٣-الحسين بن عروة البصري، صدوق يهم، ق[١٥]

٣٤-حشرج بن نُباتة أبو مكرم، صدوق يهم، ت[١٦]

٣٥-حكيم بن عمير بن الأحوص، صدوق يهم، د ق[١٧]

٣٦-حميد بن الأسود ابن الأشقر، صدوق يهم قليلاً، خ ٤[١٨]

٣٧-حُيَي بن عبد الله بن شريح، صدوق يهم، ٤[١٩]

٣٨-حيي بن هانئ أبو قَبيل، صدوق يهم، عخ قد ت س[٢٠]

٣٩-خالد بن سمير السدوسي، صدوق يهم قليلاً، بخ س ق[٢١]

٤٠-ربيعة بن كلثوم بن جبر، صدوق يهم، بخ م س[٢٢]

٤١-رزق الله بن موسى الإسكافي، صدوق يهم، س ق[٢٣]

٤٢-سعيد بن سالم القداح، صدوق يهم ورمي بالإرجاء وكان فقيها، د س[٢٤]

٤٣-سلام بن سليمان أبو القارىء، صدوق يهم، ت س[٢٥]

٤٤-شبيب بن شيبة، أبو معمر، صدوق يهم في

(١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٤١.
(٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٤٣.
(٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٤٤.
(٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٤٦.
(٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٤٧.
(٦) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٤٨.
(٧) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٥٥.
(٨) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٥٦.
(٩) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٥٧.
(١٠) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٦٠.
(١١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٦١.
(١٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٦٣.
(١٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٦٤.
(١٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٦٦.
(١٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٦٧.
(١٦) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٦٩.
(١٧) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٥٥.
(١٨) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٨١.
(١٩) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٨٥.
(٢٠) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٨٥.
(٢١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ١٨٨.
(٢٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٠٨.
(٢٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٠٩.
(٢٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٣٦.
(٢٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٦١.

الحديث، ت[١]

٤٥-شبيل بن عَزرة الضبعي أبو عمرو، صدوق يهم، د[٢]

٤٦-شيبان بن فروخ الحبطي، صدوق يهم ورمي بالقدر قال أبو حاتم اضطر الناس إليه أخيراً، م د س[٣]

٤٧-الصعق بن حَزْن بن قيس، صدوق يهم وكان زاهداً بخ م مد س[٤]

٤٨-صيفي بن ربعي أبو هشام، صدوق يهم، ت[٥].

٤٩-الضحاك بن شرحبيل الغافقي، صدوق يهم، د ت ق[٦]

٥٠-الضحاك بن عثمان، أبو عثمان، صدوق يهم، م ٤[٧]

٥١-ضمرة بن ربيعة الفلسطيني، صدوق يهم قليلاً، بخ ٤[٨]

٥٢-ضمضم بن زرعة بن ثُوَب، صدوق يهم، د فق[٩]

٥٣-طالب بن حبيب بن عمرو، صدوق يهم، د[١٠]

٥٤-طلحة بن يحيى بن النعمان، صدوق يهم، خ م د س ق[١١]

٥٥-عاصم بن رجاء بن حيوة، صدوق يهم، د ت ق[١٢]

٥٦-عاصم بن عبد العزيز الأشجعي، صدوق يهم، ت ق[١٣].

٥٧-عباد بن عباد الرملي، صدوق يهم أفحش ابن حبان فقال يستحق الترك، د[١٤]

٥٨-عبد الله بن رجاء الغُداني، صدوق يهم قليلاً، خ خدس ق[١٥]

٥٩-عبد الله بن عبد الله بن أويس بن مالك بن أبي عامر، صدوق يهم، م ٤[١٦]

٦٠-عبد الله بن مسلم السلمي أبو طيبة، صدوق يهم، د ت س[١٧]

٦١-عبد الأعلى بن عامر، صدوق يهم، ٤[١٨]

٦٢-عبد الجبار بن الورد، أبو هشام، صدوق يهم، د س[١٩]

٦٣-عبد الجليل بن عطية القيسي، صدوق يهم، بخ س[٢٠]

٦٤-عبد ربه بن نافع، أبو شهاب الأصغر، صدوق يهم، خ م د س ق[٢١]

٦٥-عَرْعَرة بن البرنْد أبو عمرو، صدوق يهم، س[٢٢]

٦٦-عطاء بن أبي مسلم الخراساني، صدوق يهم كثيرا ويرسل ويدلس، م ٤[٢٣]

٦٧-عطَّاف بن خالد أبو صفوان، صدوق يهم، بخ قد تس[٢٤].

(١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٦٣.
(٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٦٤.
(٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٦٩.
(٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٧٦.
(٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٧٨.
(٦) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٧٩.
(٧) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٧٩.
(٨) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٨٠.
(٩) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٨٠.
(١٠) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٨١.
(١١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٨٣.
(١٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٨٥.
(١٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٨٥.
(١٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٢٩٠.
(١٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٠٢.
(١٦) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٠٩.
(١٧) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٢٣.
(١٨) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٣١.
(١٩) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٣٢.
(٢٠) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٣٢.
(٢١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٣٥.
(٢٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٨٩.
(٢٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٩٢.
(٢٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٩٣.

٦٨-عفان بن سيَّار الباهلي، صدوق يهم، س[١]

٦٩-علي بن الحسين بن واقد، صدوق يهم، بخ م ٤[٢]

٧٠-عمرو بن منصور الهمداني، صدوق يهم، د[٣]

٧١-عمران بن داوَر أبو العوام، صدوق يهم ورمي برأي الخوارج، خت ٤[٤]

٧٢-فضيل بن مرزوق الأغر، صدوق يهم ورمي بالتشيع، ي م ٤[٥]

٧٣-محمد بن ذكوان، صدوق يهم، ت[٦]

٧٤-محمد بن راشد المكحولي، صدوق يهم ورمي بالقدر، ٤[٧]

٧٥-محمد بن الصلت أبو يعلي، صدوق يهم، خ س[٨]

٧٦-محمد بن عباد بن الزبرقان، صدوق يهم، خ م ت س ق[٩]

٧٧-محمد بن عبد الرحمن الطفاوي، صدوق يهم، خ ت س[١٠]

٧٨ -محمد بن فليح بن سليمان، صدوق يهم، خ س ق[١١]

٧٩-محمد بن قدامة الطوسي، صدوق يهم، (تمييز)[١٢]

٨٠-محمد بن مسلم بن أبي الوضاح، صدوق يهم، خت م ٤[١٣]

(١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٣٩٣.
(٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٠٠.
(٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٢٧.
(٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٢٩.
(٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٤٨.
(٦) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٧٧.
(٧) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٧٨.
(٨) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٨٤.
(٩) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٨٦.
(١٠) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٤٩٣.
(١١) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٥٠٢.
(١٢) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٥٠٣.
(١٣) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٥٠٧.

٨١-منصور بن عبد الرحمن الأشل، صدوق يهم، م د[١٤]

٨٢-الوليد بن عبد الله بن جميع، صدوق يهم ورمي بالتشيع، بخ م د ت س[١٥]

٨٣-يعقوب بن عبد الله بن سعد الأشعري، صدوق يهم، خت ٤[١٦]

٨٤-يونس بن أبي إسحاق السبيعي، صدوق يهم قليلاً، ر م ٤[١٧]

***

المبحث الرابع:
دراسة تطبيقية على بعض الرواة الذين وصفوا بلفظ «صدوق يَهِم»

المطلب الأول: دراسة تطبيقيَّة على ترجمة حميد ابن زياد:

حميد، هو ابن زياد بن أبي المخارق المدني، أبو صخر الخراط، سكن مصر، أخرج له البخاري في الأدب، ومسلم، وأبو داود، والنسائي في مسند علي، وابن ماجه[١٨].وقد اختلفتْ أقوال النُّقاد فيه، وأكثرهم على تقويته، ومن ضعَّفه، يضعِّفه ضعفاً يسيراً، وتارة يوثّقه. ويمكننا عرض أقوالهم فيه، كما يلي:

■ **من وثَّق حميد بن زياد من النُّقَّاد:**

قال الدارمي: وَسَأَلت يحيى بن معين عن حميد ابن زِيَاد فَقَالَ ثقة لَيْسَ بِهِ بَأْس[١٩]. وقال مرة:

(١٤) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٥٤٧.
(١٥) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٥٨٢.
(١٦) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٦٠٨.
(١٧) ابن حجر، «المصدر السابق»، ص: ٦١٣.
(١٨) المزي، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، ٧: ٣٦٦.
(١٩) ابن معين، «تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)»، ص: ٩٥.

ضعيف[١]. وقال ابن حنبل: ليس به بأس[٢].

وقال الدارقطني: ثقة[٣] وذكره ابن حبان في الثقات[٤].

وقال العجلي: ثقة[٥]. وقال البغوي مدني صالح الحديث[٦].

وقال ابن عدي: هو عندي صالح الحديث وإنَّما أنكرت عليه هذين الحديثين المؤمن مؤالف وفي القدرية اللذين ذكرتهما وسائر حديثه أرجو أن يكون مستقيماً[٧].

■ **من ضعَّف حميد بن زياد من النُّقَّاد:**

قال يحيى بن معين في رواية عنه: أبو صخر حميد بن زياد ضعيف[٨].

وقال: حَمْدَانُ بْنُ عَلِيٍّ الْوَرَّاقُ قَالَ: سُئِلَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ صَخْرٍ فَقَالَ: ضَعِيفٌ[٩].

وقال الذهبي: مختلف فيه قال أحمد: ليس به بأس[١٠]. وقال النسائي: ليس بالقوي[١١].

- قول ابن حجر في حميد بن زياد في «تقريب التهذيب»:

قال الحافظ ابن حجر: حميد بن زياد، أبو صخر، ابن أبي المخارق، مدني سكن مصر، صدوق يهم[١٢].

(١) ابن أبي حاتم، «الجرح والتعديل»، ج ٣ ص: ٢٢٢.
(٢) ابن أبي حاتم، «الجرح والتعديل»، ج ٣ ص ٢٢٢.
(٣) السخاوي، « التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة»، ١: ٣٠٩.
(٤) ابن حبان، «الثقات»، ج ٦ ص: ١٨٨.
(٥) العجلي، «تاريخ الثقات»، ص: ١٣٤.
(٦) السخاوي، «التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة»، ١: ٣٠٩.
(٧) ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال»، ج ٢ : ٢٦٩.
(٨) ابن أبي حاتم، «الجرح والتعديل والتعديل» ٣: ٢٢٢.
(٩) العقيلي، «الضعفاء الكبير»، ١: ٢٧٠.
(١٠) الذهبي، «الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة»، ج ١ ص: ٣٥٣.
(١١) النسائي، «الضعفاء والمتروكون»ص: ٣٣.
(١٢) ابن حجر، «تقريب التهذيب» ص: ١٨١. (بتصرف).

- من الأحاديث التي أُنكرتْ على حميد بن زياد:

الحديث الأول: «المؤمن يألف ولا خير فيمن لا يألف ويؤلف»

سئل الدارقطني عن حديث عون بن عبد الله، عن ابن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم: المؤمن يألف ولا خير فيمن لا يألف ويؤلف. فقال: «يرويه أبو حازم سلمة بن دينار واختلف عنه؛ فرواه أسامة بن زيد، عن أبي حازم، عن عون بن عبد الله، عن ابن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ورواه المسعودي، عن أبي حازم بهذا الإسناد موقوفا. ورواه مصعب بن ثابت، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ورواه أبو صخر حميد بن زياد، وخالد بن الوضاح، عن أبي حازم، عن أبي صالح السمان، عن أبي هريرة. وأشبهها بالصواب حديث ابن مسعود»[١٣].

وقال في موضع آخر عندما سئل عن حديث ابن مسعود قال: «اختلف فيه على أبي حازم؛ فرواه خالد الوضاح، وأبو صخر حميد بن زياد، عن أبي حازم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة.

وقال أبو همام، عن ابن وهب، عن أبي صخر، عن أبي حازم، عن أبي هريرة، لم يذكروا بينهما أحدا.

وقال مصعب بن ثابت: عن أبي حازم، عن سهيل بن سعد، والصحيح عن أبي حازم، عن عون بن عبد الله بن عتبة، عن ابن مسعود قوله»[١٤].

الحديث الثاني: «لا تجالسوا القدرية»

قال ابن عدي: «حدثنا علان، حدثنا أحمد بن سعد بن أبي مريم سمعت يحيى يقول: أبو صخر حميد بن زياد الخراط ضعيف الحديث بصري كان يروي ما يروي، عن أبي حازم عن عون بن عبد الله يرويه عن سهل بن سعد الساعدي، وهو، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المؤمن مؤالف ويروي عن

(١٣) الدارقطني، «العلل الواردة في الأحاديث النبوية»، ٥: ٢٣٢.
(١٤) الدارقطني، «المصدر السابق»: ١٨٢.

نافع، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تجالسوا القدرية»[١].

- **تلخيص أقوال النقاد في حميد بن زياد:**

اتفق النُّقاد على صدق حميد بن زياد وأمانته. واختلفوا في ضبطه. قال ابن شاهين: «وهذا الخلاف في حميد، من أحمد ويحيى، يوجب التوقف فيه. وكان ابن زياد صاحب علم بالتفسير، وليس له حديث كثير. ولعل يحيى وقف من روايته على شيء أوجب هذا القول فيه»[٢]. والذي وقف عليه يحيى بن معين من رواية حميد تلك الأحاديث التي أنكرت عليه كما رواه ابن عدي مسنداً عن يحيى بن معين قال: «أبو صخر حميد بن زياد الخراط ضعيف الحديث بصري كان يروي ما يروي، عن أبي حازم عن عون بن عبد الله يرويه عن سهل بن سعد الساعدي»[٣]، وهي الأحاديث التي ذكرها ابن عدي. ومع ما ذكر من تضعيف يحيى بن معين لحميد بن زياد نجد أن يحيى وثقه مرة أخرى، ولعلَّ ذلك بسبب قلة ما أخطأ فيه حميد بن زياد. ولعلَّ من ضعفه من بعده اعتمد تضعيف يحيى بن معين له.

وقال ابن عدي: وهو عندي صالح الحديث، وإنَّما أنكرت عليه هذين الحديثين المؤمن مؤالف وفي القدرية اللذين ذكرتهما وسائر حديثه أرجو أن يكون مستقيماً[٤].

فالخلاصة أنَّ الحافظ ابن حجر من أجل ما أنكر على حميد بن زياد من أحاديث، وما ورد فيه من تضعيف بعض النقاد له، أطلق عليه في ركن الضبط قوله: «يهم» تنبيهاً وإشارةً منه إلى اضطراب حميد بن زياد في بعض الأحاديث، منها التي أشار إليها الدارقطني في العلل وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال.

المطلب الثاني: دراسة تطبيقيَّة على ترجمة حاتم

(١) ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال»، ٣: ٦٨.
(٢) أبو حفص ابن شاهين، «المختلف فيهم»، ص: ٢٨.
(٣) ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» ٣: ٦٨.
(٤) ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» ٣: ٧٠.

ابن إسماعيل المدني:

حاتم، هو ابن إسماعيل المدني، أبو إسماعيل مولى بني عبد المدان. أخرج له الجماعة[٥]. ولم تختلف أقوال النُّقّاد فيه كثيراً، فقد كادوا أن يجمعوا على توثيقه لولا تضارب ما نُقل عن النسائي فيه من تضعيف وتوثيق، وكذا ما نقله الإمام أحمد. ويمكننا عرض أقوالهم فيه، كما يلي:

- **من وثَّق حاتم بن إسماعيل المدني من النُّقَّاد**

قال أحمد بن حنبل: حاتم أحب إلي من الدراوردي، زعموا أنَّ حاتماً كان رجلاً فيه غفلة إلا أنَّ كتابه صالح. وقال يحيى بن معين: حاتم بن إسماعيل ثقة. وقال ابن أبي حاتم: سألت أبى عن حاتم بن إسماعيل وسعيد بن سالم فقال: حاتم أحب إليَّ منه[٦]، وقال ابن سعد: كان ثقةً مأموناً كثير الحديث[٧].

وقال النسائي: ليس به بأس[٨]. وذكره ابن حبان في الثقات[٩].

وقال الذهبي: ثقة[١٠].

- **من ضعَّف حاتم بن إسماعيل المدني من النُّقَّاد:**

قال الذهبي: قال النسائي: ليس بالقوى. وقال أحمد: زعموا أنَّه كان فيه غفلة.[١١] وقال العباس بن محمد الدوري: «سمعت يحيى بن معين يقول قد رأى حاتم بن إسماعيل محمد بن المنكدر وزيد بن أسلم ولم يسمع منهما شيئا[١٢]. وقال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول حاتم بن إسماعيل لم يلق عون بن عبد الله بن

(٥) المزي، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، ٥: ١٨٧.
(٦) ابن أبي حاتم، «الجرح والتعديل»٣: ٢٥٩.
(٧) ابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)، «الطبقات الكبرى»، ٥: ٤٩٣.
(٨) المزي، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، ٥: ١٩٠.
(٩) ابن حبان، «الثقات»، ٨: ٢١١.
(١٠) الذهبي، «الكاشف» ١: ٣٠٠.
(١١) الذهبي، «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، ١: ٤٢٨.
(١٢) ابن أبي حاتم، أبو محمد، «المراسيل»، ص: ٥١.

عتبة بن مسعود»[١].

-قول ابن حجر في حاتم بن إسماعيل المدني في «تقريب التهذيب»

قال الحافظ ابن حجر: حاتم بن إسماعيل المدني أبو إسماعيل الحارثي مولاهم أصله من الكوفة، صحيح الكتاب صدوق يهم من الثامنة مات سنة ست أو سبع وثمانين[٢].

-من الأحاديث التي أُنكرتْ على حاتم بن إسماعيل المدني:

الحديث الأول: «إِذَا كَانَ ثَلاَثَةٌ فِي سَفَرٍ، فَلْيَؤُمَّهُمْ أَحَدُهُمْ»

قال ابن أبي حاتم: «سألتُ أَبِي وَأَبَا زُرْعَةَ عَنْ حديثٍ رَوَاهُ حاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلان، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ أَبِي سَلَمة، عَنْ أَبِي هُرَيرةَ، عَنِ النبيِّ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: إِذَا كَانَ ثَلاَثَةٌ فِي سَفَرٍ، فَلْيَؤُمَّهُمْ أَحَدُهُمْ؟، فَقَالا: رُوِيَ عَنْ حاتِمٍ هَذَا الحديثُ بإسنادَين:

فَقَالَ بعضُهم: عَنْ حاتِم، عَنِ ابْنِ عَجْلان، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ أَبِي سَلَمة، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ.

وَقَالَ بعضُهم: عَنْ أَبِي هُرَيرةَ.

والصَّحيحُ عِنْدَنَا -وَاللَّهُ أَعْلَمُ-: عَنْ أبي سَلَمة: أنَّ النبيَّ (صلى الله عليه وسلم)... مُرسَلًا.

قَالَ أَبِي: وَرَوَاهُ يَحْيَى بْنُ أَيُّوب، عَنِ ابْنِ عَجْلان، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ أَبِي سَلَمة: أنَّ النبيَّ (صلى الله عليه وسلم)... وَهَذَا الصَّحيحُ. ومِمَّا يُقَوِّي قولَنَا: أنَّ معاويةَ بنَ صَالِحٍ، وثَوْرَ بنَ يزيد، وفَرَجَ ابنَ فَضَالة؛ حدَّثوا عَنِ المُهَاصِر بْن حَبِيب، عَنْ أَبِي سَلَمة، عَنِ النبيِّ (صلى الله عليه وسلم)».[٣]

وقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: «وروى أصحابُ ابنِ عَجْلان هَذَا الحديثَ عَنْ أَبِي سَلَمة مُرسَلاً.

قلتُ: مَنْ؟ قَالَ: اللَّيْثُ أو غيره.

وقال الدارقطني: رواه حاتم بن إسماعيل، عن ابن عجلان، عن نافع، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، وأبي سعيد، وقيل: عنه، عن أبي هريرة وحده. وخالفه يحيى القطان، فرواه عن ابن عجلان، عن نافع، عن أبي سلمة مرسلا. وهو الصواب»[٤].

الحديث الثاني: «القرآن غنى، لا فقر بعده، ولا غنى دونه»

سئل الدارقطني عن حديث الحسن، عن أنس، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: القرآن غنى، لا فقر بعده، ولا غنى دونه. فقال: «يرويه الأعمش، عن يزيد الرقاشي، واختلف عنه؛

فرواه حاتم بن إسماعيل، عن شريك، عن الأعمش، عن يزيد الرقاشي، عن أنس.

وخالفه أبو معاوية الضرير، فرواه عن الأعمش، عن يزيد الرقاشي، عن الحسن مرسلا.

وقال زيد بن الحباب: حدثنا أصحابنا، عن الأعمش، عن يزيد الرقاشي، عن أنس. وقول أبي معاوية أشبهها بالصواب»[٥].

الحديث الثالث: «أكل من كتف شاة، ثم صلى ولم يمس ماء»

سئل الدارقطني عن حديث زينب بنت أم سلمة، عن أم سلمة، أن النبي صلى الله عليه وسلم أكل من كتف شاة، ثم صلى ولم يمس ماء. فقال: «يرويه جعفر بن محمد، واختلف عنه؛ فرواه حاتم بن إسماعيل، عن جعفر، عن أبيه، عن الحسين بن علي، عن زينب، عن أم سلمة، ووهم في قوله عن الحسين، وإنما رواه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي بن حسين، عن زينب، عن أم سلمة، كذلك رواه

(١) ابن أبي حاتم، «المراسيل، ص: ٥١.
(٢) ابن حجر، «تقريب التهذيب»، ج ١ - ص: ١٤٤.
(٣) ابن أبي حاتم، أبو محمد، « العلل»، ٢: ٧٥.
(٤) الدارقطني، «العلل الواردة في الأحاديث النبوية»، ٩: ٣٢٦.
(٥) الدارقطني، «المصدر السابق» ١٢: ٧٦.

سليمان بن بلال، ويحيى القطان، وحفص بن غياث، والسري بن عبد الله، وعلي بن غراب.

ورواه أبو جعفر الرازي، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي بن حسين، عن أم سلمة، ولم يذكر فيه زينبا. والصحيح قول من قال: عن علي بن حسين، عن زينب»[١].

- **تلخيص أقوال النقاد في حاتم بن إسماعيل المدني.**

وثقه جماعة من النقاد، منهم النسائي وقال: ليس به بأس، لكن نقل الذهبي عن النسائي قال: ليس

بالقوي. وقال أحمد: زعموا أنَّه كان فيه غفلة. ووثقه جماعة[٢]. وقال الحافظ: صحيح الكتاب، صدوق يهم.

المطلب الثالث: دراسة تطبيقيَّة على ترجمة إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي:

إسماعيل، هو ابن عبد الرحمن بن أبي كريمة السُّدي، أبو محمد القرشي الكوفي الأعور. أخرج له مسلم، والأربعة[٣]. وقد اختلفت أقوال النقاد في السُّدي، فوثَّقه قوم وضعَّفه آخرون. ويمكننا عرض أقوالهم فيه، كما يلي:

- **من وثَّق إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي من النُّقَّاد:**

قال يحيى بن سعيد القطان: لا بأس به، ما سمعت أحدا يذكر السدي إلا بخير وما تركه أحد، ثم قال روى عنه شعبة وسفيان وزائدة[٤].

قال أحمد بن حنبل: قال يحيى بن معين يوما عند عبد الرحمن بن مهدي: السدي ضعيف، فغضب عبد الرحمن وكره ما قال[٥].

وقال أحمد بن حنبل: إسماعيل السدي مقارب الحديث صالح[٦].

وقال أحمد بن حنبل مرة: السدي ثقة[٧].

وقال النسائي: صالح الحديث[٨].

وذكره ابن حبان في الثقات[٩].

وذكر ابن عدي عن أحمد بن حنبل يقول: السدي ثقة. وقال-ابن عدي-: والسدي له أحاديث يرويها عن عدة شيوخ له، وهو عندي مستقيم الحديث صدوق لا بأس به[١٠].

- **من ضعَّف إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي من النُّقَّاد:**

قال أبو حاتم: إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي يكتب حديثه ولا يحتج به، وسئل أبو زرعة عن إسماعيل السدي فقال: لين[١١]. وقال عبد الرحمن بن مهدي: ضعيف[١٢].

وسأل سفيان الثوري يحيى بن معين عن السدي، فقال: في حديثه ضعف[١٣].

وسئل يحيى بن معين عن إبراهيم بن المهاجر والسدي؛ فقال متقاربان في الضعف[١٤].

وقال أبو بكر بن خلاد: سمعت المعتمر بن سليمان يقول: إن بالكوفة كذابيْن: الكلبي، والسّدي[١٥].

(١) الدارقطني، «المصدر السابق» ١٥: ٢٤١.
(٢) الذهبي، «ميزان الاعتدال»، ١: ٤٢٨.
(٣) المزي، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، ٣: ١٣٢.
(٤) ابن أبي حاتم، «الجرح والتعديل»، ٢: ١٨٤.
(٥) ابن أبي حاتم، المصدر السابق، ٢: ١٨٤.
(٦) ابن أبي حاتم، المصدر السابق، ٢: ١٨٤.
(٧) ابن أبي حاتم، المصدر السابق، ٢: ١٨٤.
(٨) الذهبي، «تاريخ الإسلام»، ٣: ٣٧١.
(٩) ابن حبان: «الثقات»، ٤: ٢٠.
(١٠) ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال»، ١: ٤٤٩.
(١١) ابن أبي حاتم، «الجرح والتعديل»، ٢: ١٨٤.
(١٢) المزي، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال» ٣: ١٣٥.
(١٣) ابن أبي حاتم، «الجرح والتعديل»، ٢: ١٨٤.
(١٤) ابن أبي حاتم، المصدر السابق، ٢: ١٨٤.
(١٥) العقيلي، «الضعفاء الكبير»، ١: ٨٧.

وقال ابن عدي: سمعتُ ابن حماد يقول: قال السعدي: كذَّاب، شتَّام، يعني السدي[١].

وقال ابن الجوزي: «ضعفه ابن مهدي ويحيى بن معين وكذبه المعتمد بن سليمان وقال يحيى القطان: ما رأيت أحدا يذكره إلا بخير وما تركه أحد وقال أحمد بن حنبل هو ثقة وقال ابن عدي هو عندي صدوق لا بأس به. وقال أبو حاتم الرازي يكتب حديثه ولا يحتج به وقال أبو زرعة ليّن»[٢]

-قول ابن حجر في إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي:

قال الحافظ ابن حجر: إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السُّدي بضم المهملة وتشديد الدال أبو محمد الكوفي. صدوق يهم ورمي بالتشيع من الرابعة، مات سنة سبع وعشرين[٣].

-من الأحاديث التي أُنكرتْ على إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي:

الحديث الأول: «رَأَيْت رَسُول الله ينْصَرف عَن يَمِينه فتنحنح»

قال ابن عدي: حدثنا الفضل بن الحباب، حدثنا محمد بن كثير، حدثنا سفيان الثوري عن السدي، قال: سمعت أنس بن مالك يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينصرف عن يمينه في الصلاة.

قال المقدسي: رَوَاهُ إِسْمَاعِيل بن عبد الرَّحْمَن السّديّ: عَن أنس. وَهَذَا أحد مَا أنكر على السّديّ رِوَايَته عَن أنس[٤].

الحديث الثاني: «لا تبلغوني عن أحد من أصحابي شيئاً فإني أحب أن أخرج إليكم و أنا سليم الصدر»

قال ابن عدي: حدثنا أحمد بن يزيد بن ميمون الصيدلاني بمصر، حدثنا يونس بن عبد الأعلى، حدثني أبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلي هو الرازي، حدثنا أبو بكر بن أبي عتاب الأعين عن عبيد الله بن موسى عن إسرائيل عن السدي عن الوليد بن هشام، عن زيد بن أبي زياد عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تبلغوني عن أحد من أصحابي شيئا فإني أحب أن أخرج إليكم وأنا سليم الصدر[٥].

قال المقدسي: وَهَذَا يعد فِي أَفْرَاد السُّدى، وَقد وَثَّقَهُ قوم[٦].

- **تلخيص أقوال النقاد في إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي**

أكثر أحاديثه مستقيمة ثابتة، وهو ممنْ عُرف بالصّدق والأمانة، ولكن اختلَّ ضبطه، فأخطأ في بعض الأحاديث التي تُعدُّ قليلةً بجنب ما روى من أحاديث مستقيمة تابع فيها الثقات؛ لذا وثَّقه قوم من جهة ما روى من أحاديث وافق فيها الثقات مع ثبوت صدقه وأمانته، وضعَّفه آخرون من جهة اختلال ضبطه، ولم يعتبروا بتلك الأحاديث التي وافق عليها الثقات. ولخّص الحافظ ابن حجر حاله بقوله: «صدوق يهم».

***

(١) ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال»، ١: ٤٤٨.
(٢) ابن الجوزي، «الضعفاء والمتروكون»، ١: ١١٥.
(٣) ابن حجر، «تقريب التهذيب»، ج١ ص١٠٨.
(٤) ابن القيسراني، «ذخيرة الحفاظ»، ٣: ١٨١٠.
(٥) ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال»، ١: ٤٤٨.
(٦) المقدسي، «ذخيرة الحفاظ» ٥: ٢٥٩٩.

الخاتمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على أشرف المرسلين، سيّدنا ونبيّنا محمَّد عليه أفضل الصَّلاة وأتمّ التسليم وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

فهذه خاتمة، فيها خلاصة ما توصَّلتْ إليها الدّراسة من نتائج وتوصياتٍ، أرجو أنْ تكون إضافةً حقيقيةً في مجالها.

■ **النتائج:**

توصَّلت الدّراسةُ إلى أنَّ عدد الرواة الذين وصفهم الحافظ ابن حجر بلفظ «صدوق يهم» في «تقريب التهذيب» بلغ عددهم أربعة وثمانين راوياً. وأنَّ دلالة اللفظ المركب «صدوق يهم»، تشير إلى مقاربةٍ لوصف الراوي، بلفظين يتضمَّنان معاني لمجموعةِ أوصافٍ، وحالاتٍ سَرَدها النُّقَّاد لبيان حال الراوي وروايته.

وقد سلك الحافظ ابن حجر هذا المسلك في كتابه «تقريب التهذيب» في عبارات غير هذه، فلخَّص أقوال النُّقاد بعد سبره لأحاديث الرواة في عبارة واضحةٍ وصريحةٍ، تحملُ ركني قبولَ الحديث؛ ليترك بعد ذلك المجال للباحثين في النظر في أحاديثهم من حيث المتابعة والتفرد؛ ومن ثمَّ معرفة ضبْطهم من عدمه.

وتوصَّلت الدراسة إلى أنّ اللفظ «يهم» يعني أنَّ الراوي وقع- غيرَ متعمدٍ- في أخطاءٍ يسيرةٍ في عددٍ قليلٍ من الأحاديثِ بجانب ما روى من أحاديث كثيرةٍ مستقيمةٍ وثابتة. وغالباً ما تكون أسباب وقوعه في الخطأ الغفلةُ اليسيرة والشَّكُ (الاضطراب) سيما إذا روى الراوي من حفظه وكان صاحب كتاب.

وعليه، فإنَّ الدّراسة تؤكد أنَّ لفظ «صدوق يهم» من الألفاظ المركبة، التي لا نستطيع أنْ نحكم من خلالها على الإسناد مباشرة؛ لأنَّ راويه وثَّقه قومٌ من جهة صدقه وعدالته، وضعَّفه آخرون من جهة اختلال ضبطه اختلالاً يسيراً، فينبغي تتبع حاله ومعرفة روايته. فإنْ وافق فيها الثقات، فقد انجبر النَّقص، وهو الصحيح، وإنْ وافق مثله من الرواة وكانوا كثرةً فهو الصحيح لغيره بمجموعها، وإنْ تفرد بالحديث فهو الضعيف وما دونه، إلا أنْ يكون نصَّ على تصحيحه المتقدمون من النُّقاد أو أحدهم. والله تعالى أعلم.

■ **التوصيات:**

توُصي الدّراسة بإجراء مزيدٍ من الدّراسات في الألفاظ المركبة، سيما تلك الواردة في «تقريب التهذيب» للحافظ ابن حجر العسقلاني.

***

المصادر والمراجع

الأزهري الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري «تهذيب اللغة»، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط١: ٢٠٠١م.

الأصفوني، محمد بن محمد «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ»، دار الكتب العلمية، ط١: ١٩٩٨م.

البُستي، محمد بن حبان، أبو حاتم، «الثقات»، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط١: ١٣٩٣هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة، «علل الترمذي الكبير» تحقيق: صبحي السامرائي، وآخرون، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية -بيروت، ط١: ١٤٠٩هـ.

ابن تغري بردي، يوسف أبو المحاسن، «المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي»، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن الجوزي، عبد الرحمن «الضعفاء والمتروكون»، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١: ١٤٠٦هـ.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، «الجرح

والتعديل»، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط١: ١٢٧١هـ.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، «العلل لابن أبي حاتم» تحقيق: سعد بن عبد الله الحميد، وآخرون، مطابع الحميضي، ط١: ١٤٢٧هـ.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، «المراسيل» شكر الله قوجاني، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط١: ١٣٩٧هـ.

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله بن محمد، أبو عبد الله «المدخل إلى كتاب الإكليل»، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة -الاسكندرية.

ابن حجر العسقلاني، أحمد، «تقريب التهذيب» تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد سوريا، ط١: ١٩٨٦.

ابن حجر العسقلاني، أحمد، «تهذيب التهذيب»، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١: ١٣٢٦هـ.

الدارقطني، علي بن عمر «العلل الواردة في الأحاديث النبوية»، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، دار طيبة -الرياض، ط١: ١٤٠٥هـ.

الذهبي، شمس الدين «تاريخ الإسلام»، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط١: ٢٠٠٣م.

الذهبي، شمس الدين «الكاشف»، محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط١: ١٤١٣هـ.

الذهبي، شمس الدين «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط١: ١٣٨٢هـ.

أبو زرعة الرازي، عبيد الله بن عبد الكريم «الضعفاء»، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، ط١: ١٤٠٢هـ.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله «النكت على مقدمة ابن الصلاح»، تحقيق: زين العابدين بن محمد

أضواء السلف -الرياض، ط١: ١٤١٩هـ.

السخاوي، شمس الدين «التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة»، الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٤هـ.

السخاوي، شمس الدين «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، دار مكتبة الحياة، بيروت.

ابن سلام الهروي، أبو عُبيد القاسم، «غريب الحديث»، تحقيق: محمد عبد المعيد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط١: ١٣٨٤ هـ.

ابن سيده، علي بن إسماعيل، «المحكم والمحيط الأعظم»، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١: ١٤٢١هـ.

ابن شاهين، عمر بن أحمد «المختلف فيهم» تحقيق: عبد الرحيم بن محمد القشقري، مكتبة الرشد، الرياض، ط١: ١٤٢٠هـ.

ابن الصلاح، أبو عمرو، «مقدمة ابن الصلاح»، عبد اللطيف الهميم، دار الكتب العلمية، ط١: ١٤٢٣هـ.

العجلي، أحمد بن عبد الله أبو الحسن، تاريخ الثقات، دار الباز، ط١: ١٤٠٥هـ.

ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد، «الكامل في ضعفاء الرجال»، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، الكتب العلمية -بيروت، ط١: ١٤١٨هـ.

العقيلي، محمد بن عمرو بن موسى «الضعفاء الكبير» تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية -بيروت، ط١: ١٤٠٤هـ.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد، «معجم اللغة العربية المعاصرة»، عالم الكتب، ط١: ١٤٢٩ هـ.

الفاسي، أبو الطيب محمد، «ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد»، تحقيق: كمال يوسف الحوت،

دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٩٩٠م.

القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج «التمييز»، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر -السعودية، ط٣: ١٤١٠هـ.

ابن القيسراني، محمد بن طاهر بن علي، «ذخيرة الحفاظ»، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي، دار السلف -الرياض، ط١: ١٤١٦هـ.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط١: ١٤٠٠هـ.

ابن معين البغدادي، يحيى «تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)»، أحمد محمد نور، دار المأمون للتراث -دمشق.

ابن منيع، محمد بن سعد «الطبقات الكبرى»، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية -بيروت ط١: ١٤١٠هـ.

النسائي، أحمد بن شعيب، «الضعفاء والمتروكون»، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي -حلب، ط١: ١٣٩٦هـ.

ابن هلال، أحمد بن محمد بن حنبل، «العلل ومعرفة الرجال» تحقيق: وصي الله بن محمد، دار الخاني، الرياض، ط١: ١٤٢٢ هـ.

***

قاعدة «من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه» وتطبيقاتها في فقه الأسرة عند الإباضية

دراسة مقارنة بقانون الأحوال الشخصية العُماني

د/ راشد بن حمود النظيري - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان

▪ الملخص:

تناولت الدراسة قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، وتطبيقاتها في فقه الأسرة عند الإباضية، مع المقارنة بقانون الأحوال الشخصية العُماني، فبينت الدراسة أهمية القاعدة في الفقه الإسلامي، وأنها تشكل حاجزا يحول دون اقتحام حرمات الشرع الحنيف، والوصول إلى خلاف مقاصده، ومعانيه السامية، وكيف منعت القاعدة من التعسف في استعمال الحق للوصول إلى أغراض غير مشروعة، وبيان مدى عناية الإباضية بهذه القاعدة في مجال التأصيل والتطبيق وسياسة المجتمع نحو المعاني السامية والأخلاق الرفيعة، وما انفرد به الإباضية من أحكام تفصيلية، مع ذكر القيود التي تحكم القاعدة؛ لئلا يؤدي التوسع في تطبيقها إلى نقيض ما يريده الشارع، ويُباين مراده، أو يُخالف أحكامه.

ثم ختمت الدراسة بذكر التطبيقات الفقهية من الفقه الإباضي وبيان مدى توسعهم في تطبيق هذه القاعدة، مع بيان رأي قانون الأحوال الشخصية العُماني في المسائل التي تعرض لها صراحة أو دلالة، ولم يغفل الباحث ذكر رأيه في المسائل الخلافية، معتصما بأدلة الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة.

وقد اتبع الباحث في دراسته المنهج الاستقرائي، فتتبع ما ذكره العلماء في القاعدة، وحاول أن يستنبط المعايير اللازمة لتفعيل القاعدة في المسائل الفقهية، كما استعمل الباحث المنهج المقارن مع قانون الأحوال الشخصية العُماني.

وتوصلت الدراسة في الخاتمة إلى مجموعة من النتائج، ومنها: لا عبرة بظاهر التصرفات الفعلية أو القولية إن كان المقصد منها أمرا غير مشروع، ومناقضا لمقصد الشرع الحكيم، كما أن الإباضية يُعدون من المتوسعين في تطبيق قاعدة من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.

الكلمات المفتاحية: استعجل، العقوبة، الحِرمان، الإباضية، الأحوال الشخصية.

▪ Abstract:

The study dealt with the rule (whoever hastened something before its time, was punished by depriving it), and its applications in the family jurisprudence of the Ibadhis, with comparison with the Omani Personal Status Law. And its sublime meanings, and how the rule was prevented from abuse of the right to reach illegal purposes, and the extent to which the Ibadhis care about this rule in the field of rooting and application and the society's policy towards lofty meanings and high morals, and the detailed provisions that are unique to the Ibadis, with mentioning the restrictions that govern the rule; So that the expansion of its application does not lead to the opposite of what the legislator wants, contrasts with what he wants, or violates its provisions.

Then the study concluded by mentioning the jurisprudential applications of Ibadi jurisprudence and indicating the extent of their expansion in the application of this rule, with a statement of the opinion of the Omani Personal Status Law in the issues that it was explicitly or implicitly exposed to.

In his study, the researcher followed the inductive approach, following what the scholars mentioned in the rule, and tried to elicit the necessary criteria to activate the rule in jurisprudential issues. The researcher also used the comparative approach with the Omani Personal Status Law.

The study concluded in the conclusion to a set of results, including: that there is no lesson in the apparent of actual or verbal behavior if the purpose of it is illegal, and contrary to the intent of the wise Sharia, and that the Ibadis are considered among the expanders in the application of the rule of hurrying something before its time was punished by deprivation.

Keywords: haste, punishment, deprivation, Ibadites, personal status.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن شريعة الإسلام الخالدة قائمة على معانٍ وحكم سامية، تهدف إلى إسعاد البشرية، وتحقيق مقاصد علية، فكانت منهجا قويما وصراطا مستقيما، قواعدها محكمة وأسسها متينة، تجلب التيسير وتدفع الحرج، لا عنت فيها ولا نصب، وكل من رام خلاف مقاصد الشرع ومبتغاه، وسعى إلى هدم قواعده وأسسه، فقد أتى سيئة وارتكب خطيئة، فَرُد إليه فعله وحرم مقصوده، وإذا كانت الأسباب مفضية إلى مسبباتها، والمقدمات محققة لنتائجها، وفق سنن معينة ومنهج شرعي قويم فإن من قصد الاستعجال، ودفع بنفسه للوصل إلى المسببات، وتحقيق النتائج قبل حينها بوسائل غير مشروعة، أو تعسف في حقه سُدَّ أمامه الطريق، وقُطع عليه السبيل؛ منعا من الضرر، ودفعا للمفاسد، وتلك سياسة شرعية رسمها القرآن الكريم، وأرشد إليها النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم.

وقد تحدث الفقهاء وعلماء المقاصد عن هذا الجانب فقعَّدوا القواعد، وبيَّنوا الفروع في مناسبات شتى، وأبواب مختلفة، تحتاج إلى جمع وتأصيل، لاسيما مع اختلاف البيئات، وتباين الأعراف، وتعدد المقاصد، وتنوع الوسائل، ومن هنا أردت الحديث عن قاعدة مهمة لها علاقة بالسياسة الشرعية، وسد الذرائع ألا وهي (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، فأفصل القول في مبناها وتأصيل معناها، وتعداد فروعها بأسلوب علمي مقارن بين المذاهب الإسلامية، غير أني لمست أن البحث لا يحتمل الإطالة، وقد حُقق القول فيها في أكثر المذاهب الإسلامية سوى المذهب الإباضي، مع أنه له مفردات فيها؛ ولذلك أردت كشف مبناها ومحتواها عند الإباضية في باب فقه الأسرة (الأحوال الشخصية) مقارنا ذلك بقانون الأحوال الشخصية العُماني، مع ذكر ما ذهبت إليه المذاهب الإسلامية في بعض المسائل؛ نظرا لأهميتها، ومن أجل مزيد بيان وإيضاح.

أسباب اختيار البحث:

١. بيان مدى عناية فقهاء الإباضية بالسياسة الشرعية في الأحكام الفقهية، وكيف كان اعتمادهم على المقاصد والمآلات، ولم يغفلوا مبدأ سد الذرائع لمنع المضار، وقمع المفاسد في المجتمع.

٢. الموازنة بين ما اعتمده الإباضية وفق قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، وما ذهب إليه قانون الأحوال الشخصية العُماني في تقنينه للأحكام.

٣. وضع ضوابط دقيقة لقاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)؛ حتى لا تناقض الأصول، وتدفع النصوص.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث على دراسة متخصصة لقاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) تبين مفهومها، وتؤصل أحكامها، وتجمع فروعها عند فقهاء الإباضية، سوى بحثين تطرقا إليها عرضا في ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان خلال القرن الرابع الهجري، (القواعد الشرعية أنموذجا)، وهما:

١. القواعد الفقهية وأثرها في المقاصد، مصطفى ابن حمو أرشوم، وقد تعرض لها في أقل من صفحتين، مع أنه لم يقصر حديثه على باب فقهي معين.

٢. القواعد الفقهية عند ابن بركة، خلفان بن محمد الحارثي، وقد تعرض لمعناها، وتأصيلها، والتمثيل لها في صفحة ونصف تقريبا.

كما وقف الباحث على كتاب واحد معاصر مختص بجمع القواعد الإباضية، وهو:

- معجم القواعد الفقهية الإباضية، د. محمود مصطفى عبود آل هرموش، وقد تعرض لمعناها، وأصلها وفروعها في صفحة ونصف تقريبا.

وأما بقيت المذاهب الإسلامية فكانت لهم بحوث قيمة، استفاد منها الباحث إلا أن الباحث بنى عليها في بحثه لاسيما من حيث التأصيل ووضع الضوابط المقيدة للقاعدة، ومن تلك البحوث والمؤلفات:

١. قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، دراسة تأصيلية تطبيقية، د.ناصر بن محمد بن مشري الغادمي، بحث منشور في مجلة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٦، العدد ٢٨، شوال ١٤٢٤هـ، وقد بيَّن الباحث معنى القاعدة، وأدلتها، وتطبيقاتها في العبادات والمعاملات، والنكاح والطلاق وتوابعهما، ومسائل الفروض والوصايا والرِّق، ومسائل الحدود والقصاص، ومسائل اللباس والأشربة والصيد، وتطبيقات أخرى.

وقد استفاد الباحث من بحثه، في جانب تحقيق المعاني، وتأصيل القاعدة إلا أن الباحث أضاف إليها بعض المعاني والقيود، كما ذكر الباحث أدلة وتأصيلا للقاعدة، لم تتعرض لها تلك الدراسة.

٢. شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، وقد بين المؤلف معناها، وتطبيقاتها في المذهب الحنفي.

٣. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، محمد صدقي البورنو، وقد ذكر معناها، وصيغها، ومكانتها، وتطبيقاتها.

ومع أهمية هذه المباحث والمؤلفات غير أنها لم تتعرض لما ذكره الفقه الإباضي من تأصيل، وتطبيق انفرد أحيانا ببعضها، ومن هنا جاءت هذه الدراسة؛ لبيان تأصيل فقهاء الإباضية لهذه القاعدة، وكيف استفادوا منها في الفروع الفقهية، ووضعوا من خلالها سدا منيعا حجب كثيرا من التصرفات المحظورة، ومنع من التعسف في استعمال الحق أو التجاوز فيه، مع قصر الحديث على جانب فقهي واحد وهو الأحوال الشخصية أو فقه الأسرة.

كما اهتمت الدراسة بإبراز عناية الجانب القانوني بهذه القاعدة، وإن لم ينص عليها القانون صراحة في مواده، إلا أنها كانت محط نظره عند تقنين الأحكام الفقهية المتعلقة بالزواج وفُرقه والآثار المترتبة عليها.

أسئلة البحث:

١. هل اعتنى الإباضية بقاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) في فروعهم الفقهية؟ وما أهميتها لديهم؟ وهل وضعوا لها ضوابط وحدود؟

٢. هل يُعد الإباضية من الفقهاء الذين توسعوا في تطبيق القاعدة على المسائل والجزئيات الفقهية؟

٣. ما المفردات التي تميز بها الإباضية في هذا الشأن؟

٤. كيف عني قانون الأحوال الشخصية العُماني بهذه القاعدة، وهل خالفها أحيانا؟ وما مدى التوافق والانسجام مع المُفتى به في المذهب الإباضي، مع أن القانون العُماني لم يعتمد على مذهب معين في سن قوانينه ونظامه؟

أهداف البحث:

١. إبراز مضمون القاعدة وأهميتها في المذهب الإباضية.

٢. وضع الضوابط والمعايير التي تحكم القاعدة.

٣. أهمية البحث

٤. عدم وجود دراسة تتناول القاعدة من جميع جوانبها في الفقه الإباضي.

٥. نعلق الدراسة بموضع يمس حياة الناس وعلاقتهم بأسرتهم.

٦. الحاجة إلى بيان التطبيقات القانونية للقاعدة.

منهج البحث:

سوف يتبع الباحث المناهج الآتية في تناول جزئيات البحث:

١. المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء ما دوَّنه علماء الشريعة من الأصوليين والفقهاء وعلماء المقاصد حول هذه القاعدة.

٢. المنهج الاستنباطي: لاستنباط ضوابط ومعايير لتطبيق القاعدة على الفروع الفقهية.

٣. المنهج المقارن: وذلك بمقارنة آراء المذهب الإباضي في التطبيقات الفقهية مع مواد قانون الأحوال الشخصية العُماني؛ لبيان مدى اهتمام القانون بهذه القاعدة.

هيكل البحث:

- **المبحث الأول: معنى القاعدة إفرادا وإجمالا.**
  - المطلب الأول: مفهوم القاعدة لغة واصطلاحا.
  - المطلب الثاني: الصيغ ذات الصلة.
- **المبحث الثاني: أهمية القاعدة، وأدلة ثبوتها.**
  - المطلب الأول: أهمية القاعدة.
  - المطلب الثاني: أدلة ثبوت القاعدة.
- **المبحث الثالث: القيود الواردة على القاعدة، والتطبيقات الفقهية على القاعدة في فقه الأسرة.**
  - المطلب الأول: القيود الواردة على القاعدة.
  - المطلب الثاني: التطبيقات الفقهية على القاعدة في فقه الأسرة.
- **الخاتمة.**

***

المبحث الأول:
معنى القاعدة إفرادا وإجمالا

المطلب الأول: مفهوم القاعدة لغة واصطلاحا:

■ **أولا: بيان معاني ألفاظ القاعدة في اللغة.**

استعجل: أصلها عجل من باب تعب، بمعنى أسرع وحضر، وعجلت إلى الشيء سبقت إليه[١].

الشيء: كل موجود، إما أن يكون حسا كالأجسام، أو حكما كالأقوال[٢].

أوانه: الأوان: الحين والزمان، يُقال: جاء أوان البرد، أي: زمنه[٣].

عوقب: العقاب: الجزاء[٤].

بحرمانه: الحرمان، لغة: المنع، يُقال: حُرم الشيء، أي: مُنع منه[٥].

■ **ثانيا: معنى القاعدة اصطلاحا.**

يراد بالقاعدة اصطلاحا: من استعمل وسائل غير مشروعة للوصول إلى المشروع المرغوب فيه؛ استعجالا منه قبل وقته المقدر شرعا كانت عاقبته المنع والحرمان من مقصوده[٦].

● **شرح التعريف:**

(من): لفظ عام يشمل الرجال والنساء، ويعم جميع الأحوال والأماكن والأزمان.

(استعمل وسائل غير مشروعة): تشمل الطرق والحيل التي نهى عنها الشارع لذاتها أو لما تؤول إليه من مفاسد ومضار.

(١) الفيومي، المصباح المنير، ج٢، ص٣٩٤.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الفراهيدي، العين، ج٨، ص٤٠٤.
(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٦١٩.
(٥) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج٥، ص٣٠.
(٦) ينظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص٤٧١، البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج١، القسم الثاني، ص١٥٠.

(للوصول إلى المشروع المرغوب فيه): أي أن الهدف من استعمال الطرق المشروعة هو الوصول إلى أمر تحبه النفس، وتطمح إليه، إما كسبا لمغنم لها أو دفعًا لما تظنه شرا لها.

(استعجالا منه قبل وقته المقدر شرعا): أي قبل ثبوت الحق واستقراره وفق الزمن المقدر شرعا أو قانونا، وقيدنا ذلك بقولنا (شرعا أو قانونا)؛ لأننا نتحدث عن أحكام شرعية أو قانونية.

(كانت عاقبته المنع والحرمان من مقصوده): أي حرم مما يهدف إليه؛ عقوبة على استعجاله الذي دل عليه استعماله وسائل وطرقًا أو حيلا لا يقرها الشرع أو القانون.

المطلب الثاني: الصيغ ذات الصلة:

عبَّر فقهاء الإباضية عن هذه القاعدة بصيغ أخرى مقاربة في اللفظ أحيانا كثيرة، وبألفاظ أخرى –أحيانا- مع الاتفاق في المعنى، ومن ذلك:

- من تعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه[١].
- المستعجل بشيء قبل أوانه يعاقب بحرمانه[٢].
- عومل بنقيض قصده[٣].
- يعاكس في مطلوبه ويمنع من مقصوده[٤].
- معارضة بنقيض قصده[٥].

وأما المذاهب الإسلامية الأربعة (الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة)، فمن الصيغ التي استعملت ما يأتي[٦]:

- من تعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه[٧].

(١) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج٣، ص٤٣٤.
(٢) أطفيش، شرح النيل، ج١٢، ص٣٢٧.
(٣) المرجع السابق، ج٨، ص٧٠.
(٤) السالمي، جوابات الإمام السالمي، ج٢، ص١٥٨.
(٥) السالمي، طلعة الشمس على الألفية، ج٢، ص١٤٤.
(٦) البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج١، القسم الثاني، ص١٥٠.
(٧) الزركشي، المنثور في القواعد، ج٣، ص٢٠٥.

- من تعجل حقه أو ما أبيح له قبل وقته على وجه محرم عوقب بحرمانه[٨].
- المعارضة بنقيض المقصود[٩].
- معاملة بنقيض المقصود[١٠].
- المعاملة بنقيض المقصود الفاسد[١١].
- من استعجل الشيء قبل أوانه عورض بنقيض المقصود[١٢].
- من استعجل ما أخره الشرع يُجازى برده[١٣].
- من استعجل شيئا قبل أوانه ولم تكن المصلحة في ثبوته عوقب بحرمانه[١٤].
- ما ربط به الشارع حكما فعمد المكلف إلى استعماله لينال ذلك الحكم، فهل يُفَوَّت عليه [له] بنقيض مقصوده أم لا؛ لوجود الأمر الذي [ربط] به الشارع الحكيم عليه؟[١٥].
- من أتى بسبب يفيد الملك أو الحل أو يسقط الواجبات على وجه محرم وكان مما تدعو النفوس إليه ألغي ذلك السبب، وصار وجوده كالعدم، ولم يترتب عليه أحكامه[١٦].

ويلحظ من هذا: أن بعض العبارات توافق تماما قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، والخلاف في بعض الألفاظ المعبر بها فقط، فمن عبر بلفظ (من تعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) كان تعبيره موافقا تماما للقاعدة، إلا أن تعجل فعل ماض، واستعجل فعل ماض دخل عليه حرف التنفيس، وهو حرف (السين)، وأما عبارة: معاملة بنقيض المقصود أو معارضة له بنقيض المقصود، المعاملة بنقيض

(٨) ابن رجب، القواعد، ص٢٦٢.
(٩) السبكي، رفع الحاجب، ج٤، ص٢٤٤.
(١٠) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٣٣٠.
(١١) الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ج٢، ص٤٤٤.
(١٢) البجيرمي، تحفة الحبيب، ج٥، ص٤٧٧.
(١٣) علي حيدر، درر الحكام، ج١، ص٨٧.
(١٤) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص١٥٣.
(١٥) ابن الملقن، الأشباه والنظائر، ج٢، ص١٣١.
(١٦) ابن رجب، القواعد، ص٢٦١.

المقصود الفاسد، فيرى الباحث أن هذه القواعد المتفقة في المعنى أعم وأشمل من قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)؛ وذلك أن من استعجل الشيء قبل أوانه يعامل بنقيض مقصوده، فيحرم من مراده بسبب استعجاله، إلا أنه قد يعاقب بنقيض مقصوده وهو لم يستعجل الشيء قبل أوانه، مثاله:

أ) الوصية للعاصي بما يعينه على معصيته، الوصية باطلة؛ معاملة له بنقيض مقصوده لكنه لم يستعجل الشيء قبل أوانه.

ب) الوصية للمعاصي باطلة؛ معاملة له بنقيض قصده؛ لأن الوصية طاعة، والمعصية تنافي الطاعة، وليس في ذلك استعجال للشيء قبل أوانه، وأما من قاسها على الاستعجال في الميراث، فالقياس في حقيقية على المعصية؛ وذلك أن من استعجل الميراث، وقتل مورثه كان عاصيا، فاستحق العقوبة، وهو الحرمان من الميراث، والوصية للعاصي والمعاصي معصية فناسبتها العقوبة، والعقوبة البطلان، وعودة المال للورثة[1].

ج) من أخرج ماله صوريا بالهبة؛ فرارا من الزكاة ثم رُدَّ إليه بعد طواف وقت الزكاة فإنه يلزم بالزكاة؛ معاملة له بنقيض قصده، وليس في ذلك استعجال، بل فيه فَرار من الحق فرد إليه.

ومثل هذه القواعد كمثل مبدأ سد الذرائع، فقد عللت قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) بأن ذلك سد لذرائع الشر والفساد، ومع ذلك فإن مبدأ سد الذرائع أعم وأشمل، فالله تعالى حرم سب آلهة المشركين سدا للذريعة؛ حتى لا يسبوا الله بغير علم، وليس في ذلك استعجال للشيء قبل أوان وقوعه، وهكذا، يُقال: في العقوبة، فالعقوبة أعم وشمل، فقد تكون العقوبة للاستعجال كما في قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، وقد تكون لأمر آخر، فمن أوقع طلاق السكران علل ذلك بالعقوبة، والزجر للسكران، ولم يذكر قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، وإلا لزم أن لا يوقع الطلاق أصلا.

وأما بقية العبارات والجمل فقد أضيفت إليها قيود قليلة أو كثيرة من أجل التقليل من الاستثناءات التي تخرج عن القاعدة؛ لتكون القاعدة أغلبية كما هو الشأن في بقية القواعد، قال الإمام السيوطي بعد أن مثَّل على القاعدة، وذكر الصورة الخارجة عنها: «إذا تأملت ما أوردناه علمت أن الصور الخارجة عن القاعدة أكثر من الداخلة فيها، بل في الحقيقة لم يدخل فيها غير حرمان القاتل الإرث... وكنت أسمع شيخنا قاضي القضاة علم الدين البلقيني يذكر عن والده أنه زاد في القاعدة لفظا لا يحتاج معه إلا الاستثناء، فقال: من استعجل شيئا قبل أوانه ولم تكن المصلحة في ثبوته عوقب بحرمانه»[2]، ثم أورد لطيفة فقال: «رأيت لهذه القاعدة مثلا في العربية، وهو أن اسم الفاعل يجوز أن ينعت بعد استيفاء معموله فإن نعت قبله امتنع عمله من أصله»[3].

وقال عبد المحسن الزامل: «هذه القاعدة ذكرها كثير من الأئمة في كتب القواعد، ونازع بعضهم في صحتها، وقالوا إنها قاعدة غير صحيحة، وإن كان يدخل تحتها مسائل، لكن الخارج منها أكثر من الداخل فيها، فهناك مسائل داخلة بلا إشكال، ومسائل خارجة بلا إشكال، ومسائل موضع خلاف بين أهل العلم، لكن لما كان الخارج منها كثيرًا قالوا: إن في صحتها نظرًا»[4].

ويرى الباحث أن القاعدة متفق عليها بين الفقهاء إلا أن الخلاف بينهم في التوسع والتضييق، فنجد الإباضية، والمالكية، والحنابلة قد توسعوا في الأخذ بها والتعويل عليها، ثم يأتي بعد ذلك الحنفية ثم

(١) ينظر: السالمي، الجوابات، ج٤، ص٢٧.

(٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٥٤.

(٤) الزامل، شرح القواعد السعدية، ص١٥١.

الشافعية[١]، وهذا يعود إلى أمور:

- الأمر الأول: مدى الأخذ بسد الذرائع والنظر إلى المآلات ومنع الحيل.
- الأمر الثاني: الاعتماد على أدلة أخرى كالاستحسان ونحوه.
- الأمر الثالث: تنزيل القاعدة للتوافق مع الفروع المعتمدة في المذهب أو الفتوى.
- الأمر الرابع: أن بعض الفقهاء جعل قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) مرادفة لقاعدة (المعاملة بنقيض المقصود)، فأضاف قيودا لإدخال بعض الفروع في القاعدة، وهي في الحقيقة ليست منها، كما سوف يأتي.

***

المبحث الثاني:
أهمية القاعدة، وأدلة ثبوتها

المطلب الأول: أهمية القاعدة:

تكمن أهمية القواعد في الأمور الآتية:

- أولا: إنَّ الله تعالى شرع الأحكام لحكم ومقاصد جليلة، وجعل لها ضوابط وقيودًا لتحقق أهدافها، وتؤدي الغرض من تشريعها، وحينما يُعتدى على الضوابط وتُهدم القيود بغية الوصول إلى منفعة آنية مستعجلة، فإن الشارع بالمرصاد، يمنعه من تلك المنفعة، ليستقيم التشريع، وتسعد النفوس البشرية.
- ثانيا: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فلا يجوز للمرء أن يتسلق على ظهور الآخرين، وتحميلهم المضار من أجل تحقيق مآرب آنية.
- ثالثا: مشروعية استعمال الحق قد يتحول إلى غير المشروعية إذا كان مآله المفسدة والحاق الأذى والضرر بالآخرين، وتحقيق مصالح غير مشروعة، وهذا ما يطلق عليه في الفقه المعاصر (التعسف في استعمال الحق)[٢].
- رابعا: إنَّ هذه القاعدة تحقق الأمن الجماعي والاستقرار الأسري، فالاعتداء على الفرد اعتداء على المجتمع برمته، فأمن المجتمع من أمن الفرد واستقراره.
- خامسا: أنَّ منع المفسدين وذوي الطماع من تحقيق مآربهم وطموحاتهم العجلى فيه بُعْدٌ عن الاقتراب من الفساد مرة أخرى كما أنه يحقق مقاصد الشارع في المنع من الاقتراب من المحرمات[٣].

كما أن فيه عبرة للمعتبرين، وكف شر من تسول له نفسه سلوك مسلكهم والسير على خطاهم.

والخلاصة: أن قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) لها علاقة وثيقة بالسياسة الشرعية، ومبدأ سد الذرائع، ومنع الحيل، والنظر في المآلات والمقاصد، والتعسف في استعمال الحق، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار[٤].

هذا، وذكر الدكتور البورنو أن هذه القاعدة تُعد استثناءً لقاعدة الأمور بمقاصدها من حيث إن الفاعل يعامل بنقيض مقصوده[٥].

قلت: أما الأمور الأخروية من ثواب وعقاب فالعبرة فيها بالمقاصد والنيات، فمن قصد خيرا أثيب عليه، ومن أراد شرا عوقب عليه، أما الحكم الدنيوي والفساد والبطلان فينظر إلى المآل فيعامل بنقيض مقصوده إن ابتغى شرًا؛ سدًا للذرائع، ومنعًا من المفاسد، والغاية مهما كانت محمودة لا تبرر الوسيلة المذمومة في الشرع الرباني[٦].

(١) الزحيلي، القواعد الفقهية، ج١، ص٤١٥.

(٢) ينظر: الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص ٨٥-٩٥.

(٣) ينظر: السالمي، الجوابات، ج٢، ص١٥٨.

(٤) الغادمي، قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، دراسة تأصيلية تطبيقية، بحث منشور في مجلة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ص٣٠٦-٣١١.

(٥) البورنو، الوجيز، ص١٦٠.

(٦) ينظر: إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة، ج١، ص٥٨٩.

المطلب الثاني: أدلة ثبوت القاعدة:

هناك أدلة كثيرة استند إليها الفقهاء وأصحاب القواعد في التدليل على هذه القاعدة:

(١) قال الله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ﴾[١].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى حرم على اليهود صيد الأسماك يوم السبت، فوضعوا شباكهم يوم السبت، وأخذوها يوم الأحد، فعدَّ الله تعالى فعلهم اعتداءً لما فيه من الاحتيال[٢]؛ ولذلك استحقوا العقوبة، فجُعلوا قردة وخنازير، يقول الإمام السالمي: «فعلى كل مسلم أن يتجنب الحيلة التي تفضي إلى انتهاك نهي الشارع»[٣]؛ فاستعجالهم الصيد في غير وقت الإباحة كان سببا في جعلهم قردة وخنازير.

(٢) قال عليه الصلاة والسلام: «لا يرث القاتل المقتول، عمدا كان القتل أو خطأ»[٤].

وجه الاستدلال: حَرَم النبي صلى الله عليه وسلم القاتل الميراث؛ لأنه استعجل الميراث فعوقب بحرمانه[٥]، يقول ابن بركة: «القاتل حرم بتعديه الإرث عمن يرثه؛ لطمعه بتعجيل ما كان يستحق بغير معصية، فكانت المعصية عقوبة له وحرمانا لما كان يستحقه؛ لركوبه نهي الله تبارك وتعالى»[٦].

(٣) عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل عن الخمر، تتخذ خلا، فقال: لا[٧].

ذهب بعض الفقهاء إلى التفريق بين الاستحالة الطبيعية للخمر، والاستحالة غير الطبيعية (البشرية)، فأما الاستحالة غير الطبيعية فلا تُحِل الخل، ولا ترفع عنها النجاسة؛ لأن من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، وأما الاستحالة الطبيعية فهي التي تحللها وترفع عنها النجاسة[٨].

(٤) عن ابن عباس قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له[٩].

وجه الاستدلال: لما استعجل الزوج تحليل امرأته التي طلقها ثلاثا فاتفق مع آخر أن يحللها له عُومل بنقيض مقصوده، ورد إليه مسعاه، فمنع من رد مطلقته حتى تنكح زوجا غيره نكاحا شرعيا، لا تدليس فيه، ولا التفاف على مقاصد الشارع الحكيم؛ ولهذا اشترط الدخول من قبل الزوج الثاني، وما ذاك إلا لتأكيد مصداقية الزواج، ففي حديث السيدة عائشة -رضي الله عنها- جاءت امرأة رفاعة القرظي النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: كنت عند رفاعة، فطلقني، فأبت طلاقي، فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير، إنما معه مثل هدبة الثوب، فقال: «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة، لا حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك»[١٠]، تلك حدود الله، فلا يجوز إغفالها والعُلو عليها، يقول الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ

(١) الأعراف: ١٦٣.
(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص٢٥٨، الزحيلي، القواعد الفقهية، ج١، ص٤١٥.
(٣) الزحيلي، القواعد الفقهية، ج٤، ص٣٨١، ٣٨٢.
(٤) رواه الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح، كتاب الأيمان والنذور، باب في المواريث، حديث رقم ٦٦٨، ص٢٦١.
(٥) الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير، ج٩، ص٢٦٥.
(٦) ابن بركة، الجامع، ج٢، ص١٣٩، ١٤٠.
(٧) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر، حديث رقم ١٩٨٣، ج٣، ص١٥٧٣.
(٨) ينظر: الشقصي، منهج الطالبين، ج١، ص٨، العيدان، اليتامى، الدلائل والإشارات، ج١، ص١٢٣.
(٩) رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في التحليل، حديث رقم ٢٠٧٦، ج٢، ص٢٢٧، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج١، ص٦٢٢.
قال الإمام الترمذي: ((هذا حديث حسن صحيح))، وقال الحافظ ابن حجر: ((صححه ابن القطان وابن دقيق العيد على شرط البخاري)).
الترمذي، سنن الترمذي، د٣، ص٤٢٨، ابن حجر، تلخيص الحبير، ج٣، ص١٧٠.
(١٠) رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب من أجاز طلاق الثلاث، حديث رقم ٤٩٦٠، ج٥، ص٢٠١٤، مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره ويطأها ثم يفارقها وتنقضي عدتها، حديث رقم ١٤٣٣، ج٣، ص١٠٥٥.

أَمْراً﴾[١] [٢].

(٥) عن جابر بن زيد قال: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من تعلم العلم للعظمة والرفعة أوقفه الله تعالى موقف الذل والصغار يوم القيامة، وجعله الله عليه حسرة وندامة حتى يكون العلم لأهله زينًا»[٣].

وجه الاستدلال: لا يحقق العلم غايته إلا إن كان لله، لا يُبتغى من ورائه ظهريا، ومن تعلم العلم لله أعزه الله به في الدنيا، ونال الدرجة الرفيعة في العقبى، ومن قصد بعلمه ثناء الناس، والحظوة في نفوسهم، وشهرته بين مسامعهم كان العقاب بخلاف مقصده، ذل وصغار يوم القيامة، ولا ريب أن من استعجل الشيء قبل أوانه، يهدف إلى الحصول على مكسب دنيوي فعوقب بخلاف قصده، وحرم مراده، يقول الإمام السالمي في شرح الحديث النبوي الشريف: «المعنى أن الله تعالى يعاقبه بنقيض قصده، فهو إنما قصد العظمة فعوقب بالذل، وقصد الرفعة فعوقب بالصغار جزاء وفاقا، ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[٤]، ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٥][٦].

(٦) عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه أن رجلا نشد في المسجد، فقال: من دعا إلى الجمل الأحمر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا وجدت؛ إنما بنيت المساجد لما بنيت له»[٧].

وجه الاستدلال: بُنيت المساجد للعبادة، قال تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾[٨]، فمن ابتغى بها غير ذلك فقد ناقض مقصد الشارع فاستحق المعاملة بنقيض قصده، ولذلك أجاب النبي صلى الله عليه وسلم الرجل الذي ينشد دابته في المسجد، ويبتغي حصولها، والوقوف على خبرها بما ينقاض مقصوده؛ عقوبة له ونكالا، بسبب استعجاله، فقال له: «لا وجدت»، قال الإمام السالمي: «وفي هذا الدعاء مناقضة للناشد بنقيض غرضه عقوبة له، وهو من أبلغ الإنكار عليه»[٩]، ولو أنه صبر ولم يستعجل حتى يخرج الناس لكان خيرا له وأقوم.

(٧) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من اتقى الله كفاه الله مؤنة الناس، ومن اتقى الناس ولم يتق الله سلط الله عليه الناس وخذله»[١٠].

قال الإمام السالمي: «قوله: «ومن اتقى الناس ولم يتق الله»: أي أطاعهم في معصية الله أو حاذرهم حيث أمره الله بالتصلب وإظهار الشدة، وداهنهم حيث لا تحل المداهنة، وإن الله تعالى يعاقبه في الدنيا بنقيض قصده، فيسلط عليه الناس ويخذله عن المدافعة فيأتيه الشر من حيث يتقي، ويصدق فيه قول القائل:

كل من ترجو به دفع البلى
سوف يأتيك البلى من قبله[١١]

وفي التنزيل الحكيم قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً *وَيرزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً﴾[١٢].

***

(١) الطلاق: ١.
(٢) ابن الحواري، الدراية وكنز الغناية، ج١، ص١٩٨، الخليلي، بيع الإقالة، ص٦٨، ٦٩.
(٣) رواه الربيع، الجامع الصحيح، باب في طلب العلم لغير الله عز وجل وعلماء السوء، حديث رقم ٣٤، ص٣٤.
(٤) آل عمران: ١٨٢.
(٥) يونس: ٤٤.
(٦) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج١، ص٥٤.
(٧) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن نشد الضالة في المسجد وما يقوله من سمع الناشد، حديث رقم ٥٦٩، ج١، ص٣٩٧.
(٨) النور: ٣٦.
(٩) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج١، ص٣٨١.
(١٠) رواه الربيع، الجامع الصحيح، باب نسمة المؤمن ومثله، حديث رقم ٧٠٤، ص٢٧٢.
(١١) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج٣، ص٥٢٨.
(١٢) الطلاق٢-٣.

المبحث الثالث:
القيود الواردة على القاعدة، والتطبيقات الفقهية على القاعدة في فقه الأسرة

المطلب الأول: القيود الواردة على القاعدة:

لم يذكر أكثر الفقهاء والأصوليين قيودا أو ضوابط لقاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، إلا أنَّ بعض الفقهاء وضع للقاعدة قيودا وضوابط، ومن ذلك ما نقله الإمام جلال الدين السيوطي عن شيخه قاضي القضاة البلقيني يذكر عن والده: أنه زاد في القاعدة لفظا لا يحتاج معه إلا الاستثناء، فقال: «من استعجل شيئا قبل أوانه ولم تكن المصلحة في ثبوته عوقب بحرمانه»[(١)]، قال عبد المحسن الزامل: «هذا قيد جيد»[(٢)]، ثم ذكر مسائل لا تدخل في مدلول القاعدة؛ لأنها مطلوبة الوجود، والمصلحة في وجودها، والعبد مأمور بتحقيقها، ومن ذلك[(٣)]:

- من شربت دواء لأجل نزول الحيض فإنها لا تصلي، ولا تعاقب بنقيض قصدها.

- من رمى بنفسه من مكان مرتفع حتى يتألم في رجله؛ لكي يصلي جالسا، فإنه لا يعاقب بنقيض قصده، فيصلي جالسا، وصلاته صحيحة .

- لو تناول شيئا ليُمْرض نفسه؛ حتى لا يصوم فإنه يفطر، ولا يعامل بنقيض قصده.

وذكر الدكتور محمد الزحيلي أربعة وعشرين (٢٤) مستثنى للقاعدة[(٤)]، وختم بقول الإمام السيوطي: «الصورة الخارجة عن القاعدة أكثر من الداخلة فيها»[(٥)].

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص١٥٣.
(٢) عبد المحسن الزامل، شرح القواعد السعدية، ص١٥٣.
(٣) المرجع السابق.
(٤) الزحيلي، القواعد الفقهية، ج١، ص٤٢١-٤٢٣.
(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص١٥٣.

- **رأي الباحث:**

إن المتتبع لما نصَّ عليها بعض الفقهاء مما قيل إنه مستثنى من قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، يجد أن بعضها خارج عن القاعدة؛ وذلك لعدم وجود الاستعجال، وإن أمكن إدخالها في قاعدة «المعاملة بنقيض المقصود»، وبعضها يمكن إخراجها بالضوابط الآتية التي تضبط تحقيق مناط القاعدة:

١. ألا يكون المستعجل فيه متعلقا بعبادة خالصة لله تعالى؛ إذ الأصل في العبادات الانقياد والاتباع للدليل، فلا تقبل التقديم، أو التأخير، أو التشديد أو التخفيف إلا بدليل شرعي ثابت.

٢. ألا يترتب على الحرمان مفسدة أعظم من عدم الحرمان، إذ تدفع المفسدة الأشد بالمفسدة الأخف.

٣. ألا يكون المقصد حسنا وقام دليل معتبر على جوازه.

وبناء عليه:

- إذا شربت المرأة دواء لأجل ترك الصلاة، فنزل الحيض لم تلزمها الصلاة، ولا يشرع لها القضاء؛ لأن الصلاة حق خالص لله تعالى، فلزم فيها الاتباع.

- إذا رمى بنفسه من مكان مرتفع ليصاب في رجله، فيؤدي الصلاة جالسا، فإنه لا يلزمه أن يصلي قائما؛ معاملة له بنقيض قصده؛ لأن الصلاة حق خالص لله تعالى، وقد يتعذر عليه الصلاة قائما، كما أن هذه الحالة لا استعجال فيها.

- لو سافر من أجل قصر الصلاة فإنه يقصر؛ لأن الصلاة حق خالص لله تعالى، فلزم فيها الاتباع، ثم لا استعجال هنا.

- لو قتل المدبر سيده ليتحقق عتقه فإنه لا

يعتق على الصحيح؛ لاستعجاله الحق قبل حينه [١].

- لو قتل صاحب الدين المؤجل المدين؛ استعجالا لدينه، فإن الدين لا يحل على الصحيح؛ عقوبة له، وهو قول المالكية [٢].

- لو أخرج ماله قبل الحول فرارا من الزكاة لزمته الزكاة؛ لأن في الزكاة حقًا لله تعالى، وحقًا للفقراء، ولأن المال ماله؛ إذ لم يخرج من ملكه حقيقة [٣].

- لو شرب شيئا ليمرض قبل الفجر جاز له الإفطار؛ لأن الصيام حق لله تعالى، وإفطار المريض لا يخالف النصوص الشرعية.

- لو عالج الخمر بنفسه، فأصبحت خلا فإنها حلال على الصحيح، ولا علاقة هنا بالقاعدة؛ لأن تحريم الخمر للإسكار، ولا إسكار في الخل، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما [٤].

- لو قَدَّم المزكي زكاته قبل حولها لحاجة المجتمع جاز؛ وذلك لأنه أمر حسن، ومقصد نبيل، دل الشرع على اعتباره، فالنبي صلى الله عليه وسلم قدم صدقت عمه العباس سنتين [٥].

- لو قدَّم الصلاة قبل وقتها المشروع لسفر ونحوه بطلت صلاته؛ لأن ذلك غير مشروع.

المطلب الثاني: التطبيقات الفقهية على القاعدة في فقه الأسرة:

■ **المسألة الأولى: خطبة المعتدة من وفاة زوجها:**

لا تجوز خطبة المرأة المعتدة من طلاق أو وفاة خطبة تصريحية[٦]، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلاَّ أَن تَقُولُواْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[٧]، والآية الكريمة واردة في عدة الوفاة، وقد أباحت التعريض بالخطبة، وحرمت التصريح؛ لمفهوم قوله تعالى: ﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء﴾، ولدلالة قوله تعالى: ﴿وَلَكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرّاً﴾[٨]، ويُقاس عليها عدد الطلاق البائن بجامع البينونة، وأما الرجعية فهي في حكم الزوجية، ولا تجوز خطبة زوجة الغير، والحكمة من ذلك سد الذرائع من وجهين:

- الوجه الأول: أن المعتدة قد تخبر بانقضاء عدتها، مع أنها لم تنته، وقد يترتب على ذلك اختلاط الأنساب، وهو محرم، وما أدى إلى الحرام فهو حرام.
- الوجه الثاني: أن ذلك سبيل إلى وقوع الخلاف والنزاع والشقاق بين المطلق والخاطب، وقد يُظن السوء في الخاطب والمخطوبة.

وإذا خالف المرء النهي متعمدا، وخطب المعتدة، فقد وقع في الإثم، فإن عقد عليها في العدة حرمت عليه تحريما مؤبدا بمجرد العقد عند الإباضية[٩]؛ إذ من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، وسدا للذرائع، «ولو صبر إلى أن تنقضي العدة لحلت له بالتزويج» [١٠].

وإذا لم يعقد عليها في وقت عدتها، وأرد أن يعقد عليها بعد ذلك فلهم قولان:

- القول الأول: ذهب الإباضية في القول المشهور [١١] إلى

(١) أطفيش، شرح النيل، ج١٢، ص٥٦٥، ٥٦٦.
(٢) عليش، منح الجليل، ج٦، ص٢٣.
(٣) ينظر: الجيطالي، قواعد الإسلام، ج٢، ص٣٥(الحاشية).
(٤) ابن بركة، الجامع، ج١، ص١٤٠، ١٤١.
(٥) رواه ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف، كتاب الزكاة، باب ما قالوا في تعجيل الزكاة، حديث رقم ١٠٠٩٨، ج٢، ص٣٧٧.
(٦) الكندي، المُصنف، ج٣٨، ص٢١٥.
(٧) البقرة: ٢٣٥.
(٨) أطفيش، تيسير التفسير، ج٢، ص٩٢.
(٩) ابن بركة، الجامع، ج٢، ص١٣٩.
(١٠) البسيوي، مختصر البسيوي، ص٤٠٢.
(١١) ابن بركة، الجامع، ج٢، ص١٣٩، الكندي، بيان الشرع،

تحريمها عليه حرمة أبدية إذا أجابته بالموافقة؛ إذ من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، يقول الإمام السالمي في الجوابات: «وحاصل حجتهم أن الخاطب في العدة قد ارتكب ما نهاه الله عنه، والنهي عندهم يدل على فساد المنهي عنه، ومن تعجل شيئا قبل أوانه عاقبه الله بحرمانه»[١].

- القول الثاني: لا تحرم عليه إن تاب[٢]؛ لأنه لم يرد نص على الفرقة بينهما، ولا على تحريم تزويجه بها بعد العدة، بل جاء النص في النهي عن الخطبة في العدة، فإذا خطب فقد عصى، ولا تحرم عليه معصيته ما كان حلالا له بالشرع[٣].

● **رأي:**

وقد منع قانون الأحوال الشخصية العُماني خطبة المعتدة تصريحا بقاعدة آمره، فقال في المادة الثانية: «تمنع خطبة المرأة المحرمة ولو كان التحريم مؤقتا، ويجوز التعريض بخطبة معتدة الوفاة»، قوله: «تمنع» خبر يفيد النهي، والمعتدة محرمة تحريما مؤقتا، ومن خالف وعقد على المرأة وقت التحريم كان زواجه باطلا؛ معاملة له بنقيض قصده، ومن استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه، دلت على ذلك المادة ٢٩: «يشترط لانعقاد الزواج أن لا تكون المرأة محرمة على الرجل ولو كان التحريم مؤقتا»، وقد عددت المادة ٣٥ المحرمات على سبيل التأقيت، ونصت على معتدة الغير وزوجة الغير.

ويرى الباحث أن عقد الزواج في العدة باطل، وإذا دخل بها حرمت عليه أبدا، وإن لم يدخل بها فرق بينهما؛ إذ من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، ولم تحرم عليه، فإذا أراد نكاحها بعد العدة، أو لم يعقد عليها في عدتها، وأراد أن يعقد عليها بعد ذلك فله ذلك في الحالين؛ إذ لا دليل على التحريم، وهو الرواية المشهورة عن الفاروق عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فقد روى الإمام مالك في موطئه أن طليحة الأسدية كانت تحت رشيد الثقفي، فطلقها، فنكحت في عدتها، فضربها عمر بن الخطاب، وضرب زوجها بالمخفقة ضربات، وفرق بينهما ثم قال عمر بن الخطاب: «أيما امرأة نكحت في عدتها، فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم كان الآخر خاطبا من الخطاب، وإن كان دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم اعتدت من الآخر ثم لا يجتمعان أبدا»[٤].

ومما يترتب على بطلان خطبة المعتدة أن لا يكون للخطبة أثر وإن وافقت المخطوبة، وواعدته على الزواج، فيجوز لغيره أن يتقدم لخطبتها فور انتهاء عدتها[٥]، ومن الأصول المتقررة أن المخطوبة تحرم خطبتها حتى يذر أو يأذن لغيره؛ ولكن لاستعجاله الخطبة قبل وقت مشروعيتها عوقب بحرمانه من أثرها؛ معاملة له بنقيض قصده، فكانت كالعدم.

■ **المسألة الثانية: نكاح التحليل:**

إذا بَتَّ الرجل زوجته من عصمته، فطلقها ثلاثا، فإنها لا تحل له حتى تتوافر الشروط الآتية[٦]:

- الشرط الأول: أن تنكح زوجا غيره نكاحا صحيحا.
- الشرط الثاني: أن يدخل بها الزوج الثاني.
- الشرط الثالث: ألا يكون نكاح الثاني بقصد التحليل لزوجها الأول، ففي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لعن الله المحلل والمحلل له»[٧]، فقصد التحليل من الزوج الثاني أو من الزوجة نفسها يحرمها على الثاني، ولا تحل للأول، وإن شُرط التحليل في العقد فالتحريم ظاهر، والآثار لا تختلف.

ج٥٣، ص٩٧.

(١) السالمي، الجوابات، ج٣، ص٣٣١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٣٣١.

(٤) رواه مالك، الموطأ، كتاب النكاح، باب جامع ما لا يجوز من النكاح، حديث رقم ١١١٥، ج٢، ص٥٣٦.

(٥) أطفيش، شرح النيل، ج٦، ص٥٧.

(٦) ابن بركة، الجامع، ج٢، ص١٧٥، ١٨٦، الكندي، المصنف، ج٣٨، ص٢٧٦، ٢٧٧.

(٧) تقدم تخريجه.

ومفاد هذا: أنه إذا اختل شرط من هذه الشروط لم يجز لمن بت طلاق زوجته أن يردها إلى عصمته، فإن فعل فرق بينهما؛ عقوبة له ونكاية به؛ لمخالفته النهي، ومن استعجل الشيء قبل وقت أوانه عوقب بحرمانه منه[١]، وهو ما قضى به القانون العُماني في المادة ٥/٣٥: «يحرم بصفة مؤقتة: ٥. المطلقة ثلاث مرات، فلا يصح لمطلقها أن يتزوجها إلا بعد انقضاء عدتها من زوج آخر دخل بها دخولا حقيقيا في زواج صحيح».

وأضاف الإباضية أنه إذا تزوجها الثاني بقصد التحليل ودخل بها فإنها تحرم عليه تأبيدا، معاملة له بنقيض قصده، وقطعا لدابر الحيل والمفاسد، كما أنها تحرم على الأول إن علمت أن الثاني نكحها تحليلا وقد دخل بها؛ لأنها تعد زانية مختارة[٢].

■ **المسألة الثالثة: نكاح الزاني لمزنيته:**

اتفقت كلمة الإباضية[٣] على أن الزاني لا تحل له مزنيته تأبيدا، واستندوا إلى عدد من الأدلة، وذكروا منها أن ذلك عقوبة له؛ لأنه استعجل قبل الأوان فعوقب بالحرمان، وأن في ذلك سدا للذريعة أمام الذين ينتهكون الحرمات، ولا يلتفتون إلى المحرمات، فإذا علما (الذكر والأنثى) أن الزنى يحرم كلا منهما على الآخر كان ذلك رادعا لهما وزاجرا عن فعلتهما، فيدفعهما إلى عقد النكاح وإعلانه إن كان قصدهما خيرا، وأما إن كان المقصد أن يقضي الرجل حاجته مع إيهام المرأة أنها زوجة المستقبل، وأنها محط نظره، ثم يرم بها بعد أن يقضي وطره، فإن القول بالتحريم يحمي المرأة، ويصون كرامتها، ويحفظ عفتها من الابتذال، يقول الشيخ أحمد الخليلي: «هذا من باب سد ذرائع الفساد»[٤]، وقال الشيخ بكلي: «ولا غرابة في ذلك؛ فمن استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه»[٥]، ثم قال: «القول بالمنع يتماشى وروح القرآن، ويوافق حكمة الزواج وغايته»[٦].

ولم يتعرض القانون العُماني لهذه المسألة، ولم أجد لها أي تناول في القوانين الأخرى، وكان حريا بالقانون أن يتعرض لها، ويبين حكمها.

■ **المسألة الرابعة: وطء الزوجة في حال الحيض:**

حرّم الله تعالى وطء الزوجة وهي حائض، وذلك في قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ﴾[٧]، ومن خالف النهي عمدا فقد لحقه الوزر، وكان عاصيًا لله تعالى، واختلف الإباضية في تحريمهما عليه إلى أربعة أقوال[٨]:

- القول الأول: أنها تحرم عليه تأبيدا، وهو قول جمهورهم؛ تعويلا على قاعدة من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، وأخذا بالسياسة، قال البسيوي: «الذي وطئ في الحيض المحرم عليه قد عجَّل في النهي، فوطئ قبل أن يباح له على المدة»[٩]، وقال الإمام السالمي في الجوابات: «أجمعوا على تحريم الوطء في الحيض، فإن فعل فاعل ذلك عمدا أجمعوا على عصيانه، ثم اختلفوا في فساد زوجته عليه، فمنهم من أفسدها عليه، وأمر بالتفريق بينهما؛ عقوبة؛ لعصيانه، إذ من تعجل شيئا قبل أوانه عاقبه الله بحرمانه»[١٠].
- القول الثاني: أنه لا تحرم عليه، وعليه التوبة، وكفارة الفراش؛ لحديث ابن عباس – رضي الله عنه -عن النبي صلى الله عليه وسلم في

(١) ابن بركة، الجامع، ج٢، ص١٧٥، ١٨٦.
(٢) الشقصي، منهج الطالبين، ج٧، ص٧٠٣.
(٣) البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج٣، ص١٥٠٧، الكندي، المصنف، ج٣٢، ص١٠٤.
(٤) الخليلي، برنامج «سؤال أهل الذكر»، تلفزيون سلطنة عمان، ٥ ربيع الأول ١٤٢٥هـ، يوافقه ٢٠٠٤/٤/٢٥م.
(٥) بكلي، فتاوى البكري، ج٤، ص١٤٧.
(٦) المرجع السابق، ج٤، ص١٤٨.
(٧) البقرة: ٢٢٢.
(٨) البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج٣، ص١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٩، الكندي، المصنف، ج٣٥، ص١٦٩.
(٩) البسيوي، مختصر البسيوي، ص٤٠٢، وينظر: السالمي، جوهر النظام، ج٢، ص٣٦١.
(١٠) السالمي، الجوابات، ج١، ص١١٨.

الذي يأتي امرأته وهي حائض قال: «يتصدق بدينار أو بنصف دينار».

- وجه الاستدلال: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحرمها عليه، وأمرها بالكفارة.

- القول الثالث: إن وطئ في الحيض تاب واستغفر، وإن عاد تاب، وإن عاد تاب، وإن عاد في الرابعة حرمت عليه؛ لأنه معاند فأحرى أن تحرم عليه[١].

- القول الرابع: التوقف؛ ولعل ذلك لتعارض الأدلة.

ويرى الباحث أن الزوجة لا تحرم عليه؛ لأن الزوجية ثابتة بعقد صحيح، وبميثاق غليظ، ولا يرفع هذا الحكم ويزيله، ويبيحها لغيره إلا دليل شرعي صحيح ولا دليل، فلزم البقاء على الأصل، وهو عدم الحرمة؛ منعا من المفسدة الأشد في تفريق الأسرة، وإباحة المرأة للغير، إلا أن على الزوجة أن تدفعه عن نفسها فإن أبى حق لها أن ترفع أمرها للقضاء، وتطلب الطلاق؛ لرفع الضرر عنها، ودفعا لمنكره.

■ **المسألة الخامسة: طلاق الفار:**

إذا طلق الزوج زوجته في مرض موته الذي يخاف منه الهلاك طلاقا بائنا بغير طلب منها ثم مات فيه، ولم يبرأ منه، فإن الطلاق واقع محسوب عليه[٢]، وأما زوجته فترث إن كانت في العدة؛ معاملة له بنقيض قصده، ومن استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، ودفعا للضرر عنها[٣]، لأنه طلاق إضرار، يحرمها الإرث[٤]، وخرَّج الإمام السالمي الحكم على المصلحة المرسلة (الوصف المناسب المرسل)، فقال: «جعل بعض الأصحاب الميراث للمطلقة في المرض ثلاثا، فلا ترث منه قياسا على حرمان القاتل الميراث بجامع أن كل واحد من التطليق المذكور والقتل فعل محرم لغرض فاسد، فإن الشرع لم يعتبر إثبات ميراث لمن لا ميراث له؛ لأجل صدور ما يسقط به لقصد إسقاطه، فلم يعتبر الشرع عين هذه العلة، ولا جنسها في عين إثبات الميراث، ولا جنسه، والأصحاب اعتبروا ذلك فعارضوه بنقيض قصده حتى يصير الحكم بتوريث المبتوتة معارضا له بنقيض قصده، فإن قصد المطلق ثلاثا في المرض حرمان الميراث، وقصد قاتل موروثه استعجال الميراث له، فكان مناسبا»[٥].

واختلف الإباضية هل تكمل عدتها أو تتحول إلى عدة الوفاة؟ على قولين:

- القول الأول: أنها تكمل عدتها (عدة الطلاق)؛ لأن عدة الوفاة واجبة على الزوجة، وهذه ليست زوجة؛ لأنها مبانة وقت الوفاة، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[٦] [٧].

- القول الثاني: تعتد بأبعد الأجلين (عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرة أيام أو ثلاث حيض)[٨] لأنها وارثة، ولا ترث إلا الزوجة.

وقد نصت المادة ١٢٤ من القانون العُماني على: «إذا توفي الزوج والمرأة في عدة الطلاق البائن فإنها تكملها ولا تلزم بعدة الوفاة إلا إذا كان الطلاق في مرض الموت وكان طلاق الفار فتعتد للوفاة».

ومعنى هذا أن القانون ألزم المرأة المطلقة طلاق الفار أن تعتد عدة الوفاة، وتتجه نيتها لهذا، إذا مات وهي في عدتها، وهذا يدل بالالتزام أن القانون يرى أن المرأة المطلقة طلاق الفار ترث ما دامت عدتها لم تنقض.

ويرى الباحث أن إرث المطلقة طلاق الفار إنما كان لأجل رفع الضرر عنها، ومعاملة له بنقيض قصده؛ لأنه استعجل ذلك قبل حينه، وعلى هذا لا تتحول عن عدتها؛ لأنها ليست زوجة؛ إذ هي بائنة عنه، والله تعالى ألزم الزوجة دون غيرها بعدة الوفاة في

(١) المرجع السابق، ج١، ص١١٩.
(٢) العوتبي، الضياء، ج١٥، ص٤٢٠.
(٣) الكندي، المصنف، ج٢٩، ص٢٥٢.
(٤) أطفيش، شرح النيل، ج٧، ص٤٨٤.
(٥) السالمي، طلعة الشمس، ج٢، ص١٤٣، ١٤٤.
(٦) البقرة: ٢٣٤
(٧) الثميني، التاج المنظوم، ج٦، ص٣٠٨.
(٨) الكندي، بيان الشرع، ج٥٣، ص١٠.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[١].

■ **المسألة السادسة: وطء الرجعية في عدتها قبل الإشهاد:**

يرى الإباضية[٢] وجوب الإشهاد على الرجعة؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً﴾[٣]، ومن خالف ذلك ووقع عليها قبل الإشهاد فقد حرمت عليه[٤]؛ لأنه استعجل الشيء قبل أوانه فعوقب بحرمانه، يقول الإمام السالمي: «لعل الحكمة في اشتراط الشهود دون سائر الشروط دفع ما يخشى من المفسدة من غالب العوام، فإن الواحد منهم لو لم يشترط عليه ذلك جاء إلى مطلقته فيزعم مراجعتها، وهو لم يفعل، فيفضي إلى الفساد»[٥].

وجاء في المادة ٩٣/أ من قانون الأحوال الشخصية العُماني: «تقع الرجعة بالقول أو بالكتابة، وعند العجز عنها فبالإشارة المفهومة مع مراعاة أحكام المادة ٢٨ من هذا القانون»، ونصت المادة ٢٨ على: «يشترط في صحة الزواج حضور شاهدَيْن مسلمَيْن بالغين عاقلين رجلين من أهل الثقة سامعين معا كلام المتعاقدين فاهمين المراد منه».

ومفاده أن الإشهاد على الرجعة واجب وشرط صحة، وهو متفق مع ما ذهب إليه الإباضية.

■ **المسألة السابعة: قتل الوارث لمورثه:**

مُنع القاتل لمورثه بغير حق من الميراث؛ لجنايته التي استعجل بها الحصول على ما يمكن أن يستحقه لو مات مورثه قبله، فاستحق لذلك أن يحرم الميراث كله عقوبة ونكاية به[٦].

ولا فرق في المنع بين القتل عمدا أو خطأ؛ وذلك سد للذرائع، وقطع لدابر الفساد، فقد يقتل مورثه عمدا، ويتظاهر أن القتل كان خطأ، كما أن إرثه مخالف لمقاصد الشرع الإسلامي في الميراث، يقول الإمام السالمي: «أما العمد فظاهر؛ لأن القاتل قد استعجل الميراث، فعاقبه الشارع في الدنيا بنقيض قصده، وأن من تعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه، أما الخطأ فلسد الذريعة، فرب متعمد في صورة مخطئ؛ ولأن الخطأ في القتل يوجب الدية على العاقلة والكفارة على القاتل، فلا يناسب أن يوجب له الإرث؛ لأنه سبب المغرم لا المغنم»[٧].

كما أن الميراث قائم على الرحم والصلة والموالاة والتناصر، وبالقتل تنتفي هذه المعاني والمقاصد، وينقطع الرحم[٨].

ولهذا، فإن من قتل مورثه تنفيذا لحكم شرعي بأمر من الحاكم أو كان المقتول من البغاة فإن القاتل يرث ما دام المقتول على ملة الإسلام؛ وذلك لأن القاتل لم ينتهك الحرمات من أجل الوصول إلى مرغوبه[٩].

وفي قانون الأحوال الشخصية العُماني: «يُحرم من الإرث من قتل مورثه، سواء أكان فاعلا أصيلا أم شريكا أم متسببا، عمدا كان القتل أو خطأ شريطة أن يكون عند ارتكابه الفعل عاقلا بالغا حد المسؤولية الجزائية».

ومعنى ذلك أن القانون حرم القاتل الميراث، سواء أكان القتل مباشرا أم بالتسبب؛ وما ذلك إلا سد للذرائع، ومنع للمفاسد، وحفاظ على الأرواح؛ حتى لا تكون مطية للوصول إلى متاع زائل.

ويلحظ أن القانون اشترط شرطين في القاتل، وهما:

- الشرط الأول: أن يكون عاقلا بالغا عند ارتكاب

(١) البقرة: ٢٣٤.
(٢) ابن بركة، الجامع، ج٢، ص١٧٧، البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج٣، ص١٦٠٤.
(٣) الطلاق: ٢.
(٤) ابن بركة، الجامع، ج٢، ص١٨١.
(٥) السالمي، الجوابات، ج٣، ص٣٦٥.
(٦) السالمي، الجوابات، ج٤، ص١٨٤.
(٧) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج٣، ص٤٤٢، ٤٤٣.
(٨) السعدي، تيسير الكريم، ص١٦٨.
(٩) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج٣، ص٤٤٢، ٤٤٣.

الفعل.

- الشرط الثاني: أن يكون بالغا حد المسؤولية الجزائية.

والسبب في ذلك أن من لم يتوافر فيه هذان الشرطان، لم يستعجل الميراث قبل أوانه حتى يعاقب بحرمانه، ولا قصد له فيعاقب عليه، ولا تقصير صدر منه فيوصف فعله بأنه خطأ، وهذا القول- توريث القاتل إن كان صبيا أو مجنونا- قول الحنفية[١]، وقال به بعض الحنابلة[٢] وبعض الإباضية[٣].

ويرى الباحث عدم اشتراط ذلك؛ وذلك أن القتل إما أن يكون عمدا أو خطأ أو شبه عمد، وقتل الصبي والمجنون يعد خطأ وإن كان عمدا؛ لأن عمد الصبي خطأ، وفي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يرث القاتل المقتول عمدا كان القتل أو خطأ»، ولم يستثن صلى الله عليه وسلم الصغير أو المجنون، كما أن في ذلك سدا للذرائع، فقد يستغل ذلك وليهما فيُسهل عليهما ارتكاب الجريمة من أجل الحصول على الميراث العاجل.

■ **المسألة الثامنة: قتل المُوصي الموصى له:**

اختلف الإباضية في إبطال الوصية إذا قتل الموصى له الموصي بغير حق كما هو الشأن في الميراث إلى قولين:

القول الأول: أبطل الإباضية في المشهور الوصية إذا قتل الموصى له الموصي بغير حق؛ قياسا على الميراث بجامع المعاملة بنقيض المقصود، يقول الإمام السالمي: لـ «أن كلا منهما قد استعجل شيئا قبل أوانه، ومن تعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه... بيانه المانع القتل وهو موجود في الجانبين، والممنوع في الأصل الوارث القاتل، وفي الفرع الموصى له القاتل، وقد اشتركا في معنى القتل؛ لاستعجال الحظ المذكور»[٤].

وقال الشيخ أطفيش: «وأما القاتل فلم تصح له الوصية؛ لأن قتله للموصي عمدا يعد استعجالا للوصية، والمستعجل بشيء قبل أوانه يعاقب بحرمانه، وحكم بذلك في قتل الخطأ؛ خوفا للاستعجال أو سدا للذريعة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «لا يرث القاتل قتيله عمدا كان القتل أو خطأ»، وقاست العلماء الوصية للقاتل على الميراث»[٥].

القول الثاني: لا تبطل الوصية؛ لأن الخطأ محمول عن هذه الأمة، فلا عقوبة فيه[٦].

رأي:

ولم يختلف قانون الأحوال الشخصية العُماني في الوصية عما اعتمده في الميراث، فذكرت المادة ٢٢٨ مبطلات الوصية، ونصَّت في الفقرة الخامسة على: «قتل الموصى له الموصي، سواء أكان الموصى له فاعلا أصليا أم شريكا أم متسببا، عمدا كان القتل أو خطأ، شريطة أن يكون عند ارتكابه الفعل عاقلا بالغا حد المسؤولية الجزائية».

ويختار الباحث عدم اشتراط العقل والبلوغ في القاتل ليمنع من استحقاق الوصية؛ قياسا على الميراث، بجامع الاستعجال للحصول على الحق.

***

(١) السرخسي، المبسوط، ج٣٠، ص٤٨.
(٢) المرداوي، الإنصاف، ج٧، ص٣٦٨.
(٣) الشقصي، منهج الطالبين، ج١٠، ص٧١٤.
(٤) السالمي، الجوابات، ج٤، ص٣٠، ٣١.
(٥) أطفيش، شرح النيل، ج١٢، ص٣٢٧.
(٦) المرجع السابق، ج٤، ص٤٧٩.

الخاتمة

■ **أولا: النتائج:**

بعد حمد الله تعالى، والثناء عليه بما هو أهل له من الحمد على ما أنعم عليّ من إتمام هذا البحث، فقد توصلت إلى مجموعة من النتائج، وهي كالآتي:

١. من استعمل وسائل غير مشروعة للوصول إلى المشروع المرغوب فيه استعجالا منه قبل وقته المقدر شرعا كانت عاقبته المنع والحرمان من مقصوده.

٢. من استعجل الشيء قبل أوانه فإنه يعاقب بحرمانه؛ عقوبة له، وسدا لذرائع الفساد، ومعاملة له بنقيض قصده.

٣. لا عبرة بظاهر التصرفات الفعلية أو القولية إن كان المقصد منها أمرا غير مشروع، ومناقضا لمقصد الشرع الحكيم.

٤. مبدأ العقوبة وسد الذرائع والمعاملة بنقيض المقصود أعم وأشمل من قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه).

٥. جعل بعض الفقهاء قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) مرادفة لقاعدة (المعاملة بنقيض المقصود)، وهذا غير صحيح في نظر الباحث؛ إذ قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) أعم وأشمل، فقد يعاقب المرء بنقيض مقصوده ولو لم يستجل في أمره.

٦. أضاف بعض الفقهاء قيودا على قاعدة من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه من أجل أن تندرج تحتها مسائل كثيرة وللتقليل من مخرجاتها؛ إذ من شأن القواعد الفقهية أن تكون أغلبية.

٧. من ضوابط قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه):

- ألا يكون المستعجل فيه متعلقا بعبادة خالصة لله تعالى؛ إذ الأصل في العبادات الانقياد والاتباع للدليل.
- ألا يترتب على الحرمان مفسدة أعظم من عدم الحرمان.
- ألا يكون المقصد حسنا وقام دليل معتبر على جوازه.

٨. لقاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) أهمية عظمى في ردع المفسدين، والمحافظة على المقاصد الشرعية (الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات).

٩. يعد الإباضية من المتوسعين في تطبيق قاعدة من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، فأدرجوا فيها كثيرا من مسائل الأسرة كوطء الزوجة في حال الحيض، مع أن الزوجية ثابتة بعقد صحيح لا يرفعه إلا دليل شرعي صحيح.

١٠. عقد الزواج في عدة الطلاق أو الوفاة باطل، وتحرم عليه الزوجة إن دخل بها، وإلا جاز له أن ينكحها بعد العدة.

١١. نكاح التحليل محرم شرعا وقانونا، ولا تحل به المرأة لزوجها الأول، وقد تحرم على الأول إن دخل بها الثاني مع علمها بقصد التحليل.

١٢. لا تحل الزانية لمن زنى بها؛ فمن استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.

١٣. وطء الزوجة في الدبر لا يحرمها؛ اتقاء لمفسدة أعظم، ولها أن ترفع أمرها إلى القاضي إن أصر؛ ليخلصها من المنكر.

١٤. ترث مطلقة الفار إن مات في العدة، ولا تتحول عن عدتها.

١٥. لا تصح الرجعة إلا بالإشهاد.

١٦. قتل الوارث مورثه يحرمه الميراث عقوبة له؛ لاستعجاله، ويُقاس عليه قتل الموصى له للموصي بجامع الاستعجال، والمعاملة بالنقيض.

١٧. لا مانع شرعا أن يمنع الحاكم من شيء معين على سبيل التأبيد إذا اقتضت المصلحة ذلك، من باب السياسة الشرعية، فالمنع أو التحريم سياسي، وليس دينيا.

١٨. وافق قانون الأحوال الشخصية العُماني ما ذهب إليه الإباضية في بعض التطبيقات الفقهية على القاعدة، وخالفهم أو خالف المشهور من قولهم في بعض المسائل كاشتراط بعض الشروط في القاتل ليحرم إرث المقتول أو وصيته، وسكت عن بعضها، كنكاح الزاني لمزنيته، أو ما يترتب على وطء الزوجة في غير حال طهرها.

■ **ثانيا: التوصيات:**

يوصي الباحث بالآتي:

١. أن تكون هناك دراسة موسعة في هذه القاعدة، تتناول أبواب الفقه كافة في المذهب الإباضية.

١. أن تكون هناك دراسة بحثية مقارنة بين المذاهب الإسلامية كافة لهذه القاعدة، وإبراز السياسة الشرعية التي راعاها الفقهاء في مدوناتهم وفتاويهم.

***

المصادر والمراجع

إبراهيم، محمد يسري، فقه النوازل للأقليات المسلمة، «تأصيلا وتطبيقا»، القاهرة، جمهورية مصر العربية: دار اليسر، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ، ط١.

ابن الحواري، محمد، الدراية وكنز الغناية ومنتهى الغاية وبلوغ الكفاية في تفسير خمسمائة آية، تحقيق: د. محمد محمد زناتي عبد الرحمن.

ابن الملقن، عمر بن علي، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، المملكة العربية السعودية: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ط١.

ابن بركة، عبد الله بن محمد، الجامع، تحقيق: عيسى يحيى الباروني، سلطنة عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة.

ابن حجر، تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، القواعد، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩م، ط٢.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط١.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

الأزهري: محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١.

الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث العربي.

أطفيش، محمد بن يوسف، تيسير التفسير، تحقيق وإخراج: إبراهيم بن محمد طلاي، غرداية: المطابع العربية، نهج طالبي أحمد، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

أطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، جدة، المملكة العربيّة السعودية: مكتبة الإرشاد، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ط٣.

البجيرمي، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البجيرمي على الخطيب)، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ط١.

البسيوي، علي بن أحمد، جامع أبي الحسن البسيوي، تحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم الوارجلاني، داود بن عمر الوارجلاني.

البسيوي، علي بن محمد، مختصر البسيوي (سبوغ النعم)، تحقيق: د. سيف بن سالم الهادي، منشورات موقع بصيرة الإلكتروني، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ط١.

بكلي، عبد الرحمن بن عمر، فتاوى البكري، تحقيق وإخراج: داود بن عيسى بورفيبة، العطف، غرداية: مكتبة البكري، ١٤٢٤٨هـ/٢٠٠٣م، ط١.

البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ.

البورنو، محمد صدقي بن أحمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ط٤.

البورنو، محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ط١.

الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الثميني، عبد العزيز بن الحاج، التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم، ضبط النص: محمد بن موسى بابا عمي، مصطفى بن محمد شريفي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ط١.

الجيطالي، إسماعيل بن موسى، قواعد الإسلام، صححه وعلق عليه: عبد الرحمن بن عمر، مكتبة الاستقامة، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ط٣.

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ط١.

الحطاب، محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ، ط٢.

حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

الخليلي، أحمد بن حمد، برنامج «سؤال أهل الذكر»، تلفزيون سلطنة عمان، ٥ ربيع الأول ١٤٢٥هـ، يوافقه٢٥/٤/٢٠٠٤م.

الخليلي، أحمد بن حمد، بيع الإقالة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية: مكتب الإفتاء، قسم البحث العلمي.

الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، بيروت: دار الفكر.

الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ط٣.

الزامل، عبد المحسن بن عبد الله، شرح القواعد السعدية، اعتنى بها وخرج أحاديثها عبد الرحمن بن سليمان العبيد، وأيمن بن سعود العنقري، الرياض، المملكة العربية السعودية: دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ط١.

الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية

وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ط١.

الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دمشق، سوريا: دار القلم، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ط٢.

الزركشي، محمد بن بهادر، المنثور في القواعد، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٥هـ، ط٢.

السالمي، عبد الله بن حميد، جوابات الإمام السالمي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ط٢.

السالمي، عبد الله بن حميد، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ط١١.

السالمي، عبد الله بن حميد، شرح الجامع الصحيح، د.ط.

السالمي، عبد الله بن حميد، طلعة الشمس على الألفية، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

السبكي، عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، لبنان: عالم الكتب، ١٩٩٩م/١٤١٩هـ، ط١.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، بيروت: دار المعرفة.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ط١.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، ط١.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة.

الشقصي، خميس بن سعيد، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، سلطنة عُمان، مسقط: مكتبة مسقط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ط١.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، الرياض: مكتبة دار السلام، ١٤٣٢ هـ/٢٠١١م.

عليش، محمد، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

العوتبي، سلمة بن مسلم، كتاب الضياء، تحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم الوارجلاني وداود بن عمر الوارجلاني، سلطنة عُمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ط١.

العيدان، عبد العزيز بن عدنان، اليتامى، أنس بن عادل، الدلائل والإشارات على أخصر المختصرات لمحمد بن بدر الدين البلباني الحلبي، الكويت: دار الركائز للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية: دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

الغامدي، ناصر بن محمد بن مشري، قاعدة (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، دراسة تأصيلية تطبيقية، بحث منشور في مجلة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، شوال ١٤٢٤هـ، ج١٦، ع٢٨.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت: المكتبة

العلمية.

الكندي، أحمد بن عبد الله، المُصنف، سلطنة عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

الكندي، محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، سلطنة عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة.

المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الفراهيدي، الربيع بن حبيب، الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، تحقيق: محمد إدريس، عاشور بن يوسف، سلطنة عُمان: مكتبة الاستقامة، ١٤١٥هـ، ط١.

***

الروايات الجِنْسانية في التفسير الأثريّ
بين تنويع الإيحاء وفنّ التخْييل

د/ فتحي بن نصر بو عجيلة - كلية العلوم الشرعية - سلطنة عمان

▪ الملخص:

تتناول الدراسة الأحاديث والآثار التي فسَّرَتْ أو أَوَّلت العبارات القرآنية المتعلقة بالذكورة والأنوثة الإنسانيتين، وخصائصِهما الفسيولوجية والبيولوجية والجمَاليّة، والعلاقةِ الغريزية بينهما، وما يترتب عليها من الدورة التناسلية والعملية الإنجابية، وما يتصل بكل ذلك أو بعضه من التوصيفات والأخبار على الخصوص والعموم في العالمَيْن.

وقد سميناها «الروايات الجِنْسَانية»، لنحاول دراسة متعلقيْن بها في تلقي الإفادة القرآنية، وهُما: تنويع الإيحاء وفنّ التخْييل، اللذان هُما ولا شكّ تفاعُل مع الوحْي الكريم.

ومن أهم النتائج باختصار شديد:

- ضرورة التفريق بين الإلاهيّ وبين البشريّ، في معاني الكتاب العزيز وأحكامه؛ فذلك خير سبيل إلى حفظ قداسة الوحْي، وتخليصها مما قد يختلط بها من الأفهام الاجتهادية التي تُصيب أحيانًا وتخيب أحيانا أخرى.

- بعض الروايات مختلَقة عبر بها أصحابها عن جملة من الاعتقادات والمواقف والتصورات، في الأنوثة، والذكورة، والجنس، حتى يصل إلى الماورائيّ فيورد تفاصيل منه كأنها من المحسوس الدنيويّ.

- وقوع النقُول في التذبذب بين أخذ اللفظ على الحقيقة، وبين حمْله على المجاز.

- كثير من الزيادات الروائية على القرآن الكريم ضجت بحَمولات جنسيّة هائلة، في جرأة لافتة وصراحة غير متوقَّعة.

- تعدد منازع الروايات المدروسة بين الطبّيّ، والأدبيّ القصصيّ، والنفسيّ، إلخ..

الكلمات المفتاحية: الجنسانية، الأثريّ، فنّ، التخيّل، الإيحاء.

▪ Abstract:

The study deals with the hadiths and effects that explained or interpreted the Qur'anic phrases related to human masculinity and femininity, their physiological, biological and aesthetic characteristics, the instinctive relationship between them, the consequences of the reproductive cycle and the reproductive process, and the descriptions and news related to all or part of that, especially in the world in particular and in general. We have called them «the gender narratives «, in order to try to study two related to them in receiving the Qur'anic benefit, and they are: the diversification of revelation and the art of imagination, which are, undoubtedly, an interaction with revelation.

Among the most important results, in a nutshell:

-The necessity of distinguishing between the divine and the human, in the meanings and provisions of the Holy Book. That is the best way to preserve the sanctity of revelation, and to rid it of what may be mixed with it from the jurisprudential understandings that are sometimes right and sometimes disappointed.

-Some of the narrations are fabricated by which their authors express a set of beliefs, attitudes and perceptions, in femininity, masculinity, and sexuality, until it reaches the metaphysical, and provides details of it, as if it were from the worldly sense.

-The occurrence of the narrative in fluctuation between taking the word for the truth, and carrying it on the metaphor

-Many narrative additions to the Holy Qur'an buzzed with enormous sexual loads, in a remarkable boldness and unexpected frankness,

-The multiplicity of the disputes of the narrations studied, between the medical, literary, fictional, and psychological, etc..

keywords: Sexuality -Archeology -Art -Imagination -Suggestion

مقدمة

ليس التفسير بالمأثور إلا محاولة في فهم مراد الله تعالى بعقول الآخَرين؛ فالرواية المنقولة إن لمْ تكُن هي بدوْرها نقْلاً تكون من التفسير بالرأي؛ بدءًا بما صح عن النبي ﷺ وصولاً إلى التابعين وتابعيهم إلى مَن بعْدهم. وإذا كان التفسير النبويّ الثابت ذا خصوصية رسالية، وصادرًا عن عقل رشيد، وذوق رفيع، وهو جدير بأن لا يُعقَّب عليه، فإنّ تفسير غيره دونه في الإحاطة بالمعاني والإلمام بالمرامي. وهو ما يستدعي النقد المستمرّ والقراءة الدائبة، لفهْم خلفيات الاجتهاد البشريّ فيه، وتأثراته بالظروف والعقليات.

مشكلة الدراسة، ومصطلحاتها، وأسئلتها:

نبتغي في محاولتنا هذه أن نتناول مكوّنًا مهمًّا من مكونات هذا التفسير الأثريّ أسميناه: «**الروايات الجِنْسَانية**» لنحاول دراسة متعلقيْن بها في تلقي الإفادة القرآنية، وهُما: **تنويع الإيحاء وفنّ التخْييل**، اللذان هُما ولا شكّ تفاعُل مع الوحْي. فما «**الجِنْسانية**» أوّلاً؟

«**الجِنسانية** Sexuality» هو من مصطلحات علم الاجتماع الحديث، وهو أوسع من «**الجنسيّ**Sexual»[(١)]. فذلك يُقصد به كل ما يتصل بالعلاقة بين الجنسيْن، ما يؤثر في الوجود والقيَم والثقافة، إيجابًا وسلْبًا، وما يمْكن أن يسبّب أو يدرأ العنف بينهما، رمزيًّا ونفسيًّا واجتماعيًّا وجنسيًّا، ويحقق المساواة المعتبَرة بينهما أو يُهدّدُها، عند مراعاة خصوصيات كل منهما أو إهمالها، وعلى قدْر الالتزام الديني، أو المجتمعيّ السائد، أو الفكريّ.[(٢)]

ونعني بـ «**الروايات الجنْسانية**» في هذا المقال: الأحاديث والآثار التي فسَّرَتْ أو أَوَّلت العبارات القرآنية المتعلقة بالذكورة والأنوثة الإنسانيتين، وخصائصِهما الفسيولوجية والبيولوجية والجمَاليّة، والعلاقةِ الغريزية بينهما، وما يترتب عليها من الدورة التناسلية والعملية الإنجابية، وما يتصل بكل ذلك أو بعضه، من التوصيفات والأخبار، على الخصوص والعموم، في العالمَيْن.

فماذا عن «**الإيحاء**» و«**التخْييل**»؟

أما «**الإيحاء**» فقصدْنا به ما يُلقى من الدلالات القريبة والبعيدة، عن طريق صرْف اللفظ على ظاهره، وتوسيع معانيه، وفق ما يراد منه إشارة وإيماءً. فهو فهْم متأثر بجملة من العوامل الذاتية والوراثية والخارجية.

وأما «**التخْييل**» فهو في الأصل عمَل الشاعر والأديب، رأينا شيئًا منه عند المؤوّلين والقُصّاص في الموضوع، وهو نزوع نحو توظيف قوة المخيَّلة بما يكون في خدمة الحقيقة أو الكذب، وهو في كلتا الحالتين قوة ميْل وشوق إلى معانٍ وتفاصيل محبَّذة.

وعلى كلٍّ نحاول أن نجيب وفق التحديد الإشكاليّ هذا عن الأسئلة الآتية:

-كيف كانت النظرة الروائية إلى المرأة؟ وما الأطر التي ضبَطت بها العلاقة بين الجنسيْن في الدنيا والآخرة؟ وما التصورات، والأحكام، والاصطلاحات الناشئة عن ذلك؟

-ما حدود التزام المفسرين بملفوظ القرآن المجيد وأخباره، فيما يتعلق بالمتعة الجنسية وما يتصل بها من الميولات والسلوكيات والكيفيات، وما يترتب عليها من الأطوار المدْرَكة وغير المدرَكة؟

-ما إضافات الخيال الروائيّ وأدواره التصويرية؟ وما الإنتاجات الدلالية في حمْل التعبير القرآني على محامل غير مألوفة؟

---

(١) صليبا: المعجم الفلسفي ١/٤١٧.
الموسوعة العربية الميسرة، ص١٢٣١.

(٢) راجع مثلا:
الجنسانية والتراث الثقافي غير المادي. صدر في عام 2016 عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (نسخة word).
جوزيف زيتون: الجنسانية. على: josephzeitoun.com بتاريخ: ٢٠١٨/١٢/٢٢.
لمحة عامة عن الجنسانية على: www.msdmanuals.com (آخر =تعديل ذو الحجة ١٤٣٦هـ).

الدراسات السابقة:

أغلبها في التأصيل المفهوميّ والمقاربات العامة، وليس لها علاقة قريبة بمسألتنا. وأهم ما يمكن أن يُذكَر منها هنا هو ما كتبه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (ت١٩٨٤) الملقب بـ «فيلسوف الجِنْسانية»، وقد ذهب بالمفهوم بعيدًا، وفي كثير من التطرّف، نظريًّا وسلوكيًّا. كان ذلك في دراسته عن الجِنْسانية في العالم الغربي، الموسومة بـ: Histoire de la sexualité (**تاريخ الجنسانية**) في ثلاثة أجزاء؛ عنوان الأول: **إرادة المعرفة**، والثاني: **استعمال المتعة**، والثالث: **رعاية الذات**.[1]

أما الكتابان العربيّان، فالأوّل هو: «**الجِنسانية في الإسلام**» مُعرَّب عن الفرنسية «Sexualite en Islam»، للتونسي عبد الوهاب بوحديبة (ت١٤٤٢هـ/٢٠٢٠) تناول فيه نماذج من الاعتقادات والتعبيرات، والسلوكيات، والمعالم، ذات العلاقة بالجنس في الحضارة الإسلامية، لا يعنينا منها الكثير. والكتاب الثاني هو «**سوسيولوجيا الجِنسانية العربية**» للمغربيّ عبد الصمد الديالمي، ركز فيه عن العمل الجنسيّ، والأمراض المنقولة جنسيًّا، في المغرب الأقصى، مُنْهيًا بضرورة التربية والترشيد الجنسيّيْن لمواطنيه.

منهج البحث:

عوّلنا في دراستنا على تقصي أمثلة من الكتب المشهورة بالتفسير الأثريّ، وكذلك من كتُب في فنون أخرى، محاولين استقراءها، ومقارنة بعضها ببعض، وتبويب مهامها وأدوارها؛ ولذلك استعملنا جملة من المناهج؛ منها الاستقصائي، والاستقرائيّ، والمقارناتي.

هيكل البحث:

- **مقدمة**
- **المبحث الأوّل: التأويل: إزاحة الكناية والتوْرية.**
  - المطلب الأوّل: التأويل القريب والمألوف.
  - المطلب الثاني: التأويل البعيد والطريف.
- **المبحث الثاني: التصوير المشوّق: لمْسة التجميل والإثارة**
  - المطلب الأول: الجَمال الأنثويّ.
  - المطلب الثاني: الجَمَال الذكوريّ.
- **المبحث الثالث: الإشباع الحِكائيّ: من أدب القُصّاص.**
  - المطلب الأول: الحِكاية المبْتكَرة.
  - المطلب الثاني: الحكاية الموازية.
- **خاتمة**

***

المبحث الأوّل:
التأويل: إزاحة الكناية والتوْرية

يظهر من التأويلات الجنسية للفظ القرآني نوعان: التأويل القريب المألوف، وهو المشهور في المجاز العربيّ، والتأويل الطريف والبعيد المشابه لتأويلات الشيعة المغالية، الذين يُثقلون الكتاب العزيز بـ «الرمزية العَلوية» و«الدلالة البيْتية» (نسبة إلى آل البيت). وهو نوع مشابه أيضًا في بُعْده لتأويلات المتصوّفة المتفاوتة في البراعة أحيانا، والتعسف أحيانًا أخرى.

المطلب الأول: التأويل القريب والمألوف:

كان هذا التأويل مستندَ الفقهاء، بنوْا عليه طائفة من الأحكام والرؤى، وكان للرواة فيه استثمار جيد للمخزون الدلالي الثاوي في التعبير الفصيح، قرّبوا به معاني أحبوها، واستبعدوا أخرى كرهوها.

لقد كانت من إفادات الروايات الجِنسانية،

(١) انظرها كل جزء على حدة، ترجمة: محمد هشام.

تحديداتُ أصحابها الفروقَ بين الجنسيْن، انطلاقًا من الكتاب العزيز. فإذا كان بعض المفسرين يؤوّل ﴿أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[١] بأنّ المقصود الأصنام التي لا حرَاك لها، فإنه عند آخرين وهو ما يعنينا: النساء والجواري، وهو عن ابن عباس (ت ٦٨ هـ / ٦٨٧م)، ومجاهد (ت ١٠٤ هـ /٧٢٢م)، وقتادة (ت ١١٨ هـ / ٧٣٦م)، السدّي (ت١٢٧هـ/٧٤٥م) [٢]. ويظهر بهذا التجاور بين هذيْن التأويليْن اللذيْن لا ثالث لهما؛ أنّ الأنثى لا تزيد على الحَجَر إلا بالفتنة. وإذا كانت مكمن الشهوة واللذة فهي بلا عقْل، يظهر ذلك في تأويلهم «السفهآء» بـ النساء. فيؤثر عن الضحّاك (ت١٠٢هـ/٧٢٠م): «النساء مِن أسْفه السفهاء» [٣].

وهُم يُؤوّلون ﴿وللرجالِ عليهنّ درجة﴾[٤] بأنها: الجهاد والميراث، مثلما يُؤْثر عن مجاهد، أو: الإمارة، عن زيد بن أسلم (ت١٣٦هـ/٧٥٣م) أو: طاعتهن للأزواج، لا طاعة هؤلاء لهن، عن ابن زيد (ت١٨٢هـ/٧٩٨م)، أو الصفحُ من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه، عن ابن عباس، أو: بما أعطاها من صَداقها، وأنه إذا قذفها لاعَنها، وإذا قذفته جُلدت وأُقِرَّتْ عنده، عن الشعبيّ (ت١٠٣هـ/٧٢٣م) أو: اللحْية، وقد حرمهن الله منها، عن أحدهم[٥]. أما المأثور عن ابن عباس، فهو الأجمل ونوافق الطبري (ت٣١٠هـ/٩٢٢م) على استحسانه[٦]، ونتفاعل معه لنتقدّم خطوة لعلها الأنسب بنظرة العصر إلى المرأة، وهو أنّ العلاقة بين الرجل والمرأة ليست علاقة تفضّل وشفقة، بما يعني وجود أقوى وأضعف، بل علاقة شراكة وتعاون واحترام، وهي النظرة القرآنية، كما عبّر عنها: ﴿وجعَل بينكم مودَّة ورحمة﴾[٧]، ولا يتعارض هذا مع «دَرجَة» الرجال؛ فلعل هذه هي وعْيُه أن استنقاص المرأة ولّى بمجيء الإسلام فتكون عقلية رجولية جديدة.

إنّ المتتبع للروايات الجنسانيةَ في التأويل القريب والمألوف يجدها كثيرة وفيرة، وعند التأمّل فيها يتبيّن أنّ الواحد من الرواة يُنقَل عنه في تأويل الكلمة الواحدة؛ التأويلان، والثلاثة، والأربعة، وربما كان فيها تعارض أو بُعْد من قبيل تأويل ﴿وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طابَ لكم من النساء مثنى وثلاث ورُباع﴾، عن ابن عباس، وعكرمة (ت١٠٥هـ/٧٢٣م)، [٨] ومن قبيل تأويل ابن عباس ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[٩]، ومن قبيل تأويل أبي عبيدة (ت ٢٠٩ هـ/ ٨٢٤ م) ﴿ولن تستطيعوا أن تعْدِلوا بين النسآءِ ولوْ حَرَصْتُم﴾[١٠]، وغير ذلك.

وهو أمر ألجأ بعضهم إلى إنكار وجود هذه الروايات كلها، وألجأ آخرين إلى إبطال ما لا يوافقه أو يتوافق مع رأيه، وأثبت ما كان سندًا لمذهبه.

ومما يلاحظ أن الروايات تفرّع الدلالة الجنسية للفظ الواحد، وتضع كل واحدة منها موْضعها الذي تراه مناسبًا لها، مثلما كان في معنى «رفَث»، فهو في آية الصيام غيرُ ما في آية الحجّ.

فرواية ابن عباس والسدّي أنه الجِماع والنكاح في آية الصيام، وهو في الحج عن هذيْن وطاووس (ت١٠٦هـ/٧٢٤م): الإعرابة وهو الإغراء بالجماع عن طريق الكلام الفاحش، دون الغفلة عن إحدى الروايات عن ابن عباس بأنه غشيان النساء والقُبَل والغمْز ونحو ذلك.[١١]

ومما يُفهَم من بعضها أنّ تأويلهم تلكم الكلمة بـ «الفحْش في الكلام» للإثارة الجنسيّة، يمكن أن يكون مستندًا قويًّا في أنّ فحْش الكلام مُباح بل محبوب بين الزوْجين من أجْل الإثارة.

ويكون هذا الوضع تقييدًا لدلالة: «إنَّ اللَّهَ لا يحبُّ

(١) (الزخرف، /١٨)
(٢) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢٠/٥٦٣-٥٦٥.
(٣) جامع البيان: ٦/٣٩٣-٣٩٤.
(٤) (البقرة، ٢/٢٢٨).
(٥) الطبري: جامع البيان ٤/١٢١-١٢٣.
(٦) جامع البيان ٤/١٢٣-١٢٤.
(٧) (الروم، ٣٠/ ٢١)
(٨) جامع البيان ٦/٣٥٨-٣٧٥.
(٩) جامع البيان ٣/ ٧٣٥ -٧٤٢.
(١٠) جامع البيان ٧/٥٦٦-٥٧٠.
(١١) جامع البيان ٣/٢٢٩-٢٤٢، ٤٥٨-٤٦٨.

الفاحشَ المتفحِّشَ»[1]، وكذلك الأمر في تأويل ﴿ويحْفظوا فُروجَهُم﴾ و﴿وَيحْفظْنَ فُروجَهُنّ﴾، حيث رُويَ عن أبي العالية (ت٩٣هـ/٧١٢م): كل فرج ذُكِرَ حِفْظُهُ في القرآن فهو من الزنا إلا هذا، يعني: الستر؛ وهي قاعدة لمْ يلتزم بها آخرون مثل سعيد بن جبير (ت٩٥هـ/٧١٤م) وقتادة؛ حيث حملوا اللفظ في كل المواضع على معنى الحفظ عن الفواحش وعما لا يحل.[2]

ولا حَرَج عند الرواة أن يجعلوا -مثلاً- ﴿اللمَمَ﴾[3] مبتدئا من السلوك الشهواني البسيط، وبالغًا الحدّ الأقصى: وهو العملية الجنسية التامّة خارج إطار الزواج أو التسرّي، مما يتعارض مع الاستثناء القرآني، ويخلط «اللمَم» بـ«كبائرَ الإثم والفواحشَ» فتمّحي الفوارق بين المستثنى والمستثنى منه؛ فعن عكرمة وعطاء (ت ١٣٥ هـ/٧٥٢م) هو مَا دون الْجِمَاع، من الضمة والقبلة والشمّة، وفي صحيح البخاري (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م) عَن الْحسن البصري (ت١١٠هـ/٧٢٨م) أنه الزنية فِي الْجِين، وعن أبي صَالح (موجود قبل ٨٦هـ/٧٠٩م): الْوَقْعَة من الزِّنَا لَا يعود لَهَا.[4]

أما «الفواحش» فإنهم وإن أعطوها الدلالة الجنسية -وهو المتوقَّع- فأوّلوها بأنها الزنى العلني والسرّيّ-كما يروى عن السدّي- فإنهم صرفوها إلى دلالات أخرى من قبيل أنّ ما ظهر من الفواحش هو الجمع بين الأختين، وتزويج الرجل امرأة أبيه من بعده، والخمْر، مثلما يروى عن مجاهد والضحاك.[5]

ومن المهمّ أن نلحظ المراوحة بين التوسيع اللامتناهي في اللفظ أحيانًا، وبين التضييق وحصر معنى واحد فحسب فيه؛ مثلما في «ولا تباشروهنّ»، وبناء عليه يناسب تأويلُها بـ «الجِماع» فقط [6] القولَ بأنّ «الاعتكاف» لا يفسد بالمعاشرة الزوجية غير الكاملة، وهو إشكال تفطّن له عدد من المفسرين، منهم ابن العربي (ت٥٤٣هـ/١١٤٨م) الذي فسّر «فالآن باشروهنّ» بأنه الجِماع، و «ولا تباشروهنّ» باللمْس والقُبْلة. وأعدّ الجواب لِمَن سيُلاحظ ما سماه هو هنا بـ «التناقض»[7]، والظاهر أنه كذلك مهما قال ابن العربي، وإن لم يكن كذلك فهو غريب وغير مستساغ.

وليس ببعيد عن هذا أن نجد تأويل «تمسوهنّ» بالنكاح فقط[8]، مع أنّ في القرآن تصريحًا بأنّهما شيئان مختلفان، وهو: ﴿إذا نكحْتُم المؤمنات ثمّ طلقتموهنّ من قبْل أن تمسوهنّ﴾[9]، ومن العجيب سكوت الطبري عن الجمع بين هذا التصريح في سورة الأحزاب وبين التأويل الذي لا ثاني له عند تفسيره سورة البقرة[10].

لكنّ ابن كثير كان الأوْضح حينما قال: «هذه الآية الكريمة فيها أحكام كثيرة؛ منها: إطلاق النكاح على العقد وحده، وليس في القرآن آية أصرح في ذلك منها، وقد اختلفوا في النكاح: هل هو حقيقة في العقد وحده، أو في الوطء، أو فيهما؟ على ثلاثة أقوال، واستعمال القرآن إنما هو في العقد والوطء بعده، إلا في هذه الآية فإنه استعمل في العقد وحده»[11].

أما القرطبي (ت٦٧١هـ/١٢٧٣م) فقال: «ولمْ يرد لفظ النكاح في كتاب الله إلا في معنى العقد؛ لأنه في معنى الوطء» [12]، وبناء على ما ذهب إليه ابن عاشور (ت١٣٩٢هـ/١٩٧٣) فإنّ الرواية التأويلية التي أطلقت «النكاح» على الاتصال الجنسيّ، -مما رواه الطبريّ واعتمده لغويون لامعون بعده- ليست معروفة في كلام العرب، ولا يعرف في كلامهم إطلاق «النكاح» على غير معنى العقد دون معنى الوطء، وما

(١) موسوعة الحديث، أبوداود حديث رقم٤٧٩٢، ص١٥٧٦.
(٢) جامع البيان ١٥/٢٥٥-٢٥٦.
(٣) (النجم، ٥٣/٣٢).
(٤) جامع البيان ٢٢/٦٠-٦٨.
(٥)جامع البيان ٩/٦٥٩-٦٦١.
(٦) جامع البيان ٣/٢٦٨-٢٧٢.
(٧) انظر: ابن العربي: أحكام القرآن ١/١٣٦.
(٨) جامع البيان ٣/٢٨٦-٢٨٧.
(٩) (سورة الأحزاب، /٤٩).
(١٠) جامع البيان ١٩/١٢٧-١٢٨.
(١١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٦/٤٣٩.
(١٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٧/١٧٥.

حمْله على أنه إدخال شيء في آخر حقيقة إلا زعْمٌ وبُعْدٌ[١].

ودون ريب؛ فإن الروايات المتعلقة بتوصيف العضو التناسليّ للنبي يحيى بن زكرياء -عليه السلام- [٢] يراها بعضهم مما ينبغي ألا يُتناقل. فلعلها نشر لعيوب خَلْقيّة، وصفات نقص، من الأوْلى أن تُصان سير المبعوثين عنها.

بل يذهبون ومنهم القاضي عياض (ت٥٤٤هـ/١١٤٩م) إلى أنّ الوصف القرآني لهذا النبي كان في سياق المدْح، فإذا بالروايات الحافّة تذمّ [٣] وهو رأي في غاية من الوجاهة.

وعلى العكس من هذا حاول بعضهم أن يقدّس الذات العليّة أكثر من القرآن. فروى أن الله إنما نفخ في فرْج مريم عليها السلام بواسطة جبريل. وزاد آخرون بأن النفْخ لمْ يكن هناك -وهو صريح اللفظ المُنزل-وإنما كان في جيْبها أو جيْب درْعها وكمّها؛ ولعله تكريم للملائكة يلفّه تكلّف واضح.[٤]

لقد عاضدت الرواية الجنسيّة الجهد الفقهيّ في استنباط الأحكام من القرآن المجيد ولعلها في بعض الأحيان تكون هي الموجّهة والملهمة في ذلك.

ومن خلال الأمثلة الواردة يتبيّن الفرْق الشاسع بين تأويليْ «الملامسة» معنى وحُكمًا؛ فروايات على أنها الجِماع، مثلما يُنسَب إلى عليّ (ت٤٠هـ/٦٦١م) وروايات على أنها مقدماته مثلما يُنقَل عن ابن مسعود (ت٣٢هـ/٦٥٣م). وقد رأى ابن العربي أن الخلاف في المسألة كثير، وأقوال العلماء فيها متعددة، وفيها متعلقات مختلفات، وهي من مسائل الخلاف المعقدة، وقد ذهب أوّلاً إلى أنّ في الآية من قبْلُ: «ولا جُنُبًا» وهو ما يفيد الجماع، و «أوْ جآء أحدٌ منكم من الغائط» وهو ما يفيد الحدث ثمّ هذه «أو لامستم» وهو ما يفيد: اللمس والقبل.

فصارت ثلاث جمل لثلاثة أحكام وهذا غاية في العلم والإعلام ولو كان المراد باللمْس الجماع لكان تكرارا وكلام الحكيم يتنزه عنه؛ ولكنه بعد هذا لمْ يَمنعْ حمْل اللفظ على الجماع واللمس وأنه يفيد الحكمين معًا.[٥]

وقد كان في الروايات سندٌ للقائلين بـ«زواج المتعة»، وحتى الذين ليسوا من الشيعة، وأفتوْا اليوم بما سموه «زواج المسيار» يمكن أن يكونوا قد استفادوا من قريب أو بعيد من هذا الرصيد الروائيّ الذي انساب من الآية: ﴿فما استمتعتم به منهنّ فآتوهُنّ أجورهنّ فريضةً﴾[٦].

وكان منها رواية عن ابن عباس وأبيّ بن كعْب (ت٣٠هـ/٦٥١م) أنهما قرآها: فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمًّى، وعن السدّي ومجاهد: هي المتعة: الرجل ينكح المرأة بشرط إلى أجل مسمى، ويشهد شاهدين، وينكح بإذن وليها وإذا انقضت المدة فليس له عليها سبيل وهي منه برية، وعليها أن تستبرئ ما في رحمها، وليس بينهما ميراث، ليس يرث واحد منهما صاحبه.[٧]

هذا في كتب أهل السنّة وعند الإباضية ما يُشبهه،[٨] فما بالك في كتب الشيعة! هنالك اشتهرت روايات كثيرة حتى وصلوا بها إلى أبي حنيفة (ت١٥٠هـ/٧٦٧م) أنه أقر متعة النساء.[٩]

ويظهر أنّ الروايات عدَلت أو كادت بيْن مانعي إتيان المرأة في الدبر ومجيزيه؛ فكان لكل فريق روايته التي تلقت موضعيْ المسألة في سورة البقرة بتأويل مختلف،[١٠] ولذلك قال ابن العربي: «اختلف العلماء في جواز نكاح المرأة في دبُرها، فجوّزه طائفة كثيرة، وقد جمع ذلك ابن شعبان في كتاب: جماع النسوان

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير ٦٠/٢٢.
(٢) جامع البيان ٣٧٧/٥-٣٨١.
(٣) عياض: الشفا بتعريف حقوق المصطفى صص١٣٢-١٣٣.
(٤) السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦٧١/٥.
(٥) ابن العربي: أحكام القرآن ٥٦٣/١-٥٦٤.
(٦) (النساء، ٢٤/٤).
(٧) جامع البيان ٥٨٥/٦-٥٩١.
(٨) انظر مثلًا: الشقصي: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين ٧١٩/٧-٧٢٠.
(٩) تفسير البرهان ٢٠٤/٢-٢٠٧.
(١٠) جامع البيان ٧٣٥/٣-٧٤٢، ٧٤٥-٧٦١.

وأحكام القرآن، وأسند جوازه إلى زمرة كريمة من الصحابة والتابعين وإلى مالك في روايات كثيرة».[١]

وكان من تأويل: ﴿وتقْطعون السبيل وتأتون في ناديكُم المُنكَرَ﴾[٢] في قصة أصحاب لوط أنهم كانوا إذا مرّ بهم المسافر -وهو ابن السبيل- قَطَعوا به، وعملوا به ذلك العمل الخبيث، وكانوا يجامع بعضهم بعضًا في المجالس؛ كما في رواية ابن زيد ومجاهد وقتادة، وهو خلاف الروايات الأخرى؛ مِن قبيل أنهم كانُوا يَحْذِفُون أهْلَ الطَّرِيقِ، وَيَسخرُونَ مِنْهُمْ، وأنهم كانوا يتضارطون في مجالسهم، مثلما رُويَ عن أمّ هانئ (ت٥٠هـ/٦٧٠م)، وعائشة (ت٥٨هـ/٦٧٨م) وعكرمة، والسدّي.[٣]

ويظهر من التأويل الأوّل أن الرواة يساهمون في توسيع مشاهد القبْح والانحراف ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً حينما يؤولون الحكايات عن العصاة والمنحرفين، أو هو من الخيال الجنسيّ الذي غذاه موضوع المثلية الجنسية المحكيّ عنه في القرآن، إذ ليس بالضرورة أن يكون صنيع قوم لوط هذا منتشرًا أيضًا في الشوارع ومخصصًا له نادٍ يُمارس فيه الجنس الجماعيّ مع أنه غير مستبعَد؛ ولكن اختلاف الروايات جعلنا نرى هذا خصوصا أن إحداها في التأويل الثاني كانت عن النبي ﷺ وهو ما أيّده الطبري.

لقد اضطلع أهل التأويل بأدوار كثيرة؛ منها أنهم يفصّلون في مسائل ذات علاقة وثيقة بعلمْ الأحياء والأجنّة، يظهر ذلك من خلال التأويلات الوافرة لآيات التناسل وتكوّن الجنين.

فـ﴿مآءٍ دافق يخرج من بين الصلب والترائب﴾[٤] هو عند بعض عصارة القلب، ومنه يكون الولد، وعند بعض: ماء واحد يخرج من يديْ الرجل، ورجليْه، وعينيه، أو من أضلاع أسفل صلبه، وعند آخرين: ماءان؛ ماء عند الرجل من ظهره، وماء يخرج عند المرأة من موضع القِلادة، أو من بين ثديْها، أو مما بين المنكبين والصدر، أو من أسفل من التراقي.[٥]

ولا شك أنّ هذه الروايات هي التي أسست للمذهبيْن القديمين في أصل الجنين، هل هو من الأب فقط أو من الأب والأمّ؟ وقد تجاوزهما المفسرون المُحْدَثون بما وصل إليه العلم الحديث، غير أنّ تلك الروايات لمْ تخْلُ من مصطلحات تقنية وتحديدات طبيّة لاءمت عصرها، واستفادت كثيرا من الاصطلاح القرآني، ثم لمْ يُهملها المعاصرون الذين كيّفوها وعدّلوها باصطلاحات الطب الحديث من قبيل «السائل المنويّ»، و«الحيوانات المنويّة»، و«بويْضة» إلخ..[٦]

ولمْ تبْعد عن هذا التأويلاتُ الروائية لـ «نُطفةٍ أمشاجٍ» فهي عند فريق: اختلاط الماء بالدم، وعند فريق: ماء الرجل وماء المرأة يختلطان، وأيّ الماءين سبق، أشبه عليه أعمامه وأخواله، وعند فريق: العروق تكون في النطفة، وعند فريق: هي ألوان النطفة المختلفة. فنطفة الرجل بيضاء وحمراء، ونطفة المرأة حمراء وخضراء، وعند فريق: الأمشاج: ألوان الخلق وأطواره.[٧]

وكذلك كانت تأويلاتهم لـ﴿وما تغيض الأرحام وما تزداد﴾[٨]؛ ومنها:

- تغيض: أقل من تسعة أشهر، وتزداد: أكثر من تسعة.
- ما رأت المرأة من يوم دمًا على حملها زاد في الحمل يومًا.
- خروج الدم حتى يخِسّ الولد، واستمساك الدم، حتى يتَمَّ الولد ويعَظُم.

ويصلون بالتأويلات إلى أمر عجيب، فيروون عن الضحاك، أن أمه حملته سنتين.[٩]

(١) ابن العربي: أحكام القرآن ٢٣٨/١.
(٢) (العنكبوت، ٢٩/٢٩).
(٣)-الطبري: جامع البيان ٣٨٨/١٨-٣٩٢.
(٤) (الطارق، ٦/٨٦-٧).
(٥) جامع البيان ٢٩٢/٢٤-٢٩٦.
(٦) انظر مثلا: ابن عاشور: التحرير والتنوير ٢٦٣/٣٠-٢٦٤.
(٧) جامع البيان ٥٣١/٢٣-٥٣٥.
(٨) (الرعد، ٨/١٣).
(٩) جامع البيان ٤٤٤/١٣-٤٥٢.

أمّا الآيات التي تناولت مراحل تكوّن الجنين[١]، فقد رافقتها أحاديث؛ أشهرها اثنان:

- «إن أحدكم يُجْمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفةً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغةً مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح..» [٢]
- «إذا مر بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملَكًا، فصورها وخلق سمعها وبصرها، وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب، أذكر أم أنثى؟ فيقضى ربك ما شاء، ويكتب الملك...»[٣]، ولا يخفى ما بينهما من تعارض جليّ، غير أنّ بعضهم لا يرى مانعًا من الجمع بينهما، والحفاظ عليهما معًا على عادتهم في تأويل «مختلَف الحديث»، ومن أمثال هؤلاء ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ/١٣٥١م)[٤]، أما ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م) فقد أبطل الثاني وقال: «.. اختلفت رواته في ألفاظه، ولهذا أعرض البخاري عن روايته، وقد يكون أصل الحديث صحيحًا، ويقع في بعض ألفاظه اضطراب، فلا يصلح حينئذ أن يعارض بها ما ثبت في الحديث الصحيح المتفق عليه الذي لم تختلف ألفاظه، بل قد صدّقه غيره من الحديث الصحيح»[٥].

ومن المعلوم أن عددًا من القدامى يذهبون إلى أن «الروح» غير «الحياة» وبلغت أقوالهم في هذا المائة ومن هؤلاء الغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م)[٦]، وهو رأي أقرّه المتخصصون المعاصرون؛ أطباء وفقهاء، فأثبتوا أن الجنين كائن حي يتغذى وينمو منذ التلقيح وقبل أن يصل إلى الرحم، فهو منذ أن كان نطفة أمشاجًا بدأت مرحلة خلق الإنسان، ولم يفرق أصحاب الرأي الثاني بين المصطلحيْن، ومنهم الرازي (ت٦٠٤هـ/١٢٠٧م) [٧].

والمعوَّل عليه دون تطويل أن الخلاف الحاصل فيما رُويَ في مسألة بدء حياة الجنين لمْ يتم تعليله بشكل علميّ، مع ضرورة اللجوء إلى الدراسات العلمية فيه، والرجوع إلى النتائج الطبية المعاصرة، المتعلقة بنمو الأجنّة والعوامل المؤثرة فيه من أجل وقاية الأبناء من الأمراض والعاهات الجسمية التي يمكن أن تبدأ منذ تكونهم عند التلقيح.[٨]

إنّ كثيرًا من هذه الروايات التي احتواها التفسير بالمأثور لآيات تكوّن الأجنّة، كانت مرجعًا لبعض المعاصرين، وقفوا عندها ليثمنوها ويتفاعلوا معها تعديلاً، وتوضيحًا، وتكميلاً وفق المستجد الطبيّ[٩].

والمفهوم من ذلك أنّها وإن كانت فيها مخالفات للطب الحديث في مواضع أو لا يُسلَّم بها مطلقًا نظرًا إلى التطورات العلمية المستمرة، فإننا لا يمكن أن نحقّرها، أو نصنّفها على أنها تطفّل على مجال الطبّ، أو نعدّها «شعوذة» أو «جهلاً»، كما يحكم عليها بعضهم، في تسرّع وتعالٍ، وكان من الأوْلى أن تمحَّص بأدوات النقد المنهجيّ الرصين.

ونختم هذا المبحث بأن الرواية الجنسانية يمكن أن تكون على هامش العملية التأويلية، ودليلاً داعمًا للمعنى المختار، وبما يشبه النشاط التطبيقي له؛ ومن ذلك الأعمال النبوية التي تنقلها عائشة في سياق تأويل اعتزال النساء في المحيض، ومساندةِ الرأي الفقهيّ المجيز استمتاع الرجل بالمرأة دون الاتصال الجنسيّ، أو دون ما بين السرة والركبة، أو

(١) مثلا:
(الحجّ، ٢٢ /٥)
(المؤمنون، ٢٣ /١٢-١٤)
(٢) موسوعة الحديث، البخاري رقم٣٢٠٨ ص٢٦٠.
(٣) موسوعة الحديث، مسلم رقم٦٧٢٦ ص١١٣٨.
(٤) ابن قيم الجوزية: التبيان في أيمان القرآن، ص٥١٧-٥٢٤.
(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢٤/٢.
(٦) الغزالي: إحياء علوم الدين، ص٤٩١.
هلال: نظرية الأهلية دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس، ص٦١.

(٧) راجع مثلا: الرازي: التفسير الكبير. ٥٢/٢١-٥٤.
حمد: الأحكام الشرعية في ضوء المستجدات الطبية العصرية ص٣٩٠-٣٩٥.
(٨) هلال: نظرية الأهلية صص٦١-٦٢.
(٩) انظر مثلا: الزنداني: علم الأجنّة في ضوء القرآن والسنّة؛ البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن (طبعة مزيدة ومنقحة).

دون المؤخرة، طيلة العادة الشهرية[١]، وهو رأي يقطع مع العادة القديمة في عزْل المرأة كلّيًّا، والتأفف منها في تلك الفترة.

وإلى أيامنا مازال بعض الهندوس يحبسون المرأة فيما يسمونه بـ«كوخ الحيض»، وهي عادة نيبالية من قديم الأزل، وأقر البرلمان النيبالي سنة١٤٣٨هـ/٢٠١٧ قانونا للحد منها، لكنه يبدو أنه لم يكن كافيًا ليردع الرجال من الهندوس، الذين يرون في عادة «شوبادي» -وهي مجموعة طقوس لعزل المرأة أثناء فترة الحيض- واجبا دينيا يجب تنفيذه، مهما كانت عواقبه لتطهير المرأة قبل اندماجها مرة أخرى في المجتمع[٢]؛ لكن لا نغفل أن في الروايات، ومن أصحابها عائشة نفسُها في قوْلٍ، ما يشير إلى بقية من عقيدة الاشمئزاز من المرأة أيام الدم، حيث تُؤوّل «الاعتزال» بأن لا يباشرها الرجل بشيء من بدنه، ويعتزل الفراش إذا حاضت، وعلق عليه القرطبي (ت٦٧١هـ/١٢٧٢م) بقوله: «وهذا قول شاذ خارج عن قول العلماء، وإن كان عموم الآية يقتضيه، فالسنّة الثابتة بخلافه»[٣]، وكذلك أوّل بعضهم «أذًى» عن الحيْض، بأنه قَذَر.[٤]

المطلب الثاني: التأويل البعيد والطريف:

لا يخلو هذا النوع من التأويل -في رأينا- من أن يكون أحدَ ثلاثة:

- الإبداع في تتبع الكنايات والتوريات واللطافات.
- التعسف في تحميل اللفظ ما لا يحتمله.
- الهَوَس الشهواني الذي يترصد السياقات القرآنية ليشحنها بالدلالات الجنسية، بأقصى ما يُستطاع.

وتتميز الروايات في هذا النوع بأنها من قبيل الشاذ؛ حيث يكون رواتها قليلة وتكاد لا يُلتَفَت إليها.

وفيما يلي أمثلة منها:

العبارة القرآنية	الرواية التأويلية	صاحبها
﴿أعْطى كلّ شي خلْقَه ثمّ هَدَى﴾[٥]	*أعطى الإنسان إنسانة والحمار حمارة. *كيف يأتي الذكر الأنثى.	ابن عباس. سعيد بن جبير.[٦]
﴿إنّ أخي له تسعٌ وتسعون نَعْجةً ولي نَعْجةٌ واحدةٌ﴾[٧]	عن النحاس (ت٣٣٨هـ/٩٤٩م): وفي قراءة ابن مسعود «له تسعٌ وتسعون نعجةً أنثى».[٨]	

(١) جامع البيان ٣/٧٢٠-٧٣٠.

(٢) انظر: الحيض يخيف الرجال، عادات هندوسية لعزل النساء حتى يتطهرن، على: www.aljazeera.net بتاريخ: ٢٠١٩/١٢/٠٩.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣/٤٨٣.
ابن العربي: أحكام القرآن ١/٢٢٥.

(٤) جامع البيان ٣/٧٢٢-٧٢٣.

(٥) (طه، ٢٠/٥٠).

(٦) السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٥/٥٨١-٥٨٢.

(٧) (ص ٣٨/٢٣).

(٨) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨/١٦٥.

﴿فيهنَّ خيراتٌ حِسانٌ﴾[١]	نساء عذارى وأبْكار.	سعيد بن عامر (ت٢٠هـ/٦٤٠م) أبو صالح.[٢]
﴿وجعَل بينكم مودّةً ورحمةً﴾[٣]	مودّة: الجِمَاع. رحمة: الولَد.	ابن عباس. مجاهد. الحسن البصري.[٤]
﴿فضحِكَتْ﴾[٥]	حاضتْ.	ابن عباس. مجاهد. عكرمة.[٦]
﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ﴾[٧]	وجلودُهم: فروجُهم.	السدّي. عُبيد الله بن أبي جعفر (ت١٣٤هـ/٧٥٢م). الفرّاء (ت٢٠٧هـ/٨٢٢م).[٨]
﴿وقدِّموا لأنفُسِكم﴾[٩]	التسمية عند الجماع. التزوج بالعفائف. ابتغاء الولد والنسل.	ابن عباس. عطاء. عكرمة.[١٠]
﴿ثم السبيلَ يسَّرَه﴾[١١]	خروجه من بطن أمه. سبيل الرحم.	ابن عباس وقتادة والسدّي. أبو صالح.[12]
﴿ومن شرّ غاسق إذا وَقَبَ﴾[١٣]	هو قيام الذكَر. الذكر إذا دخَل.	ابن عباس. بعضهم.[١٤]

(١) (الرحمن، ٥٥/٧٠).
(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٠/١٦٤.
(٣) (الروم، ٣٠/ ٢١).
(٤) الجامع لأحكام القرآن، ١٦/٤١٢.
(٥) (هود، ١١/٧١).
(٦) الدر المنثور ٤/ ٤٥١-٤٥٢.
(٧) (فصلت، ٤١/ ٢٠).
(٨) الجامع لأحكام القرآن ١٨/٤٠٥.
(٩) (البقرة، ٢/٢٢٣).
(١٠) الجامع لأحكام القرآن ٤/١٢.
(١١) (عبس، ٨٠/٢٠).
(١٢) جامع البيان ٢٤/١١١-١١٢.
(١٣) (الفلق، ١١٣/٣).
(١٤) الغزالي: إحياء علوم الدين ص٩٨٦.

﴿ربَّنا ولا تحَمّلْنا ما لا طاقةَ لنا به﴾[1]	الغُلْمة.	مجاهد.
	العزبة والغُلْمة.	سلمة بن سابور. (ت١٥١-١٦٠هـ/٧٦٨-٧٧٧م). مكحول (ت١١٢هـ/٧٣١م).[2]
	العزبة والغلمة والإنعاظ.	
﴿وخُلِق الإنسانُ ضعيفًا﴾[3]	في أمر النساء.	طاووس.[4]
﴿وأُحْضِرت الأنفُسُ الشحّ﴾[5]	في الجِماع.	عطية العوفي (ت١١١هـ/٧٢٩م).[6]
﴿ونجّني من فرْعوْن وعمَلِه﴾[7]	من فرعون وجِماعِه.	ابن عباس.[8]
﴿إن أصحاب الجَنَّة اليومَ في شُغُلٍ فاكهونَ﴾[9]	في افتضاض الأبكار.	ابن عباس.[10]

لعلّ متلقيَ هذه التأويلات يجد مشاعر مختلفة في نفسه، فهي من الغرابة بمكان، ومن الطرافة بمكان، ومن السماجة بمكان، ومن المبالغة بمكان؛ فأن تكون المرأة نعجة ولا فرق بينها وبين هذه الحيوانات؛ لأنهن كلهن مركوبات كما قال القرطبي[11]، وحتى في العاطفة الخالدة، لا مشابه لحب امرأة الجنّة زوجها هناك إلا أنثى الحيوان المشتهية الذكَر؛ فيروي عن ابن عباس عن «عُرُبًا»: هن المتحببات إلى أزواجهن، ألمْ تر إلى الناقة الضبِعة هي كذلك[12]، فليس هناك احتقار للذات البشرية أقسى من هذا.

وأن يكون الاتصال الجنسيّ حاضرًا، كل هذا الحضور في التأويل فذلك محير إلى حد بعيد إلى درجة أن نفهم أن لا نعمة في الدنيا والآخرة إلا النساءُ الغِلمات الغنجات، ولا متعة فيهما إلا مجامعتُهن. وليست المرأة بهذا إلا خزّان شهوة ومتعة، وليس لذاتها الإنسانية من جمال روحيّ ولا عاطفيّ.

ولعل إهمال كثير من المفسرين لهذه التأويلات تضعيفٌ لنسبتها إلى من نُسبت إليه، أو احتقار لوزنها، أو اشمئزاز من محتواها، أو كل ذلك معًا، ولعلّ فيما أوردناه وما يأتي في المبحث الموالي وغيره مما أعرضنا عن ذكره هنا تتبدّى معالم المعجم الجنسيّ الإيروتيكي (Erotic) المتكوّن بالروايات الإسلامية الواضحة والجريئة، والتي لم تستعمل غير اللفظ العربيّ في ذكْر الأعضاء التناسلية وسائر متعلقات المتعة الجنسيّة؛ ولكنّ بعضهم حتى

(١) (البقرة، ٢/٢٨٦).
(٢) السيوطي: الوشاح في فوائد النكاح، ص٥٤-٥٥.
(٣) (النساء، ٤/٢٨).
(٤) الوشاح في فوائد النكاح ص٥٩.
(٥) (النساء، ٤/١٢٨).
(٦) الوشاح في أدب النكاح ص٦١.
(٧) (التحريم، ٦٦/١١).
(٨) الوشاح في أدب النكاح ص٦٨.
(٩) (يس، ٣٦/٥٥).
(١٠) الوشاح في أدب النكاح صص٨٦-٨٧.
(١١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨/١٦٣-١٦٤.
(١٢) تفسير ابن كثير ٧/٥٣٣.

اليوم يرى ذلك من البذاءة وقلة الحياء ساهين عن أنّ الأصل أن تُسمّى الأشياء بأسمائها، والتصريح في التعبير أوْلى من الكناية، خصوصًا عند الشرْح والتفسير، وإلا فما الفائدة في تفسير الكناية بكناية أخرى.

وإنه لمن المهمّ هنا أن نشير إلى أنّ عددًا من الفقهاء والأدباء المسلمين لمْ يجدوا حَرَجًا في الكتابة عن الحُبّ والجنْس، وعبّروا عن الغرائز والميولات الشهوانية، وكذلك عن المشكلات والأمراض والعوائق في هذا الموضوع المحْرج بصراحة لا تورية فيها؛ ومن هؤلاء الجاحظ (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، والتوحيدي (ت٤١٤هـ/١٠٢٣م)، وابن حزم (ت٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، والتيفاشي (ت٦٥١هـ/١٢٥٣م)، والسيوطي (ت٩١١هـ/١٥٠٥)، والتيجاني (ت. بعد ٧١٠هـ/١٣١١م)، والنفزاوي (ق٩هـ/١٥م).

***

المبحث الثاني:
التصوير المُشوِّق: لمسة التجميل والإثارة

نعني بهذا: التوسّع التوصيفيّ الذي اضطلعت به الرواية بناء على اللفظ القرآني، وهو ضرْب من التأويل، وفيه ما فيه من الإثارة الجنسيّة، بهدف الترغيب في متعة النساء في الجَنّة التي لا تكون إلا للمؤمنين الصالحين.

وطبعًا؛ تركّز هذا الجهدُ على «الحُور العِين» ولكن لا نسهو عن التوسع التوصيفيّ الروائيّ شمل صُوَر الغلمان والولدان الذين يخدمون أهل الجنّة، فجَمَال أهل الجنّة كما هو معلوم من الذكر الحكيم، كان لصنفيْن بالأساس: **النساء، والأطْفال**. فلنبدأ بالصنف الأوّل:

المطلب الأوّل: الجَمَال الأنثويّ:

لا جدال في أن الروايات أسهمت بكثير من التفاصيل التي تزيد التصوير إغراءً؛ وفيما يلي أمثلة معبّرة صنفناها إلى ثلاثة:

- روايات في الكمال الحسيّ (الجَمال الخَلْقيّ الجسديّ).
- روايات في الكمال المعنويّ (الجمَال الخُلُقيّ).
- روايات في الكمال الحسيّ والمعنويّ معًا.

اللفظ القرآني	روايات في الكمال الحسيّ	روايات في الكمال المعنويّ	روايات في الاثنين
﴿ولهُم فيها أزواج مُطهَّرَةٌ﴾[١]	لا يبصقن، ولا يبلْن، ولا يتغوّطن، ولا يَمذِين، ولا يُمنين ولا يحضْنَ، ولا يحبلْن.[٢]		من الإثم والأذى.[٣]

(١) (البقرة، ٢/٢٥)

(٢) جامع البيان ١/٤١٩-٤٢٢.

(٣) جامع البيان ١/٤٢١.

﴿إِنَّا أنشأْناهُنَّ نشآءً فجعلناهُنَّ أبكارًا﴾[١]	*نساء الدنيا. * كُنَّ فِي الدُّنيا عَجائِز عُمشًا رُمصًا. * مِنَ الثَّيِّب والأبكارِ.[٢]		
﴿عُرُبًا﴾[٣]	-الناقة التي تشتهي الفحل يقال لها: عرُبة. -الغلِمات (الشبق الجنسيّ). -المتحببات إلى أزواجهن -المتغنّجات. -العرب المتعشّقات. -الشكِلات بلغة مكة، المغنوجات بلغة المدينة.[٤]	-الخَفِرات المتبذلات (الحياء). -العواشق. -الحِسان التبعّل. - الحِسان الكلام.[٥] -كلامهن عربي.[٦]	
﴿أترابًا﴾[٧]	هنّ في سن واحدة.[٨]	-متواخيات لا يتباغضْن، ولا يتعادين، ولا يتغايرْن، ولا يتحاسدْن. -يأتلفن جميعا ويلعبن جميعا.[٩]	
﴿قاصراتُ الطرْف﴾[١٠]		لا تنظر إلا إلى زوجها، تقول: وعزّة ربي وجلاله وجماله، إن أرى في الجنة شيئا أحسن منك، فالحمد لله الذي جعلك زوجي، وجعلني زوجَك.[١١]	

(١) (الواقعة، ٣٥/٥٦-٣٦).
(٢) جامع البيان ٣٢٠/٢٢-٣٢٢.
(٣) (الواقعة، ٣٧/٥٦).
(٤) جامع البيان ٣٢٣/٢٢-٣٢٨.
(٥) جامع البيان ٣٢٥/٢٢.
(٦) تفسير ابن كثير ٥٣٤/٧.
(٧) (الواقعة، ٣٧/٥٦).
(٨) جامع البيان ٣٢٩/٢٢.
(٩) تفسير ابن كثير ٥٣٤/٧.
(١٠) (الرحمان، ٥٥ /٥٦).
(١١) جامع البيان ٢٤٥/٢٢-٢٤٦.

﴿حُورٌ عِينٌ﴾[١]	-شديدات سواد العيون، شديدات بياض العين. -بِيض عِظام الأعْين. -سُود الحَدَق. -خُلقن من الزعفران. -يحار فيهنّ الطرْف.[٢]	هُنّ صوالح نساء بني آدم.[٣]	
﴿كأمثال اللؤْلُؤ المكنون﴾[٤]	صفاؤُهُن كَصَفاء الدُّرّ الَّذي فِي الأَصْدَافِ الَّذي لا تَمُسُّهُ الأيْدي.[٥]		
﴿كأنّهُنَّ بيْضٌ مكنون﴾[٦]	-محصون لم تمسه الأيدي. -بطن البيْض حين يُقْشر قبل أن تمسَّه الأيدي. -السحاء الذي يكون بين قشرته العليا ولباب البيضة. -البيض في عشه مكنون رقتهن كرقة الجلدة داخل البيضة. -اللؤلؤ المكنون.[٧]		
﴿مقصوراتٌ في الخيام﴾[٨]	-عَذارى الجنّة. -الخيمة لؤلؤة أربعة فراسخ في أربعة فراسخ، لها أربعة آلاف مصراع من ذهب. -بيوت اللؤلؤ. - الخيام: درّ مجوّف.[٩]	-قُصِر طرفهنّ وأنفسهنّ على أزواجهنّ. -محبوسات، ليس بطوّافات في الطرق.[١٠]	

(١) (الواقعة، ٢٢/٥٦).
(٢) جامع البيان ٣٠٢/٢٢-٣٠٤.
(٣) جامع البيان ٣٠٣/٢٢.
(٤) (الواقعة، ٢٣/٥٦).
(٥) جامع البيان ٣٠٤/٢٢.
(٦) (الصافات، ٤٩/٣٧).
(٧) تفسير ابن كثير ١٤/٧.
(٨) (الرحمان، ٧٢/٥٥).
(٩) جامع البيان ٢٦٨/٢٢-٢٧٢.
(١٠) جامع البيان ٢٦٥/٢٢، ٢٦٧.

﴿لمْ يطمثهُنّ إنسٌ قبْلهُم ولا جآنٌّ﴾[1]	-منذ خلقهنّ. -لمْ يُدْمِهنّ إنس ولا جانّ. -الإنسيات للإنس، والجنيات للجنّ.[2]		
﴿كأنهُنَّ الياقوتُ والمَرْجانُ﴾[3]	-في صفاء الياقوت وبياض المرجان. -يرى بَياضُ ساق إحداهن مِنْ وَرَاء سَبْعِينَ حُلَّةً مِنْ حرير ومُخُّها.[4]		

لا تحتاج الأمثلة إلى القول إنّ الروايات في تأويل الجمال الأنثويّ في الجنّة بأنه جمال خُلُقيّ، قليل ولا يكاد يُذْكَر، ولا يمكن الحسْم في تفسير ذلك بأنّ الألفاظ القرآنية في التوصيف كانت صريحة ولا تقبْل صرفها عن ظاهرها، فيكون ذلك من باب التعسف عليها، وهذا الرأي معتبَر ويطمئن إلى أنّ الدلالة القرآنية لم تكن بمثل هذا اللاتكافؤ إلا لحكمة ربّانية مكنونة، وربما يقول بعضهم في مساندة هذا التفسير الحسّيّ للجمال إنّ الاستمتاع يكون بالجسم الجميل والعلاقة الشهوانية، لا بدماثة الأخلاق واستقامة السيرة، خصوصًا في الجنة دار الجزاء.

ولكن نسأل هنا؛ هل المرأة متعة جنسية ووعاء شبقيّ فحسب؟ وهذا ما أشرنا إليه سابقًا ونضيف هنا: إذا لمْ يُثبت القرآن الحكيم تلك الصورة المنقوصة أو المشوَّهة للمرأة في الدنيا، فكيف يُقرّها في الجنّة التي خلّص الله جميع مكوناتها من الشوائب -ولا شك أن عقليات أهلها وذهنياتهم تستفيد من ذلك-؟ وإذا كانت المتعة الجنسية بهذا الثقل في دار الخلود، فأيْن الكلام عن جمال الرجُل الصالح وهو مطلب المرأة المؤمنة الصالحة في الجنّة؟ أفليس لها الحق في هذا النوع من التشويق؟

إن احتمالا مهمًّا هنا جدير بنا أن نطرحه، وهو أن دلالات الآيات في الموضوع أوسع مما جرّته الروايات، وأعمَقُ وأسمى، والقرآن العظيم حمّال أوْجه.

من جهة أخرى لا يمكن إغفال العناصر الجماليّة العجائبية التي أُضيفت ابتغاء المزيد في تحْلية المرئيّ والمَذاق ومنها:

- خروج الحُور من التفاح.
- خلقُهن من زعفران، وعنبر، ومسك، وكافور.
- تحويل نساء الدنيا منهن من سيئات إلى حِسان، ومن حِسان إلى أحْسن.
- وجوههن أضوأ من نور الشمس.
- انعدام الإفرازات البدنية.
- روائحهن المسكية.

(١) (الرحمان، ٥٥/٥٦).
(٢) جامع البيان ٢٢/٢٤٦-٢٤٨.
(٣) (الرحمان، ٥٥/٥٨).
(٤) جامع البيان ٢٢/٢٤٩-٢٥١.

- انعدام موجبات الألم، وتعطيل العملية الجنسية، من الحيض والنفاس.
- اللباس الجميل من الحرير، وشقائق النعمان، إلخ...
- البذخ والتنعم.
- المخادع الذهبيّة واللؤلؤيّة.(١)

ولا شكّ أنّ هذا الخيال الجميل والرائق فعَل فعْله في هذه الزيادة التصويرية التي يحصل بها أثران متضادان في نظرنا؛ وهُما:

- تكثير الجماليات والمحسنات، والتوغّل في أدق دقائقها.
- حصْر المتخيَّل في تفاصيل التفاصيل، بما يعارض ﴿فلا تعلَمُ نفسٌ ما أُخْفِيَ لهُم من قرَّة أَعْيُنٍ﴾(٢)، الذي استتبع رواية «أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأتْ، ولا أذن سمعتْ، ولا خطرَ على قلب بشر»(٣).

● ولعل من أسْلم الروايات في الحفاظ على رفعة الصورة الجمالية للمرأة في الجنّة تعريف مجاهد لـ «حُور»: يَحارُ فيهنّ الطرْف -وقد أوردناه-.

المطلب الثاني: الجَمال الذكوريّ:

أخبر الكتاب العزيز إلى جانب تصوير جمَال حُور العِين، بأنّ للذين آمنوا وجوهًا ناضرة ومُسفرة ونورًا، وألبسة من حرير وسندس وإستبرق، وأساور من ذهب ولؤلؤ.

ولعلّ هذا عامّ يشمل جمال الجنسيْن؛ لكنه في مواضع ليست بكثيرة خَصَّ بتوصيف جمَال الذكور صغارَ السنّ الذين يقومون على خدمة أهل الجنّة، ومن الروايات في عددهم: «ما من أهل الجنة من أحد إلا ويسعى عليه ألف غلام، كل غلام على عمل ما عليه صاحبه»(٤)، وقد انحصرت أوصافهم القرآنية في ثلاث:

■ **الصفة الأولى: ﴿وِلْدان﴾ و﴿غِلْمان﴾**(٥):

وقد تكفلت الروايات بتحديد هويتهم، وكانت الإفادات ثلاثًا:

- لمْ يكن لهُم حسنات يُجزون بها، ولا سيئات يعاقبون عليها.
- ولدان المسلمين الذين يموتون صغارا ولا حسَنة لهم ولا سيئة.
- أطفال المشركين.(٦)

■ **الصفة الثانية: ﴿مُخلَّدون﴾**. وذهبت الروايات فيها مذاهب؛ منها:

- شبابهم دائم ولا يتحولون عنه.
- لا يموتون.
- على سن واحدة.
- منعَّمون.
- مُسوَّرون (يُلبَسون أساور).
- مُقرَّطون (يُلبَسون أقراطًا).
- مَنطَقون من المناطق.(٧)

■ **الصفة الثالثة: كاللؤلؤ المنثور والمكْنون:**

لقد حددوا وجه الشبه بين هؤلاء الصغار واللؤلؤ بأنه الكثرة، والحُسن، والبياض، والملاحة، والصلاحة، ويرْوُون أنّ رجلاً قال: يا نبيّ الله هذا الخادم، فكيف المخدوم؟ فأجابه ﷺ: «والذي نفس محمد بيده، إن فضل المخدوم على الخادم كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب».(٨)

إنّ هذا الاختصار القرآني في التصوير خير ردّ على

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٩٢/٢٠.
(٢) (السجدة، ٣٢/ ١٧).
(٣) موسوعة الحديث، البخاري رقم٤٧٧٩ ص٤٠٥.
(٤) جامع البيان ٥٦٦/٢٣.
(٥) (الطور، ٥٢ /٢٤). (الواقعة، ١٧/٥٦). (الإنسان، ٧٦ /١٩).
(٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨٧/٢٠.
(٧) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨٦/٢٠-١٨٧.
(٨) جامع البيان ٥٨٩/٢١.

الذين ذهبوا بعيدًا في تأويل وجود الغلمان في الجنّة، بأن غايته الاستمتاع بهم جنسيًّا، على عادة بعض أهل الدنيا مما ذُكر في «أدب الغلمانيات» -وكما أوردْنا- قد نهض صنف من الروايات يدْعم هذا المنحى القرآني، وهو أنّ هؤلاء الغلمان هُم أبناء أصحاب الجنّة، وممن يطوفون عليهم سيدُ الأوّلين والآخرين محمد ﷺ. وكل ذلك مظنة الاستمتاع البريء بجمال الخلْق وبهاء الإطلالة.

وقد أسهم عدد من المفسرين في تأويل وجود الأطفال على رؤوس السعداء في الجنة، بأن هؤلاء على أتم السرور والنعمة، والنعمة إنما تتم باحتفاف الخدم والولدان بالإنسان[1]، وأنهم كانوا في الدنيا أكثر ما يتخذون خدَمهم من الصغار لعدم الكلفة في حركاتهم وعدم استثقال تكليفهم.[2]

***

المبحث الثالث:
الإشباع الحِكائيّ: أدب القُصّاص

كانت شعبة من الروايات حكاياتٍ جنسيّةً رأينا تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

- **النوع الأول**: تأويل واختراع؛ اتخذ من عبارة صريحة أو إشارة خاطفة، قصة مبتكَرة، ولا وجود لها إلا في الرواية.
- **النوع الثاني**: توسُّع وحَشو؛ لمْ يكتف بالعرْض القرآني، بل زاد في الأحداث، والشخصيات، والأدوار.
- **النوع الثالث**: سبب نزول؛ وهو ما يمكن أن يأخذ من النوعين بعض الخصائص.

المطلب الأول: الحكاية المُبتكَرة:

إذن هي الحكاية المثيرة التي لمْ يُصرّح القرآن الكريم بعناصرها ومجرياتها، فلا تُعْرَف إلا بتأويل بعيد أو قريب، أو تخيّل جيّد أو رديء، وتكون مطوَّلة أو قصيرة موجَزة، ومشهورة بين الرواة أو من قبيل الشاذ؛ ونعْرض فيما يلي أمثلة منها:

الموضوع القرآني	القصة المبتكَرة		
	الإطار المكاني والزماني	الفواعل	الأحداث والأدوار الحوارية
مراحل تكوّن الجنين	عند استقرار النطفة في الرحِم	*الله جل جلاله. *المَلَك. *أم الكتاب.	*أخذ مَلَك النطفة بكفّه *سؤاله ربَّه: يا ربّ مخلقة، أو غير مخلقة؟ *إن قال: غير مخلَّقة، مجّتها الأرحام دمًا. *إن قال: مخلقة، قال: يا ربّ فما صفة هذه النطفة؟ أذكَرٌ أم أنثى؟ ما رزقها؟ ما أجلها؟ أشقيّ أو سعيد؟ *الإجابة: اذهبْ إلى أمّ الكتاب.[3]

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨٧/٢٠.
(٢) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ٥٥/٢٨.
(٣) تفسير ابن كثير ٣٩٥/٥-٣٩٦.

تسوّر الخصمَيْن محراب داود عليه السلام. [١]	*أحد الأيام. *معبد داود.	*داود عليه السلام. *حمامة من ذهب. *زوجة أحد جنوده. *أمير السريّة. *الخصمان.	*وقوع حمامة من ذهب على داود وهو في المحراب *ملاحقته إياها ليأخذها *وقوعها على كوّة المحراب. *اطلاعه من الكوّة على امرأة تغتسل. *طلبه حضورها إليه *اكتشافه أن زوجها غائب في إحدى السرايا. *طلبه إلى أمير تلك السرية أن يؤمر زوجها ليُقتَل. *عدم حصول مبتغى داود. *إرسال الله الخصمَيْن إلى داود وحصول ما قصّه القرآن لتنبيهه.[٢]
النهْي عن التبرّج. [٣]	*فيما بين نوح وإدريس، وكانت ألف سنة. *بين سهْل وجبَل.	*بطنان من ولد آدم. *رِجال من السهل والجبل. *نساء السّهل *إبليس.	*مجيء إبليس رجلاً من أهل السهل في صورة غلام. *بقاؤه خادمًا له *اتخاذ إبليس مزمارًا. *تزميره بصوت مدوٍّ. *بلوغ الصوت أهلَ السهل. * حضورهم يستمعون. *اتخاذُهم عيدًا يجتمعون إليه في السنة. *تبرج الرجال للنساء وتزين النساء للرجال. *رؤية رجل من أهل الجبل النساءَ. *إخباره أصحابه. *تحوّل الرجال إلى النساء، والنزول معهن *ظهور الفاحشة فيهن. [٤]

(١) (ص، ٣٨/ ٢٤).
(٢) جامع البيان ٢٠/٦٤-٦٥.
(٣) (الأحزاب، ٣٣/ ٣٣).
(٤) جامع البيان ١٩/٩٨-٩٩.
وانظر فيه قصة المحيض ١/٤٢١.

إننا إذا استثنينا ما نُسب إلى الرسول ﷺ -مما اشتهر بين المسلمين- وغضضنا الطَّرْف عن بعض الجدَل الحائم، يمكن أن نقول: إن الأمثلة التي أوردناها أعلاه قد بيّنت كيف يكون تفسير القرآن الكريم خيالاً لا شكّ أنّ فيه ملتقى لعديد الأمم والشعوب، فالأديان الوضعية، والعادات القديمة إلى العادات الحاضرة، والموروثات الشعبية إلى زماننا فيها الكثير من هذه الحكايات التي ترسخ عقائد لا أصل لها في الدين الصحيح، وترى مما ترى أن المرأة قرين الشيطان، وأنها مفسدة ومهْلكة، وهي رمز النجاسة والخسّة، ونصيبها العقاب واللعنة، ومن الغضب الإلاهي الأبديّ عليها -مثلا- إصابتها بالعادة الشهرية جزاء عصيانها.

المطلب الثاني: الحكاية المُوازية:

هي التي قلنا إنها توسّع في الحكاية القرآنية، وتصل بها التفاصيل والجزئيات إلى أن تجعلها حكاية على الحكاية، ليس منها في القرآن إلا الشيء اليسير، ونذكر من أمثلتها قصتين اثنتين:

- ما حصل بين يوسف عليه السلام وامرأة العزيز.
- ما وقع بشأن زوج زيد بن حارثة.

ونورد فيما يلي فقط ما زادته الرواية الجنسيّة على الحكاية القرآنية التي كانت في قمّة اللياقة والرفعة، بل الإعجاز البلاغيّ والقصصيّ:

القصة	العناصر الروائية المُضافة
خلْوة يوسف عليه السلام بامرأة العزيز.[1]	*ألقت نفْسها واستلقتْ له ودعتْه إلى نفسها. *لما همت به، تزينت ثم استلقت على فراشها وهَمَّ بها وجلس بين رجليها يحل تبانه، نودي من السماء: يا بن يعقوب لا تكن كطائر ينتف ريشه فبقي لا ريش له فلم يتعظ على النداء شيئا حتى رأى برهان ربه جبريل -عليه السلام- في صورة يعقوب عاضا على أصبعيه ففزع فخرجت شهوته من أنامله فوثب إلى الباب فوجده مغلقا فرفع يوسف رجله فضرب بها الباب الأدنى فانفرج له واتبعته فأدركته فوضعت يديها في قميصه فشقته. حتى بلغت عضلة ساقه فألفيا سيدها لدى الباب[2].

(١) (يوسف، ١٢ / ٢٣-٢٤)

(٢) جامع البيان ١٣/٧٠-٩٩.

الرسول الكريم ﷺ وزينب بنت جحْش.[١]	خروج الرسول يومًا يريد زيدًا. وقوف الرسول على باب بيت زيد وكان سترا من شعر. رؤية الرسول زينب حاسرة في بيتها. إعجابه بها. كراهية زيد لها بعدما وقع ذلك. عرْضه لها على الرسول ليتزوجها بعد أن يطلّقها.[٢]

لا مراء في أنّ مثل هذه الروايات فيها ميْل إلى الإبداع القصصيّ، الذي يتأسس على نهَم حِكائيّ يلبي كثيرا من احتياجات السامعين إلى التفاصيل الدقيقة، خصوصًا في الأحداث الساخنة من هذا النوع، وهو إرضاء للنفس الفضولية، واستمتاع سهل بمشاهد العلاقات العاطفية والحميمية ومسامعها.

وكما هو بيّن فإنّ في الزيادات على قصة يوسف القرآنية، أحداث عجائبيّة، تندرج فيما يؤيّد به الأنبياء من الخوارق، فيتقبلها المتلقون تقبّلاً حسنًا، وتزيدُهم انشدادًا إلى الحكاية، وفي الزيادات أيضًا عناصر تصويرية مثيرة، ومشاهد ساخنة لا مزيد عليها، تُحدث تلذذًا في القارئين، وفي السامعين والمتفرجين.

هذا إلى جانب التوليفات الوعظية التي تأخذ من القرآن الكريم بعض أوامره ونواهيه وتترجمها في الخيال بالعبرانية بما يناسب المقام؛ ولكن أين هي من جمالية القرآن المجيد؟ إنها جمالية على أكثر من صعيد: الإيجاز، والعبارة، والإيحاء.

أما في القصة مع زينب الأسدية (ت ٢٠هـ/٦٤١م) فشيء من الحَرَج والإحراج فرّق بين المفسرين، فمنهم الناقلون الروايات المثيرة والصامتون، من أمثال الطبري والسيوطي، ومنهم مَن وهّن أسانيدها، من أمثال ابن العربي[٣]، ومنهم من تسلّح بالتأويل، مثل ابن عاشور الذي قال: «لوْ كان كله واقعًا لما كان فيه مغمز في مقام النبوة»، [٤] وهذا في اعتقادنا رأي سديد من جهة كوْنه لا يتنكّر للروايات جميعًا، والأهمّ فيه أننا -بقطع النظر عن الصحة من عدمها- مؤمنون بأن مقام الرسول الكريم لا يُنال، وأسرار حياته الشخصية كظاهرها؛ ليس فيها ما يخجل منه.

وهذه عقيدة راسخة لمْ يثبت خلافها إلى اليوم؛ لكنْ ما يعنينا هنا هو فقط أن تكون مثل هذه الروايات مطابقة للواقع، وليست صنيعة التخيّل والتخييل، فإذا كانت مطابقة للواقع كان من المتوقَّع تحليلُها وفهمُها وفق كل المعطيات الثابتة في خصائص الشخصية النبوية، وصيرورة الأحداث.

وإن كانت من محض الخيال، أو تركيب على قصص أخرى مشهورة، فالأمْر يحتاج إلى إثبات يعين على اكتشاف التداخل بين الحكايات هنا وهو أمر مألوف في الأدب العالميّ.

(١) (الأحزاب، ٣٣/ ٣٧).

(٢) جامع البيان ١١٥/١٩-١١٦.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن ٥٧٦/٣-٥٧٨.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير ٣٥/٢٢.

المطلب الثالث: الحكاية النزوليّة:

نقصد بها ما أشرنا إليه، وهي القصة الجنسية التي جُعلت سبب نزول. ولعل هذا النوع من الأسباب من بين ما استُهجن في أدب أسباب النزول، فأصحابه يكادون يجعلون لكل آية سببًا.

وحسبنا أن نورد فيما يلي أمثلة ثلاثة:

الآية القرآنية	رواية في سبب النزول
﴿إنَّ الذين جآؤوا بالإفك عُصْبة منكُم﴾[1]	لما مات إبراهيم ابن رسول الله ﷺ، حزن عليه حزناً شديداً، فقالت عائشة: ما الذي يُحزنك عليه؟ فما هو إلا ابن جُرَيْج، فبعث رسول الله ﷺ عليّاً، وأمره بقتله، فذهب علي ومعه السيف، وكان جريج القبطي في حائط، فضرب عليّ باب البستان، فأقبل جُرَيْج له ليفتح الباب، فلما رأى عليّاً، عرف في وجهه الغضب، فأدبر راجعاً ولم يفتح باب البستان، فوثب علي على الحائط ونزل إلى البستان، واتبعه وولّى جريْج مدبراً، فلما خشي أن يرهقهُ، صعد في نخلة وصعد عليّ في أثره، فلما دنا منه رمى بنفسه من فوق النخلة، فبدت عورته فاذا ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء، فانصرف عليّ إلى النبي ﷺ فقال له: يا رسول الله إذا بعثتني في الأمر أكونُ كالمسمار المحمى في الوبر أم أتثبّت؟ قال: لا بل تثبت، قال: والذي بعثك بالحق ماله ما للرجال وما له ما للنساء، فقال: الحمد لله الذي صرَف عنا السُوء أهل البيت.[2]
﴿أمْ يحْسُدون الناسَ على ما آتاهم اللهُ مِن فضْلِه﴾[3]	*قال أهل الكتاب: زعم محمد أنه أوتي ما أوتي في تواضع، وله تسع نسوة، ليس همه إلا النكاح! فأيّ ملك أفضَلُ من هذا. *أعطي الرسول ﷺ بضع سبعين رجُلاً فحسدته اليهود.[4]
﴿وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ ۚ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[5]	كان رجل يحب امرأة، فاستأذن النبي ﷺ في حاجة فأذن له، فانطلق في يوم مطير، فإذا هو بالمرأة على غدير ماء تغتسل، فلما جلس منها مجلس الرجل من المرأة ذهب يحرك ذكرَه فإذا هو كأنه هدبة، فندم، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك، فقال له النبي ﷺ: صل أربع ركعات، فأنزل الله الآية.[6]

(١) (النور، ٢٤ /١١).
(٢) البحراني: البرهان في تفسير القرآن، ٣٦٩/٥-٣٧٢.
(٣) (النساء، ٥٤/٤).
(٤) الدر المنثور ٥٦٦/٢-٥٦٧.
(٥) (هود، ١١٤/١١).
(٦) تفسير ابن كثير ٣٥٩/٥.
وانظر مثلا:
تفسير ابن كثير ٢٩٣/٢.
الوشاح في أدب النكاح صص٦٨-٦٩.
جامع البيان ١٥٤/١٧ -٢٩٢.

لا يخفى التعسف على اللفظ والسياق في حصْر فضْل الله على النبيّ في كثرة نسائه وقوته الجنسيّة، كما لا يخفى الأثر المذهبيّ في جعْل قصة جُرَيْج القبطيّ هي سبب النزول لا تبرئة عائشة مما اتهمت به، فهي خصْم قديم للشيعة، ولمْ يشفع لها عندهم مقامها في البيت النبوي.

ومما يلفت الانتباه في سبب نزول ﴿الرجالُ قوّامون على النسآءِ﴾[1]، أن الرسول ﷺ أراد القصاص للمرأة من زوجها الذي لطمها؛ ولكن الله أراد غير ذلك بصريح اللفظ النبويّ: «أردتُ أمرًا وأراد الله غيره»، كما في رواية الحسن البصريّ[2]، فإذا كان هذا لا يدعو إلا إلى مزيد توقير النبيّ ﷺ والإقرار بأنه نصير المرأة ومُكْرمُها، كيف يكون الوحْي معارضًا ذلك؟

***

خـاتمـة

لمْ يكن تفاعلنا مع «الروايات الجِنسانية» عمَلَ أهل الجرْح والتعديل، بقدْر ما كان محاولة في القراءة والمقارنة لاستجلاء بعض الخصائص والوظائف، لمدوَّنة ليست بالهيّنة، تعاطت مع مادّة قرآنية ذات حساسية دلاليّة، ومازالت تثير لدى بعضهم حرَجًا، ومما رسا بحثنا عليه:

١. إذا كانت بعض هذه الأقوال والقِصص والأوصاف غيرَ ثابتة النسبة إلى مَن نُسِبَت إليه، فإنّ ما فيها من إفادات ذكرْنا بعضها، هو إنتاج يعبّر به صاحبه مختلق الرواية عن جملة من الاعتقادات والمواقف والتصورات في الأنوثة، والذكورة، والجنس، حتى يصل إلى الماورائيّ فيورد تفاصيل منه كأنها من المحسوس الدنيويّ. فنظرُنا كان في هذه العقلية المنتجة والمبتكِرة، مهما كان صاحبها، أو عصرها، أو مكانها، ما دامت قد تعاملت مع القرآني، تفسيرًا وتأويلاً.

٢. لقد بان ما وقعت فيه هذه النقُول من التذبذب بين أخذ اللفظ على الحقيقة، وبين حمْله على المجاز المنعوت عند بعضهم بأنه «أخو الكذب»؛ ولذلك فإن القضية المثارة هنا هي: ماذا لو أخذنا بأن ليس في القرآن مجاز؟ وحمْله على المجاز قد أثر كثيرًا في الروايات الجنسانية؛ من حيث ما يُبنى عليها من أحكام فقهية، في الطهارة، والصلاة، والصيام، والاعتكاف، والحجّ، والزواج، إلخ.. كما رأينا.

٣. لمْ يَخْفَ ما للزيادات الروائية على القرآن الكريم من حَمولات جنسيّة هائلة، في جرأة لافتة، وصراحة غير متوقَّعة، كل ذلك ينبئ عن الحضور الثقيل للشهواني الإيروتيكيّ، حتى يُخْبَر بأن أهل الجنّة ليس عملهم «إلا افتضاضَ الأبكار»، وأن الواحد منهم يجامع نحو المائة امرأة يوميًّا، ويُعطى «قوة مائة رجُل»، ولمْ تسْلم هذه الزيادات والتوسعات من سخافات ورداءات ذات آثار سيئة في صورة الأنبياء والمرسلين، وفي صورة دار المتقين، إلى أن كان في بعضها إهانات مُشينة للمرأة، وهو ما دفع بعضهم إلى إهمال تلكم الروايات، أو التصدي لها بالتضعيف والتشكيك، أو توجيهها وجهة مرتضاة، تنقذها مما وقعت فيه من مآزق ومطبات.

٤. من الواضح ما في الروايات المدروسة، من منازع متعددة، منها الطبّيّ، عند تفسير كيفية نشوء الحمْل، ومراحل تكوّن الجنين -مثلاً- ومنها الأدبيّ القصصيّ المؤسس على خيال لمْ يخْلُ من جماليات، عند إرفاق الآيات بحكايات لا وجود لها إلا في الرواية، وعند توسيع الأحداث والشخصيات والأدوار في الحكاية القرآنية، وعند تناول أوصاف الحُور العِين، إلخ..

٥. من أهمّ ما يرتقي بالفكْر الديني، أن نُمْعن في التفريق بين الإلاهيّ وبين البشريّ، في معاني الكتاب العزيز وأحكامه؛ فذلك خير سبيل إلى حفظ قداسة الوحْي، وتخليصها مما قد يختلط بها من الأفهام الاجتهادية التي تُصيب أحيانًا وتخيب أحيانا أخرى، وإذا كان القرآن المجيد

(١) (النساء، ٣٤/٤)
(٢) تفسير ابن كثير ٢٩٣/٢.

ذا سعة دلالية غيرَ محدودة، فمِن الوهْم أن نقدّس ما يُضيِّق ذلك الأفق الرحْب ويُفسد بهاءه، وإذا كانت هناك خيالات روائية، فليس من الممنوع الاستمتاع بها باعتبارها من الأدب الحكائيّ، ولكن لا تكون بديلاً من المنزل، أو عقيدة مقدَّسة ومعتَنَقة.

***

المصادروالمراجع

القرآن الكريم.

أ) الأعمال الفرديّة:

البار (محمد علي): **خلق الإنسان بين الطب والقرآن**، ط ٤، الدار السعودية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣ (مزيدة ومنقحة).

البحراني (هاشم): **البرهان في تفسير القرآن**، ط٢ مؤسسة الأعلمي، للمطبوعات بيروت١٤٢٧هـ/٢٠٠٦.

ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١.

حمد (جهاد): **الأحكام الشرعية في ضوء المستجدات الطبية العصرية** ط٢ دارالمعرفة، بيروت ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧.

الرازي (فخر الدين): **التفسير الكبير**، ط١دار الفكر بيروت١٤٠١هـ/١٩٨١.

الزنداني (عبد المجيد): **علم الأجنّة في ضوء القرآن والسنّة**، ط. المكتبة العصرية صيدا١٤٣٢هـ/٢٠١١

السيوطي (جلال الدين):

١. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ط. دار الفكر ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١.

٢. **الوشاح في أدب النكاح**، تحقيق وتعليق: طلعت حسن عبد القوي، دار الكتاب العربي دمشق

د.ت. الشقصي (خميس): منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، ط١ مكتبة مسقط عُمان، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦.

صليبا (جميل): **المعجم الفلسفي**، ط دار الكتاب اللبناني-مكتبة المدرسة، بيروت١٤٠٢هـ/١٩٨٢.

الطبري (محمد): **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله التركي، ط١ دار هجر القاهرة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١.

ابن عاشور (محمد الطاهر): **تفسير التحرير والتنوير**. ط. الدار التونسية للنشر ١٤٠٤هـ/١٩٨٤.

ابن العربي (أبوبكر): **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط. (جديدة) دار الكتب العلمية بيروت د.ت.

عياض: **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق: عبده علي كوش، ط١ جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم١٤٣٤هـ/٢٠١٣.

الغزالي (أبو حامد): **إحياء علوم الدين**، ط١ دار ابن حزم بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥.

فوكو (ميشال): **إرادة المعرفة** ترجمة: محمد هشام، ط. إفريقيا الشرق الدار البيضاء ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤.

القرطبي (شمس الدين): **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنّة وآي الفرقان**، تحقيق: عبد الله التركي، ط١ مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦.

ابن قيم الجوزية: **التبيان في أيمان القرآن**، تحقيق: عبد البطاطي، دار عالم الفوائد، د.ت.

ابن كثير (إسماعيل): **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي السلامة، ط١، دار طيبة الرياض، ١٤١٨هـ/١٩٩٧.

هلال (هدى): **نظرية الأهلية دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس**، ط١ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا ١٤٣٢هـ/٢٠١١.

ب) الأعمال الجماعية:

الجنسانية والتراث الثقافي غير المادي، صدر في عام ٢٠١٦ عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (نسخة word).

الموسوعة العربية الميسرة، ط١ بيروت ١٤٣١هـ ٢٠١٠/.

موسوعة الحديث الشريف، ط. دار السلام الرياض.د ت.

ج) المو اقع الإلكترونية:

aljazeera.net

msdmanuals.com

josephzeitoun.com

***

إشكاليات صياغة تعريف القاعدة الفقهية
وآثارها في التقعيد الفقهي

د/ محمد البشير الحاج سالم - كلية العلوم الشرعية - سلطنة عمان

▪ الملخص:

عِلم القواعد الفقهية من العلوم الشرعية المهمة التي حظيت بعناية كل المذاهب الفقهية نظرا لأهميته في تزويد الفقهاء بالقواعد الناظمة لعلم الفقه، المُيسِّرة لعمَلهم ولعمل القضاة، سواء قبل ظهور التقنين أو بعده. ولكنه مع هذه الأهمية والعناية لم يخلُ من بعض الإشكاليات التي ظهرت جلية لدى كتّابه من أهل الاختصاص فيه وهي عديدة، اقتصرت هذه الدراسة على جانب واحد منها وهو المتعلق بقضايا التعريف، والتي تتوزع بدورها إلى ثلاث قضايا كبرى هي: «إشكالية الخلط بين دلالة القاعدة الفقهية وبين دلالات غيرها من القواعد»، وإشكالية «تعريف القاعدة الفقهية بجزء ماهيتها»، وإشكالية «دلالة الكلّية في تعريف القاعدة الفقهية».

وترتب على هذه القضايا الثلاث الكبرى إشكالات فرعية، تناولتها هذه الدراسة بمنهج تحليلي نقدي متقصٍ لدقائق هنات تعريف القاعدة الفقهية قصد معالجتها، بما يزيل عن هذا العلم بعض ما يشوبه من الإشكالات العالقة، ومِن ثم يجعله أكثر فائدة في تحقيق أهداف قطاعيْ الفقه والقضاء.

وقد تبين من خلال الدراسة والاستقصاء أن هذه الإشكاليات إنما هي عارضة عند بعض المؤلفين الذين دوّنوا كتب القواعد الفقهية، وليست متأصلة في تعريف القاعدة الفقهية ذاتها، ولذلك لا نجدها إلا عند الكتاب المتأخرين جدا، وهو ما يؤكد أن مراجعتها وتصحيحها ليس بالأمر الصعب، وأنه يجدر بالمؤلفين والباحثين المعاصرين الرجوع إلى نهج القدامى الذين أتقنوا هذا العلم وأجادوا صياغة تعريفه، وفي مقدمتهم الإمام ابن السبكي.

الكلمات المفتاحية: «إشكاليات»، «صياغة تعريف القاعدة الفقهية»، «الآثار»، «التقعيد الفقهي».

▪ Abstract:

The science of jurisprudential rules is one of the important legal sciences that has received the attention of all Islamic schools due to its importance in providing the jurists with the rules systemizing the science of jurisprudence, facilitating their task and the judges tasks as well, whether before or after the emergence of codification.

However, despite this importance and care, it was not free from some problems that appeared evidentely among Its specialists writers, and they are numerous, butThis study was limited to one aspect of it, which is related to definition issues, which in turn are divided into three major issues:«The problem of confusing the significance of the jurisprudential rule with the connotations of other rules», the problem of «defining the jurisprudential rule bya part of its essence», And the problem of «the meaning of the totality in the definition of the jurisprudential rule».

These three major issues have led to sub-problems that were dealt with in this study, with an analytical critical approach that investigates the details of the problems of defining the jurisprudential rules, in order to address them in a way that removes from this science some of the tainted problems, and thus makes it more qualified in achieving the objectives of the sectors of jurisprudenceand judiciary.

It was found through study and investigation that these problems are only incidental to some of the authors who wrote books of jurisprudential rules, not rooted in the definition of the jurisprudential rule itself, That's why we find it only among very late writers, which confirms that reviewing and correcting it is not difficult,and the contemporary writers and researchers should refer to the approach of the ancients who mastered this science and perfected the formulation of its definition, foremost among them is ImamIbn Al-Subki.

Keywords: «problems», «formulating of the definition of the jurisprudential rule», «the effects», «jurisprudential theorizing».

مقدمة

تمثّل القواعد الفقهية تعبيرا نظريًّا راقيًا ورشيقا للفقه الإسلامي، دعت إليه حاجة المسلمين بعد مرحلة النهضة الفقهية التي اغتنت فيها الثروةُ الفقهية في جميع مجالات الحياة العملية، بل توسعت كثيرًا في إطار المذاهب الفقهية عبر صياغة مختلف المدوّنات الفقهية، وبخاصة منها الموسوعات الفقهية المطولة الشاملة لفروع الفقه، إلى درجةٍ أصبح فيها غرضُ اقتفاءِ الأحكام العملية صعبًا على الباحثين والدارسين، فضلا عن العوام الملتمسين للأحكام حتى في إطار المذهب الفقهي الواحد، وخصوصا فيما بعد القرن السادس مرحلة الجمود والتقليد.بما أحْوج إلى طريقةٍ جديدة في تدوين الفقه الإسلامي بصياغة نظرية كليةٍ مختلفةٍ عن تلك الطريقة الموسوعية التجزيئية المعهودة، المتمثلة في جرْد الفروع الفقهية اللامتناهية في مجلدات ضخمة مضنية للباحث عن الحكم المدوَّن فيها مسبقا، فكان ظهور نشاط التقعيد الفقهي المتمثل في صياغة القواعد الفقهية وما يستتبعها من متعلقات راجعة إليها في كتب مفرَدة لها، والذي يُعتبر بلا شك منهجًا راقيًا من مناهج صياغة الفقه الإسلامي، انتقل بالصياغة الفقهية من مرحلة محض التطبيق التجزيئي التراكمي للمسائل العملية، إلى مرحلة التنظير النسَقي الكفيل بنظْم تلك المسائل الكثيرة في معانٍ كلية جامعة للفروع الجزئية، بما يسهّل للفقيه الملمّ بتلك القواعد الفقهية عمليةَ الوصْلبين كل فرع وحكمه، دون أن يحتاج إلى حفظ كل فرع على حدته، والتماس حكمه في غياب تلك القواعد الكليّة.

ومعلومٌ أنّ الفضل في صياغة القواعد الفقهية وإفرادِها بالتأليف عِلمًا قائمًا بذاته راجعٌ إلى نخبة من خِيرة فقهاء المسلمين الذين امتازوا على غيرهم من الفقهاء بملَكتهم المنهجية الثاقبة التي اكتسبوها بفضل جمْعِهم بين سعة النظر الفقهي ودقة النظر الأصولي؛ بما مكّنهم من الوقوف على الروابط النظرية الناظمة للفروع الفقهية المشتركة، فصاغوها في معانٍ كلية جامعة تنطوي على أحكام كلّية، منطبقة على ما لا يتناهى من الفروع الفقهية والمسائل العملية.

ولكنّ هذه الحقائق التاريخية وما تدل عليه من محاسن هذا المكسب العلمي البديع الذي يمثل مفخرة من مفاخر التشريع الإسلامي، لا تحجب حقيقة ما شاب هذا العلم من عيوب صاحبته خلال مسيرته التاريخية، ومنها ما لازمه حتى عصرنا هذا، ليمثل إشكاليات حقيقية لا مجرد خلافات لفظية، هي بالتأكيد في حاجة أكيدة للمدارسة والمراجعة قصد معالجتها بما يُخلِّص هذا العلمَ منها ويجعله أكثر فاعلية وجدوى في خدمة الفقه الإسلامي في هذا العصر، باعتباره من العلوم الناظمة لعلم الفقه، مساعدًا للفقهاء المجتهدين في تقرير أحكام المسائل والقضاة الفاصلين في قضايا المنازعات في المحاكم، في أداء واجبهم بما يحقق حِكم الشريعة ومقاصدَها التي ما جاءت سائرُ العلوم الشرعية بما فيها القواعد الفقهية، إلا لأجل تحصيلها، وفق المبدأ التشريعي الجامع القاضي بجلب المصالح للمسلمين ودرء المفاسد عنهم.

ونظرًا لتعدد هذه الإشكاليات بما لا يتسع له مقام بحث واحد، من ناحية، ولتكفل الباحثين المعاصرين بمدارسة بعضها بكثافة وعمق، من ناحية ثانية؛ فإن هذه الدراسة ستكتفي بمدارسة إشكاليات القواعد الفقهية من جانب واحد ضمن جوانبها المتعددة، هو جانب تعريفها الكاشف لماهيتها لا غير، لأن هذا الجانب بالذات لم يحظ بالبحث والتحقيق فيه على الإفراد، بل أشار إليه البعضُ في خِضمّ موضوعات أخرى متعددة دون تقفٍّ معمّق لمشكلات التعريفات الواردة في كتب القواعد الفقهية التراثية، وآثارها السلبية في التقعيد الفقهي عموماو كتب القواعد الفقهية التعليمية في عصرنا هذا خصوصًا.

وهذه الإشكاليات العارضة لصياغة تعريف القاعدة الفقهية يمكن ردّها إلى ثلاث إشكاليات كبرى هي: «إشكالية الخلط بين دلالة القاعدة الفقهية وبين دلالات غيرها من القواعد، في التعريفات»، وإشكالية «تعريف القاعدة الفقهية بجزء ماهيتها»، وإشكالية

«دلالة الكلّية في تعريف القاعدة الفقهية». ومِن ثم فإن هذه الإشكاليات الثلاث وما يتفرع عنها من قضايا متعلقة بصياغة تعريف القاعدة الفقهية، هي التي ستكون مدارَ البحث والتقصي فيما يلي من مباحث هذه الدراسة.

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية هذه الدراسة في محاولة كشْفِها لهذه الإشكاليات الثلاث الأساسية وما ترتب عليها من إشكاليات أخرى تبَعية، كان لها أثر على مدارسة المؤلفين لعلم القواعد الفقهية المتأخرين في صياغة تعريفاتهم للقاعدة الفقهية وما انبنى عليها من نتائجَ، والمعاصرين في مؤلفاتهم لكتب القواعد الفقهية التي كانت قبل طباعتها مذكرات تُلقى على طلبة العلوم الشرعية، وظلت بعد طباعتها مراجع لهؤلاء الطلبة في ربوع العالم الإسلامي.

أسباب اختيار الموضوع:

وتتمثل في أن بعض موضوعات القواعد الفقهية قد حظيت في هذا العصر بالمدارسات الرصينة والإفراد بالبحث المعمق، وخصوصا في الدوريات والمجلات المحكمة، وقد شمل هذا موضوعات: حجية القواعد الفقهية، والاستثناءات في القواعد الفقهية، وخلط القواعد الفقهية بالقواعد الأصولية والضوابط والقيود الفقهية، والصيغ الإنشائية في القواعد الفقهية، وغيرها من متعلقات القواعد. بخلافِ موضوع «صياغة تعريف القاعدة الفقهية»؛ فإنه لم يحْظَ بذلك القدر من الاهتمام، مع أن أثره في مدارسة كثير من الكتّاب المعاصرين -الذين هم في واقع الأمر مدرّسون لهذا العلم في كليات العلوم الشرعية- ظاهرٌ جليٌّ للناظرين.

مشكلة الموضوع:

لا خِلاف في أن تعريف أي موضوع يتناولُه بالدراسة عالم أو باحث، يمثّل حجرَ الزاوية الذي يقوم عليه ذلك الموضوع في جوانبه المختلفة، وأيُّ إشكال يطرأ على ذلك التعريف ينعكس سلبًا على جوانبه الأخرى، لأن وظيفة التعريف هي كشْفُ ماهيته وجوهره الذاتي، وما يطال الجوهرَ مِن شأنه أن يطال كل متعلقاته وما ينبني عليه من مسائل. وهذا ينطبق بالتأكيد على موضوعِ تعريفِ القاعدةِ الفقهيةِ لَمّا تطرأ على صياغته بعضُ العيوب والهنات -مهما بدت طفيفة- فإنها تؤثر سلبًا على سائر موضوعات القواعد الفقهية التي انبنت عليه ابتداءً، فكان لا بد من تصحيح عيوب التعريف وما شابه من هنات أولا، بُغية تصحيح إشكاليات الموضوعات التي قامت عليه، وهذا ما استهدفته هذه الدراسة لمعالجة بعض إشكاليات القواعد الفقهية العارضة في كتب هذا العلم في هذا العصر.

حدود الموضوع:

لهذه القضية المعروضة في هذا البحث حدّان:أحدهما موضوعي وهو «إشكاليات صياغة تعريف القاعدة الفقهية» باعتبارها من جملة الإشكاليات التي يواجهها علم القواعد الفقهية، وهي في حاجة إلى مدارسة ومعالجة لتصويبها وتجاوز تبعاتها. وثانيهما زماني، ويتمثل في هذا العصر الذي دُوِّنت فيه كتبٌ كثيرةٌ أفردها مؤلفوها لعلم القواعد الفقهية، وهم في عمومهم مدرّسون في جامعات العالم الإسلامي وكلياته الشرعية التي تأسس أكثرها بداية من عقد الخمسينيات بعد جلاء الاستعمار الغربي، وخرّجت كتّابًا متخصصين في هذا العلم توالوا على التأليف بكثافة، وخصوصا مِن عقد الثمانينيات إلى اليوم بفضل تراكم تجاربهم التعليمية التي أثمرت بدورها هذه المؤلفات المفردة للقواعد الفقهية. ومع أن طبيعة هذا الموضوع اقتضت تتبعا تاريخيا سابقا لهذا العصر؛ فإن ذلك كان فقط لازمًا مِن لوازم الغرض الأصلي الذي هو معالجة هذه القضية وما استتبعته من إشكالات في هذا العصر.

أهداف الموضوع:

يستهدف موضوع هذا البحث معالجة إشكاليات صياغة تعريف القاعدة الفقهية، وهي قضية لا يمكن أن يستوعبها ويدرك أبعادَها غيرُ من تداولوا

على تدريس علم القواعد الفقهية لطلبة العلوم الشرعية لسنوات طويلة، حيث تظهر -بعد تطاول تلك المدارسات- الإشكالاتُ العارضة على تعددها واختلافها، ولكنّ ما يترتب منها على أخطاء صياغة التعريف الذي ينطلق منه المؤلفون لكتب القواعد الفقهية؛ هو بالضرورة أشد أثرا من غيره. لذلك كان لا مناص من توجيه الأنظار إلى أخطاء صياغة تعريف القاعدة الفقهية بغية معالجة الأخطاء الأخرى المترتبة عليها والمستتبعة لها، وإلا فإنها ستظل قائمة تشوب هذا العلمَ، يواجهها مدرّسوه وطلبتُه دون أن يهتدي إليها المؤلفون لمعالجتها ومِن ثم تجنبها وصوْن طلبة العلوم الشرعية مِن آثارها.

الدراسات السابقة:

لا شك في أن ما أُلِّف في علم القواعد الفقهية في هذا العصر وخصوصا خلال القرون الأربعة الماضية كثير جدا لا يخفى على أهل هذا العلم، سواء منها الكتب المدرسية المطبوعة الجامعة للقواعد الفقهية، أو البحوث العلمية المنشورة في المجلات والدوريات المحكمة. أما الكتب منها؛ فهي محل الإشكال لأنها هي التي تضمنت هذه التعريفات المشوبة بالإشكاليات وما ترتب عليها من مشكلات تبعية، وأما البحوث المحكمة المفرَد كلٌّ منه الموضوع واحد من موضوعات القواعد؛ فقد تطرقت إلى بعض متعلقات القواعد الفقهية، كحجّية القواعد الفقهية، والاستثناءات الطارئة عليها، واختلاط القواعد بالضوابط الفقهية والقواعد الأصولية... بخلاف ما يتعلق بصياغة تعريف القاعدة الفقهية من إشكاليات؛ فإنه لم يحْظ بالبحث والدراسة المفردة، على حد اطلاعي المتواضع.

خطة البحث:

اشتملت خطة البحث على العناصر الآتية:

- مقدمة: تضمنت موضوع البحث وأهميته وأسباب اختياره ومشكلته وحدوده وأهدافه وخطته ومنهجه.
- وثلاثة مباحث أساسية كانت كالآتي:

١. إشكالية خلْط القاعدة الفقهية بغيرها من القواعد في التعريفات.

٢. إشكالية تعريف القاعدة الفقهية بجزء ماهيتها.

٣. إشكالية دلالة الكلّية في تعريف القاعدة ا لفقهية .

- خاتمة: تضمنت جملة من النتائج والتوصيات.

المنهج المتبع:

اقتضت طبيعة موضوع البحث اتباع المنهج الاستقرائي في تتبع تعريفات فقهاء القواعد التي أوردوها في كتبهم المفرَدة للقواعد الفقهية قديمًا وحديثًا، قصد كشف ماهيتها وما ينبني عليها من مسائل. ثم اتباع المنهج التحليلي المتمثل في تفحُّص تلك التعريفات وملاحظةِ نسق تطورها وموارد نشأتها في علاقتها بعلم القواعد الفقهية أو غيره من العلوم ذات الصلة، ومِن ثم نقدها وكشف مواضع الصواب والخطأ فيها، قصد الاستفادة منها وتدارك بعض الأخطاء التي شابتها.

***

المبحث الأول:
إشكالية خلْط القاعدة الفقهية بغيرها من القواعد في التعريفات

لعل أول ما يلاحظه الناظرُ في الكثير من كتب القواعد الفقهية -وخصوصا لدى المعاصرين- هو حشْدُهم لمجموعة من تعريفات القاعدة الفقهية التي يعرضونها في مفتتح تلك الكتب، دون التنبيه على أنها مختلفة في مواردها، فبعضُها ليست تعريفات للقاعدة الفقهية تحديدًا لتكون صالحة لمقامها المسوقةِ فيه، بل هي تعريفات للقاعدة في المنطق أو النحو أو أصول الفقه أو حتى في العلوم الطبيعية[1]، بما من شأنه أن يشتبه على القارئ دارسًا أو مدرّسا؛ فيسري في اعتقاده أنها كلها تعريفات للقاعدة الفقهية بدلالتها الاصطلاحية المرادة للمقام الذي سيقت له.

المطلب الأول: إشكالية تعريف التفتازاني:

من أكثر التعريفات التي ترد في كتب القواعد الفقهية ويطرأ عليها هذا الإشكال؛ فيقع بسببها هذا الخلط المربك، تعريف الإمام التفتازاني (٧٩٢هـ) الذي وصف القاعدة بأنها «حكم كلي ينطبق علىجزئياته»[2]، وهو في واقع الأمر تعريفٌ للقاعدة الأصولية، ورد في كتاب أصولي ليس متعلقا بالقواعد الفقهية؛ فطبيعي أن ينص على انطباقه على جزئياته كلها لا بعضها ولا أكثرها. فليس من الصواب نقله عنه وعرْضُه على أنه تعريفٌ للقاعدة الفقهية، ومِن ثم استنتاجُ أن صاحبه يشترط في حكم القاعدة الفقهية أن يكون منطبقا على كل جزئياته، والحال أنه أراد به القاعدةَ الأصولية لا القاعدة الفقهية.

المطلب الثاني: إشكال تعريف الجرجاني:

وهذا الكلام السالف ينطبق أيضا على تعريف الإمام الجرجاني (٨١٦هـ) للقاعدة بأنها «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[3]، الذي يُعرض على أنه تعريف للقاعدة الفقهية، والحال أنّ الإمام الجرجاني هنا كان يعرّف القاعدة بدلالتها العقلية المنطقية، ولم ينصّ على أنها فقهية، ولذلك وصفها بأنها «منطبقة على جميع جزئياتها»، بمعنى أنها لا تكون قاعدة كلية إلا وهي جامعة لكل جزئياتها، وهذا صحيح في المنطق وفي سائر العلوم العقلية، ولكنه لا يصح نقلُ مثلِ هذا التعريف وعرْضُه على القراء وطلبة العلم على أنه تعريفٌ للقاعدة الفقهية، ثم يُبنى عليه حكمٌ قاطعٌ مفاده أن الجرجاني يشترط في القاعدة الفقهية أن تكون مطردة في استيعابها لجزئياتها بلا استثناءٍ خارجٍ عن حكمها الكلي.

وحتى إن اكتفى الناقلُ بمجرد عرْض هذا التعريف على أنه تعريف للقاعدة بدون قيْد النسبة الفقهية، ولم يصرّح بهذه النتيجة؛ فإن الدارسَ سيستخلصها خطأً، بناءً على سياق الحديث عن خصوص القاعدة الفقهية، فما بالك لو كان سياق الكلام هو التعريف بالقاعدة الفقهية مع التصريح بأن هذا هو تعريف الجرجاني صاحب أشهر كتاب مفرَد للتعريفاتِ ذائعِ الصيت الذي ينهل منه الجميعُ. وهذا من الأخطاء التي قد تُسبب إرباكاً للدارسين والباحثين في هذا العلم، وإن لم يكن مقصودًا؛ فهو واقعٌ مشهود، لأن النتائج تترتب على مقدماتها بطريقة عقلية تلقائية مجردة عن القصود.

المطلب الثالث: محلّ الإشكال واستتباعاته في مثل هذه التعريفات:

لا شك أن وصف القاعدة بالكلية هو عنصر مشترك بين سائر القواعد على اختلاف مواردها، سواء كانت عقلية (فلسفية أو منطقية) أو لغوية أو كلامية أو أصولية أو فقهية، لأن الكلية ركن في كل منها، نظرًا لكون أي قضية لا ترقى إلى مصاف القاعدة المجردة إلا إذا اشتملت على جزئيات كثيرة منضوية فيها، سواء كان المحلّ الجامع لتلك الجزئيات مفهومًا عقليًا أو لغويا أو شرعيا أو قانونيا أو حتى طبيعيًّا، وهذا هو معنى الكلية.

(١) كقاعدة «كل أذون ولود وكل صموخ بيوض» الفيومي، المصباح المنير، ج١، ص٩٥.

(٢) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج١، ص٣٥.

(٣) الجرجاني، كتاب التعريفات، ص٢١٩.

ووصف الكليّة يستصحب معه بالضرورة أوصافًا أخرى تنبني عليه، كالتجريد والعموم والانطواء على حكم كلي[١]، بخلاف أوصاف الاطراد والأكثرية والإيجاز والإلزام؛ فتختلف بين هذه القواعد. فالاطراد متحقق في ماعدا القاعدة الفقهية التي يغلب عليها وصفُ الأكثرية. والإيجاز يتحقق في كل تلك القواعد ماعدا القانونية التي تُصاغ أحيانا في فقرات كاملة، عكس الإلزام[٢] الذي يتحقق بالضرورة في القاعدة القانونية، ولا يتحقق في القاعدة الفقهية إلا إذا قُنّنت فصارت قانونًا رسميًّا معتمَدًا، أمّا وهي واردة على حالها في الكتب الفقهية؛ فلا إلزام فيها، وهذا من الفوارق الجوهرية بين التقعيد الفقهي والتقعيد القانوني، الذي يظهر عمليًّا بين سلطة الفقيه المعنوية المجردة من الجزاء الدنيوي المرشّدة لسلوك الناس، وبين سلطة القاضي المادية النافذة المسلّطة للعقوبات على المخالفين منهم.

ويستتبع هذا الإشكالَ إشكالٌ آخر يتمثل في الخلط بين دلالة الكلية ودلالة العموم في القواعد الفقهية، حيث انبثق مصطلحُ العموم من «القواعد الأصولية اللغوية» أو «الدلالات ومباحث الألفاظ»، التي انصبّ فيها تركيز الأصوليين على انطباق اللفظ ذاته على ما هو داخلٌ فيه من أفراد، بغضّ النظر عما إذا كانت تلك الأفراد عبارةً عن أشخاص مخاطَبين بالتكليف[٣]، أو جزئيات عملية هي محلٌّ للتكليف[٤].

فالعام عند الأصوليين يشمل النوعيْن معًا دون تفريق بينهما، باعتبار أن اللفظ العام عندهم هو «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»[٥]، و«جميع ما يصلح له» أو بعبارة أخرى أبسط: «جميع ما يدخل فيه»، ينطبق على الأفراد المخاطَبين بالتكليف[٦] وهم المكلفون أنفسُهم، كما ينطبق على محلّ التكليف به[٧] وهي الأفعال الصادرة عن المكلفين، بما يعني أن أذهانَهم لم تتوجه إلى التفريق بين مفهوم العموم ومفهوم الكليّة، فدلالة الكلية عندهم حاضرة بالمعنى اللغوي للفظ «كلّ» بما يدخل فيه؛ فيشمل هذا وذاك.

وذلك وفق متطلبات التقعيد الأصولي النظري في حقبة صياغة القواعد الأصولية بعد القرن الثاني للهجرة، وقبل نُضْج مصنفات القواعد الفقهية في القرن الثامن للهجرة. ومِن هذا المنطلق عرّف الإمام الغزالي العام بأنه «اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدًا»[٨]، بحيث يكفي في اللفظ ذاته أن يشتمل على شيئيْن فصاعدا لا على شيء واحد[٩]، ليكون عامًّا مستغرقًا مادام شموله

(١) وهي المعروفة باسم خصائص القاعدة في كتب القواعد الفقهية تحديدًا.

(٢) صفة الإلزام في القاعدة القانونية مستفادة -كما يقول القانونيون- من كونها آمرة أو ناهية، ويترتب على خرْقها جزاءٌ قضائي عملي في الدنيا. بحيث يكون كل الأفراد الراجعين بالنظر إلى تلك القاعدة القانونية مجبَرين على الخضوع لها طوعًا أو كرْهًا، «فالإلزام يعني أن القاعدة القانونية واجبة الاحترام =والتنفيذ من جميع المخاطبين بها. فهي قد تفرض التزامات متعددة، وعلى المعنيين بالأمر بتنفيذها إذا كانت القاعدة القانونية آمرة. ولكن إذا كانت القاعدة القانونية مكمّلة؛ فيجوز للأشخاص الاتفاق على عكس ما قررته. إذا فالقاعدة القانونية الآمرة ملزمة، ووجه الإلزام هنا يتجسد في الجزاء الذي يحدده القانون لمن يمتنع عن تنفيذ تلك القاعدة أو يخالفها، والمقصود بالجزاء هو العقاب أو الإجبار على الالتزام والاحترام عن طريق استعمال القوة العمومية»، مدخل إلى العلوم القانونية، المحامي سلطان الجرادي، (قاض سابق)، الإلزام في القاعدة القانونية، تاريخ الدخول: universitylifestyle.net/10/04.

(٣) كما في قوله تعالى: {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا} (النساء، ١٠)، وقوله تعالى: {وأُحل لكم ما وراء ذلكم} (النساء، ٢٤). فلفظا «الذين»و«لكم» في الآيتين يفيدان عموم أفراد الآكلين وعموم الرجال المسلمين الراغبين في الزواج.

(٤) كما في قوله تعالى: {وإن تعدُّوا نعمة الله لا تحصوها} (إبراهيم، ٣٤) وقوله صلى الله عليه وسلم:»هو الطهور ماؤه الحل ميتته»، فعبارتا «نعمة الله» و«ميتته» هما لفظان يفيدان العموم لشمولهما كل أفراد النعم، وكل أفراد الميتة.

(٥) الرازي، المحصول، ج٢، ص٥١٣.

(٦) وهو ما اصطلح عليه الأصوليون باسم «المحكوم عليه» وأفردوه بباب من أبواب أصول الفقه الأربعة إلى جانب «الحكم» و«الحاكم» و«المحكوم فيه».

(٧) وهو ما اصطلح عليه الأصوليون باسم «المحكوم فيه» وأفردوه بباب من أبواب أصول الفقه الأربعة إلى جانب «الحكم» و«الحاكم» و«المحكوم عليه».

(٨) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٠٦.

(٩) لأن اللفظ إذا اشتمل على شيء واحد أو معنى واحد فهو خاص مفرد في دلالته على معناه، ليس عاما شاملا لعدة معان

«من جهة واحدة» بعبارة الإمام الغزالي أو «بوضع واحد» بعبارة الإمام الرازي[1].

بخلافه عند الفقهاء، فإن منحى التقعيد وصياغة القواعد الفقهية اقتضى التفريقَ بينهما، لأن نظرَ الفقهاء المقعِّدين كان منصبًّا على استيعاب القاعدةِ لجزئياتٍ عمليةٍ هي محل التكليف، الذي اصطلحوا عليه باسم الكلّية، لا مصطلح العموم المتوجه إلى المخاطَبين بالحكم الكلي الذي تنطوي عليه القاعدة الكلية. ولذلك حرص هؤلاء على إثبات خاصيتي كلٍّ من «العموم» و«الكلية» منفصلتين عن بعضهما، إلى جانب خاصيتي الإيجاز والتجريد في كتب القواعد الفقهية، ولم يكن هذا حاضرًا في أذهان الأصوليين، المقتصر اهتمامُهم على دلالات الألفاظ باعتبارها موازينَ ضابطة لألفاظ النصوص ذاتها، قصد التوافق على معيار تفسيرها، لا لأفعال المكلفين التي هي مناطُ اهتمام الفقهاء، سواء في الفقه التجزيئي في موسوعاتهم الفقهية، أو في الفقه التنظيري في كتب القواعد الفقهية، فالهدف واحدٌ عند الفقهاء في مجاليْ تأليفهم، بخلافه عند الأصوليين.

لكنّ تسرّعَ بعضِ مؤلفي كتب القواعد الفقهية في اقتناص التعريفات دون الالتفات إلى مواردها من العلوم المختلفة، وتأثر بعضِهم بالتقعيد الأصولي وما تضمنه من تعريفات أيضا، دون اهتمام باختلاف المقام بينه وبين مقتضى التقعيد الفقهي؛ كل ذلك أدى إلى الخلط الحاصل في مفهوم الكلية الذي تبدّى في تعريفاتهم للقاعدة الفقهية وما انبنى عليها من أفكار مضمونية واتجاهات منهجية، تجلت بدورها في مسائل عديدة لا تكاد تغيب عن الناظر في كتب القواعد الفقهية المعاصرة، كما سيتضح في بعض الإشكاليات المدروسة لاحقًا.

وقد لاحظ الشيخ محمد الروكي من المعاصرين هذا الخلط وعبّر عنه بوضوح -خلافًا لعامة الكتاب المعاصرين الذين سايروا ذلك الخلط دون تنبيه على أثره[2]- فقال: «الملحوظ في الذين كتبوا في القواعد الفقهية أنهم حينما أرادوا وضع تعريف علمي لها؛ وقعوا في اختلاف واضطراب. ومردّ ذلك إلى سببين: أولهما الخلط بين أنواع القواعد... وثانيهما الخلط بين القواعد الفقهية التي تصاغ بالاستنباط من أدلة الشرع النقلية والعقلية، وبين التي تُصاغ إلى مجرد الاستقراء» [3].

وما قد يزيد من أثر هذا الإشكال في المقام التعليمي بالذات هو أن بعض مدرسي القواعد الفقهية يكتفون خلال تدريسهم لها بعرض تعريفات القاعدة الاصطلاحية بطريقة السرد التاريخي، دون نقد ومراجعة من شأنها أن تكشف ما دقّ من هذه الأخطاء، ودون التنبيه إلى أن صاحب التعريف أراد تعريف مطلق القاعدة، أو القاعدة الأصولية، أو القاعدة الفقهية...[4]، بما قد يترك انطباعا للطلبة الدارسين بأن كل تلك التعريفات -على اختلاف صياغاتها ومواردها- صائبةٌ؛ فيكون طالبًا حافظا

=ولا أفراد، فالخاص هو «ما دلّ على معنى مفرد» السالمي، طلعة الشمس، ج١، ص٣٢.

(١) وهذا لا يستقيم أبدًا مع القاعدة الفقهية التي تقتضي كليتُها اشتمالَها على جزئيات كثيرة لا اثنتين أو ثلاثة، بل إن قابليتها لاستغراق ما لم يحدث بعد وسيحدث لاحقا من جزئياتها، يجعلها متناهية في الشمول.

(٢) وقد انتبه الشيخ يعقوب الباحسين -من المعاصرين- إلى هذا وصرح به، ولكنه سعى إلى تسويغه لهم بعد أن سار عليه هو الآخر، فقال: «ذكرنا أن من عرفوا القواعد من العلماء المتقدمين كانت تعريفاتهم عامة، ولم يكن من غرضهم أن يذكروا تعريفا خاص بالقواعد الفقهية، ولكن مع ذلك نجد نفرا قليلا منهم انتبه إلى ذلك، فذكر تعريفا للقواعد الفقهية بمعناها الخاص، ومن هؤلاء العلماء أبو عبد الله المقري المالكي المتوفي سنة (٧٥٨هـ)، وشهاب الدين أحمد بن محمد الحموي الحنفي المتوفى سنة (١٠٩٨هـ)»، وتبعه في ذلك الشيخ مسلم الدوسري فذكر قريبا من قوله، الباحسين، القواعد الفقهية، ط١، ١٤١٨، ١٩٩٧م، ص٣٩، ٤٠، الدوسري، الممتع في القواعد الفقهية، ص١٤.

(٣) الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص٥٧٩.

(٤) ويتضح ذلك جليا في بعض أشهر كتب القواعد الفقهية المعاصرة التي صاغها أصحابُها بعد تجربة طويلة في تدريس علم القواعد الفقهية، وصارت -بحكم سعتها وشهرتها- مراجع لغيرهم من مدرسي هذا العلم في المعاهد والكليات الشرعية، انظر مثلا: الندوي، القواعد الفقهية، ص٣٩-٤٥، والبورنو، محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص١٤-١٦، (وكرر التعريفات نفسها في موسوعة القواعد الفقهية، ج١، ص٢٠، ٢١)، والباحسين، القواعد الفقهية، ص١٩-٣١.

جمّاعًا كحاطب الليل، لا يكتسب ملكة النقد والمراجعة والتمحيص والتدقيق، بل يتقبل كل ما يتلقاه؛ فيستصحبه معه في قادم الأيام على علاّته تأليفًا وتدريسًا. ويظهر هذا في غلبة منهج السرد التاريخي لدى المؤلفين المعاصرين لكتب القواعد الفقهية، على منهج النقد والمراجعة، وخصوصا في مقدمات كتبهم ومداخلها المركّزة على الجوانب النظرية كالتعريفات والخصائص والحجيّة والفوارق الاصطلاحية.

***

المبحث الثاني:
إشكالية تعريف القاعدة الفقهية بجزء ماهيتها

بما أنّ أول ما يُفتتَح به علمُ القواعد الفقهية تأليفًا وتدريسًا -بعد عرْض المداخل التاريخية والاصطلاحية- هو تعريف القاعدة الفقهية نفسِها قصدَ بيان ماهيتها؛ فإن أول ما قد يلفت انتباه المزاول لتدريس القواعد الفقهية والباحث في موضوعاتها، هو الزلات التي شابت بعضَ تعريفات القاعدة الفقهية عند بعض المؤلفين المتأخرين، وتابعَهم فيها كثيرٌ من المؤلفين والباحثين المعاصرين، وساروا عليها دون تحقيقٍ فيها ومراجعة لها.

ومِن أشهر ما شاع في مفتتح تعريف القاعدة الفقهية أنها «حكمٌ كلّي...»، حتى صارت هذه العبارة تُنازع العباراتِ الأسبقَ منها ظهورًا عند من سبقهم من متأخري المصنفين، بل صارت الأقربَ إلى أذهان طلبة العلوم الشرعية، وكادت تكون علَمًا على عِلْم القواعد الفقهية يستصحبُه الدارسُ كلما سُئل عن ماهية القاعدة الفقهية اصطلاحًا، خصوصًا وأن وصْف انطوائها على حكم كلّي هو من أهم الخصائص الملازمة للقاعدة الفقهية، يُساقُ خلال سرد خصائصها؛ فيتكرر معها بعد الانتهاء من عرض تعريفاتها القديمة والحديثة؛ بما يجعله الأقرب حضورًا إلى ذهن طالب العلوم الشرعية.

المطلب الأول: عند المتأخرين:

يبدو أن أول من اختار افتتاح تعريفه للقاعدة بعبارة «حكم كلي» هو الإمامُ التفتازاني (٧٩٢هـ) بتعريفه لها بأنها: «حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرّف أحكامها منه»[١]، حيث استغنى عن عبارة «الأمر الكلي» التي سبقه بها الإمام ابن السبكي (٧٧١هـ) واستبدلها بعبارته هو المختارة «حكم كلي».

ومع أنّ تعريف الإمام التفتازاني جاء في كتاب أصولي لم يقصد به خصوصَ القاعدة الفقهية؛ فقد تابعه بعضُ المصنفين من مختلف المذاهب، وأخذوا عنه هذه العبارة في كتبهم الأصولية منها والمفرَدة للقواعد الفقهية على حد السواء، كالفيومي الشافعي المعروف بابن خطيب الدهشة (٨٣٤هـ) الذي عرّفها بأنها «حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتُتعرف أحكامُها منه»[٢].

ثم انتصر الإمام ابن نجيم (٩٦٩هـ) الحنفي لهذه العبارة؛ فعرّف القاعدة الفقهية بأنها: «حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته أو أكثرها، لتُعْرَف أحكامُها منه»[٣]. ونظرًا لمكانة ابن نجيم العلمية، وقوّةِ تأثير كتابه «الأشباه والنظائر» في تدوين القواعد الفقهية، -وخصوصًا في المذهب الحنفي قبل ظهور مجلة الأحكام العدلية العثمانية[٤] وبعدها-؛ فقد شاعت عبارة «حكم كلّي» في تعريفات المؤلفين من بعده[٥] إلى اليوم، منازِعةً عباراتٍ أخرى أسبق منها زمنًا وأكمل دلالةً كـ «الأمر الكلي» و«كل كلّي» و«قضية كلية».

وقد حدث هذا مع أنّ أصحابَ هذه التعريفات اطّلعوا

(١) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج١، ص٣٥.

(٢) ابن خطيب الدهشة، مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي، ج١، ص٦٤.

(٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص٢٢.

(٤) باعتبار أن القواعد الفقهية التي تصدرت مجلة الأحكام العدلية مأخوذة أساسًا من أشباه ابن نجيم.

(٥) ينطبق هذا على الحموي وعلى الخادمي أيضا، انظر: الحموي، غمز عيون البصائر، ج١، ص٥١، الخادمي، منافع الدقايق في شرح مجامع الحقايق، مخطوط معروض على موقع جوجل https://books.google.com.om/books، ص٣٠٥.

على تعريف الإمام تاج الدين السبكي[١] (٧٧١هـ) للقاعدة بأنها «الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها»[٢]، حيث وصفها بأنها «أمرٌ كلّي»، وبغضّ النظر عن المآخذات الأخرى[٣] التي لا تعنينا هنا؛ فإن الإمام ابن السبكي لم يقع في إشكال تعريف القاعدة بالجزء من كل ماهيتها.

بل إن الإمام المقّري (٧٥٨هـ) المالكي قبْلهما كان قد عرّف القاعدة بأنها «كلٌّ كلّي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[٤]، فلم يقع في ذلك الإشكال أيضا، لأن لفظ «كل» شامل لأركان الموضوع المعرَّف، كلفظ «الأمر»، وإن كان مفتقرًا إلى الدقة مثله، ولكنهما على أي حال مطابقان للموضوع المعرَّف وليسا جزءًا من ماهيته، خلافًا لمن وقعوا في هذا الإشكال كالتفتازاني وابن خطيب الدهشة وابن نجيم والحموي والخادمي، كما سيأتي بيانُه تباعًا.

المطلب الثاني: عند المعاصرين:

لو أن هذا الإشكال وقف عند أولئك العلماء القدامى دون أن يتابعهم فيه كثيرٌ من المعاصرين؛ لهان الأمرُ، باعتبار أنّ ذلك جزء من تراثنا شابهُ ما شابه مِن أخطاء لا يخلو منها اجتهادٌ بشريٌّ، وكان من المفترض أن يتلافاها من جاءوا بعدهم بالتحقيق والتمحيص والمراجعة، ولكنّ ذلك لم يحدث في الواقع، بل إن هذا الخطأ قد استمرّ وامتد مع بعض أشهر الكتّاب المعاصرين الذين تراوحت مواقفُهم بين اتجاهيْن اثنين:

اتجاه وافق أصحابُه الفريقَ الأول المستعملين لعبارة «أمر كلّي» و«كل كلي» و«قضية كلية» و«أصول كلية»[٥]، وما وافقها من العبارات القابلة لاستيعاب أركان المعرَّف، متجنبين بذلك عبارة التفتازاني وابن نجيم؛ بما جنّبهم الوقوعَ في ذلك الإشكال.

واتجاهٌ مخالف وافق أصحابُه الفريقَ الثاني، إما بمجرد النقل الحرْفي والمتابعة وهذا نادرٌ، كالشيخ عبد الكريم زيدان الذي اكتفى بنقل تعريف ابن نجيم بحرْفه، وعرضه دون ملاحظة أو استدراك[٦]؛ بما يعني حتمًا تزكيتَه وترجيحَه له على غيره من التعريفات المخالفة دون اعتراض.

أو بصياغة تعريف خاص ينص بلفظه على عبارة «الحكم الكلي» في مفتتحه، كالشيخ محمد الروكي الذي عرف القاعدة الفقهية بأنها: «حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جميع جزئياته على سبيل الاطراد، أو الأغلبية»[٧]. وهذا يقال فيه ما قيل في تعريفيْ الإماميْن التفتازاني وابن نجيم، لأن مجاراته لهما في افتتاح تعريفه بعبارتهما نفسها، يجعله عرضة للنقد الموجَّه إليهما.

أو بصياغة تعريف خاص أيضا، ولكنه ينص على الحكم دون وصف الكلية، وهذا الأخير أعظمُها زلةً، كالشيخ أحمد الندوي الذي عمد في تعريفه للقاعدة

(١) وقد صرّح بذلك ابن نجيم نفسُه، فقال: «...وأن المشايخ الكرام قد ألفوا لنا ما بين مختصر ومطوّل من متون وشروح وفتاوى، واجتهدوا في المذهب والفتوى وحرروا نقحوا، شكر الله سعيهم، إلا أني لم أر لهم كتابا يحكي كتاب الشيخ تاج الدين السبكي الشافعي مشتملا على فنون في الفقه»، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ط١، ص١٤.

(٢) ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ج١، ص١١.

(٣) وهو أنّ استعمال الإمام ابن السبكي للفظ «الأمر» لم يكن =موفقًا تماما، لأنه لفظ مشكل متعدد المعاني يشوبه الإبهام، بحيث لا يحضر في ذهن السامع له معنى معيّن يمكنه تصوّرُه بلا إشكال. كما أنّ في قوله: «ينطبق عليه جزئيات» خللاً واضحًا، إذ جعل الجزئيات هي المنطبقة على القاعدة التي عبر عنها بالأمر الكلي، والصحيح هو العكس؛ فالقاعدة هي التي تنطبق على جزئياتها، لكوْنها كليةً؛ فينتقل حكمُها الكلي إلى كل فرع جزئي من فروعها، ليتعلق به حكمٌ جزئي. وهذه هي طبيعة كل مفهوم أو معنى كلّي مجرد في انطباقه على جزئياته العملية في الواقع، وهو ما انتبه إليه مِن بعده الإمامُ التفتازاني؛ فقال: «ينطبق على جزئياته»، وعلى نهجه سار مصنفو كتب القواعد الفقهية مِن بعده، وهو عين الصواب.

(٤)المقّري، القواعد، ج١، ص٢١٢.

(٥) انظر: الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، (والتعريف لابنه مصطفى الزرقا)، ص٣٤، الندوي، القواعد الفقهية، ص٤٥، شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ص١٨، الدوسري، الممتع في القواعد الفقهية، ص١٧.

(٦) انظر: زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص٨٦.

(٧) الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، ص٤٨.

الفقهية إلى استبدال عبارة «حكم كلي» بعبارة «حكم شرعي»، فقال إنها: «حكمٌ شرعيٌّ في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها»[١]، فنفى صفة الكلية عنها بكلا الاعتباريْن: باعتبارها موضوعًا للتعريف، وباعتبارها ركنًا من أركان الموضوع المعرَّف.

وواضح جدًّا من خلال تقييده للقضية بوصف الأغلبية أخذُه برأي الإمام الحموي الذي سار عليه في نفي صفة الكلية عن القاعدة. وهو مع ذلك لم يُخفِ إقرارَه بوجود هذا الخلل؛ فسعى إلى التماس عذرٍ لأصحابه بمحاولة تسويغ تعريفيْ التفتازاني وابن نجيم، بقوله: «إن بعضهم كالتفتازاني وابن نجيم وغيرهما عرّفوا القاعدة بالحكم، فهذا التعبير سليم من حيث كون الحكمِ معظمَ القضية وأهمَّ ما فيها، لأنه مناط الفائدة ومناط التصديق والتكذيب، ثم إن وجوده يستلزم وجود الطرفين: المحكوم له والمحكوم عليه، ولكنه لا يُفصح عن المْعنى الكامل للقاعدة»[٢].

وكلامُه هذا لا وجه له، إذْ كيف لتعريفٍ صيغ لغاية كشف ماهية الشيء المعرَّف أن يقتصر فيه صاحبُه على ركن واحد من أركانه دون أن يُفصح عن المعنى الكامل لموضوعه، ويُغفل ركنين من أركانه الثلاثة التي لا يستقيم قوامُه الذاتي الماهوي إلا بها مجتمعة، بتعلة أن الركن المذكور هو «معظم القضية وأهم ما فيها»! فحتى لو كان المذكور في التعريف ممثِّلاً فعلاً لمعظم أركانه؛ فإن غيرَ ذلك المعظم -ولو كان أدنى أهمية منه- هو بالضرورة جزء لا يتجزأ من الموضوع لا يصح إسقاطُه من المحمول.

وقريب من هذا كان موقف الشيخ يعقوب الباحسين الذي أقر بوجود هذا الإشكال، ولكنه في الوقت نفسه حاول التماس عذر لأصحابه أيضا، فقال: «وأما التعبير بالحكم فإنه، وإن فُسِّر بأن المراد منه القضية، على سبيل التجوّز، بإطلاق الجزء على الكل، وباعتبار أن الحكم أهم أجزاء القضية، لأنه الذي ينصبّ عليه التصديقُ والتكذيبُ... إلا أنّ التعبير بالقضية أتمّ وأشمل، لتناولها جميعَ الأركان على وجه الحقيقة، مما يرشح أولوية استعمال القضية»[٣].

ولكنّ هذا العذر الذي التمسه الشيخ الباحسين لا يُسعف هؤلاء في تسويغ ما وقعوا فيه من خلل، لأن العدول عن الحقيقة إلى المجاز -سواء لعلاقة الجزئية أو غيرها من العلائق المسوّغة للجنوح إلى المجاز- إنما يصح في السياقات البيانية العامة والسياقات الشارحة والمفسرة للتعريفات، لا في صياغة التعريف نفسه الذي هو كشفٌ لماهية الموضوع في المحمول بحدود منتقاة يجب أن تكون في غاية الإحكام والإتقان، لا دالّةً عليه بدلالة الجزء على الكل المجازية.

وإن كان الشيخ الباحسين قد رجّح الرأي المخالف في النهاية ولم يتبنّ عبارة الفريق الأول؛ فإن ذلك ليس كافيًا في مقام شرعي مهم ودقيق كهذا، وقد كان أجدر به وبغيره من هؤلاء المشائخ الأجلاء التصريحُ بأن اختيار بعض المصنفين بداية من الإمام التفتازاني لم يكن موفقًا، وتوجيهُ أنظار الدارسين وأهل الاختصاص إلى موضع الخلل، والعمل في المقابل على مراجعته وتصويبه مهما شاع وانتشر في كتب القواعد الفقهية، ومهما ارتفعت مكانةُ أصحابه العلمية، لأن الحق يعلو ولا يُعلَى عليه، والاستمرارُ في التماس الأعذار في مواضع الأخطاء، مِن شأنه أن يطيل في عمر الخطأ ويقويّه ليظل مجاورا للصواب، بل منازعًا له على الدوام بغير وجه حق، ويجعل من هذا الطرف المخالفِ اتجاهًا قائمًا بذاته له أنصارُه المنافحون، والحال أنه لا يمثل في الواقع إلا موقفا أخطأ فيه أحدُهم، ثم وجد من يتلقفه منه دون تمحيص؛ ليصبح الاتجاه الواحد اتجاهين، والصواب الواحد صوابيْن.

***

(١) الندوي، القواعد الفقهية، ص٤٣.
(٢) الندوي، القواعد الفقهية، ص٤٢، ٤٣.
(٣) الباحسين، القواعد الفقهية، ص٣٣.

المبحث الثالث:
إشكالية دلالة الكليّة في تعريف القاعدة الفقهية

نظرًا لتأخر صياغة القواعد الفقهية تاريخيًّا؛ فإن لفظ «الكلية» لم يكن ذا منشأ فقهي، بل كان مسبوقا باستعمالات المناطقة والأصوليين، لذلك كان لزاما تعقب دلالته عند هؤلاء أولا قبل استعمال فقهاء القواعد له.

فلفظ الكلية في أصله هو مصدر اصطناعي مصوغ من لفظ «كلّ» الذي عدّه الأصوليون مِن ألفاظ العموم الدال على شموله لأفراده واستغراقه لها استغراقَ الجنس لأفراده المنضوية فيه، بشرط أن تكون تلك الأفرادُ متعددة، وموجودة في الواقع، لأن اللفظ العام -هو كغيره من ألفاظ الدلالات الأصولية- جاء لتفسير ألفاظ النصوص الشرعية، وهو المعنى نفسُه الذي جرى على ألسنة المناطقة في استعمالهم للفظ الكلية بدلالة الشمول المستغرق[1]، لكن مع فارقِ حصْره في التصور الذهني المجرد، إذ لا يُشترط عندهم في اللفظ الكلي أو العام أن يكون شاملا لأفراد أو جزئيات متعددة[2]، ولا حتى أن يكون له انعكاس في الواقع[3]، لأن وظيفة المنطق تهذيبُ الذهن لتنضبطَ حركُته خلال انتقاله من المعلوم إلى المجهول في مجال التصور المجرد، لا التوصل إلى أحكام عملية ضابطة للسلوك في الواقع. وهذا الفارق المهم هو بالتأكيد مانعٌ من استصحاب المعنى المستعمَل عند المناطقة للاستفادة منه أو البناء عليه في دلالة الكلية في القاعدة الفقهية.

(١) عرّف الإمام الغزالي الكلي بقوله: «... والكلّي: هو الذي لا يمنع نفسُ تصور معناه عن وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقولك الإنسان والفرس والشجر. وهي أسماء الأجناس والأنواع والمعاني الكلية العامة»، الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص ٤٥.

(٢) كلفظ «الشمس» هو لفظ عام كلي في المنطق، مثل الرجل والمرأة والبيت والحجر... مع أن هذه الألفاظ أفرادها متعددة واقعًا، بخلاف الشمس فلا.

(٣) فلفظ العنقاء مثلا، هو لفظ عام شامل لأفراده متصف بالكلية باعتباره نوعًا، تماما كألفاظ الرجل والفرس والكتاب... مع أن هذه لها أفراد (أو مصاديق) في الواقع، بخلاف العنقاء؛ فلا مصداق (أو ما صدُقات) لها في الواقع.

المطلب الأول: دلالة الكلية الأصيلة:

اتفقت كلمة العلماء أصوليين وفقهاء لعدة قرون قبل القرن الحادي عشر الهجري على أن القاعدة الكلية هي المستوعبة لجزئياتٍ كثيرة راجعة إليها انتماءً وحكمًا، سواء كانت قاعدة أصولية أو فقهية، وهذا معنى كوْنها كلّيةً عندهم، وهو المعنى الأصيل المتعارَف عليه، بغض النظر عن صفة ذلك الاستيعاب عما إذا كان شاملاً شمول الاستغراق، أو أنه استيعاب أكثري لا اطرادي. ولذلك فإنهم لم يختلفوا أبدًا في أنه ما من قاعدة فقهية إلا وهي تنطوي على حكمٍ كلي، فانطواؤها على هذا الحكم الكلي ينبني على كونها هي ذاتها تتصف بالكلية ابتداءً[4].

وهذا أمر واضحٌ ومفهوم، بل هو أمرٌ لازم ولولاه لما كان هناك حاجة لصياغة القواعد الفقهية أصلاً، ولَمَا كان لها فائدة عملية في الاجتهاد الفقهي، فما من قاعدة إلا وهي تشتمل على ما لا يتناهى من المسائل العملية، بعضُ تلك المسائل راجعٌ إليها بالفعل، باعتبارها قد وقعت فعلاً، وبعضها الآخر راجع إليها بالقوة، باعتبارها لم تحدث بعد ولكنها قابلة للوقوع وستحدث في الواقع على أي حال، فهي مسائلُ متوقَّعة ليست متوهَّمة، وعند حدوثها في واقع المكلفين؛ ستكون القاعدة شاملة لها ولحكمها بالفعل. وهذا ما يفسر القولَ بأنها مسائلُ كثيرة لامتناهية، فهي ليست قاصرة على ما عرفناه منها مما وقع فعلا، وهذا بدوره يفسر كليةَ القاعدة الفقهية؛ ومن ثم قدرتَها على استيعاب الفروع الكثيرة اللامتناهية.

ولا يقدح في كليّة القاعدة خروجُ بعض الفروع عنها بالاستثناء منها، فسواء كانت القاعدة الفقهية مطّردة مستغرقة لكل فروعها لم يطرأ عليها أي استثناء، أو كانت أكثرية تطرأ عليها بعض الاستثناءات؛ فهي في كلتا الحالتين متصفة بالكلية لمجرد رجوع فروع كثيرة

(٤) فقد سبق أن تدارسنا هذا الإشكال في المسألة السابقة وتجازناه باستنتاج أن القاعدة تتصف بالكلية وتتضمن حكمًا كليًّا، لا أنها هي ذاتها حكمٌ كلي.

إليها. إذ لا تلازم بين صفة الكلية وصفة الاطراد[١]، بل قد تكون القاعدة أكثرية غير مطردة، وهي مع ذلك كلية.

١- دلالة الكلية الأصيلة عند السابقين من العلماء المتأخرين: دلالة الكلية بهذا المعنى معلوم لم يكن فيه إشكال أبدا عند العلماء السابقين من المتأخرين، فقد صرّح به علماء كثر منهم الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) في قوله: «...لأنّ الأمرَ الكلّيَّ إذا ثبت كلّيًّا؛ فتخلُّفُ بعض الجزئيات عن مقتضى الكلّي لا يُخرجه عن كونه كليًّا. وأيضا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»[٢].

وقبل الإمام الشاطبي كان الإمام شهاب الدين القرافي (٦٨٤هـ) قد صرّح بنسبة وصف الكلية لعموم القواعد الفقهية في مقدمة فروقه، فقال: «إن الشريعة المحمدية اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه... والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحِكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يُذكر منها شيء في أصول الفقه»[٣].

وهذا أمرٌ جليّ لا جدال فيه ولا إشكال، فالقاعدة إن لم تكن كليةً؛ فسيتعذّر تخريجُ تلك الجزئيات اللامتناهية عليها. ولذلك لا نجد لدى كبار العلماء التزامًا مطردًا بقيْدِ أي نوع من أنواع القواعد الفقهية[٤] دون غيره بوصف الكلية، سواء كانت كبرى أو مندرجة أو مستقلة، بل هم يحرصون على وصف القواعد غير الكبرى أيضا بأنها كليّة، بمن فيهم أصحاب كتب «الأشباه والنظائر» التي نضجت فيها القواعد الفقهية وهي من أهم مراجعها.

فالإمام ابن السبكي (٧٧١هـ) بعد أن عرّف القاعدة بأنها «الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها» قال فيها: «ومنها ما لا يختص بباب كقولنا: اليقين لا يرفع بالشك، ومنها ما يختص، كقولنا: كل كفارة سببُها معصية فهي على الفور، والغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن يُسمى ضابطًا»[٥]، فلم يفرق بين القواعد الكبرى التي عبّر عنها بـ«ما لا يختص بباب»، والضوابط التي عبّر عنها بـ«ما يختص باب»؛ فهي عنده كلها أمور كلية ينطبق عليها جزئيات كثيرة. وذلك لأن هذه الأمور الكلية تختلف فيما بينها في قدْر سعتها للفروع، لا في اتصافها بالكلية التي هي وصف مشترك بينها جميعًا، فالأولى أوسع تفريعًا من الثانية وتنطبق على فروع أكثر، ولكنها كلها كلية، فليس منها ما ينطبق على فرع واحد أو حتى على فروع قليلة؛ لتفقد وصف الكلية.

والإمام السيوطي (٩١١هـ) جعل قسمًا كاملا من كتابه الشهير «الأشباه والنظائر» تحت عنوان «الكتاب الثاني: في قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية»[٦]، مع أن هذه القواعد التي عرضها ليست من الخمس الكبرى، بل هي أضيق منها استيعابًا للجزئيات، وقد ذكر أربعين قاعدة، منها: «الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد»، و«التابع تابع»، و«تصرف الإمام منوط بالمصلحة»، و«الحدود تسقط بالشبهات»، و«الخراج بالضمان»، و«لا ينسب للساكت قول»، و«من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه»... وليس بين هذه القواعد قاعدة واحدة كبرى، بل بعضها مندرجة في قاعدة

(١) فصفة الاطراد تتحقق في بعض القواعد التي لم تطرأ عليها استثناءات، ولا تتحقق في البعض الآخر التي طالتها الاستثناءات، فكانت أكثرية غير مطردة، وهي مع ذلك كلية.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٣٦٤.

(٣) كما صرّح بصفة الكلية في القاعدة الفقهية -في سياق تنويهه بمكانة القواعد وفضلها على الفقيه- فقال:»...ومن جعل يُخرّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها»، القرافي، الفروق، ج١، ص٣.

(٤) وهي: «القواعد الفقهية الكبرى» و«القواعد الفقهية المندرجة» والقواعد الفقهية المستقلة».

(٥) ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ص١١.

(٦) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص١٠١.

كبرى، وبعضها مستقلة.

والإمام ابن نجيم قسّم كتابَه إلى سبعة فنون، أفرد الفن الأول منها لما سماه بـ «القواعد الكلية»، أورد فيه كل القواعد الكبرى[١] منها وغير الكبرى[٢]، حيث أطلق وصف الكلية على كل هذه القواعد بلا استثناء. ثم قال في بداية النوع الثاني من هذا الفن الأول -قبل أن يشرع في بسط القواعد غير الكبرى- «والآن نشرع في النوع الثاني من القواعد في قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية»[٣].

والشيخ علي حيدر[٤] -من العلماء العثمانيين المشرفين على مجلة الأحكام العدلية وأشهر شرّاحها- أكد هذا المعنى نفسَه وبنى عليه كلامَه في شرحه للمجلة، فقال: «ولا شك أن الإحاطة بجميع الفتاوى التي أفتى بها علماء السادة الحنفية في العصور الماضية عسير للغاية، ولهذا جمع ابن نجيم رحمه الله تعالى كثيرا من القواعد الفقهية والمسائل الكلية المندرج تحتها فروع الفقه، ففتح بذلك بابا يسهل التوصل منه إلى الإحاطة بالمسائل»[٥]، حيث وصف تلك المسائل -التي هي في المجلة ضوابط فقهية- بأنها كلية مندرج تحتها فروع الفقه؛ بما يعني أن معيار الكلية عنده هو اندراج الفروع في تلك المسائل التي هي معان أو مفاهيم جامعة لها، لا أنها مطردة أو أكثرية.

وقد كان كلامُ الشيخ محمد خالد الأتاسي -من شراح المجلة المشهورين أيضا- أوضح في بيان دلالة الكلية، حيث صرح في مقدمة شرحه للمجلة بالقول: «...أن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة، وتلك القواعد مسلمة معتبرة في الكتب الفقهية، لأن مدلول قضاياها يصدق بلا تردد... لكن ربما يعارض بعض فروع تلك القواعد أثر أو ضرورة أو قيدٌ أو علة مؤثرة تُخرجها عن الاطراد؛ فتكون مستثناة من تلك القاعدة»[٦]. فالاستثناء الذي يطرأ على القاعدة يُخرجها عن الاطراد لا عن الكلية، بحيث تكون قاعدة فقهية أكثرية لا مطردة دون أن ينال ذلك من كليتها.

٢-**دلالة الكلية الأصيلة عند المعاصرين:** كذلك كان الحال مع أكثر المؤلفين والباحثين المعاصرين، فالشيخ مصطفى الزرقا قال في وصفه لقواعد مجلة الأحكام العدلية: «أما قواعد المجلة فكلها قواعد كلية ذات صياغة تشريعية فنية»[٧]. وقال في موضع آخر بعده: «وبما أن هذه القواعد الكلية قد أُدخلت في صلب المجلة وجُعلت جزءًا منها؛ عُني جميعُ شرّاح المجلة بشرحها شروحا متفاوتة في الإسهاب والاقتضاب... فإن دراسة هذه القواعد الكلية وإيضاحها، مما يُعطي الدارسَ ملكة فقهية عاجلة»[٨]. ومعلوم أن قواعد المجلة مختلطة ليست من نوع واحد، فبعضها كبرى مثل: «الأمور بمقاصدها»، و«اليقين لا يزول بالشك»، و«الضرر يزال»[٩]، وبعضها مندرجة مثل: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»، و«الأصل بقاء ما كان على ما كان»، و«الضرورات تبيح المحظورات»[١٠]، ومنها قواعد مستقلة مثل: «إذا بطل الأصل يُصار إلى البدل»، و«التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» و«الغرم بالغنم»[١١].

والشيخ محمد صدقي البورنو سمّى كتابه «الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية»، فوصف فيه

(١) وهي عنده: «لا ثواب إلا بالنية»، «الأمور بمقاصدها»، «اليقين لا يزول بالشك»، المشقة تجلب التيسير»، «الضرر يزال»، «العادة محكمة»، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص١٧.

(٢) وهي التي اصطُلح عليها فيما بعد باسم «القواعد المندرجة، أو القواعد الصغرى»، و«القواعد المستقلة، أو غير الصغرى».

(٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص٨٩.

(٤) وهو كما جاء في غلاف المجلة: «الرئيس الأول لمحكمة التمييز وأمين الفتيا ووزير العدلية في الدولة العثمانية ومدرس مجلة الأحكام العدلية بمدرسة الحقوق بالإستانة».

(٥) حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ج١، ص١٠.

(٦) الأتاسي، محمد خالد، شرح المجلة، ج١، ص١٠.

(٧) الزرقا، القواعد الفقهية، ص٤٣.

(٨) الزرقا، القواعد الفقهية، ص٤٤.

(٩) انظر على التوالي: الزرقا، القواعد الفقهية، ص٤٧، ص٧٩، ص١٧٩.

(١٠) انظر على التوالي: الزرقا، القواعد الفقهية، ص٥٥، ص٨٧، ص١٨٥.

(١١) انظر على التوالي: الزرقا، القواعد الفقهية، ص ٢٨٧، ص٣٠٩، ص٤٣٧.

القواعد كلها بالكلية في العنوان نفسه، وكتابه شامل لمختلف أنواع القواعد الفقهية الكبرى منها والمندرجة والمستقلة، قواعدَ وضوابطَ وقيودًا... وكررّ عبارة «القواعد الفقهية الكلية» في مقدمة أول طبعة للكتاب أربع مرات[١]، بما يفيد استصحابَه لدلالة الكلية في كل القواعد الفقهية، وهو الصحيح المعتاد في دلالة لفظ الكلية.

المطلب الثاني: منشأ انحراف دلالة كلية القاعدة الفقهية:

لقد ظلّ معنى الكلّية هذا معلومًا بل مسلَّمًا لدى جميع المشتغلين بالقواعد الفقهية، إلى أن جاء الإمام الحموي الحنفي (١٠٩٨هـ) في القرن الحادي عشر الهجري؛ فنفى عن القاعدة الفقهية صفةَ الكلية، في تعريفه لها -في شرحه الشهير لأشباه ابن نجيم[٢]- بأنها «حكمٌ أكثري لا كلّي، ينطبق على أكثر جزئياته لتُعرف أحكامُها منه»[٣].

وبقوله هذا كان الإمام الحموي قد أحدث منعرجًا حادًّا في فهم دلالة «الكلية» في علاقتها بالقاعدة الفقهية، خصوصا وأنه شارحُ أشباه ابن نجيم الحنفي المرجع الأهم للقواعد الفقهية عند الحنفية. ونظرًا لتأخره في الزمن الذي عزّ فيه العلماء المحققون؛ فإن المدوّنين المشتغلين بالقواعد الفقهية من بعده -من الحنفية ومن غيرهم- لم يعملوا على مراجعته في هذا الانحراف الذي أحدثه، بل سايروه في فهمه هذا إلى حدّ التكلف؛ بما شق صف الاتجاه الواحد في ماهية دلالة «الكلية»، وأدّى إلى ظهور اتجاهيْن اثنين: أحدُهما يقول إن القواعد الفقهية كليّة، والثاني يقول إنها أكثرية، بعد أن كان الحديث قبل ذلك منحصرًا في سؤال: أيّ القواعد الفقهية مطّردة لم تطرأ عليها استثناءات؛ لنعمل بها باطراد بلا احتراز من جزئيات تختلف عن حكمها؟ وأيّها أكثرية تختلف عن حكمها بعضُ المسائل الفقهية المستثناة؛ لننتبه إليها ولا نُجري عليها حكمَ القاعدة؟ مع اتفاق الجميع وقتئذ على أنّ القاعدة في كلتا الحالتين كلّية.

١- مظاهر هذا الانحراف عند بعض المعاصرين:

لقد كان لهذا الانحراف في الفهم الذي أحدثه الإمام الحموي أثر كبير امتد إلى عصرنا هذا؛ فظهر جليًّا عند بعض المشتغلين بعلم القواعد الفقهية -سواء من محققي مخطوطات القواعد الفقهية، أو المصنّفين لها ابتداءً- بعضهم في تعريفهم للقاعدة الفقهية نفسها، وبعضهم في بيانهم وشرحهم لها، وأكثر هؤلاء من مدرّسي علم القواعد الفقهية في كليات العلوم الشرعية.

أ- مظاهره في صياغة تعريف القواعد الفقهية:

يظهر أثر هذا الانحراف -في فهم دلالة الكلية المترتب على تفسير الحموي لها- لدى بعض الشيوخ المعاصرين، وهم قلّة مقارنة بغيرهم، منهم الشيخ أحمد بن عبد الله بن حميد -محقق كتاب «القواعد» للإمام المقّري المالكي- الذي عرّف القاعدة الفقهية بأنها «حكم أغلبي يُتعرف منه حكم الجزئيات الفقهية مباشرة»[٤]، فوقع في إشكالَيْن اثنين:

أولهما أنه حصر ماهية القاعدة الفقهية في كونها حكمًا؛ فوقع فيما وقع فيه الإمامان التفتازاني وابن نجيم في تعريفهما الحاصر لماهية القاعدة في الجزء من كلّها، الذي بيّناه في الإشكال السابق[٥].

وثانيهما أنه أخلى تعريفَ القاعدة الفقهية من دلالة الكلية مطلقًا، فلم يُشر إليها لا باعتبارها وصفًا للقاعدة ذاتها التي هي موضوع التعريف، ولا باعتبارها وصفا لحكم القاعدة الذي هو ركن من أركان الموضوع المعرَّف، وهذه زلة أفدح من سابقتها. ولو أنه قال: «حكم كلي أغلبي...»؛ لتفادى هذا الخلل

(١) البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص٧، ٨.

(٢) الذي وصفه محقق مجموع العلائي بقوله: «وهو شرح متداول مشهور بين العلماء لما فيه من الدقة والتحقيق»، مقدمة المحقق، ص٨.

(٣) الحموي، غمز عيون البصائر، ج١، ص٥١.

(٤) المقّري، القواعد، ج١، ص١٠٧.

(٥) ولو أنه وافق الإمام المقّري الذي انتصب لتحقيق قواعده لسلم من هذا الإشكال، فقد عرفها المقري بأنها «كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»، المقّري، القواعد، ج١، ص٢١٢.

الثاني دون الأول كالتفتازاني وابن نجيم. ولو أنه قال: «كلٌّ كلّي...» كالمقّري، أو «الأمر الكلي...» كابن السبكي؛ لسلم من كلتا الزلّتين.

ويظهر هذا الخلل نفسه عند الشيخ محمد صالح موسى حسين شارح منظومة الفرائد البهية للشيخ أبي بكر الأهدل (١٠٣٥هـ) في تعريفه للقاعدة الفقهية عند الفقهاء -بعد عرضه لتعريف القاعدة عند النحويين والأصوليين- بأنها «حكمٌ أكثري ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه»[١]. وهو تعريف الحموي نفسه بدون عبارة «لا كلّي»؛ فيكون بذلك قد وقع فيما وقع فيه الشيخ أحمد بن عبد الله بن حميد في أنه أخلى تعريفَ القاعدة الفقهية من دلالة الكلية، ولم يشر إليها لا باعتبارها وصفًا للقاعدة ذاتها، ولا باعتبارها وصفًا لحكم القاعدة أيضا.

كما يظهر هذا الخلل أيضا عند الشيخ عبد العزيز الحويطان في تعريفه للقاعدة الفقهية بأنها «حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها»[٢]، حيث وقع فيما وقع فيه سابقاه من تعريف القاعدة الفقهية بأنها حكمٌ، والحكمُ جزء من كل القاعدة، ووصَفها بالأغلبية مُعرضًا عن وصف الكلية، ولو قال: «قضية أغلبية فيها حكمٌ شرعي»؛ لسلم من الزلة الأولى دون الثانية، ولو قال: «قضية كلية فيها حكم شرعي كلي»؛ لسلم من كلتا الزلتين. لكن يبدو مجددا أن أثر ما أحدثه الإمام الحموي في نفي الكلية عن القاعدة الفقهية كان حادًّا؛ فطاله كما طال كثيرين غيرَه من الفقهاء المعاصرين.

ب- **مظاهره في افتراض وجود اتجاهيْن في التعريفات:** الظاهر أن هذا الخلط بين دلالة «الكلية» ودلالة «الاطراد» الذي ترتب على تحريف دلالة الكلية، قد انطبع في أذهان بعض الكتّاب المعاصرين حتى أنهم تصوروا وجودَ اتجاهيْن مختلفيْن في تعريف القواعد الفقهية، فانتقدوا غيرَهم بناءً على تصورهم لهذا المعيار المفترض لديهم هم، لا لدى غيرهم الذين انتقدوهم.

مِن ذلك ما أورده الشيخ إبراهيم الحريري في قوله: «فقد اتجه الفقهاء في تعريف القاعدة اتجاهيْن»، ثم ساق تعريفيْ الإماميْن ابن السبكي والحموي على التوالي، ثم قال: «وبعد التحقيق لا نجد فارقا بين الاتجاهيْن. فالاتجاه الأول الذي يرى أصحابُه أن القاعدة هي أمر كلي لم يريدوا من كلمة كلي انطباقَ القاعدة على جميع الأفراد بحيث لا يخرج فردٌ، وإنما أرادوا به القواعد الكلية التي لم تدخل قاعدة منها تحت قاعدة أخرى وإن خرج منها بعضُ الأفراد، فالكلية هنا تعني الأغلبية والأكثرية...»[٣]، ثم أحال إلى كتاب غمز عيون البصائر للحموي.

فقد صرّح بوجود هذين الاتجاهين مسلِّمًا بما قرره كل من ابن السبكي والحموي رغم ما بينهما من اختلاف واضح، دون أن يكلف نفسَه عناء التأمل في أهمية قيد «الكلية الذي نص عليه الإمام ابن السبكي وكلُّ من جاء بعده من الفقهاء بمن فيهم التفتازاني وابن نجيم، ولم يصرح بنفيه غير الحموي! بل ولجأ إلى التكلف في إعطاء معنًى مختلفٍ لمصطلح الكلية غيرِ المعنى الذي استصحبه العلماء لعدة قرون، وإلا فمتى كانت الكلية تعني الأغلبية أو الأكثرية! وعلى افتراض صحة هذا المعنى الجديد؛ فستكون كل القواعد المطردة ليست كلية، سواء كانت فقهية أو أصولية أو نحوية أو عقلية أو حتى طبيعية، والحال أن تعريفات أهل العلم من هؤلاء جميعا تضمنت قيد الكلية.

ذلك فضلا عن أن وصْفه للقواعد الكلية بأنها «التي لم تدخل قاعدة منها تحت قاعدة أخرى»، هو كلام غريب لا نجده إلا عند الإمام الحموي أيضا[٤]، فقد نقله عنه بحرفه، وإذا عُرف السبب؛ بطل العجب.

ومِن ذلك أنّ الشيخ محمد صدقي البورنو في موسوعته للقواعد الفقهية أورد نوعيْن من تعريفات القواعد

(١) حسين موسى، شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية، ص٨.

(٢) الحويطان، عبد العزيز، طريق الإسلام، موقع إلكتروني: ar.islamway.net/article

(٣) الحريري، المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية، ص٩.

(٤) الحموي، غمز عيون البصائر، ج١، ص٥١.

الفقهية، بما يوهِم بوجود اتجاهيْن مختلفيْن لكل منهما فريقٌ داعمٌ له من العلماء، فقال: «وأما معنى القاعدة في الاصطلاح الفقهي فقد اختلف الفقهاء في تعريفها بناءً على اختلافهم في مفهومها هل هي قضية كلّيّة أو قضية أغلبية؟ فمن نظر إلى أن القاعدة هي قضية كلّية عرّفها بما يدل على ذلك...»[١]. ثم ساق أحد عشر تعريفًا -بعضها لعلماء متأخرين وبعضها الآخر لمعاصرين- كلها جاء فيها قيدُ «الكلية» في وصف القاعدة الفقهية ولم يَخْلُ منه أيٌّ منها، لينتقل بعدها إلى عرْض الفريق الثاني، ولكنه لم يورد غير تعريف واحد هو تعريف الإمام الحموي نفسه، فقال: «ومن نظر إلى أن القاعدة الفقهية قضية أغلبية نظرًا لما يُستثنى منها؛ عرّفها بأنها «حكمٌ أكثري لا كلّي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه»[٢]، حيث جعل مِن رأي الإمام الحموي بمفرده اتجاهًا قائما بذاته في دلالة مصطلح «الكلية»، وكأنه فريق كبير من العلماء، والحال أنه لا يعدو أن يكون رأي فقيه واحد شذّ عن أمرٍ مسلَّم واتفاقٍ كان قبله مطبقا على لزوم «الكلية» التي يقوم عليها مفهوم التقعيد في صياغة القواعد الفقهية وفي سائر العلوم الشرعية منها والعقلية، ولا ينفك عنها وصف الكلية مطلقًا، وإنما قد ينفك عنها فعلا هو وصف الاطراد الذي قد يتحقق في القاعدة وقد يتخلف عنها.

ومع ذلك فقد كان الشيخ محمد صدقي البورنو نفسُه مستشعرًا بوجود هذا الخلل، بدليل أنه سرعان ما استدرك ليعود إلى اعتبار معيار الاطراد، فقال: «... ولكنّ العلماء مع ذلك قالوا: إنّ هذا الاستثناء وعدم الاطراد لا ينقض كلية تلك القواعد ولا يقدح في عمومها»[٣]. بما يعني أنّ وصف الكلية متحقق في القواعد الفقهية في كل الأحوال، وما قد يتخلف حال وجود الاستثناءات هو وصف الاطراد، ليحضر مقامه وصف الأكثرية، وكلا هذيْن الوصفين لا ينافيان وصف الكلية بحال. وقد سار هو نفسُه على هذا المنوال في كتابيْه[٤] بداية من تعريفه للقاعدة الفقهية إلى سائر تقسيماته النظرية وتطبيقاته الفقهية العملية. حيث إنه رجع إلى الصواب وبنى عليه، وهذا يُحسَب له، لكن ما كان عليه أن يتمحّل في تصور وجود نوعيْن من التعريفات، والحال أنه مدرك للمعنى الصحيح الأوحد الذي اختاره هو وسار عليه عمليا.

ومن ذلك أيضًا قول الشيخ إسماعيل عبد عباس: «اختلف العلماء في كلية القاعدة أو أغلبيتها، فمن نظر إلى القاعدة باعتبار وجود الاستثناءات فيها قال: إن القاعدة الفقهية أغلبية، ومن نظر إلى أن الاستثناءات لا تؤثر في كليتها، قال: هي كلية»[٥]. حيث بنى قولَه بوجود اختلاف بين هذين الفريقين على أساس دلالة القاعدة هل هي كلية أم أغلبية، وهو الخطأ نفسُه الذي بنى عليه الشيخ البورنو تقسيمَه مجاراة منه لرأي الحموي، ولكن الشيخ البورنو استدرك وعاد ليذكّر بالدلالة الصحيحة المعتمَدة، بخلاف الشيخ إسماعيل عبد عباس؛ فلم يفعل ذلك.

بل إن مِن الباحثين المعاصرين مَن عمد إلى عرض تعريفيْ ابن السبكي والحموي تباعًا جامعًا بينهما على أنهما أفادا المعنى نفسَه، لمجرد أنهما اشتركا في وصف الأكثرية، والحال أن تعريف الحموي جاء لينقض صفة الكلية التي صدّر بها ابن السبكي تعريفه، متجاهلاً التعارض الذي وقع فيه الثاني بسبب خلطه بين دلالتي الكلية والاطراد أو غافلاً عنه[٦].

ولا يخفى ما في مثل هذا التوجه من تكلف وتصنع في الجمع بين رأيين متعارضيْن، كان الواجب يقضي بإظهار الرأي الصحيح منهما ودعمه وتأييده، وهو هنا رأي الإمام ابن السبكي، لا اختلاق مصالحة بينهما في محلّ لا يحتمل الجمع والتوفيق، وكأن الأمر لا يعدو

(١) البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج١، ص٢٠.

(٢) البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج١، ص٢٢.

(٣) البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص١٦، وأكد كلامه بعد ذلك في كتابه «موسوعة القواعد الفقهية»، ج١، ص ٢٢، ٢٣.

(٤) وهما: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، وموسوعة القواعد الفقهية.

(٥) عبد عباس، موقع إلكتروني: www.alukah.net/sharia تاريخ الإضافة: ٢٠٢٠/٠٤/١٤.

(٦) انظر: حماد، القواعد الشرعية وعلاقتها بفقه المصالح، ص٥٦، الحريري، المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية، ص٩.

أن يكون خلافا سلوكيا بين شخصين من عوام المسلمين يقتضي الإصلاحَ بينهما فيه بالتراضي، ولو اقتضى الأمر المجاملة والتكلفَ[1]، لا أنها قضية كلية محددة لماهية علم شرعي شديد الأهمية، ولها آثار عميقة في الفقه العملي والقضاء الشرعي، فضلا عن آثارها في مجال تعليم العلوم الشرعية.

ت- مظاهره في شرح القواعد الفقهية وبيان أقسامها: إنّ كثيرًا مما وقع فيه بعضُ المشتغلين بالقواعد الفقهية المعاصرين من زلات -بسبب هذا الإشكال الذي أحدثه الإمامُ الحموي- جاء في سياق شرح القواعد الفقهية وفي بيان أقسامها، وهو كثير، وعامة أصحابه أساتذة في علوم الشريعة. وهذا -وإن كان محلّه شرح القواعد الفقهية لمؤلفين آخرين لا صياغة تعريفات ابتدائية لها-؛ فإن هؤلاء الشارحين قد تطرقوا من خلال شروحهم وتقسيماتهم لتلك القواعد إلى دلالة الكلية التي انبنت على التعريفات المنقولة المخلّة بها.

ويظهر ذلك مثلاً في قول الشيخ تيسير فائق محمود محقق كتاب «المنثور في القواعد» للإمام الزركشي (٧٩٤هـ) -بعد أن أورد خمسة من القواعد الفقهية المعروفة، بعضها قواعد كبرى وبعضها مستقلة-: «فهذه القواعد قضايا كلية يندرج تحتها جزئيات يُعلم حكمُها من تلك القواعد، ومعنى كون القاعدة كلية أن الحكم فيها على كل فرد»[2].

فتفسيرُه لكلية القاعدة الفقهية بأنها التي ينطبق حكمُها على كل فرد من أفرادها، بما يفيد معنى الشمول المستغرق[3]، دون التنبيه على احتمال طروء استثناءات.. هو تفسير دخيل لا تسعفه مقررات فقهاء القواعد، لأنه يصدق عندهم على مصطلح «الاطراد» لا على «الكلية» كما تبيّن سالفًا. ولو كان كلامه في غير مقام دلالة كلية القاعدة الفقهية؛ لكان له وجهٌ يُعذَر به إذا استصحبنا أن الشمول المطرد هو الأصل في التقعيد النظري بعيدا عن علم الفقه ومتعلقاته العملية، أما وهو يتحدث عن كلية القاعدة الفقهية تحديدا؛ فلا مسوّغ لرهْنِه دلالةَ الكلية بوصف الاطراد الذي عبّر عنه بقوله: «على كل فرد».

ويرجح أن يكون هذا مِن آثار ما أحدثه الإمام الحموي أيضا في عدم تمييزه بين دلالة الكلية ودلالة الاطراد في تعريفه للقاعدة الفقهية، بدليل أن القواعد التي ساقها هو نفسُه ليست مطردة بل أكثرية، ولم يمنع ذلك أنها كلية كما أقر به هو في بداية كلامه، وهو القدر الذي يخالف فيه الإمامَ الحموي، فلو كان هذا هو معنى الكلية؛ لبطُل وصفُه لتلك القواعد ذاتها بأنها كلية.

ومن أمثلة ذلك أيضا أنّ الشيخ يعقوب الباحسين انتقد الشيخ محمد الروكي في تقسيمه للقاعدة الفقهية إلى مطردة وأكثرية، بحجة أنه سبق أن عرّف القاعدة ابتداءً بأنها «حكمٌ كلي»، ورأى في ذلك تعارضًا لا يصح[4]. والحال أن تقسيم الشيخ الروكي سليمٌ لا شبهة فيه من هذه الناحية بالذات[5]، فوصْفُه للقاعدة الفقهية بأنها حكم كلّي لا يتعارض مطلقا مع كونها قد تكون مطردة بانطباق ذلك الحكم على كل جزئياتها، وقد تكون أكثرية حال انطباق حكمها على أكثر جزئياتها لا كلّها، مع خروج البعض الآخر من الجزئيات ليتعلق بها حكمٌ آخر مخالف لحكمها الكلي.

(١) عملا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم في إصلاح ذات البين في الخصومات الفردية «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فينمي خيرا، أو يقول خيرا»، البخاري، الجامع الصحيح، ج٣، ص١٨٣.

(٢) الزركشي، المنثور في القواعد، ج١، ص١٠.

(٣) وهو المستفاد من لفظ العموم «كلّ» في اصطلاح الأصوليين باعتباره من ألفاظ العام.

(٤) فقال بعد عرضه لتعريف الروكي: «وهذا التعريف يمكن أن تتوجه إليه طائفة من الإشكالات أيضا، فمن الممكن أن يُقال فيه إنه عرّف القاعدة بأنها حكمٌ كلّي، ولكنه ذكر أن انطباقها على جزئياتها قد يكون على سبيل الاطراد، وقد يكون على سبيل الأغلبية. وهذا يناقض حكمَه بالكلية عليها، لاسيما إذا عرفنا أنه يرى أن قسمًا من القواعد أغلبي وليس مطردًا»، الباحسين، القواعد الفقهية، ص٥٢.

(٥) وهذا لا ينفي ما سبق أن ذكرناه من مآخذته على تعريفه الذي افتتحه بعبارة «حكم كلي...» وهي مشكلة مختلفة بيناها في المسألة السابقة.

وقد درأ الشيخ محمد الروكي نفسُه هذا الإشكال المثار ضده بعبارة واضحة وقاطعة بقوله في محلّ آخر: «... إن ثبوت الكلية للقاعدة لا يفتقر بالضرورة إلى انطباق حكمها على كل جزئياته كما تدل عليه لفظ «كل» بل يكفي انطباقه على أكثر جزئياته، عملاً بقاعدة «للأكثر حكمُ الكل»، ومِن ثم فإنه يلزم من ثبوت قاعدية القاعدة ثبوت كليتها، فكل قاعدة كلية، سواء انطبق حكمُها على جميع جزئياته أو على جلها، لأن العبرة بالغالبِ، والنادرُ لا حكم له»[١].

والغريب أن الشيخ الباحسين نفسه وصف -في موضع آخر قريب- بعضَ الأحكام الفقهية الجزئية بالكلية، مع أنها جزئية بتصريحه، فقال: «... ذلك أن القضايا الكلية يتسع معناها، حتى يشمل أحكامَ الجزئيات ذات التجريد والعموم، كما هو في القواعد القانونية، والأحكام الفقهية الجزئية، التي يمثل كلٌّ منها قاعدة جزئية كلية، باعتبار تجريد موضوعها وعمومه، نحو: من أفطر في رمضان نهارا عمدا فعليه القضاء والكفارة»[٢].

فإذا كانت هذه الجزئيات قد تَحقق فيها وصفُ الكلية عنده لمسوّغ واحد هو أنها صيغت بعبارة مجردة أفادت العمومَ، مع أنها لم تزد عن كونها فروعا فقهية جزئية؛ فإنّ القاعدة الفقهية الأكثرية أوْلى بوصف الكلية، لأن صيغتها مجردة ابتداء، فضلا عن أنها مستوعبة لجزئيات عملية كثيرة، لا فرعًا فقهيا واحدًا قاصرًا عن الشمول.

والأصل بعد التحقيق وإمعان النظر وجوبُ العوْد إلى منهج القدامى ما قبل ظهور رأي الإمام الحموي في التقسيم، ليكون معيارُ التقسيم قائمًا على ثنائية الاطراد والأكثرية، لا ثنائية الكلية والأكثرية؛ حتى يستقر السؤال الذي يجب طرحه دائما في كل قاعدة هو: هل أن القاعدة الفقهية مطردة أم أكثرية؟ وبالرجوع إلى هذا المفهوم الصحيح لدلالة الكلية، يخلص علم القواعد الفقهية من هذا الخلاف العارض القائم بين المشتغلين بالقواعد الفقهية، وما ترتب عليه من تماهٍ متكلَّف، وتمحّل في التماس الأعذار لطرفٍ جانبَ الصوابَ، وكل ما هو مطلوب من الفقهاء والباحثين هو التصريح بخطئه والتصريح في المقابل بصواب الطرف المصيب وهو هنا الإمام ابن السبكي ونهجه الذي سار عليه.

***

الخاتمة

تبين من خلال هذه الدراسة أن الإشكاليات التي شابت تعريفات القاعدة الفقهية التي صاغها أصحابُها لكشف ماهيتها في كثير من الكتب المفرَدة للقواعد الفقهية -سواء الجامعة منها أو البحثية-، تكمن أساسا في ثلاثة إشكالات كبرى هي: إشكال «الخلط بين دلالة القاعدة الفقهية وبين دلالات غيرها من القواعد»، وإشكال «تعريف القاعدة الفقهية بجزء ماهيتها»، وإشكال «دلالة الكلّية في تعريف القاعدة الفقهية»، وإلى هذه الإشكاليات الثلاث الكبرى ترجع إشكالات كثيرة أخرى، يمكن عرضها باختصار في النتائج الآتية:

نتائج البحث:

١. الكثير من كتب القواعد الفقهية -وخصوصا منها ما كُتب في هذا العصر مِن قِبل الأساتذة الجامعيين من أهل الاختصاص- اكتفى أصحابُها بعرض مجموعة من تعريفات القاعدة الفقهية دون تنبيه القراء عمومًا وطلبةِ العلوم الشرعية منهم خصوصا إلى أن مصادرها متباينة وليست كلها منقولة عن كتب التراث المفرَدة لهذا العلم، لتكون محققة للغرض الذي دونوها لأجله.

٢. بعض تلك التعريفات قد أوردها أصحابُها -في مصادرها الأصلية المنقولة عنها- باعتبارها تعريفات لِـ«القاعدة» بدلالتها المفرَدة المجردة من أي قيد، لا للقاعدة الفقهية تحديدا بدلالتها اللقبية المركَّبة، ثم نقلها عنهم بعضالكتاب المعاصرين دون اهتمامٍ لاختلاف مواردها عن

(١) الروكي، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج١، ص ٣٥٧.

(٢) الباحسين، القواعد الفقهية ص٥٤.

غرض التنظير الفقهي، ككتب المنطق واللغة وأصول الفقه وغيرها، مما يكشف ماهية القاعدة ليعرّفها في سياقاتها تلك المختلفة، لا ماهية القاعدة الفقهية تحديدا.

٣. الخلط الحاصل بين دلالتي «الكلية» و«العموم» في القواعد الفقهية، مردّه تركيز الأصوليين -في مصطلح «العموم» في القواعد الأصولية المتعلقة بالدلالات ومباحث الألفاظ-على انطباق اللفظ ذاته على ما هو مندرجٌ فيه من أفراد، بغضّ النظر عما إذا كانت تلك الأفراد عبارة عن مكلفين مخاطبين بالتكليف، أو أنها جزئيات عملية هي محلٌّ للتكليف.

٤. تأثر بعض مؤلفي كتب القواعد الفقهية بالتقعيد الأصولي وما جاء فيه من تعريفات، دون الانتباه إلى اختلاف المقام بينه وبين مقتضى التصنيف الفقهي، فضلاً عن تسرّع بعض الكتّاب والباحثين المعاصرين في نقل تعريفات القاعدة، دون الاهتمامبأن مصادرها مختلفة؛ قد أدى إلى ارتباكهم في مفهوم الكلية الذي تجلىبوضوح في تعريفاتهم للقاعدة الفقهية.

٥. الإمام تاج الدين السبكي -الذي كان سابقا زمنًا لبقية العلماء المفرِدين علمَ القواعد الفقهية بالتصنيف- لم يقع في إشكال تعريف القاعدة بجزء ماهيتها، ومع أن من جاءوا بعده من مختلف المذاهب أقروا له بالسبق في إحكامه للتقعيد الفقهي؛ فإن أكثرهم لم يسيروا على نهجه، بل وقعوا في الإشكال نفسه.

٦. عامة الكتّاب المعاصرين ساروا في تعريفهم للقاعدة الفقهية في اتجاهيْن مختلفيْن: أحدهما اختار أصحابُه عبارة شاملة كـ«أمر كلّي» و«كل كلي» و«قضية كلية» و«أصول كلية»، وما وافقها من العبارات القابلة لاستيعاب أركان الشيء المعرَّف، وفق نهج ابن السبكي؛ بما جنّبهم الوقوعَ في ذلك الإشكال. وثانيهما تبنى أصحابُه عبارة «حكم» مقترنا بقيد الكلية على طريقة التفتازاني وابن نجيم؛ فلم يسلموا من ذلك الإشكال.

٧. بعض الفقهاء المعاصرين كانوا مدركين تماما لكون تصدير الإماميْن التفتازاني وابن نجيم للقاعدة بلفظ «حكم» فيه خلل واضح أقروا به، لكنهم مع ذلك التمسوا لهما أعذارًا واهية ليس من شأنها أن تحقق الأهداف التي نشأ لأجلها علم القواعد الفقهية، وقد كان جديرًا بهم توجيهُ أنظار الدارسين وأهل الاختصاص إلى موضع الخلل، والعمل في المقابل على مراجعته وتصويبه، لا التكلف في التماس الأعذار له.

٨. فقهاء القواعد كانوا متوافقين قبل القرن الحادي عشر على أن القاعدة الكلية هي المستوعبة لجزئياتٍ كثيرة راجعة إليها، وهذا هو المعنى الأصيل لدلالة «الكلية»، بقطع النظر عن قدر ذلك الاستيعاب عما إذا كان شاملا أو أكثريا. ولذلك لم ينشأ بينهم خلاف في أنه ما من قاعدة فقهية إلا وهي تنطوي على حكمٍ كلي.

٩. خروج بعض الفروع عن القاعدة بالاستثناء منها، لا ينتقص من كليتها، سواء كانت القاعدة الفقهية مطّردة مستغرقة لكل فروعها لم يطرأ عليها أي استثناء، أو كانت أكثرية تطرأ عليها بعضُ الاستثناءات، فهي في كلتا الحالتين متصفة بالكلية لمجرد رجوع فروع كثيرة إليها، لأنه لا تلازم بين صفة الكلية وصفة الاطراد.

١٠. الإمام الحموي أحدث منعرجًا حادًّا في فهم كثيرين ممن جاؤوا بعده لدلالة «الكلية» في القاعدة الفقهية، خصوصا وأنه شارح أشباه ابن نجيم المرجع الأهم للقواعد الفقهية في المذهب الحنفي، وأنه لم يلق من العلماء من يراجعه في هذا الانحراف الذي أحدثه، بل سايروه في فهمه، بما شق صف الاتجاه الواحد في ماهية دلالة «الكلية».

١١. أكثر ما وقع فيه بعضُ الكتاب المعاصرين من زلات كان في سياق شرح تعريف القاعدة الفقهية

وفي بيان أقسامها، لا في صياغة التعريفات ذاتها، وهذا كثير لدى من أفردوا القواعد الفقهية بالتأليف، وأكثرهم من أساتذة العلوم الشرعية الذين ينقلون معارفهم إلى طلبة العلم الشرعي.

١٢. الأصل في هذه المسألة هو الرجوع إلى الحق والعمل به، وذلك يتحقق بالرجوع إلى نهج العلماء السابقين من المتأخرين الذين سبقوا الإمام الحموي في تقسيم القواعد الفقهية وفق ثنائية «الاطراد» و«الأكثرية»، لا ثنائية «الكلية» و«الأكثرية»، وذلك لإخراج علم القواعد الفقهية من لُجاجة هذا الخلاف الذي شاع بين الكتّاب المتأخرين جدا، وأكثر منهم بين المؤلفين والباحثين المعاصرين.

التوصيات:

١. الدعوة إلى مزيد اهتمام الجامعات الإسلامية وسائر المؤسسات العلمية والبحثية بمختلف موضوعات القواعد الفقهية، ومنها موضوع التعريف، على غرار اهتمامهم بموضوعات مقاصد الشريعة الإسلامية والمالية الإسلامية وسائر القضايا الفقهية المعاصرة، لأن الاكتفاء بمدارسة القواعد الفقهية إجمالا دون الوقوف على بعض قضاياها المؤثرة سلبا في العملية التعليمية، من شأنه أن يبقي تلك القضايا إشكالات عالقة بلا حل.

٢. الدعوة إلى التركيز على المنهج التحليلي النقدي البنّاء في مدارسة مختلف موضوعات العلوم الشرعية ومنها موضوعات القواعد الفقهية، ابتداءً بالتعريفات إلى التفريعات والتطبيقات التي شابتها الكثير من الخِلال والهنات دون أن تحظى بالاهتمام الكفيل بمعالجتها، وتجاوز مرحلة المدارسات التي تقف عند التأريخ للعلوم الشرعية ومراحل تطورها والتباهي بالإنجازات المبهرة فيها، دون الغوص في جوهر قضاياها التي تحتاج إلى مراجعة تصويب.

٣. ضرورة تنبيه مدرسي العلوم الشرعية عموما ومدرسي علم القواعد الفقهية خصوصا، إلى النتائج التي يمكنهم تحقيقها لهذا العلم الجليل وإفادة طلبة العلوم الشرعية به، لو أنهم حرصوا على التدقيق في موارد تعريفات القواعد الفقهية المختلفة قبل المبادرة إلى عرضها على طلبتهم دون مراجعة وتمحيص، ثم الحرص على مراجعتها بأمانة وتدقيقها قبل المبادرة بطباعتها ونشرها كتبا، لتصبح بدورها مراجع لأجيال من الطلبة في ربوع العالم الإسلامي.

***

قائمة المصادر والمراجع

أ) الكتب:

الأتاسي، محمد خالد، شرح المجلة، المقدمة، المقالة الأولى في تعريف علم الفقه وتقسيمه، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.

الباحسين، يعقوب بن عبد الله، القواعد الفقهية، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق جماعة من العلماء، المطبعة الأميرية، ببولاق، ١٣١١هـ.

البورنو، محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

البورنو، محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، دت.

التفتازاني، مسعود بن عمر، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

الحريري، إبراهيم محمد، المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية، ط١ دار عمار للنشر والتوزيع عمّان ١٤١٩هـ/١٩٩٨م

حسين، محمد صالح موسى، شرح الفرائد البهية في نظم القواعد الفقهية، لأبي بكر بن أبي القاسم الأهدل، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

حماد، نزيه، القواعد الشرعية وعلاقتها بفقه المصالح، مقال في ندوة القواعد الفقهية بين التأصيل والتطبيق، مراجعة مصطفى باجو، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.

الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لابن نجيم)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

ابن خطيب الدهشة، محمود بن أحمد الفيومي، مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي، تحقيق: مصطفى محمود البنجويني، ١٩٨٠م.

الدوسري، مسلم بن محمد بن ماجد، الممتع في القواعد الفقهية، دار زدني، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٠هـ.

الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٤م.

الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٤م.

الروكي، محمد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، ط١، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م.

الزرقا، أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط٦، ٢٠٠١م.

الزركشي، محمد بن بهادر (بدر الدين)، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

السالمي، عبد الله بن حميد، شرح طلعة الشمس على الألفية، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي (تاج الدين)، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، ط٣، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط١، ٢٠٠٦م.

الغزالي، محمد بن محمد (أبو حامد)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

الغزالي، محمد بن محمد (أبو حامد)، معيار العلم في فن المنطق، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٩م.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرى، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط٦، ١٩٢٦م.

القرافي، أحمد بن إدريس (شهاب الدين)، الفروق، بيروت، عالم الكتب.

المقّري، محمد بن محمد بن أحمد، القواعد، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، دت، مقدمة المحقق أحمد بن عبد الله بن حميد.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، اعتنى به زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ب) الروابط الإلكترونية:

books.google.com.om/books

universitylifestyle.net

مدخل إلى العلوم القانونية، المحامي سلطان الجرادي، (قاض سابق)، الإلزام في القاعدة القانونية، تاريخ الدخول: ٢٠٢١/١٠/٠٤/

ar.islamway.net/article

عبد العزيز الحويطان: القواعد الفقهية

www.noor-book.com

الخادمي، محمد بن محمد بن مصطفى، أبو سعيد، منافع الدقايق في شرح مجامع الحقايق، مخطوط معروض

www.alukah.net/sharia

إسماعيل عبد عباس: تعريف القواعد الفقهية، تاريخ الإضافة: ٢٠٢٠/٠٤/١٤

***

الرقـم الدولـي (ISSN)
print:2790-024X
Online:2790-0258

جميـع الحقوق محفوظة