

جامعة مؤتة  
عمادة الدراسات العليا

## مشكل الحديث النبوي: دراسة نقدية بلاغية

معتصم سالم فارس الشمايلة

رسالة

مقدمة إلى

عمادة الدراسات العليا

استكمالاً لمتطلبات الحصول على

درجة الدكتوراة في الادب قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة مؤتة، 2004



MUTAH UNIVERSITY

Deanship of Graduate Studies

جامعة مؤتة  
عمادة الدراسات العليا

Ref:.....

الرقم : .....

Date:.....

التاريخ : ..... هـ

نموذج رقم ١٣

الموافق: ..... م

إجازة رسائل جامعية

القسم: اللغة العربية وآدابها

تقرر إجازة الرسالة المقدمة من الطالب معتصم سالم الشمايلة والموسومة بـ:

"مشكل الحديث النبوي - دراسة في المنهج والتأويل".

استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في اللغة العربية وآدابها .

التاريخ

التوقيع

الاسم

مشرفاً

٢٠٠٤/٥/١٠

أ.د. جهاد المجالي

عضواً

٢٠٠٤/٥/١٠

أ.د. عبد الفتاح الحموز

عضواً

٢٠٠٤/٥/١٠

د. محمد الدروبي

عضواً

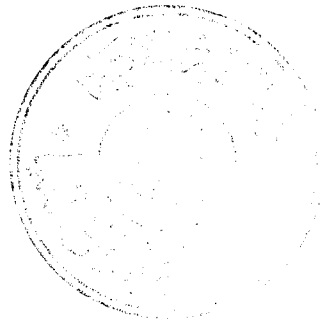
٢٠٠٤/٥/١٠

د. محمد سعيد حوى

عميد الدراسات العليا

د. ذياب البداينة

رئيس لجنة الدراسات العليا



## الإهداء

إلى كلِّ من فرَّطتُ في جنبه، في سبيل إنجاز هذا العمل، فتلذَّذ بالغفران، ولَهَجَ  
بالمُسامحة .

معتصم سالم الشمايلة

## الشكر والتقدير

أتقدم ببالغ الثناء وعظيم الامتنان من أستاذي الكريمين: الأستاذ الدكتور جهاد المجالي عميد كلية الآداب أستاذ النقد والبلاغة في جامعة مؤتة إذ له عليّ فضل الإشراف والمتابعة والتوجيه بعد أن درست عليه النقد الأدبي في مراحل دراستي الأولى والثانية. والدكتور محمد سعيد حوى أستاذ الحديث النبوي في جامعة مؤتة المشرف المساعد على هذه الدراسة الذي أمدني بدرايته وحواراته القيمة التي عادت نتائجها على هذا العمل، فجزى الله المشرفين العزيزين خير الجزاء وأمدهما بطول العمر ودوام العافية.

وللأساتذة أعضاء لجنة المناقشة: الأستاذ الدكتور عبد الفتاح الحموز، والدكتور محمد محمود الدروبي كل الشكر والتقدير لتفضلهم بقبول المناقشة، وإسداء النصيح والتوجيه، وضيق المقام يحرمني من لذة الاعتراف بالجميل لآخرين يعلمون صدق مودتي لهم.

## فهرس المحتويات

| الصفحة | الموضوع                                     |
|--------|---------------------------------------------|
| أ      | الإهداء                                     |
| ب      | الشكر والتقدير                              |
| ت      | فهرس المحتويات                              |
| ح      | ملخص الرسالة                                |
| ر      | ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية              |
| 1      | الفصل الأول: مشكل الحديث: تعريف وإيضاح      |
| 1      | 1.1 المقدمة                                 |
| 6      | 2.1 مشكل الحديث                             |
| 9      | 3.1 مختلف الحديث                            |
| 10     | 4.1 موازنة بين المشكل والمختلف              |
| 14     | 5.1 التعريف المختار                         |
| 17     | 6.1 حقيقة التعارض وشروطه                    |
| 19     | 7.1 القواعد المتبعة في درء الإشكال والتعارض |
| 22     | 8.1 أسباب الإشكال                           |
| 36     | الفصل الثاني: التشبيه والتمثيل              |
| 36     | 1.2 مدخل                                    |
| 42     | 2. 2 التشبيه                                |
| 43     | 1.2.2 الراكب شيطان                          |
| 46     | 2.2.2 فإنما هو شيطان                        |
| 47     | 3.2.2 الأسود شيطان                          |
| 49     | 3.2 التمثيل                                 |
| 50     | 1.3.2 بين أصبعين                            |

|     |                                   |
|-----|-----------------------------------|
| 51  | 2.3.2 حديث النزول                 |
| 54  | 3.3.3 من تقرّب من الله شبرا       |
| 55  | الفصل الثالث: المجاز              |
| 55  | 1.3 المجاز المرسل                 |
| 56  | 1.1.3 أحد يحبنا ونحبه             |
| 58  | 2.1.3 فليقاتله فإنما هو شيطان     |
| 61  | 3.1.3 يقطع صلاته المرأة والحصار   |
| 65  | 4.1.3 لا تسبوا الريح              |
| 66  | 5.1.3 أجد نفس ربكم                |
| 67  | 2.3 الاستعارة                     |
| 68  | 1.2.3 الشيطان يجري مجرى الدم      |
| 78  | الفصل الرابع: الكناية             |
| 82  | 1.4 اهتز لموته عرش الرحمن         |
| 86  | 2.4 الإبل خلقت من الشياطين        |
| 93  | 3.4 الكافر يأكل في سبعة أمعاء     |
| 97  | 4.4 الشيطان يأكل بشماله           |
| 101 | الفصل الخامس: الترهيب والزرع      |
| 101 | 1.5 التأويل المعنوي               |
| 107 | 2.5 مدخل                          |
| 109 | 3.5 قتل شارب الخمر                |
| 113 | 4.5 عذاب الميت ببكاء أهله عليه    |
| 119 | 5.5 عقوبة مسابقة الإمام           |
| 122 | 6.5 ترك الصلاة على الميت المدين   |
| 128 | الفصل السادس: الأمن النفسي        |
| 128 | 1.6 مدخل                          |
| 134 | 2.6 الشؤم في الدار والمرأة والفرس |

|     |                                |
|-----|--------------------------------|
| 143 | 3.6 أحاديث رؤيا المنام         |
| 153 | الفصل السابع: سد الذرائع       |
| 153 | 1.7 مدخل                       |
| 158 | 2.7 لا يمشي أحدكم في نعل واحدة |
| 162 | 3.7 الأمر بقتل الحيات          |
| 166 | 4.7 النهي عن التصوير           |
| 176 | المراجع                        |

## المُلخَص

### مُشْكل الحديث النبوي: دراسة في المنهج والتأويل

معتصم سالم الشمايلة

جامعة مؤتة، 2004

فهذه قراءة في الفعل النقدي الذي تراكَم على مدى قرونٍ حول نوعٍ من النصوص النبوية الشريفة؛ لم تستجبْ — على الدوام — بطواعيةٍ إلى محاولات الفهم والَبوح الدلالي؛ لقيامها على أسلوبٍ بلاغيٍّ خاصٍ من شأنه إخفاء المعاني وسترها؛ بتمويه الطُرُق المؤدية إلى الوصول إليها لتحصيل لذةٍ ومنتعةٍ جماليةٍ خاصةٍ؛ تسعى إلى بلوغ أعلى درجات التأثير النفسي والعاطفي؛ بما يُحقّق غايةَ المُتكلّم في الإقناع وتعديل القناعات.

وإذ يتفق العلماء المنصفون على اختلاف مذاهبهم وأهوائهم وعلومهم — ذات الصلة — على بلاغة النبي عليه الصلاة والسلام، وانتهاجه أساليب العرب في كلامهم، فإنهم يختلفون في تفعيل هذا الاتفاق وهذه المسلمة، فيجنح أكثرهم إلى إعمال ظاهر النصوص النبوية، أو ترجيح بعضها وإهمال ما عارضها من نصوص.

ولقد أحسّت طوائف من العلماء بهذه المعضلة قديماً، ولهم فيها محاولات تنظيرية وتطبيقية؛ تُولف في مجموعها تراثاً معرفياً ضخماً، ولكن هذا التراث يحتاج إلى كثير من الجهد في ظل معرفتنا بطبيعة التأليف الموسوعي الذي انتهجه أسلافنا، وطُرُق التلقي التي هيمنت على أدائهم التأويلي، ووجهته وُجّهات متعارضة.

وإذ نُقرُّ بضخامة هذا الإنتاج ونفخرُ به، ويستنهوينا ما فيه من غنى وتنوع وإبداع نابع من ذلك الجوِّ الحرِّ الذي لم تكن فيه الوصاية الدينية قد تحدّدت أو لم تتمكن بعدُ، مع إقرارنا بكل ذلك وإعجابنا به فإنه لا يمنع من أن نلاحظ فيه — كذلك — بذوراً من الفكر الموروث الذي لا صلة له بالإسلام عقيدةً وفكراً وسلوكاً، وأن نستشِف من بعضه شيئاً من محاولات تدعيم فكر الجبر والتوكلِ رَوّجتْ له فئة



أغلبها من القصاص والرواة وأنصاف المتعلمين الذين قصرت عقولهم عن فهم الدين؛ أو قادتهم نحو أهواء ذاتية ومكاسب خاصة.

وما قدمته اليوم فهو دراسة في هذا التراث الذي خلفه علماؤنا في المشكل من نصوص نبينا عليه الصلاة والسلام؛ وهو ذلك النص المقبول سنداً عن النبي عليه السلام؛ وخالف ظاهره النقل أو العقل ووجب تأويله باتفاق.

وعماذنا في هذه الدراسة مجموعة من المسلمات؛ نقرأ بصحتها جميعاً، وأولها وأهمها تسليماً بمجيء كلام النبي على وفق كلام العرب وأساليبهم في القول وأعرافهم في التخاطب، ثم إيماناً بصدق هذا القول الدلالي — إن صحَّ سنده وقبلته طوائف المحدثين — فإن فعلنا تأكد لدينا خطأ من منح أقوال العلماء وتأويلاتهم سلطة وقداًسة ليست إلا لآيات القرآن الكريم ونصوص السنة الصحيحة.

إن من أولى مهمات من يمارس العملية النقدية أن يفصل ما بين النص وتأويل النص، فإذا كان الأول قابلاً للتأويل بطبيعته الاحتمالية؛ غير قابل للرد والرفض والطعن والتخطئة؛ فإن الثاني (التأويل) يقبل كل ذلك، فما يقوله المؤول في النص ليس هو النص نفسه، وإنما هو فعل بشري يخضع للتحليل والمناقشة والأخذ والرد، وهو حق مشروع لأي باحث يسلم بمقولات الشريعة واللغة ويؤمن بأن أقوال السلف لم تسلم من الدس والتحريف أو الوقوع تحت سلطة المذهبية الفكرية وسيادة بعض المعتقدات الشعبية التي ألبست — في كثير من الأحيان — ثوبا إسلامياً في ظل غياب المعرفة العلمية وطول الاعتقاد.

ولقد عملت الدراسة على تقنين مصطلح (المشكل) بدايةً، من خلال البحث في عناصره المكونة له في مصنفات الأصوليين والمحدثين فوجدناهم يبحثون المفهوم تحت (المختلف) تارة و(المشكل) أخرى و(المتشابه) مرة ثالثة، مما يعني اتفاقاً في المفهوم واختلافاً في المصطلح؛ فأثبت اتفاقهم وعنوانته (مشكل الحديث) اتباعاً لكثيرتهم، وثبوت مفهوم المختلف والمتشابه عند جمهورهم.

ثم نبحت في أسبابه فإذا أهمها طبيعة اللغة واتساع دلالاتها وغنى طاقاتها، ثم منهجية التلقي التي خضعت لها، والطريقة التي تلقت فيها رسالتها؛ وهي طريقة سقيمة قادرة على أن تجعل من أوضح النصوص دلالة مشكلاً؛ لأنها تلغي العمل

بأهم خصائص العربية وتحشُرُها في إطارٍ محدّدٍ ونفقٍ ضيّقٍ لا يتسعُ هو لها فتسلكه، ولا تضيقُ هي له فتخسر ذاتها.

إنّ القول بالظاهر مطلقاً يُبقي على وظيفة واحدة من وظائف اللغة؛ وهي الوظيفة التّواصلية؛ ويجرّد اللغة من أهمّ وظيفة فيها وهي الوظيفة الجماليّة؛ مع ما يعنيه هذا من عجزٍ أمام بعض نصوص الشريعة، وتعرضها للتناقض والتعطيل والسخرية.

وما هو ملبسٌ مشكّلٌ في حقنا؛ لم يكن كذلك عند من عاصروا النبوة أو جاءوا بعدها بقليل؛ ممن ألفوا اللغة وعاشوا البلغاء، بلى؛ أشكلَ عليهم بعضُ قوله، وأعيا بعضهم تحصيلُ مراده؛ وهو على التبيين والإفهام قادرٌ، ولكنه ترك — على عادة العرب — لأولى الفطنة والذكاء والفهم متسعاً، وخيرُ المعاني أبعدها غوراً، وما جاء بعد لأي، وما تكشفَ خطوة بعد أخرى، وأيُّ فضيلةٍ للخاصة والرّاسخين لو تساوت الأّفهام، ولم يُرد لها خالقها أن تكون كذلك؟ وقد نبّه عليه الصلاة والسلام إلى هذا فقال: "نَصَرَ اللهُ عبداً سَمِعَ مَقَالَتي فَوَعَاها ثُمَّ بَلَّغَها عَنِّي، فَرُبَّ حَامِلٍ فقهٍ غيرِ فقيهٍ، وربما حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

فالمتملّ في نصوص الحديث المشكّل يدركُ أنّ أكثره ظنيّ الدلالة؛ ليكون للنّاظر فيها اكتشافُ آفاقٍ وأبعادٍ تتجاوزُ الزمانَ والمكان، وتحقّق الاستجابة لكل جديدٍ ومتغيّرٍ، ولقد أدرك السلفُ طبيعة هذه النصوص الخالدة فأولّوها على حسب ظُروفهم وأحوالهم؛ ضمن الإطار المرجعيّ الضابط المتّملّ بكليّات الشريعة ومقاصدها العامّة.

ولقد آمنتُ دوماً بما آمنَ به الفقهاء والعلماء من قبلي بأن لا (مشكّل) — في الحقيقة — وما مشكّلٌ إلّا الوصولُ إلى المعنى والدلالة، ولهذا عمدتُ إلى استعراض كثيرٍ من هذه النصوص الملبّسة، وأعتقدُ أن جلّها يعود إلى أسلوبها الإبلاغيّ الذي يقومُ على طريقة مخصوصة في العبارة عن المعنى، وإذ كانت هذه الطريقة لا تمنعُ من الوصول إلى هذا المعنى فقد صنفتها في بابين: باب البيان وباب المعاني من أبواب البلاغة، وأزعم أن لا (مشكّل) يخرج من غيرهما.

ولمّا كان تتبّع مشكل الحديث مهمةً تحتاج إلى جهود علمية يصعب على فرد واحد أن يقوم بها؛ فقد رأيت أن أمثّل على كل باب منها بنماذج وأمثلة مستوفاة البيان تكون — بإذن الله — منبهةً إلى أمثالها دالةً على غيرها، وإنما يُهمّنا المنهج والطريقة، والإيمان بأنّ هذا المشكل مشكّلٌ في حقنا لقصورِ معارفنا وتفاوتِ أفهامنا، ونظرتنا القاصرة إلى اللسان العربي معجزةً الوحي والنبوة.

ولعلّ ناظر<sup>الناظر</sup> في هذا العمل يسأل بعد أن يقرأه أو شيئاً منه: أهذه دراسة في اللغة أم في الدين والشريعة؟ ... وأجيب — من وجهة نظري — : إنها دراسة نقدية في المقام الأول، لأنها تناقش آراء العلماء وتأويلاتهم لنصوص عربية بليغة، وما النقد إلا تأمل وفحص وشرح وتفسير وتحليل وحجج وقرائن صحيحة وربما كاذبة لإصدار حكم معلّل. وهي دراسة بلاغية لأنها تنظر في الوسائل والكيفيات والطرق التعبيرية، إذ الوصول إلى المعنى يستدعي معرفة بهذه الوسائل، فما هو من باب البيان يخالف ما هو من باب المعاني، وما هو من الكناية يختلف عما هو من باب الاستعارة وهكذا ... وهي دراسة تتّجه إلى النص النبوي بصفته نصاً أدبياً قابلاً للبحث في معناه، وربما لهذا يُظن بأنها دراسة في الشريعة والفقه، وما الفقه إلا تأويل ونقد وإن تخالف الاصطلاح ولا مشاحة فيه.

وقد نزع بأنّها دراسة في الفكر الإسلامي وهو زعم له حظ من الصواب لأنها تدرس في ذلك التراث الإسلامي الذي خلفه علماؤنا وتنظر في بعض مصنفاتهم من حيث المنهج والطريقة.

وبعيداً عن هذا وذاك فإن علاقة الدين باللغة علاقة وثيقة، تؤكدُها مصنفات التفسير والفقه والشروح والنحو والبلاغة ودراسات الإعجاز القرآني. ومن جهل العربية جهل كلام النبوة وعرضه للشبهة والتناقض فهلك وأهلك وجرّ على نفسه السخرية والازدراء وتبعات الجهل والادّعاء.

## **Abstract**

### **The obscurity of AL-Hadith: The Syllabus and interpretative study**

An after:

Then this is a reading of the criticism which accumulated on the extent of an about centenaries a kind of honorable prophetic texts, don't respond by obedience of trying to be understood the divulgence is the coquetry, For her rising on particular style which hides the meaning from leading to reach it to get a pleasure and enjoyment particular aestheticism, it tries to reach the highest degrees emotional and psychiatric to give the speaker a chance to perused.

Then the savants agree though the difference of their schools and opinion – which is connected - on the expressivity of the on him and the peace and take the style of the Arabs on talking, they differ in opinion about an activation of this agreement. Then the most try to make the external of the prophetic texts not concerned in what this draws it from collision for the customs of the language and the correct of the minds and the dried fruits.

Then we are hugely adopt this production and we glory him and to attracts us with it richness and a diversity and creation based from the free atmosphere which the religious guardianship is not in. It had been fixed with our confession of all that and our admiration we must notice that. There are seeds from the inherited superstitions and thinking the retardate which there is no relation with the Islam congealed thoughts and a behavior and to try to find some from endeavors thought of dependence, a group promoted it subduing it from the storyteller and teller and halves educated who their minds were held back from understand the religion or lead them to particular thing. What I write today is a study in this heritage which our savants appointed him as successor in problematic from texts of our prophet the prayer is on him and the peace. That is the accepted text which supported from prophet the peace is on him; His external was contradictory to the rubble or the mind and his interpretation became necessary

in concert. The study worked to codify a term ( the problematic ) at beginning through investigating his elements by him in classified principles and the speaker then we found them investigate the understood under ( the controversial ) an once and ( the problematic ) another ( the similar ) other on which is mean an agreement in an address and differing in opinion about the term; Then I proved their agreement and furnished with an address his ( problematic talk ) a following for their large number and a comprehensible firmness the controversial and similar the recalcitrants of their multitude.

The one who pensive in the texts of the honorable talk he attains that many of it is a sneaking indication to be to the manager to discover a horizon in her, and dimensions it passes the time and the place. and it responds to every new and changeable, the ancestor had attained a nature of these immortal texts then they described it according to their conditions and their circumstances within the frame the resorts of the officer assimilate with religious colleges and its destinations.

I believed always by what the jurists and the savants believed before me, that no ( problematic ) — really — only arriving at the meaning I intended to offer of the many from these texts and I believe that its value refers to her notification style which consists in a special way in consisting in the meaning .. This way doesn't hinder from arriving at this meaning so I put it in two doors, a door of the show and the door of the purport are from the doors of the expressivity, and I believe that no ( problematic ) goes out without their .

Finally I will say that this effort has, many decreases and it vies with not little from the error and its from the characters of human work. So if I am right, I thank my God, even if I fall, I am happy that I tried.

## الفصل الأول

### مشكل الحديث

#### 1.1 المقدمة

فإن في خطابه صلى الله عليه وسلم للعرب ما فقّهته خاصّتهم وعامّتهم على اختلاف معارفهم وعلومهم، وتفاوت أزمنتهم وأمكنّتهم، ومنه ما ارتفع فوق ذلك فاحتاجت معرفته أولى الفطنة والذكاء منهم، وما زال يرتقي حتى دقّ صنف منه وخفي على كثير من خاصّة أهل العلم والرّاسخين فيه؛ وهو الذي اصطلحوا على تسميته بمشكّل الحديث أو مُختلف الحديث.

ولقد وقفت أسباب عديدة وراء استعصاء هذا النوع من النصوص على الفهم عند العلماء، لعل أهمّها بروز الوظيفة الجماليّة للغة فيها وهيمنتها على الوظيفة التّواصلية، إذ اكتسبت — بذلك — خصائص نوعيّة تحوّلت بمقتضاها من مرتبة الوسائل إلى مرتبة الوسائل والغايات معاً؛ وهي الموجهة إلى عرب تفتنهم البلاغة ويستهوهم سحرُ الكلام، ويبلغ فيهم أعلى درجات التأثير العقليّ والعاطفيّ بما يحقّق الغاية في تكيف العواطف وتعديل القناعات.

وإذا كانت ظروف كثيرة قد ساعدت خاصّة أهل عصر النبوة على تقبّل كثير من هذه النصوص وفهمها، فإن طول الأمد وامتداد الأزمنة وقلة المراس وغياب القرائن قد وقفت — كلّها أو بعضها — عائقاً أمام الأجيال اللاحقة؛ فإذا بين هذه النصوص عندها غامضٌ والواضح مُشكّلٌ، وإذا بالنصوص تحمل على ظواهرها ومعانيها المباشرة مما دفع باتجاه التّشكيك في صحّة ورودها بعد أن جافّتها العقول وأنكرتها مبادئ الشريعة.

ومرة أخرى تختلط هذه النصوص الصحيحة الغامضة بغيرها مما وضّعت الزنادقة وجهلة أتباع المذاهب لتشكّلا معاً بيئة خصبة يرتع فيها أهل المراء والطاعنون في الحديث النبويّ والمؤمنين بما جاء به، إلى أن ينهض غيورٌ يذب عنها وعنهم ببيان صحيح النصوص من سقيمها، وتوضيح ما أشكل ظاهره منها بطرق علمية دقيقة بيّنها أهل الأصول وعلماء الأثر.

ويُوجَّه الشافعيُّ اهتمامه — وهو الفقيه — صوب قسمٍ خاصٍّ من أقسام الحديث المُشكِّل في كتابه (اختلاف الحديث)، وهو الذي يَتعلَّق بالأحاديث الصحيحة التي عارضها مثلها من غير أن يلتفتَ إلى تلك التي استحَالَ ظاهرها عقلاً، والسَّببُ في ذلك يعود إلى أن غايته بيانُ الحُجَّةِ فيما ذهب إليه من أحكامٍ عمليَّةٍ خالف بها غيره من الفقهاء، وليس الردُّ على الطاعنين في الدين والمُشكِّكين في أدلته.

ولقد قُدِّرَ لابن قتيبة أن يكون أوَّل من التفت إلى مُشكِّل الحديث بمعناه الشموليِّ تأليفاً بكتابه (تأويلُ مُختلف الحديث)، وفيه تناول جملةً من النصوص المُشكَّلة وحاول إزالة ما يَعتَرِيها من غموض ناشئ من معارضتها لنصوصٍ شرعيةٍ أخرى أو قواعدٍ أصوليةٍ ثابتةٍ أو استحالةٍ قبولِ ظاهرها عقلاً. وقد كان مؤلِّفه لبنَةً مهمةً لبَّت حاجةً ماسَّةً في عصره، لبنَةً يُؤسَّسُ عليها ويُزاد عليها على قصورٍ لا يُلام عليه، إذ حسبه أنه بيَّن السبيلَ وأنارَ الدربَ وأشارَ إلى المنهج والطريقة تاركاً لمن بعده ما لم يَجْهَلْهُ أو يغفلُ عنه، مُكْتَفِياً بالأهمِّ والمِثَالِ وما تدعو إليه الحاجةُ.

وفي القرن الرابع للهجرة يُطالعنا الطَّحاويُّ بمؤلَّفَيْنِ مُهمَّيْن: أولهما (شرح معاني الآثار) في الأحاديث المُتَنَاقِضَةِ، وهو كثيرُ الشَّبه بكتاب الشافعي. وثانيهما (شرح مُشكِّل الآثار) الذي جعله للحديث الذي استحَالَ ظاهره عقلاً أو شرعاً أو ناقضٍ نصاً شرعياً آخر؛ ونهَجَ فيه نهجَ ابن قتيبةٍ إلا أنه خالفه في الكمِّ إذ احتوى عدداً كثيراً من النصوص في محاولةٍ استقصاءٍ وتتبُّعٍ من غير أن يَتَحَقَّقَ له ذلك نظراً لكثرة هذه النصوص واتِّساعِ دائرتها.

وإنَّ الدارس لأعمال هؤلاء الكبار ليُدركُ تمام الإدراك مقدارَ ذلك الجهد العظيم الذي قاموا به، ولو كان الأوَّل لا يتركُ للأخر شيئاً لكانوا، ولكنهم أولوا كثيراً وتركوا بقيةً؛ وتعقَّبهم في تأويلهم شِراخُ الحديثِ مُؤيِّدين حيناً ومُخْطِئين حيناً، ومُضْيفين أحياناً، وما تزالُ أسئلةٌ تتردَّدُ هنا وشُكوكٌ تُثارُ هناك حول ما قيل أو ما يمكن أن يقال في ظلِّ سيادة أفكارٍ ومعتقداتٍ وتأويلاتٍ تحتاجُ إلى كثيرٍ من التمحيص والفحص ومراجعةِ النصوص والبحثِ عما قالتهُ فيها طوائفُ العلماء بما يشبه عمليةَ الغرْبلةِ بعد أن نتَجَرَّأ على تَعَلُّمِ الفكر النقديِّ وممارسته في النصوص الدينية غير الثَّابِتَةِ ليتخلَّصَ تراثنا من ذلك الكمِّ الهائلِ من الشوائب التي استجلبتها

طوائفُ القُصاصِ وأنصافُ المتعلِّمين والمتفهِقين لِرَفْدِ فلسفاتِ وأفكارِ متهافئةٍ هالكةٍ، ذلك الاستجلابُ والخلقُ الذي أضفى على أولئك وتلك هالةً من القدسية والاحترامِ شَيَّدَتْ حولهم وحولها جداراً يُريدُ أن لا يَنْقُضَ أو يَنْشَقَّ حتى تَتَحَرَّرَ عقولُنا من الأوهامِ والخرافاتِ، وتؤمن بأنَّ ديننا دينٌ لا يَسْتَمِدُّ قُوَّتَهُ من تقوى المُنتَسِبين إليه بقدرِ ما يستمدُّها من واقعِيَّتِهِ وعَقْلَانِيَّتِهِ، فلو فعلنا لاكتشفنا حينئذٍ أننا نعيشُ في إطارٍ هو أضيقُ كثيراً من ذلك الذي عاش فيه السلفُ مُتَمَتِّعاً بحريَّةِ الفكرِ بعيداً عن الرهبة والإرهابِ وقيودِ العُرفِ والعادةِ وأحادِيَةِ التفكيرِ والمنظَرِ.

لقد كان تأويل السلف للحديث إسهاماً ومشاركةً منهم في بيان معناه وإزالة ما يمكن أن يعلِّقَ به من غُمُوضٍ أو ضبابيَّةٍ، وقد علِّموا أنَّ هذه المهمة الصعبة من أولى المهمَّاتِ الموكولةِ إليهم وهم الذين عايشوا الخطابَ النبوي وأدركوا معانيه وعرفوا مقاصده وشهدوا سياقاته، ولقد قاموا بهذا الجهد العظيم خير قيام بحسب ما أوتوه من علم وفقه وحسن ظنٍ وتقديرٍ، وورثت الأجيالُ اللاحقةُ هذا الإرثَ الطيبَ وتعاقبتْ عليه شرحاً وتفسيراً وبحثاً وتحليلاً إلى أن أصبحت هذه التفسيراتُ والأقوالُ بديلاً عن النص النبوي نفسه بعد أن تناقلتْها الأجيالُ خلفاً عن سلفٍ من غير أن تحاول المساسَ بها أو الزيادةَ عليها أو إعادة النظر فيها إلا أفراداً قلائل كانوا مصابيح هدى طَمَسَ ذلك السيلُ الهادر من التقليد أقوالهم فبقيت في بطون الكتب وغياب التاريخ حتى إذا ما عثرَ بها عاثرٌ حسبها من تأويلات الفرقِ وشطحات الفلاسفة.

وإنَّ الناظرَ بصدقٍ وموضوعيَّةٍ في أحوال المسلمين لمدرِكٌ أنَّ الحُكْمَ على المعنى بالصحة أو البطلانِ واقعٌ على صاحب القول لا على القول نفسه، فيكفي لأن تطمس رأياً أن ترمي صاحبه بـ (تهمة) اتباع مذهب غير مذهب (الجماعة) حتى يظنَّ غيرُ المُدَقِّقِ أنَّ الفكرَ الإسلاميَّ أحاديَّ الجانبٍ لا يسمح بالتعدد ولا يؤمن بحرية التفكير.

ولا تزعم هذه الدراسة المتواضعة أنها ستقدِّم كثيراً مما ليست له بأهل، فقد رضيت لنفسها أن تتقيَّدَ بقيود كثيرة، وحسبها أن تكتفي بالإشارة إلى تأويلات علماء السُنَّةِ لنوعٍ خاصٍ من النصوص النبوية؛ ليدرك المسلم المعاصرُ أن تأويل السلف



للنص ليس هو النص نفسه، وأن صحة النص لا تعني بحال صحة تأويله، وأن التأويل لا يكتسب سلطة وقداًسة من صاحبه إلا بقدر ما يقدّمه من حُجَجٍ وقرائن مقنعة في نصوص تجاوزت المباشرة والمألوف في الكشف عن المعنى لتصبح كيفية في بلوغ المراد أو هيئة مخصوصة يكون عليها الخطاب في توصيل المعنى، ومن الطبيعي في نص كهذا أن يكون زاخراً بالاحتمالات، حمّالاً أوجه، تتعدد فيه المعاني وهو شامخ بأنفه عصي على جبريّة التأويل أو أحادية الفهم حتى إذا ظن المؤول الموضوعي أنه قال فيه كل شيء، عاد وأقرّ بأنه قد وضع دلوّه بين دلاء كثيرة لا يدري أيها أركى أو أيها أحمل.

وليس من حاجة إلى إقامة الدليل على بلاغة النبي عليه الصلاة والسلام ونهجه نهج العرب في كلامهم، وإنما الحاجة إلى إعمال هذا القول وتفعيله، فلا نجعل المثل والمجاز على غير جهته، ولا ننكر الاستعارة والكناية أتباعاً لقول من قال (الأصل في الكلام الحقيقة)، ولا نسقط غايات المتكلم ومقاصده من كلامه لأن ظاهر القول أولى من باطنه، فقد درج العرب على إطلاق الأمر ظاهراً وإرادة الوجوب منه تارة والالتماس تارة والدعاء أخرى... ويُعلم ذلك من حال المتكلم وقرائن السياق، وكذا شأنها في النهي والاستفهام وسائر مناحي الكلام، ولهم — كما يقول الجاحظ — أمثال واشتاقات وأبنيّة وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرى؛ ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل، وحرف الكلام عن مواضعه وفي هذا بلاء من هؤلاء عظيم. ولا تزعم الدراسة لنفسها القدرة على إبراز جماليات الحديث النبوي وجوانبه الفنية وليس هو غرض الدراسة، وإنما محاولة الكشف عن المعنى والمقصد أو تأويل الحديث بما يمسح عنه الغموض أو يزيل منه التناقض الناتج عن إعمال ظاهره، فإن جاء الحديث على لمحة جمالية أو أشار إلى منحني فني أو لطيفة دلالية فإنما هو عارض وفكرة طارئة أو منقول مشار إليه.

ولقد استعرض الدارس كثيراً من مُشكّل حديث النبي عليه الصلاة والسلام ويزعم أنه كثيراً منه يعود إلى بابين من أبواب البلاغة: البيان والمعاني، ولهذا جاءت الدراسة في ثلاثة أبواب: أولها للمُشكّل من حيث مفهومه وأسبابه ومناهج

دراسته عند القدماء، وثانيها للتأويل البياني واشتمل ثلاثة فصول: فصلاً للتشبيه، والثاني للمجاز والاستعارة، والأخير للكناية. أما ثالث الأبواب فهو في التأويل المقصدي وحوى ثلاثة من الفصول: أولها لما كان القصد فيه الترهيب والزجر، وثانيها لما كان غرضه الحفاظ على نفسية المسلم، وأما الفصل الثالث فهو في سدّ الذرائع ، أو مراعاة المتكلم لمقتضيات الزمان والمكان وهو الذي يسميه البلاغيون (مراعاة الحال والمقام).

وبعد فإنني قد عشتُ مع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا العمل ما يقربُ من ثلاثة أعوام متنقلاً بين مصنّفات الحديث وعلومه، وشروحه، والفقه ومذاهبه، ومؤلفات الأصول والتفسير، وعلوم القرآن، وكتبٍ متناثرة قديمة وحديثة في علوم ذات صلة، ليس لي من همّ سوى الوصول إلى التأويل المُقنع والإجابة الشافية، وربّما وجدتها معلومةً مقرّرةً أو مظلومةً مقهورةً أو هي مما اجتهدتُ بعد كثيرٍ تأملٍ وبحثٍ وتحليلٍ واستقصاءٍ؛ في شواهدٍ منتقاةٍ ونماذجٍ دالةٍ فإن أصبتُ فتوفيقٌ من الله، وإن أخطأتُ فحسبي المحاولةُ وقبولُ التصويب، راجياً من العليّ القدير أن يجعلَ من هذا العملِ فاتحةً خيرٍ إلى دراساتٍ قادمةٍ نافعةٍ بإذن الله.

## 2.1 مُشْكِلُ الْحَدِيثِ

يردُّ هذا المصطلحُ في كتب الأصوليين مقترناً بـ ( مُخْتَلَفُ الْحَدِيثِ )، بل إنه يختلطُ به في كثيرٍ من المصنَّفات، وعلى السِّنة بعضُ العامَّة وبعضُ الخاصَّة. وتحدَّثُ مصنَّفاتُ علومِ مصطلحِ الحديثِ عن هذا القسمِ المُهمِّ من أقسامِ علومِ الحديثِ تحت عنوان (مُخْتَلَفُ الْحَدِيثِ)، وتارةً تجعله تحت عنوان (مُشْكِلُ الْحَدِيثِ) مما يكشفُ عن علاقةٍ قويةٍ بين هذين المصطلحين يعترِيها بعضُ الغموضِ والخلطِ حول طبيعةِ هذه العلاقة التي سنحاول أن نتبينها من جهة الاتفاق والافتراق.

### المُشْكِلُ لُغَةً .

المُشْكِلُ في اللغةِ هو المُخْتَلَطُ والمُلْتَبَسُ. يقال: أَشْكَلَّ عَلَيَّ الأمرُ، إذا اختلطَ. وَأَشْكَلَّتْ عَلَيَّ الأخبارُ وأَحْكَلَّتْ: بمعنى واحدٍ. والأشْكَلُ عند العرب: اللونانِ المُخْتَلِطَانِ<sup>(1)</sup>. ويقال أيضاً: أَشْكَلَّ الأمرُ: التَّبَسُّ<sup>(2)</sup>. قال ابنُ فارس: الشينُ والكافُ واللامُ معظمُ بابِه المُمَاتِلَةُ، تقول: هذا شَكْلٌ أي: مثله، ومن ذلك يقال: أمرٌ مُشْكِلٌ، كما يقال: أمرٌ مُشْتَبِهٌ أي: هذا شابهَ هذا، وهذا دَخَلَ في شَكْلٍ هذا<sup>(3)</sup>.

### المُشْكِلُ في الاصطلاحِ الأصوليِّ

انفرد أصوليو الحنفية بذكر مصطلح المُشْكِلِ، فقد حدّدوا معناه وبيّنوا مرتبته من حيث قوّة الخفاء، كما وضعوا قاعدة إزالة ما يعترِيه من غموض. والجمهور في النص الخفيّ على مرتبتين: المُجْمَلِ، والمُتَشَابِهِ. والحقُّ أنهم يستخدمون المسمّيين لمفهومٍ واحدٍ من غير تفريقٍ حقيقي بينهما.

---

(1) لسان العرب : ابن منظور (711 هـ، عناية : أمين عبد الوهاب ، دار إحياء التراث ، بيروت ، ط 2 ، 1418-1997، (شكل). 98/14 .

(2) (2) تاج العروس من جواهر القاموس : الزبيدي ، تحقيق : عبد الكريم الغرباوي ، الكويت ، 1386 — 1967 ، (شكل). 225/18 .

(3) (3) معجم مقاييس اللغة : ابن فارس (395هـ)، تحقيق : عبد السلام هارون ، دار الجيل — بيروت ، ط1 ، 1991 ، (شكل) .

أما الحنفية فإنهم قد جعلوا النصَّ الخفيَّ أربعة أقسامٍ ، كلُّ له ميزته الخاصةُ:  
1 — فالخفيُّ: وهو أقلُّها خفاءً " لفظٌ واضحٌ الدلالة على معناه<sup>(1)</sup> ، وإنما نشأ الخفاءُ فيه لعارضٍ خارجيٍّ من غير صيغة اللفظ نفسها .

وتشتركُ الثلاثةُ الباقيةُ في أنَّ الخفاءَ فيها ناتجٌ من ذات الصيغة:  
2 — فالمُجملُ: ما يُدركُ بالنقلِ، أي أنه خفيٌّ من حيث الصيغة؛ وإدراكُ معناه يتحصَّلُ من دليلٍ خارجيٍّ آخر.

3 — والمُشكِّلُ: ما يُدركُ بالعقلِ، أي إنه خفيٌّ من حيث الصيغة كالمُجملِ؛ ولكن إدراك معناه يتحصَّلُ بالتأمُّلِ في ذات الصيغة فقط لا من دليلٍ خارجيٍّ.

4 — والمتشابهُ: ما لا يُدركُ أصلاً ، فهو خفيٌّ من حيث الصيغة، ولا يمكن إدراكه بدليلٍ أو تأملٍ<sup>(2)</sup>.

من هنا، فإن الحنفية بهذا التقسيم شاركوا مشاركة كبيرةً في توضيح كثير من الإشكالات الدائرة حول تأويل المتشابه من حيث جوازه الشرعي وهو ما سنأتي عليه يعرف السرخسيُّ المُشكِّلَ بأنه: اسمٌ لما يَشْتَبُه المرادُ منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يُعرف المرادُ منه إلا بدليل يَتمَيِّزُ به من بين سائر الأشكال<sup>(3)</sup>. ويعرفه النسفيُّ بأنه: الدَّاخلُ في أشكاله: أي الكلامُ المُشْتَبِه في أمثاله... ويحتاج إلى النظرين: الطلب ثم التأمل<sup>(4)</sup>.

---

(1) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي : فتحي الدريني ، الشركة المتحدة للتوزيع ، دمشق ، ط2 ، 1405 — 1985 ، ص 43 وما بعدها.

(2) انظر في تقسيم اللفظ عند أصوليي الحنفية : أصول السرخسي ، أبو بكر السرخسي (490) هـ تحقيق : أبو الوفا الأفغانسي ، نشر : لجنة إحياء المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الهند ، ط دار المعرفة ، بيروت ، 1393—1973 ، 1/168 وما بعدها ، وشرح التلويح على التوضيح لمثنى التتقيح في أصول الفقه : سعد الدين التفتازاني (792) هـ وهو شرح لتتقيح الأصول للقاضي صدر الشريعة الحنفي (747) هـ ، دار الكتب العلمية — بيروت ، د.ت ، ص 126—127 ، ومن الكتب الحديثة: المناهج الأصولية — الدريني ، ص 43—67 ، ص 71—160.

(3) أصول السرخسي 1/168 .

(4) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار : النسفي (710) ، ج 1 ، مع شرح نور الأنوار على المنار للمبهوي (1130) هـ ، دار الكتب العلمية — بيروت ، ط1 ، 1406 — 1986 ، 1/216 — 217.

وعند التفنّازاني: مأخوذٌ من أَشْكَلَ عليّ كذا إذا دَخَلَ في أَشْكَالِهِ وأَمْثَالِهِ بحيث لا يُعْرَفُ إلاّ بدليلٍ يَتَمَيَّزُ به (1).

وبالتأمّل في دراسات الأصوليين نلاحظ أن الجمهور قد أبقى على (المُشْكِـلِ) مستعملاً في معناه اللغوي الذي يدلّ على ما يدلّ عليه المُشْتَرَكُ اللفظيُّ خلافاً للحنفية الذين كانوا على دراية تامة بالعلاقة بينهما، يقول السرخسي في حديثه عن جواز نقل الحديث بالمعنى: (فأما المُشْكِـلُ والمُشْتَرَكُ فلا يجوزُ فيهما النقلُ بالمعنى أصلاً) (2) أي إنه يتحدّث عن اصطلاحين مختلفين يوضح العلاقة بينهما صاحب (التقرير والتحبير) بقوله: وما كان من خفاء اللفظ في المعنى .. فذلك اللفظ (مُشْكِـلٌ) اصطلاحاً. فإن قيل فعلى هذا يَصْدُقُ المُشْكِـلُ على المُشْتَرَكِ اللفظي قلنا نعم ... فيكون أعمّ منه لعدم التنافي (3).

ويتّضح من كلامه انقسام جمهور الحنفية، فمنهم من يرى أن المشكل هو المشترك اللفظي، لكن عبارة السرخسي تفيد المغايرة بينهما، إذ يوضح صاحب (التقرير) طبيعة هذه المغايرة، وأن المشكل أعم من المشترك. ونستخلص من تعريفات أصوليي الحنفية السابقة أن المشكل عندهم: النصّ الذي خفي مفهومه على المتلقي، وكان خفاؤه لأجل الصيغة (4)، ولا يدرك إلا بالعقل (5).

### المشكل عند المحدثين

يقول الإمام الطحاوي في مقدمة كتابه (شرح مشكل الآثار): "فإني نظرت

---

(1) شرح التلويح على التوضيح — التفنّازاني ، 126 ، وقد استقى أبو الحسن الجرجاني تعريفه للمشكل من الحنفية ، فهو عنده : " ما لا يُنال المراد منه إلاّ بتأمّل بعد الطلب " . التعريفات : الجرجاني (816) هـ (السيد الشريف) ، دار الشؤون الثقافية العامة ، وزارة الثقافة والإعلام — العراق ، د.ت ، 120 .

(2) أصول السرخسي ، 357/1 .

(3) التقرير والتحبير شرح العلامة ابن أمير الحاج (879) هـ على تحرير الكمال بن الهمام في علم الأصول ، م1 ، دار الكتب العلمية — بيروت ، 1983 ، 159/1 . وانظر : شرح التلويح على التوضيح ، 126 — 127 ، والمناهج الأصولية — فتحي الدريني ، 87 ، و 160 .

(4) أي لكونها محتملة لمعانٍ كثيرة ، ويقصد بها الأسلوب لا اللفظ المفرد .

(5) انظر للمزيد : التقرير والتحبير — ابن أمير الحاج ، 159/1 .

في الآثار المروية عنه صلى الله عليه وسلم بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو التثبیت فيها والأمانة عليها، وحسن الأداء لها فوجدت فيها أشياء مما سقطت معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر الناس؛ فمال قلبي إلى تأملها وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها<sup>(1)</sup>.

ومن هذا التعريف ندرك أن المشكل: نصوص نبوية مقبولة السند يستحيل ظاهرها عقلاً أو شرعاً، وتغيب معرفتها عن كثير من الناس.

ونجد جمهور علماء المصطلح ومنهم ابن قتيبة يعدّون المشكل جزءاً من (مختلف الحديث)<sup>(2)</sup>. وإذا كان ابن فورّك قد سمّى كتابه (مشكل الحديث وبيانه) فإنه لم يقصد به حصراً ما نحن بصده، وإنما ذكر فيه جملة من الأحاديث الموهمة للتشبيه نجد من بينها بضعة أحاديث لا تزيد على أربعة من نوع المشكل الذي نحن بصده، وهو الذي قرّره الطحاوي.

### 3.1 مُخْتَلَفُ الْحَدِيثِ

لغة:

مأخوذ من الاختلاف والتخالف، وهو ضد الاتفاق، وتخالّف القوم واختلّفوا: إذا ذهب كل منهم إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر<sup>(3)</sup>.  
وتخالّف الأمران واختلفا إذا لم يتفقّا. وكل ما لم يتساو: فقد تخالّف واختلّف<sup>(4)</sup>.  
وفي الاصطلاح:

---

(1) شرح مشكل الآثار : الطحاوي (321) هـ ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 ،

1415 – 1994م ، 6/1، والمعتصر من المختصر من مشكل الآثار : يوسف بن موسى الحنفي ، من

مختصر الباجي (474)هـ لمشكل الآثار ، عالم الكتب ، بيروت، دت 3/1.

(2) (المختلف) عنده مصطلح واسع فضفاض ؛ يضمّ المختلف والمشكل والمتشابه من الآثار .

(3) القاموس المحيط (خلف) 143/3، والمصباح المنير: أحمد الفيومي، مكتبة لبنان – بيروت، 1987م ،

مادة (خلف) ، ص 69 .

(4) اللسان : (خلف).

مُخْتَلَفٌ: بكسر اللام على وزن اسم الفاعل: الذي عارضه - ظاهراً - مثله<sup>(1)</sup>.  
 ومُخْتَلَفٌ: بفتح اللام على أنه مصدرٌ ميميٌّ أو اسمٌ مفعول: الحديث الذي وقَعَ فيه  
 الاختلاف فيكون المراد: أن يأتي حديثان مُتضادَّان في المعنى ظاهراً<sup>(2)</sup>.  
 أي أن التعريف على الضبط الأول يُرادُّ به الحديث نفسه، بينما يُرادُّ بالتعريف  
 على الضبط الثاني: التضادُّ والاختلاف.  
 ولتحقق كون الحديثين من المُختلف يشترط فيهما شرطان:  
 الأول - أن يكون كلا الحديثين مقبولاً من حيث صحة نسبته للنبي عليه الصلاة  
 والسلام.

والثاني - أن يكون التعارضُ بينهما في المعنى الظاهر<sup>(3)</sup>.

#### 4.1 موازنة بين المُشكِّل والمُختلف

يتضح مما سبق أن المُختلف والمُشكِّل بينهما عمومٌ وخصوص<sup>(4)</sup>، فالمُشكِّلُ  
 عامٌ والمُختلفُ قسمٌ خاصٌّ منه، فمن المُشكِّل ما كان إشكاله بسبب معارضته لآية  
 كريمة أو حديث نبوي آخر، أو لمعارضته إجماعاً أو قياساً أو قاعدة شرعية أو  
 ناقض العقل والنظر، ومنه ما كان بسبب معناه الظاهري في نفسه بغير معارضة،

(1) شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: ابن حجر العسقلاني (852هـ)، مراجعة: محمد عوض  
 ومحمد غياث، مؤسسة مناهل العرفان - بيروت، ط 2، 1990م، ص 58، ورسالة المختصر في علم  
 الأثر: محيي الدين الكافيجي (879هـ)، رسالتان في مصطلح الحديث، تحقيق: علي زوين، دار الرشد  
 - الرياض، ط 1، 1407 - 1987م، ص 64.

(2) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير: يحيى بن شرف النووي (676هـ)، تحقيق: صلاح عويضة،  
 دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1407 - 1987م، ص 94، وجواهر الأصول في علم حديث  
 الرسول: محمد بن علي الفارسي (فصيح الهروي) (837هـ)، تحقيق: أبو المعالي أطهر المباركفوري، الدار  
 السلفية - الهند، د.ت، ص 40، وتدريب الراوي شرح تقريب النووي: السيوطي (911هـ)، تحقيق:  
 عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 2، 1979، م 196/2.

(3) انظر في مختلف الحديث وشروطه: مقمّة ابن الصلاح في علوم الحديث: أبو عمرو (ابن الصلاح)  
 (642هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، 1398 - 1978، ص 143، وشرح نخبة الفكر - ابن حجر،  
 ص 58 وما بعدها، وتدريب الراوي - السيوطي، 196/2.

(4) انظر للمزيد: مقمّة التحقيق لشرح مشكل الآثار 7/1، وعلم مختلف الحديث (أصوله وقواعده)، دراسة:  
 شرف القضاة، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، م 28، ع 2، تشرين الثاني، 2001، ص 323.

وسنمثل لهذه الأقسام ليتضح الفرق بين كل منها زيادة على بيان مختلف الحديث وعلاقته بالمشكل.

قال عليه الصلاة والسلام: "البكرُ بالبكرِ جلدُ مائةٍ ونفيُ سنةٍ"، وفي رواية وتغريبُ عامٍ<sup>(1)</sup>، وهذا الحكم يُعارض قوله تعالى: "الزانيةُ والزاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدَةٍ"<sup>(2)</sup>، عند بعض أهل العلم، بينما يراه آخرون حكما زائدا ثابتا بالسنة.

قال عليه الصلاة والسلام: "لا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ"<sup>(3)</sup>، وهذا يعارض ما رواه عبد الله بن عباس من: أن النبي عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو مُحْرِمٌ<sup>(4)</sup>، وهذا القسم هو مختلف الحديث.

قال عليه الصلاة والسلام في شارب الخمر: "إذا شربَ فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عادَ فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه"<sup>(5)</sup>، وهذا مما اتفق الصحابة على عدم العمل به فصار ظاهره مخالفا لإجماعهم<sup>(6)</sup>.

ومما عارض القياس قوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن العاص: "إن اجتهدت فأصبت فلك عشرة أجورٍ، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجرٌ واحدٌ"<sup>(7)</sup>. قال ابن قتيبة: "قالوا: وهذا الحكم لا يجوز على الله تبارك وتعالى وذلك لأن الاجتهاد

---

(1) أخرجه مسلم من رواية عبادة بن الصامت ، الحدود 3199، الترمذي ، الحدود 1354 ، أبو داود ، الحدود 3834 ، ابن ماجة ، الحدود 2540 ، الدارمي ، الحدود 2224 ، أحمد ، باقي مسند الأنصار 21614.

(2) النور : (2) .

(3) س، النكاح 2522 ، ط ، الحج 679 ، ت ، الحج 769 ، د ، المناسك 1569 ، جة ، النكاح 1956 ، دارمي ، المناسك 1753 .

(4) خ : الحج 1706 ، س: النكاح 2527 ، ت : الحج 771 ، ن : مناسك الحج 2788 ، د: المناسك 1571 ، جة : النكاح 1955 .

(5) عن ابن عمر ونفر من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام : " من شرب الخمر فاجلدوه ثم إن شرب ... ثم إن شرب فاقتلوه " د: الحدود 3886 ، ن : الأشربة 5567 ، أحمد : المكثرين 5921.

(6) تأويله في الفصل الأول من الباب الثالث من هذه الدراسة .

(7) رواه البخاري : الاعتصام بالكتاب والسنة 6805 ، س : الأقضية 3240 ، ت: الأحكام 1248 ، أداب القضاة 5286 ، د : الأقضية 3103 ، جة : الأحكام 2305 أحمد : مسند الشاميين 17157 .



الذي يوافق الصواب من عمرو هو الاجتهاد الذي يوافق الخطأ وليس عليه أن يصيب، إنما عليه أن يجتهد، وليس يناله في موافقة الصواب من العمل والقصد والعناية واحتمال المشقة إلا ما يناله مثله في موافقته الخطأ<sup>(1)</sup>.

ومما خالف ظاهره القواعد الشرعية قوله عليه السلام "إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ"<sup>(2)</sup>، وهذا يعني أن المسلم يُعَذَّبُ بذنب غيره، وهو مما يخالف الأصول الشرعية.

ومما يخالف ظاهره النظر الصحيح والعقل السليم تعليل النبي عليه الصلاة والسلام منع الصلاة في أعطان الإبل بأنها "خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ"<sup>(3)</sup>. وما كان بسبب نص الحديث نفسه قوله عليه الصلاة والسلام "الْمُؤْمِنُ يَأْكُلُ فِي مَعِيٍّ وَوَاحِدٍ وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أُمَمَاءٍ"<sup>(4)</sup>.

#### مواقف العلماء من هذا التفريق

اختلف المتقدمون من العلماء في موقفهم من هذا التفريق بين المشكل والمختلف، فمنهم من جعلهما شيئاً واحداً كما فعل ابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث)، والطحاوي في (مشكل الآثار). بينما أفرد الشافعي التصنيف في (المختلف) في كتابه (اختلاف الحديث). في حين كتب ابن فورك كتاباً في متشابه الآثار حاول فيه تأويل هذا القسم، وهو يختلف عما نحن بصددده.

---

(1) تأويل مختلف الحديث : ابن قتيبة (276)، تحقيق : محمد زهري النجار ، دار الجيل — بيروت ، 1393-1972 ، ص 146 .

(2) عن ابن عمر يرفعه للنبي عليه السلام ، خ : المغازي 3681 ، س : الجنائز 1546 ، ت : الجنائز 925 ، ن : الجنائز 1832 ، أحمد : مسند المكثرين 4632 .

(3) عن عبد الله بن مغفل المزني قال : قال عليه الصلاة والسلام : " صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَلَا تَصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ فَإِنَّهَا خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ " . ن : المساجد والجماعات 727 ، جة : المساجد والجماعات 761 ، أحمد : مسند المنينين 16186 ، وعند الترمذي : الصلاة 317 ، دارمي : الصلاة 1355 ولم ترد هذه الزيادة " فَإِنَّهَا خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ " .

(4) من رواية أبي هريرة : خ : أطعمة 4977 ، س : الأشربة 3843 ، ط : الجامع 1442 ، جة : الأطعمة 3247 ، أحمد : باقي مسند المكثرين 7184 ، وعند الترمذي والدارمي : " الْمُؤْمِنُ يَأْكُلُ ... " ، ت : الأطعمة 1740 ، دارمي : الأطعمة 1954 .

ويلاحظ أن كتب علوم الحديث لا تتحدث عن مشكل الحديث استقلالاً<sup>(1)</sup> من حيث بيانه وشروطه وتعريفه، بينما تنتهج مصنفات الأصول نهجاً آخر فتتحدث عن تعارض الأدلة تاركة القسمين الآخرين من أقسام مشكل الحديث، لأن عنايتها بالأحكام العملية فقط، وهكذا نجد الطحاوي المحدث الحنفي الأبرز في هذا الجانب من حيث إحاطته بجوانب الموضوع تعريفاً وتفريقاً وجمعاً وإفراداً في التأليف. وقد نهج المعاصرون نهج أسلافهم من حيث التعريف، فمنهم من فرق بين المشكل والمختلف<sup>(2)</sup>، ومنهم من جعلهما شيئاً واحداً<sup>(3)</sup>. ولا ريب في أن تعريف أكثر القدماء للمختلف لم يغط جميع أشكال النصوص التي تم بحثها في مصنفات ابن قتيبة والطحاوي، بل إن أكثرهم تناقل تعريف ابن الصلاح من غير تعديل أو مناقشة أو أخذ بما ذكره ابن فورك و الطحاوي من نصوص تخرج من دائرة تعريفه<sup>(4)</sup>.

- 
- (1) يقول نور الدين عتر: لم يفرد العلماء للأحاديث التي تخالف آية أو تخالف العقل علماً خاصاً. انظر: منهج النقد في علوم الحديث، ص324.
- (2) أمثال: محمد أحمد السماحي في: المنهج الحديث في علوم الحديث (قسم الرواية)، طبع دار الأنوار، د.ت. ص123. ومحمد الخضري: أصول الفقه، دار الفكر، بيروت، 1409 - 1988، ص135، وفتحى الدريني: المناهج الأصولية، ص158 - 160، وأسامة خياط: مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، دار الفضيلة ودار ابن حزم، الرياض، ط1، 1421 - 2001، ص33.
- (3) أمثال: محمد عجاج الخطيب في: أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر، 1409 - 1989، ص283، وصبحي الصالح في: علوم الحديث ومصطلحه، عرض ودراسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط17، 1988، ص111، ومحمد أبو زهر: الحديث والمحدثون، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404 - 1984، ص471، وشرف القضاة في: علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، مجلة دراسات، ص323، وشعيب الأرناؤوط، مقدمة التحقيق لشرح مشكل الآثار، 7/1.
- (4) يشير شرف القضاة إلى أن تعريف القدماء للمختلف تعريف قاصر لعدم اشتماله على ما خالف آية أو إجماعاً أو خالف العقل والحسن، في الوقت الذي تشتمل فيه مصنفاتهم في مختلف الحديث على هذا النوع، ويقترح تعريفاً للمختلف: بأنه الحديث الذي يخالف دليلاً شرعياً أو عقلياً أو حسياً، علم مختلف الحديث - مجلة دراسات، ص324 - 325. كما يعرفه نور الدين عتر بأنه: ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلاً أو تعارض مع نص شرعي آخر، منهج النقد في علوم الحديث، ص337. ويلاحظ أن تعريفهم السابق للمختلف يجعله المشكل نفسه، بينما يجعله ابن الصلاح ومن سايره نوعاً خاصاً.

## 5.1 التعريف المختار

ترى الدراسة أن المُشكِّل من الحديث الشريف هو: ما كان مقبول السند وخالف ظاهره النقل الصحيح، أو العقل الصحيح، ووجب تأويله باتفاق.

فنجتمع بهذا بين تعريفات الأصوليين والمحدثين والمعاصرين، ونجلب إلى دائرة المُشكِّل كل ما عورض بدليل شرعي من قرآن أو سنة صحيحة أو إجماع، وما استحال عقلاً أو حساً. وبالقيد الأخير نحترز من إدخال المُتشابه — وإن كان يُماثل المُشكِّل من حيث كونهما في تقدير العلماء من الحقل الدلالي نفسه — باعتبار كليهما يعجزُ الذهن عن التمييز فيه<sup>(1)</sup>.

وهذا الاستبعاد يستدعي وقفةً تبيين وجه إخراجهِ على الرغم من هذه المُماثلة الدلالية بينهما والضبابية التي تغلف العلاقة بين المصطلحين. **المُشكِّل والمُتشابه<sup>(2)</sup>**

تتمثل معضلة التشابه في عدم تخلص الألفاظ للدلالة على الأشياء؛ ليس لالتباس هذه الأشياء في ذاتها، وإنما لعدم إمكانية إجراء الألفاظ على وفق ما تقتضيه في أصل المواضعة، فقد ورد في القرآن — مثلاً — ذكر الوجه والعين والجنب، والأيدي، والساق... وكلها تتعلق بذات الله تعالى وصفاته، وإجراء هذه الألفاظ على وفق ما تقتضيه في أصل اللغة يعني تخيل صورة مجسدة

---

(1) يعرف الرازي التشابه لغة: بأنه ما كان فيه أحد الشئيين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز فيه. انظر: التفسير الكبير، الرازي (606هـ)، المطبعة البهية المصرية — القاهرة، نشر دار الكتب العلمية — طهران، د. ت، 179/7، وأساس التدريس في علم الكلام: الرازي 606هـ، دار الفكر اللبناني — بيروت، ط1، 1993، ص130.

(2) للتشابه تعريفات كثيرة، قيل: ما أمرت أن تؤمن به وتكل علمه إلى عالمه، وقيل: فواتح السور، وقيل: ما لا يُدرى إلا بالتأويل كقوله تعالى " تجري بأعيننا " القمر (14)، و" يا حسرتاً على ما فرطت في جنب الله " الزمر (56)، وقيل: الآيات التي يذكر فيها وقت الساعة ومجيء الغيث وانقطاع الآجال، وقيل: ما يحتمل وجوهاً. انظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي 794، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الفكر، ط1، 1408 — 1988م، 80/2 — 81. والإتقان في علوم القرآن: السيوطي (911هـ)، تحقيق: سعيد المنذوق، مؤسسة الكتب الثقافية — بيروت، ط1، 1996. 5/3 وما بعدها، ومنهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني، تحقيق: بديع اللحام، دار قتيبة — بيروت، ط2، 2001، 310/2

للذات الإلهية قوامها شخص " له وجه واحد ، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد ، وعليه أيد كثيرة وله ساق واحدة... " (1) وهي صورة لا يمكن أن يرضى بها مسلم عاقل كما يقول الرازي (2).

كلاهما — إذن — يمثل إشكالية دلالية، إلا أن المتشابه يحمل إشكالية عقدية كبرى (3) كالتّي ألمح إليها الرازي حملت فريقاً من المسلمين إلى البعد عن تأويله، والقول إنّه قسم خاص من النصوص الخفيّة الدلالة " تشابه معناه؛ فلا يتّوصل إلى المقصود بلفظه " (4). بل إن هذا النوع من النصوص حمل جمهور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة على استنباط منهج خاص في التأويل ينزل العقل منزلة المسؤولية فيما يتعلق بتخليص مبادئ التوحيد والعدل وفق اعتقاد المعتزلة، ومبادئ التنزيه عن التشبيه وفق ما يعتقد الأشاعرة وكانت مباشرة الفريقين (5) للنصوص المتشابهة متقاربة " وكان التأويل بالنسبة إليهم جميعاً الملاذ الذي يسرّ لهم نهج الخلاص من المضائق الإيمانية " (6) التي تستدعيها ظواهر هذه النصوص.

فهذا الخلاف الشديد في قضية تأويل المتشابه، والاتفاق على صحة بل على وجوب تأويل المشكل يحملنا على التفريق بينهما تخلصاً من الخلاف من جهة،

---

(1)+(2) أساس التقديس — الرازي، ص 69.

(3) يتوجه اصطلاح المتشابه إلى الآيات والأحاديث التي تتحدث عن ذات الله تعالى وأفعاله وصفاته ، ولهذا اختلف فيها : فطائفة تجريها على ظاهرها — وهم المشبهة وكفّرت بذلك ، وأخرى لا ترى هذه الألفاظ من المتشابه أصلاً فتجريها على ظاهرها لفظاً مع التنزيه ، وينسب هذا الرأي إلى ابن تيمية ، وهو في الواقع تأويل إجمالي وإن لم تسعف العبارة ، وثالثة ترى لها تأويلاً لكنها تمسك عنه فهي تثبتها على معنى يليق به سبحانه مع تنزيه اعتقادها عن الشبه والتعطيل وتقول " لا يعلمه إلا الله " وهو قول جمهور السلف ، ورابعة تؤولها على ما يليق بجلال الله تعالى وهم المعتزلة وأحد رأيي الأشاعرة والمتأخرون من أهل السنة . انظر : الإتيقان في علوم القرآن — السيوطي ، 3/5 وما بعدها ، ومنهل العرفان — الزرقاني ، 2/310 وقضية التأويل بين الغلاة والمعتزلين : إبراهيم حسن ، ج2، دار فتيبة — بيروت ، ط1 ، 1993 ، 2/141 وما بعدها.

(4) لكافية في الجدل : الجويني ، تحقيق : فوقية حسن محمود ، القاهرة ، ط1 ، 1979 ، ص 51 .

(5) خير ما يمثل تأويلات المعتزلة تفسير الزمخشري ، وللأشاعرة تفسير الرازي ، وفي متشابه الحديث خاصة : القسم الثاني من أساس التقديس للرازي .

(6) علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب : محمد النويري ، نشر كلية العلوم الإنسانية — جانفي — تونس ، ط1 ، 2001 ، ص 152 .

وتركاً لما أشبع بحثاً ودراسة من جهة ثانية، ناهيك عن اتجاه الدراسة نحو البعد البلاغي الذي يشكل المجاز عماده، وفرقاً بين المجاز والمتشابه من جهة وضوح القرينة الدالة على صحة التجوّز، فإن المجاز وقت نزول الوحي معروف عند أجلاف العرب وأعراب البوادي مسلمهم وكافرهم، بخلاف المتشابه فإن القرينة فيه خفية دقيقة اختلف في تدقيقها وبيانها علماء الفرق ورجال البيان، "ومن هنا ترك أهل الحديث التأويل مدّعين أن شرط حسن المجاز عندهم معرفة سامع الكلام للقرينة الدالة على التجوّز حتى تصرفه معرفته بها عن اعتقاد ظاهر الكلام، ولذلك أجمعوا على تأويل حديث (الركن يمين الله)، وحديث (إني أجد نفس الرحمة من جهة اليمن) ونحوهما...<sup>(1)</sup> لما كانت القرينة معروفة لدى السامع.

فإن اتفقنا — جدلاً — مع المتكلمين ومن اختار التأويل؛ ولم نشترط في المجاز إلاّ تمكّن المتلقى من الوصول إلى القرينة ولو بالنظر الدقيق لكان هذا التوافق الدلالي الجزئي بين المشكل والمتشابه جائز البحث في القرآن لا في الحديث؛ لأنه مهما بلغت درجة صحته فإنه ظني الورود لا يؤمن معه الوثوق بالألفاظ الحقيقية الواردة عن رسول الله عليه الصلاة والسلام؛ في ظل معرفتنا بطبيعة العرب والعربية التي لا ترى الألفاظ تعبدًا — في غير القرآن — فتستبدل لفظه بأخرى تقوم مقامها متى كانت غير مؤثرة في سياق المعنى العام، الأمر الذي نستدل عليه بتعدد الروايات الشعرية، وتعدد ألفاظ الحديث النبوي الواحد، بل في المشكل والمتشابه منه. وقد يقال: إن المشكل يعتريه مثل ذلك؟ — وهذا صحيح؛ إلاّ أن الخطأ في تأويله لا كالخطأ في تأويل المتشابه.

فحسبنا — والحال هذه — أن نتوقف عند حدود التعريف المختار الذي يضم نصوصاً قابلة للتأويل والإدراك. ولما كان أكثرها مما يُعارض بدليل آخر فسنبحث في الصفحات الآتية قضايا التعارض وأركانها وشروطه...

---

(1) الروض الباسم في الذنب عن سنة أبي القاسم : أبو عبد الله (الوزير اليماني) (840هـ) ، نشر

وتصحيح : جماعة من العلماء ، الطباعة المنيرية — مصر ، د.ت ، 74/2 .

## 6.1 حقيقة التعارض وشروطه

يجمع جمهور الأصوليين وعلماء الحديث على أن المعارضة بين الأدلة والحجج الشرعية غير متحققة وضعاً، إذ يستحيل على الشارع أن يصدر أحكاماً متضاربة متناقضة؛ لأن ذلك من علامات العجز وأمارات القصور. والتعارض المقصود تعارض ظاهري<sup>(1)</sup> يقع في حقنا لقصور معارفنا وتفاوت أفهامنا، جاء في (الرسالة) للإمام الشافعي "لا يصح حديثان متضادان من غير الخصوص والإجمال إلا على وجه النسخ"<sup>(2)</sup> وقد روي عن ابن خزيمة أنه قال: "لا أعرف أنه روي عن النبي عليه الصلاة والسلام حديثان بإسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأتني به لأؤلف بينهما"<sup>(3)</sup>.

وتدور بين الأصوليين قاعدة مشهورة مفادها أنه "لا يأتي في النقل الصحيح ما يخالف العقل الصريح، فإن أتى في النقل الصحيح ما يوهم المخالفة وجب الجمع بينهما، وذلك بحمل النقل على معنى لا يخالف العقل، وتُجعل دلالة العقل قرينة على ذلك... وهي قاعدة متفق عليها"<sup>(4)</sup>، وقد ذُكرت هذه القاعدة في مباحث: التخصيص، وما يُردّ به الخبر. قال الشيرازي في (اللمع) بشرح نزهة المشتاق: يُردّ خبر الواحد الثقة إذا خالف موجبات العقول... لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول<sup>(5)</sup>. وقال الغزالي: من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة أولها ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظره<sup>(6)</sup>.

---

(1) انظر: أصول السرخسي، 12/2، والمستقصى في علم الأصول: الغزالي (505) هـ، ترتيب وضبط: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1413 - 1993، 364/1، والتقريب والتيسير: النووي، ص94، وجواهر الأصول: الهروي، ص40، وشرح نخبة الفكر: ابن حجر، ص62، وتدريب الراوي: السيوطي، ص196-197.

(2) الرسالة: الشافعي (204) هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص145.

(3) مقدمة ابن الصلاح، ص143.

(4) أصول السرخسي، 196/1.

(5) شرح اللمع: أبو إسحاق الشيرازي، ج2، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1408 - 1988م - 653/2.

(6) المستقصى - الغزالي، 113/1 - 114.

ولا نعني بهذا أن كل ما خالف العقل يجب علينا رده، وإنما الأخبار النقلية لا تعارض العقل والنظر تعارضاً حقيقياً، بل هو تعارض ظاهري يزول ويتضح بالتأويل والجمع؛ فإن استحالة ذلك من جميع الوجوه فهو باطل لا أصل له فيما عدا المتشابه الثابت من الأخبار، يؤيده قول محمد بن الحسن: "لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث" (1).

**وركن التعارض:** "تقابل الحجتين المتساويتين على وجه توجب كل منهما ضد ما توجبه الأخرى كالحل والحرمة والنفي والإثبات" (2).

وتساوي الحجتين فيه نظراً، لأن معناه أن لا تعارض بين آية وحديث أو حديث متواتر وخبر الواحد، وجل ما لدينا من أدلة متعارضة لا تتحقق فيه المساواة الكاملة فيكون مذهب الترجيح — والحال هذه — هو السائد لا مذهب الجمع والتأويل وهو المعمول به في مصنفات الفقه وشروح الحديث، فيكفي إذن أن تثبت المعارضة بين الأدلة المقبولة من حيث صحة إسنادها فنقول بالمعارضة بين الحديث وخبر الواحد إن صح إسناده... وهكذا.

أما شروطه فهي: أن يكون التقابل والتعارض في وقت واحد، ومحل واحد على وجه يجوز معه أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر إذا عُرف التاريخ بينهما (3)، فلا تعارض بين أخبار حل نكاح المتعة وأخبار تحريمه لاختلاف وقتها، ولا تعارض بين أخبار حل إعادة الزوج مطلقة أثناء عدتها في طلاقها الأول أو الثاني مع أخبار حرمة ذلك أثناء عدتها من طلاق ثالث لاختلاف المحل. فلا بد للتعارض من وجود حكمين متضادين في واقعة واحدة كأن نقول: ما حكم الصلاة في مبارك الإبل؟ فنجد حكمين مختلفين متناقضين أحدهما يحلّها والآخر يحرمها وكل منهما يستند إلى دليل صحيح بحيث يجوز أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر إذا عُلِمَ تاريخ

---

(1) أصول السرخسي، 113/2.

(2) نفسه، ص 12.

(3) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني (1255هـ)، ضبط وتصحيح: أحمد عبد

السلام، دار الكتب العلمية — بيروت، ط 1، 1414 — 1994، ص 403.

كلا النصين.

### حُكْمُ الْمُشْكِـلِ

حكم الثابت في الحديث المشكل اعتقاد الحق في المراد منه، ثم الإقبال على طلبه والتأمل فيه إلى أن يتضح المقصود<sup>(1)</sup> منه فيُعمل به إن كان حُكماً، أو تزال به الشبهة إن كان غامضاً. أي إن التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن أشكاله أمرٌ ضروري تستدعيه الحاجة إلى الذبّ عن سنة نبينا عليه الصلاة والسلام أمام الطاعنين عليها، وإزالة ما يعلق بأفهام بعض المسلمين من شبهات وغوامض لا يجدون لها تفسيراً أو عنها بياناً.

وقد جاء في ترجمة الإمام علي في (تذكرة الحفاظ) قوله: "حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أحبّون أن يُكذّب الله ورسوله"<sup>(2)</sup> وهذا أصلٌ كبير في الكف عن بث الواهي والمنكر والمشكل من الحديث، وقد كان هذا ممكناً قبل تدوين السنة ونشرها وتحقيق الصحيح منها، أمّا وقد كان، فإن مثل هذه النصوص الثابتة سنداً تصير أسلحة موجهة للإسلام وأهله يسعى لامتلاكها أعداؤه وأولياؤهم من الجهلة والباحثين عن الشهرة، وأصحاب الأغراض الخاصة ممن يدعون الانتساب للإسلام.

من هنا تبدو دراسة المشكل وبيان ضرورة ملحة، وقد كانت جهود ابن قتيبة والطحاوي جهوداً طيبة لو أحسن استثمارها في سبيل التقدم في هذا الاتجاه؛ غير أن الذي كان على غير المتوقع إذ اكتفى القدماء والمحدثون بهذه الجهود وانتظر الجميع يراقب سُراح الحديث يتابعون هذه المحاولات في شذرات متفرقة مدفوعين بطبيعة ما تقتضيه هذه الشروح.

#### 7.1 القواعد المتبعة في درء الإشكال و التعارض

وضع الأصوليون والمحدثون والفقهاء مجموعة من القواعد المتبعة لدرء الإشكال والتعارض في دراستهم لمشكل الحديث، فقالوا: إذا تعارض الدليلان

(1) انظر: أصول السرخسي، 168/1، وكشف الأسرار - النسفي، ص216، وشرح التلويح -

التفتازاني، ص127.

(2) تذكرة الحفاظ: الذهبي (748هـ)، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت 13/1.



فإما أن يمكن الجمع بينهما ( تأويل أحدهما ليتفق مع الآخر ) وإما أن يمتنع. فإن أمكن الجمع صاروا إليه، وإن امتنع وعُلم التاريخ فالأقدم منهما منسوخ، وإن جهل التاريخ عملوا بالراجح في وجوه ترجيح كثيرة، كالترجيح بفقهِ الراوي أو صفته أو كثرة الرواة ... في خمسين وجهاً للترجيح ذكرها (الحازمي) في (الاعتبار)<sup>(1)</sup> فإن تعذر الترجيح قالوا بالتوقف عن الدليلين إلى حين ظهور المرجح<sup>(2)</sup>.

على هذا الترتيب جرى جمهور المحدثين، وخالفهم الأصوليون في تقديم النسخ<sup>(3)</sup>، أما الحنفية فقدموا النسخ والترجيح على الجمع فصارت قواعدهم على الترتيب: النسخ ثم الترجيح ثم الجمع وأخيراً التساقط<sup>(4)</sup> ( تساقط الدليلين ).

والحق أن منهج الحنفية في ترتيب القواعد يتفق مع أصول مذهبهم في إزالة التعارض المتعلق بالقضايا الشرعية العملية، ومن المعروف أن هذه الأصول إنما وضعت لخدمة المذهب نفسه مستخلصة من فقه أئمتهم المدون أصلاً، ولذا لم يكن عجباً أن تركت هذه الطريقة أثرها في المنهج الذي انتهجه هؤلاء عند محاولتهم النظر في الأدلة المتعارضة، لارتباطها بالأحكام العملية وحسب.

فإثبات هذه القواعد وبهذا الترتيب هروب من التأويل بحجة الخوف من

---

(1) الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار : الحازمي (584هـ) ، تحقيق : عبد المعطي أمين ، سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية - كراتشي - باكستان ، ط2 ، القاهرة ، 1989 ، ص59 . وانظر : جواهر الأصول - الهروي ، ص40 ، وتدريب الراوي - السيوطي ، 196/2 - 197 ، وتوضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار : الكلاني الصنعاني (1182هـ) تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة 423/2 ، وتوجيه النظر - الدمشقي ، 518/1 - 522 ، وقد نكر الشوكاني جميع هذه الوجوه : إرشاد الفحول ، ص409 - 410 .

(2) انظر في ترتيب القواعد : مقدمة ابن الصلاح ، ص143 ، واختصار علوم الحديث - ابن كثير ، ص117 - 118 ، شرح النخبة لابن حجر ، ص60 ، ورسالة المختصر في علم الأثر - الكافي ، ص140 .

(3) يقدم الأصوليون الترجيح على النسخ لتصير قواعدهم على الترتيب الآتي : ( الجمع ، الترجيح ، النسخ ، التساقط ) .

(4) انظر : فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت : ابن نظام الدين اللكنوي (1225هـ) ، تحقيق : عبد الله محمود ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1 ، 2002 ، 235/2 ، التقرير والتحبير - ابن أمير الحاج ،

(التأويل المتعسف)، وقد علمنا أن التأويل لا بد أن يستند إلى دلائل وقرائن، فإن كان على وجه يُعقل قبلناه، وإن كان على وجه لا يعقل لم يُلتفت إليه ، وهو— وإن كان كذلك — فهو خير من الترجيح أو التوقف أو القول بالنسخ، تلك القواعد التي تؤدي إلى تعطيل النصوص النبوية التي أثبتت البحوث والتحقيقات في كثير منها أنها نصوصٌ عاملة.

وعلى الرغم من أن ترتيب هذه القواعد عند المحدثين هو الأصوب، إلا إنه يمكن أن يقال: إنهم إذ صنفوا الأخبار ما بين مقبول وغير مقبول، وقالوا: يقع التعارض بين مقبولين أو أكثر، وقد يكون هذا الدليل آيةً أو حديثاً متواتراً أو صحيحاً، وقد يكون إجماعاً، فلسائل أن يسأل: كيف صاروا إلى الترجيح وفيه ردّ لمقبول قد يكون هو الراجح باعتبار آخر ، كما في ترجيح رواية ابن عباس بشأن نكاح المحرم ، لأنه أفقه من يزيد بن الأصمّ راوي الحديث المعارض فثبت أن رواية يزيد هي الراجحة<sup>(1)</sup>.

ثم كيف قالوا بالنسخ والنسخ لا يكون إلاّ مشتهراً، وقد قالوا بشأنه: والنسخ لا يثبت بالاحتمال<sup>(2)</sup> وهم قد أثبتوه في كثير من الروايات احتمالاً. أو كيف يتوقفون في أخبار مقبولة؟ وإلى متى هذا التوقف؟ فإن فيه تعطيلاً وإلى البيان في الأخبار حاجة. وقد يقال بأنهم لم يلجأوا إلى النسخ والترجيح إلاّ في الأحكام العملية التي يمكن أن تنسخ، أما الأخبار في الغيبيات والعقائد والأمور الفكرية فلا يتصور فيها نسخ أو ترجيح ولهذا لم يلجأوا إليه.

هذا مع اعترافنا بأن التعارض في الأحكام تعارض ظاهري فحسب وعندما

---

(1) قال ابن عباس : تزوج النبي عليه الصلاة والسلام ميمونة محرماً ، وروى يزيد بن الأصمّ أنه تزوجها حلالاً وهو الصحيح ، وقد انتقد بعض علماء الحنفية هذا المسلك الذي يقدم النسخ والترجيح على الجمع ، قال اللكنوي : " لكن فيه خدشة من حيث إن إخراج نص شرعي عن العمل به مع إمكان العمل به غير لائق ، فالأولى أن يطلب الجمع بين المتعارضين " . انظر : الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، محمد اللكنوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية — حلب ، 1384هـ، ص183 .

(2) الرسالة — الشافعي ، ص51 — 52 .

يكون حقيقياً- كما في حالة الوهم أو النسخ- فلا بدّ أن تكون هذه القواعد عاملة وعلى الترتيب الأصولي، مع الحاجة إلى الوضوح والتدقيق الشديدين لنلا يتحوّل كل تعارض ظاهري إلى حقيقة واقعة.

### 8.1 أسباب الإشكال

شغلت العلاقة بين اللغة والفقه كلّ المهتمّين بالشرعية الإسلامية منذ العصر الأول، وقد شاع في الدراسات اللغوية والدينية تأكيد الالتزام بمعهود العرب في استخدام اللغة وتلقّيها.

ويعدّ الشافعي (204)هـ، رائد هذا الاتجاه، إذ أبرز أهمية اعتبار معهود العرب في فهم الخطاب الإسلامي لوروده وفق عُرف العرب الاستعمالي<sup>(1)</sup>، ثم تبعه ابن تيمية (728)هـ<sup>(2)</sup>، وزاد الشاطبي (790)هـ توضيحاً لما أورده أسلافه ضمن تناوله لعربية الشريعة وأمّيتها<sup>(3)</sup>. ثم تناوله الزركشي (794) في كتابه (البرهان في علوم القرآن)<sup>(4)</sup> والسيوطي (911)<sup>(5)</sup> وغيرهم.

والى طبيعة اللغة تعود جُلّ أسباب الإشكال<sup>(6)</sup>، غير أن كلامنا هنا حول أسباب أخرى لها علاقة بطبيعة اللغة زادت من حدّة هذا الإشكال واتساع مساحته لتجعل من نصوص واضحة كثيرة نصوصاً مُشكلة.

#### أولاً : الرواية بالمعنى

اختلف العلماء في جواز الرواية بالمعنى، فمنهم من جوزّه؛ ومنهم من أنكره، ومنهم من فصّل في ذلك فأجازه للعارف بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ

---

(1) انظر : معهود العرب في تلقّي الخطاب الديني ، دراسة : أحمد شيخ عبد السلام مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الكويت ، ع 48 ، 1422 - 2002.

(2) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية : أحمد بن تيمية (728)هـ ، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد العاصمي ، 1398 ، 144/13 - 345 .

(3) في كتابه : الموافقات في أصول الأحكام : أبو إسحاق الشاطبي (790)هـ ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة محمد علي صبح - القاهرة ، د.ت ، 44/2 - 46 .

(4) في كتابه : البرهان في علوم القرآن ، ج 2 .

(5) انظر : الإتقان في علوم القرآن ، ص 174 .

(6) تفصيل ذلك في مدخل الباب الثاني من هذه الدراسة .

والتراكيب؛ وحرمة على غيره. لكن الأكثرين على الجواز<sup>(1)</sup> بشروطه الضابطة. وتبدو هذه القضية على غاية الأهمية في موضوعنا هذا، لأن الرواية بالمعنى تؤدي إلى نصٍ مختلف تماماً هو نص الراوي أو فقهه وتأويله الخاص للحديث النبوي، وهذا النص أو التأويل من الناقل تجوز فيه مصادمة نص حديث آخر أو قاعدة شرعية تصادماً حقيقياً، لا ظاهرياً، مما يجعل من محاولة الجمع بين النصين ضرباً من العبث، ويكفي للدلالة على ذلك ما رواه (مالك عن حميد عن أنس قال: صليت وراء أبي بكر وعمر وعثمان؛ فكلهم كان لا يقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم). فقيل له: خالفه سفيان ابن عيينة والفزاري والتقي وعدد لقيتهم سبعة أو ثمانية متفقين مخالفين له. قال: والعدد الكثير أولى بالحفظ من واحد. ثم رجح روايتهم بما رواه سفيان عن أيوب عن قتادة عن أنس قال: "كان النبي وأبو بكر وعمر يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين"، قال الشافعي: يعني: يبدأون بقراءة أم القرآن قبل ما يقرأ بعدها، ولا يعني أنهم يتركون "بسم الله الرحمن الرحيم"<sup>(2)</sup>. فقول أنس: كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، فهم منه الراوي أنهم لا يذكرون "بسم الله الرحمن الرحيم" وليس هو المفهوم من النص، وبهذا الفهم جاء بنص جديد يعارض النصوص الصريحة مما أدى إلى تصادم حقيقي بين الأحاديث النبوية والفهم الخاطئ لبعض الرواة.

لقد أحسّ بضرر الرواية بالمعنى كثير من العلماء وشكوا منها على اختلاف علومهم، لأن القطع بمراد النبي عليه الصلاة والسلام مع ثقة الراوي بفقهه تتوقف على انتفاء الإيجاز والنسخ والتقديم والتأخير والاشتراك والمجاز وسياق الحال... وكل نقل لا يؤمن معه حصول شيء منها يؤدي إلى خلل خطير؛ لأن ضرره يعود على الفقه والحديث، والقول بجواز الرواية بالمعنى للصحابة أو للفقهاء منهم خاصة لأنهم أرباب اللسان الواقفون على ما فيه من أسرار البيان، وسماعهم أقوال النبي

(1) انظر : توضيح الأفكار للصنعاني ، 392/2 .

(2) انظر : الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح : برهان الدين الأبناسي (802) هـ ، تحقيق : محمد علي سمك ،

دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1 1418 - 1998 ، ص132 .

مع مشاهدتهم لأفعاله ووقوفهم على أحواله بحيث وقفوا على مقصده جملة<sup>(1)</sup> تنفيه نصوص كثيرة نقلت عن الصحابة وهموا فيها، فهذا جابر ينكر رواية يزيد بن الأصم في نكاح النبي ميمونة وهو حلال، ويقدم رواية ابن عباس عليها وهي التي تفيد أنه نكحها محرماً، وعندما يحاوره عمرو بن دينار يقول: أنى يجعل يزيد بن الأصم بوّالاً على عقبه إلى ابن عباس<sup>(2)</sup>، فرجّح روايته على رواية يزيد، لكن علماء الحديث والفقهاء يقدمون رواية "يزيد" على رواية الفقيه ابن عباس لموافقتها رواية ميمونة صاحبة الحادثة. لكن إشكال هذه الرواية أبقي الخلاف قائماً بين الفقهاء، فأخذ الشافعي برواية يزيد وأول رواية ابن عباس، بينما أخذت الحنفية برواية ابن عباس لفقهه وصحبته<sup>(3)</sup>.

يقول الغزالي: "نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ، أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر والعالم والأعم فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه"<sup>(4)</sup>. ومعنى هذا أنه يشترط العلم بكل هذه الأمور لكل رجال السند، وهو أمر غير متحقق بالفعل، فقد تبين أن كثيراً ممن روى بالمعنى قد قصر في الأداء، لأنه لا وجود لنص نبوي واضح الدلالة تماماً، فهذا النص الواضح يشترط له خلوه من احتمالات عشر هي: "الاحتمالات الناشئة عن نقل اللغات، وآراء النحوي، والاشتراك، والمجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والاضمار، والتخصيص والتقييد، والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي"<sup>(5)</sup>، والقطع بانتفاء جميع هذه الاحتمالات يستحيل تحقُّقه.

(1) توجيه النظر — المشقي ، 688/2 .

(2) انظر : أصول السرخسي ، 348/1 — 349

(3) انظر: تقويم النظر في مسائل خلافة ذائعة وبند مذهبية نافعة: محمد بن علي ابن الدهان (590) هـ ،

تحقيق: أيمن نصر الدين الأزهرى، دار الكتب العلمية — بيروت ، ط1 ، 1421 — 2001م ، 138/2 —

145. والمعنى في فقه الإمام أحمد: موفق الدين ابن قدامة(620)هـ ، دار الفكر — بيروت، ط1، 1405 —

157/3 ، 158 .

(4) المستصفي ، 133/1 .

(5) الموافقات ، 59/3 .

لكلّ هذا يُنبّه السرخسيُّ على أنّ المُشكِّلَ والمُشترَكَ لا يجوزُ فيهما النقلُ بالمعنى أصلاً، لأنَّ المُرادَ بهما لا يُعرفُ إلا بالتأويل؛ والتأويلُ نوعٌ من الرأي، فلا يكون حُجَّةً على غيره<sup>(1)</sup>، لكنّ الثابتُ أنَّهم رَووه (المُشكِّلَ) بالمعنى بدلالةِ تَغَايُرِ النُّظْمِ في الحديث الواحد في أمثلة كثيرة استغرقت جهوداً كبيرة من علماء الحديث والفقهاء.

ولا ريب أنَّ هذه الجهود قد آتتْ أَكْلَهَا فيما نراه من تَقْعِيدِ وضوابطٍ وشروطٍ صارمةٍ وَضَعَهَا علماءُ عللِ الحديثِ لمُعَالَجَةِ الإشكالاتِ النَّاسئةِ عن هذا الباب، وكان أن امتلأتْ مصنَّفاتُ الشُّروحِ بالأبحاثِ المُستَفِيضةِ التي هَدَفَتْ إلى الحدِّ من الآثارِ السلبية التي خلفتها الرواية بالمعنى وكانت باباً ولج منه بعضُ المستشرقين وأربابُ الأهداف المشبوهة للنيل من السنة الشريفة.

#### ثانياً : أَوْهامُ الرِّوَاةِ النَّقَاتِ

قدّم علماء مصطلح الحديث جهوداً عظيمةً لتنقية الحديث النبوي من الدَّخِيلِ، وسلَكوا في سبيل ذلك منهجاً علمياً عظيماً يعزّزُ وجوده وتكراره، وأصبح هذا المنهج قدوةً للباحثين والمحققين من بعدهم ، غير أن هذه الجهود انصبّت على رجال السَّنَدِ وناقلي المتون المتحمّلين للأمانة، ومن مباحثهم ومصطلحاتهم التي تشعُر بهذا قولهم فيما تَوَاتَرَ رجاله: " المتواتر "(2)، وفيما نقله الثقة " الصحيح "(3)، وفيما انقطعت سِلْسِلَةُ رِجَالِهِ " المرسل ، المُعْضَل ، المُنْقَطِع "(4)، ثم إنهم أحاطوا بطرق سَمَاعِ الحديث وَتَحْمَلِهِ وَضَبْطِهِ ، وفَصَّلُوا في أنواع الرواية من سَمَاعِ على الشيخ ، أو التَّلَقِّي بِالْإِجَازَةِ ، أو المُنَاوَلَةِ ، أو المُكَاتَبَةِ ...ومن مباحثهم : مبحثُ آدابِ المُحَدِّثِ وآدابِ طالبِ الحديث، كما كتبوا في تراجم الرِّجَالِ وطبقاتهم والمؤتلف والمُخْتَلَفِ

---

(1) أصول السرخسي ، 357/1 .

(2) هو ما نقله جمعٌ لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من أول السند إلى آخره ويجب العمل به دون بحث عن رجاله .

(3) ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شنوذ ولا علة ، والشنوذ : مخالفة الثقة من هو أرجح منه والعلة : وصف خفي في الحديث يقدح في صحته وأكثرها في السند .

(4) المرسل : ما رفعه التابعي إلى الرسول عليه السلام دون ذكر الصحابي . والمنقطع : ما سقط من سنده راوٍ واحد في موضع أو أكثر أو نكر فيه راوٍ مبهم ، والمعضل : ما سقط من سنده راويان متتاليان أو أكثر .

من الأسماء ... وكلّ هذه المباحث والمصطلحات تعود إلى رجال السند لا إلى نص الحديث، ومن مباحثهم في نقد المتن: الشذوذ، والاضطراب، وزيادة الثقة والإدراج. والمبحث المخصص لدراسة المتن خاصة هو " علل الحديث " وعرفوا علّة الحديث بأنها: سبب غامض خفي قادح في الحديث، مع أن الظاهر السلامة منه... غير أن المتصفح للمصنفات في علل الحديث<sup>(1)</sup> يلحظ أن العلل أكثر ما تكون في أسانيد الأحاديث كالإرسال في الموصول، أو الوقف في المرفوع، وأكثرها علل غير مؤثرة في صحة المتن، ومن أمثلة المعلول ما رواه يعلى بن عبيد عن سفيان الثوري عن عمرو بن دينار عن ابن عمرو عن النبي عليه الصلاة والسلام قال: " البيعان بالخيار "<sup>(2)</sup>، فهذا إسناد متصل وهو معلول وإسناده غير صحيح، وعلته غلط يعلى بن عبيد في قوله " عمرو بن دينار " والصحيح " عبد الله بن دينار ".

ما أودقو له: إن اهتمام المحدثين كان موجّهاً نحو رجال السند أكثر من اهتمامهم بالمتن؛ ولهذا الاهتمام سبب وجيه وهو أنهم أدركوا بجوانب النقد المتصلة بهذه الناحية أكثر من غيرهم، ومن كان من بينهم فقيهاً جمع الفضيلتين وحاز الحسينيين كبعض أصحاب الشروح والفقهاء ومصنفي كتب المختلف، وهم في تقديم لمتون الحديث نهجوا منهج الصحابة الكرام والتابعين أمثال عمر وعائشة وابن عباس، وعبادة بن الصامت، وأنس بن مالك من الصحابة والشعبي وابن المسيب وابن سيرين وغيرهم من التابعين، ومن المتأخرين يحيى بن معين وأحمد بن حنبل والبخاري....<sup>(3)</sup> وليس في عملهم ما يُنكر، لأن " كل ما صحّ ببرهان، أي

(1) أقدم تصانيفه: التاريخ والعلل لابن معين 233هـ، وعلل الحديث لابن حنبل 241هـ، والمسند المعلن ليعقوب البصري 262هـ، والعلل للترمذي 279هـ، وأجمعها: علل الحديث لابن أبي حاتم الرازي 327هـ، والعلل الواردة في الأحاديث النبوية للدارقطني .

(2) من رواية حكيم بن حزام: خ، البيوع 2825، د: البيوع 3000، جة: التجارات 2174 دارمي: البيوع 2435، ومن رواية ابن عمر عند مسلم: البيوع 2821، ن: البيوع 4381، ت: البيوع 1167.

(3) انظر تفصيل ذلك مقدمة التحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف ل (تدريب الراوي — للسيوطي) .

شيء كان، فهو في القرآن وكلام النبي منصوصٌ مسطور، يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالى بفهم، وأما كل ما عدا ذلك مما لا يصحّ ببرهان فإنما هو إقناع أو شغب والقرآن وكلام النبي منه خاليان <sup>(1)</sup>.

وقد كان أبو هريرة رضي الله عنه ممن عُرفوا بالعدالة والضبط والحفظ، ومع اشتهاره بهذا عُرف من الصحابة رضوان الله عليهم معارضة بعض مروياته المخالفة لما هو العمل عليه، يسمعه ابن عباس يروي: "توضأوا مما مسته النار" <sup>(2)</sup> فيقول: أرأيت لو توضأت بماء سخن، أكنت تتوضأ منه؟ أرأيت لو أذهن أهلك بدهن فادّهنت به شاربك، أكنت تتوضأ منه؟ فما زال به حتى قال: يا ابن أخي إذا أتاك الحديث فلا تضرب له الأمثال <sup>(3)</sup>.

ولما سمعه يروي: "من حمل جنازةً فليتوضأ" <sup>(4)</sup>. قال: أيلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة؟ <sup>(5)</sup>.

ولا يُقال إنما ردّ ابن عباس حديثه بنصوص ناسخة يعلمها . لأنه لو كان الأمر كذلك لما ردّه بعقله ومنطقه ولجاء بالنص الناسخ فما أعرض عن أقوى الحجج. وهذه عائشة رضي الله عنها تسمع: "يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ

---

(1) توجيه النظر، 666/2 .

(2) س : الحيض 529 ، ت : الطهارة 74 ، د : الطهارة 166 ، ن : الطهارة 174 ، قال ابن عباس : أتوضأ من طعام أجده في كتاب الله حلالاً لأن النار مسته ، فجمع أبو هريرة حصي فقال : أشهد عدد هذا الحصى أن رسول الله قال ... ، وعند أحمد : عن فاطمة قالت للنبي : يا أبة ألا تتوضأ ؟ فقال : مم أتوضأ يا بنية ، فقلتُ مما مست النار ، قال لي : أو ليس أطيب طعامكم ما مسته النار ؟ باقي مسند الأنصار 25214 .

(3) ت : الطهارة 74 ، وقال : وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء مما غيرت النار وأكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على تركه .

(4) الحديث : " من غسل ميتاً فليغتسل ، ومن حمل جنازة فليتوضأ " رواه البيهقي في السنن الكبرى 303/1 رقم 1343 ، وأبو داود الطيالسي : مسند أبي داود ، ص 305 رقم 2314 .

(5) انظر : أصول السرخسي ، 340/1 .



الأسود" (1) فتقول: شَبَّهْتُمُونَا بِالْحَمِيرِ وَالْكِلَابِ (2).

وقد خطأ ابن تيمية راوي " وأنه ينشئُ للنارِ خَلْقاً" (3)، وقال، الصواب: وأما الجنة فينشئُ الله لها خلقاً، غير أن الراوي سبق لسانه إلى النار عوضاً عن الجنة، كما حكم بوجه الراوي في زيادة (ولا يَرْقُونَ) في حديث وصف السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب واستدلّ.. بأن الراقي محسنٌ إلى أخيه بينما المسترقي ملتفت إلى غير الله بقلبه، فلا تصحّ هذه الزيادة (4).

وإذا كان أكثر الأقدمين من علماء الحديث قد تهيّبوا نقد المتن، فإنما تركوه لمن ظنوه أقدر على ذلك منهم وهم الفقهاء أصحاب الاستنباط والتأويل، فإن كان هذا عذرهم، فما عذر المتأخرين من أفذاذ العلمين؟ والله تعالى أمرنا بالقراءة والتدبر لا أن نحمل هذا العلم العظيم حملاً لا يزيد على قراءته دون تدبر معانيه، ودون أن نعلم أننا المخاطبون به، وأنه لم يأت عن رسول الله عبثاً بل أمرنا بالتفقه فيه والعمل بمقتضاه.

وإذن فلا ضير من النظر في متن الحديث من غير رهبة أو وجل، ما دام لا يتفق مع القواعد الشرعية والأصول الثابتة، لأن في ذلك تنقيةً للسنة من الدخيل، ودافعاً إلى البحث في إسناد الحديث وطرقه الإسنادية للتأكد من سلامته من كل ما يجلب إليه الشبهة.

### ثالثاً : الظاهرية في فهم النصوص والقواعد الأصولية

وضع الفقهاء والأصوليون مجموعة من القواعد الشرعية المستنبطة من أدلة الشريعة التفصيلية، وهي قواعد مفيدة مهمة في حفظ متناثرات الفروع من المسائل،

---

(1) خ: الصلاة 481، س: الصلاة من رواية أبي هريرة 792، ط: النداء للصلاة 238، ن: الطهارة 166، د: الصلاة 611، دارمي: الصلاة 1377، أحمد، مسند المدنيين 16195.

(2) فتح الباري، 1/700-701، وعند أحمد: ألا أراهم قد عدلونا بالكلاب والحمير. وفي رواية له: إن المرأة إذا لدابة سوء، مسند الأنصار 23024، 23799.

(3) خ: التوحيد 6895، س: الجنة ونعيمها 5081، ت: صفة الجنة 2480، أحمد: باقي المكثرين 7393.

(4) انظر: مفتاح دار السعادة: ابن قيم الجوزية، نشر زكريا علي يوسف، مطبعة الأيام - مصر، د.ت، 135/4، وتوجيه النظر - الدمشقي، 1/520-521 وللمزيد: 1/331، 2/664.

كقولهم: الأصل في الأشياء الإباحة، والضرورات تبيح المحظورات، والعزائم مطردة مع العادات الجارية، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب...

لكن هذه القواعد قواعد ظنية يعود وضعها إلى استقرار مسائل الفروع الفقهية من غير أن يعني ذلك إحاطتها بجميع المسائل الداخلة في محيطها؛ ومعلوم أن الشرع قد استثنى من كليّاته أشياء لمقاصد وغايات.

وقد أدرك الفقهاء من الصحابة الكرام ومن سار على نهجهم هذا الأمر تمام الإدراك، واستقرأ أولو الفقه منهم تلك القواعد الكلية؛ لكنها لم تكن بذلك الجمود الذي شابها أو ألصق بها بعد ذلك عند بعض الفقهاء.

وكانت نصوص القرآن والسنة عند فقهاء الصحابة نصوصاً عاملة تستجيب لمتغيرات الزمان والمكان؛ وتستتطق وفق حكمة الشارع ومقاصده العادلة الميسرة الرحيمة، وقد يبدو الأمر — أحياناً — لمن يبتغي الريبة أنها تلغي العمل بالنص أو توجهه وجهة مغايرة؛ فإذا أنعم النظر فيها من كان له قلب ألفاها تتم عن ذوق وحكمة وفهم ثاقب، فهذا عمر بن الخطاب يمنع سهم المؤلفة قلوبهم وقد استحقوه بنص الآية " إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ... وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ "(1) معللاً ذلك بعدم حاجة الإسلام لهم وقد أصبح قوياً(2)، كما منع الزواج من الكتابيات وهو حلال بنص الآية(3)، قائلاً: " في نساء الأعاجم خلافة، فإذا أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم "(4). وللصحابة اجتهدات مثل هذه تخالف ظواهر بعض النصوص والقواعد

---

(1) الآية " إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ، وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ " التوبة (60).

(2) انظر : الأموال : أبو عبيد(القاسم بن سلام) (224هـ)، تحقيق : محمد هرّاس ، دار الفكر ، القاهرة، ط3 ، د.ت ، ص535 ، وتفسير الطبري ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ط3 ، 1388هـ ، 315/14 ، وموسوعة فقه عمر بن الخطاب : محمد الروّاس ، دار النفائس ، بيروت ، ط3 ، 1986 ، ص471 ، وقد أخذ به أبو حنيفة وأحمد بن حنبل ، وهو أحد أقوال الشافعي . ومذهب أحمد على خلافه لأنه خلاف الكتاب والسنة بلا حجة كما قالوا . انظر : المغني — ابن قدامة ، 328/6.

(3) قوله تعالى " اليوم أحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحسنات من المؤمنات والمحسنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا ءاتيتموهن أجورهن ... " الآية . المائدة (5).

(4) انظر :تفسير الطبري ، 378/2 .

الفقهية، وكانت هذه الاجتهادات بمحضر من بقية الصحابة فكان إجماعاً منهم على صحة تلك الأحكام مع مخالفتها لظواهر النصوص والقواعد الأصولية.

من ذلك إفتاؤهم بأن المرأة التي طلقها زوجها في مرض موته ترثه إذا مات، لأنه بطلاقه إياها أراد حرمانها من حقها<sup>(1)</sup>، وقد علل عمر ذلك بقوله لغيلان الثقفي وقد طلق نساءه وقسم ماله بين بنيهِ: "إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذفه في نفسك، ولعلك لا تمكث إلا قليلاً، وأيم الله لتراجعن نساءك، ولترجعن مالك أو لأورثهن منك، ولأمرن بقبرك أن يرجم كما رجم قبر أبي رغال"<sup>(2)</sup>.

فمثل هذه الاجتهادات التي تتكئ على روح النصوص وحكمة تشريعها تتفق مع منهج الإسلام الشامل في الرحمة والمساواة ومواكبة التطورات الحضارية، وتنبأ بالنصوص عن الحرفية والجمود والانغلاق الذي يريده بعضهم، مما يجرها إلى اللبس والإشكال.

وإذ فهم الأصوليون هذا المبدأ الشمولي العادل للإسلام الذي يمثل السبب العام لنزول القرآن وهو إصلاح المجتمع الإنساني اعتقاداً وسلوكاً تقررت عندهم قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"<sup>(3)</sup>، لكنها تحولت عند بعضهم — فيما بعد إلى قاعدة سلبية تدعو إلى إعمال ظاهر النصوص، وتلغي خصوصية السبب والظروف التي قيل فيها النص مما أدى إلى فهم خاطئ وتأويل فاسد لا يستند إلى قرينة ولا يتكئ على دليل أو برهان.

وقد أشار الشاطبي إلى أن الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ومخاطبين، وبحسب غير ذلك كالاستفهام؛ لفظه واحداً، ويدخله معانٍ أخر من تقريرٍ وتوبيخٍ

---

(1) انظر: طريقة الخلاف بين الأسلاف : علاء الدين السمرقندي (552هـ ، تحقيق : علي محمد معوض وعادل أحمد ، دار الكتب العلمية — بيروت ، ط 1 ، 1413 — 1992 ، ص 155، ونيل الأوطار شرح منتقى الأخبار : الشوكاني (1255هـ ، ( والمنتقى لابن تيمية ) (652هـ دار الفكر — بيروت ، د.ت ، 3/6 ، وقاعدة سدّ الزرائع وأثرها في الفقه الإسلامي : محمود حامد عثمان ، دار الحديث — القاهرة ، ط 1، 1417 — 1996 ، ص 44 .

(2) ت : النكاح 1047 ، وأحمد : مسند المكثرين 4403 .

(3) انظر : الإتيقان — للسيوطي : 86/1 .

وغير ذلك... ولا يدلُّ على معناه المراد إلاّ الأمور الخارجيّة؛ وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال يُنقل، ولا كل قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة... ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط... والجهل بالأسباب موقع في الشبهة والإشكال ومورد النصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف<sup>(1)</sup>.

وإذا كان السلف قد عني بأسباب نزول القرآن فلفرط عنايتهم بالقرآن، وهي عناية لا تدانيها أو تقرب منها عنايتهم بأسباب ورود الحديث<sup>(2)</sup>، مما جعل من كثير من نصوص السنة نصوصاً بعيدة عن ظروفها الخاصة إلاّ ما جاء في متن الحديث نفسه، أو قصّة الراوي الأول، أو تنبّه له فقيه قريب العهد.

وبُعدها هذا عن ظروفها ومقتضيات أحوالها أدّى بها إلى دخول دائرة المشكل، ومن ثم اتساع شقة الخلاف حولها بين العلماء، ولعل هذه المسألة قد أثّرت قديماً عندما لاحظ عمر بن الخطاب خلافاً فتساءل ذات يوم: كيف يحدث تنازع أو اختلاف بين المسلمين وقرآنهم واحد، وقبلتهم واحدة؟ فأجابه ابن عباس: يا أمير المؤمنين، لقد نزل فينا القرآن... وعلمنا فيما نزل؛ وسوف يأتي من بعدنا أقوام لا يعرفون فيما نزلت آياته، فيفسرونها بالرأي ثم يختلفون في الآراء ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه<sup>(3)</sup>.

فأسباب النزول وأسباب الورود تشكل الإطار المرجعي والمعياري الضابط لأي تأويل أو استنباط أو بيان، وضياح هذا المعيار أو عدم الاعتداد به يوقعنا في ضرورة فهم ظاهر النصوص مع ما يعنيه هذا من اتساع دائرة اللبس والإشكال. وقد تنبّه بعض العلماء إلى خطورة الفهم الخاطئ لهذه القاعدة فاضطروا إلى

---

(1) الموافقات - الشاطبي، 225/3 - 226.

(2) أقدم مصنفاته مصنف أبي حفص العكبري الحنبلي 458هـ، ومن أجمعها: البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث - لابن حمزة النمشقي (1120هـ) (ثلاثة أجزاء)، وللسيوطي فيه: أسباب ورود الحديث الشريف، ومن أقدم المصنفات في أسباب النزول تصنيف للمدني (234هـ).

(3) انظر الموافقات، 226/3، وأصول الفقه - محمد الخضري، ص 209، وجوهر الإسلام: محمد سعيد عشاوي، دار الوطن العربي - بيروت، ط 1، 1984، ص 23.

القول بخلافها " العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ " وينسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري والمزني وأبي ثور و الشافعي وبعض أصحابه (1)، وهي قاعدة سليمة لأن الكلام يُعلم من غرض المتكلم، فيجب بناء الكلام في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يُعلم من غرضه، أي أن إدراك المعنى في النص يتوقف على خصوصية الغرض، وليس ذلك من قبيل " ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي وعمل بالمسكوت "، كما يقول السرخسي (2)، ولكن لأن الغرض يُعلم من حكاية النص أو ظروفه الحالية، وما ذلك من قبيل العمل بالمسكوت أو التشهي والمصلحة، فإن " أحكام الشريعة تنزلت على أسباب ونتيجة لوقائع حدثت، واقتضت أحكاماً لحلّها لذلك فإن التطبيق السليم لهذه الأحكام يعني ربط الحكم بواقعه، وتفسير النصوص على الأسباب التي تنزلت من أجلها " (3)، من غير أن يعني ذلك عدم تعدية الحكم الخاص في بعض النصوص كنزول حكم الظهار في سلمة بن صخر، وآية اللعان في شأن هلال بن أمية، ثم تعدى الحكم إلى غيرهم (4)، وهو ما تعنيه القاعدة الأولى عينه. فالخلاف ليس في مفهوم القاعدتين عند الأصوليين، وإنما وقع الخلاف عند بعض من أعملوا ظاهر القاعدة الأولى؛ فألغوا أهمية سبب الورود في توضيح المعنى وأعملوا عمومية اللفظ والأسلوب وإن صادمت الحكمة من تشريع الحكم. ومما يؤكد هذا ما جاء في بحثهم لتعارض عمومين من غير دليل مرجح، فمنعه بعضهم، وأجازه آخرون ، وأجاب الغزالي عن جواز ذلك بقوله: " ذلك جائز، ويكون ذلك مبيّناً لأهل العصر الأول ، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا " (5).

(1) انظر : البحر المحيط في أصول الفقه : الزركشي (794) هـ — تحقيق : عمر الأشقر ، طبعة دار

الصفوة — وزارة الأوقاف — الكويت ، ط2 ، 1413 — 1992 ، ص202 .

(2) أصول السرخسي ، 273/1 .

(3) جوهر الإسلام — عثماوي ، ص23 .

(4) انظر : البرهان في علوم القرآن — الزركشي ، 47/1 — 48 .

(5) المستصفى — الغزالي ، 255/1 .

ففي مثل هذه الحالة يتوجب التأويل لغياب المرجحات الموضحة للنصوص، أما تغيب هذه القرائن مع توافرها فهو مما يجزّ المحن ويزيد في التكليف.

ومع علمنا أن الأصل في النصوص الحقيقة ويُلجأ إلى التأويل عند الحاجة إلا أن شدة الورع والخشية على النصوص الدينية من سوء التأويل قد دفعت الأصوليين إلى القول إن "كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل" <sup>(1)</sup>، وقد بنوا على هذا الأصل عدة مسائل منها مسألة الأبدال <sup>(2)</sup>، فذهبت الشافعية والحنابلة إلى وجوب إطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين أو ستين في كفارة الظهار ، ولا يجوز عندهم مقدار طعام عشرة أو مقدار طعام ستين تُصرف لمسكين واحد أو أقل من العدد المذكور نصاً، وعدّوا تأويل الحنفية الذي يُجيز ذلك بعيداً لإهماله لفظة العدد <sup>(3)</sup>. ومثل ذلك في إهمالهم لعين الشاة <sup>(4)</sup> في مسألة الزكاة؛ حيث قالت الحنفية بجواز إخراج قيمتها.

والحقيقة أن ما ذهب إليه فقهاء المذهب الحنفي في هذه المسائل أقرب إلى الصواب، لأن الآية في نصّها على العدد فليس لمراعاته بذاته، بل لتقدير الواجب؛ سواء أصرف مقدار الكفارة إلى الفقير الواحد أم إلى عشرة، فكل ذلك مبرئ للذمة، وإخراج المزكي عين الشاة أو قيمتها مبرئ للذمة كذلك، بل إن تخييره فيها أيسر عليه، وأحسن للفقير. وقد استند الغزالي في تصحيحه لرأي الحنفية إلى ما ارتأى من حكمة تشريع النص، وهي نفع الفقير وسد حاجته <sup>(5)</sup>.

ومذهب الشافعية في توزيع الزكاة أن تستوعب الأصناف الثمانية الواردة في

(1) نفسه ، 198/1 .

(2) هي : دفع القيمة بدلاً من العين المذكورة في النصوص ، مثل دفع قيمة طعام عشرة في كفارة اليمين أو دفع قيمة الشاة في الزكاة بدلاً من عينها .

(3) انظر : طريقة الخلاف — السمرقندي ، ص 60 ، وتقويم النظر — ابن الدهان 203/1 ، والمغني لابن قدامة ، 6-7/1 ، ومغني المحتاج على منهاج الطالبين، شرح : محمد الخطيب الشربيني على متن منهاج الطالبين للنووي ، دار الفكر ، د.ت ، 328/4 ، ونيل الأوطار ، 216/4 .

(4) انظر : طريقة الخلاف ، ص 60 ، تقويم النظر ، 203/1 ، ونيل الأوطار ، 216/4 .

(5) النظر : المستصفي ، 198/1 .

نصّ الآية<sup>(1)</sup>، أما تجويز غيرهم<sup>(2)</sup> الصرف لبعض الأصناف دون بقيتها الباقية فغير معتدّ به عندهم لأن فيه رفعاً للنص أو لشيء منه، وهو غير صحيح – وإنما – كما يقول الغزالي – " تشمئز عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام " <sup>(3)</sup> . لقد كان من أثر أعمال ظاهر هذه القواعد أن اتجه الفقه إلى الأخذ بحرفية النصوص؛ متناسياً أن المفهوم لا يصحّ إن لم يجر على السنن العربي، ومعهود العرب في المقاصد والأساليب.

إن هذا المنهج الذي يقف عند ظواهر النصوص وحرفيّتها منهج لا يتفق مع طبيعة اللغة الذي فهمه الفقهاء الأفذاذ أبو حنيفة والشافعي ومالك وغيرهم ممن أنار الله بصيرته بفهم روح الشريعة، كما لا يتفق مع طبيعة التشريع ومقاصده؛ ذلك أنه يأخذ بالمعنى اللغوي المتبادر، ولا يقول بالتعليل كما لا يقول بالتأويل أو يأخذ بالمصلحة الشرعية بوصفه مصدراً للتشريع.

فقول الأصوليين في قواعدهم " الأصل في اللفظ الحقيقة لا المجاز " و" العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " أو " كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل " لا يقصد منه تجميد النصوص أو الدفع باتجاه الأخذ بحرفيّتها بقدر ما كانت تهدف إلى وضع معايير ضابطة للحدّ من الاتساع في التأويل والانزلاق نحو الهوى الشخصي والمصالح الذاتية، ولذا نجد جمهورهم ينفون القول بالمصالح المرسلة بينما نجد معظم الفقهاء كثيراً ما يعولون عليها<sup>(4)</sup>، مما يعني أن الفقهاء فهموا من هذا المنع الأصولي ضبط العملية التأويلية في هذا الجانب لئلا يؤول الأمر إلى القول بالمصالح الخاصة وإهمال ظاهر النصوص.

وليس غرضنا إلا الإشارة إلى أن القول بالظاهر مطلقاً يأباه الأصوليّ والفقيه،

---

(1) الآية إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها ... " التوبة (60) .

(2) على تلك مذهب الحنفية ومالك والحنابلة والثوري والحسن البصري وجماعة من الشافعية . قال الأزرعي الشافعي : والقول بوجوب استيعاب الأصناف وإن كان ظاهر المذهب بعيد . انظر : مغني المحتاج ، 116/3 .

(3) لمستصفي ، 199/1 .

(4) انظر : أصول الفقه – محمد الخضري في تلخيصه لأراء الغزالي في المستصفي حول المصالح المرسلة ، ص 316 .

وترفضه الشريعة واللغة، ويمجّه العقل والمنطق ، وأن ما نلمسه عند بعض الفقهاء — والمتأخرين منهم خاصة — من إعمال ظاهر النصوص أو حمل القواعد الفقهية على غير مقصودها وغايتها يتنافى ووضع اللغة التي ارتضاها الخالق لتشريعها، وإذا كنا نحتمل من بعض الفقهاء إعمال ظاهر النصوص أحياناً على غير ما ألفناهم عليه من منهج فلأنه لا يمثل منهجاً عاماً عندهم، وهو من القلة بحيث يمكن كشفه والتنبيه عليه ؛ كما يروى عن أبي حنيفة في قوله بطهورية إهاب الكلب، أو قول مالك وأبي يوسف من طهورية جلد الكلب والخنزير<sup>(1)</sup> عملاً بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: " أَيْمًا إِهَابٍ دُبُغٌ فَقَدْ طَهَرَ " <sup>(2)</sup> . فهذا الخروج على معهود العرب في الخطاب حمل ابن العربي على القول تعليقاً: " وهذه زلة قدم لكثير من المتأولين ... والعموم المدلول عليه إنما يُحمل على ما يستعمل شائعاً ويجري عادةً ، وينصرف كثيراً ... وهذا لا يختص به كلام الشارع بل هو جارٍ في كل كلامٍ عربيٍّ محكم " <sup>(3)</sup> .

أما أن تتخذ قواعد الأصوليين ذريعة للحدّ من حمل النصوص على التأويل والاتجاه بها نحو الظاهر بإطلاقٍ فهو مما يؤدي إلى جعل هذه الأصول والقواعد قيداً على الفقه وأهله مما يجرّ النصوص أو أكثرها إلى دائرة الإشكال الأمر الذي يجعل من إعادة النظر فيها ضرورةً ملحّةً ومهمّةً لتخليصها مما علق بها من إبهامٍ وغموضٍ كان ثمرةً من ثمار ظاهرية الفهم عند بعضهم.

(1) انظر : تقويم النظر ، 51/1 — 52 ، ونيل الأوطار ، 76/1 . وبه قال الشوكاني ، ونقل عن

النووي قوله : هو مذهب الظاهرية ، انظر : نيل الأوطار ، 76/1 .

(2) س : الحيض 547 ، ط : الصيد 943 ، ت : اللباس 1650 ، ن : الفرع والعتيرة 4168 ، د : اللباس 3594 .

(3) المحصول في أصول الفقه : أبو بكر بن العربي (543هـ) تحقيق : حسين البدري ، دار البيقار ، — عمان ، ط 1 ، 1420 — 1999 ، ص 100 وانظر : الموافقات ، 262/3 .



## الفصل الثاني

### التشبيه والتمثيل

#### 1.2 مدخل

أثيرت قضية التأويل منذ وقت مبكر من حركة المعرفة الشرعية، ووقفت أسباباً خارجية عديدة - أكثرها لا علاقة لها باللغة - وراء عدم الاتفاق على معيارية واحدة في النظرة إلى النص الديني بخلاف ما نلاحظه من إجماع أو شبهه على هذه المعيارية فيما يخص الأدب والشعر.

ولعل هذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة هذه النصوص وارتباطها بالعقيدة والتشريع الملزم في كل مناحي الحياة من سياسية واقتصادية واجتماعية... وأمام هذا الارتباط نسيت جماعات أو تناست أن نصوص القرآن والسنة نصوص عربية خوطب بها عرب على ما يعهدون من علوم وعادات وتقاليده وأعراف لغوية وغير لغوية... فكان أن وجدنا عدداً من الروى والفلسفات المتلقية للنص يمكن أن نعرّج عليها بإيجاز:

1. الظاهرية: وهؤلاء يحصرون مقاصد النص في معناه الظاهر، وينكرون وجود المجاز في القرآن والسنة<sup>(1)</sup>.

2. غير الظاهرية وهم صنفان:

أ. القائلون إن قصد الشارع يكمن فيما وراء النص، ويتردّد هذا في جميع نصوص الشريعة يحولونها من ظاهرها إلى باطنها بتأويل قائم على غير متطلبات العقل

---

(1) خالف ابن حزم مذهب الظاهرية في هذه المسألة فوقف موقفاً وسطاً بين الإجازة والمنع . وقد أنكر وقوع المجاز في القرآن من العلماء منذ بن سعيد البلوطي وأبو إسحاق الأسفرائيني وأبو الحسن الجزري وأبو الفضل التميمي من الحنابلة ، ومحمد بن خويز منداد من المالكية ، وابن القاص من الشافعية، وأبو مسلم الأصبهاني من المعتزلة ، ثم تزعم هذا الاتجاه فيما بعد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية . انظر: البرهان في علوم القرآن - الزركشي، 272/2، والمجاز في اللغة وفي القرآن بين مجوزيه ومانعيه - عبد العظيم إبراهيم ، القاهرة ، ط1، د . ت ، 617/2 - 622 ، 627 ، 642 وما بعدها، 909 وما بعدها . قال السيوطي في رده عليهم: "وهذه شبهة باطلة ، ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن ، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة" انظر : معترك الأقران في إعجاز القرآن: السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، 186/1 .

واللغة، فاتجهت عندهم العملية التأويلية من الوضع اللغوي إلى ما زعموه من بعد اللغة الإلهي، فتجاوزوا باللغة إلى لا لغة. وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنية " (1) .

ب. القائلون: إن قصد الشارع في المعاني، حيث لا تعدُّ ظواهر النصوص إلا بهذه المعاني فإن تخالفت قدّم المعنى العقلي على المعنى الظاهر؛ وقاعدتهم المشهورة "لا يأتي في النقل الصحيح ما يخالف العقل الصريح، فإن أتى في النقل الصحيح ما يوهم المخالفة وجب الجمع بينهما وذلك بحمل النقل على معنى لا يخالف العقل وتجعل دلالة العقل قرينة على ذلك" (2). وهي قاعدة صحيحة لا يختص بها أهل الكلام فقط، وإنما ترد في مسائل أصول الفقه: في مباحث التخصيص، وما يُردُّ به الخبر.

3. القائلون بالتوسط بين الأمرين (الظاهر، وغير الظاهر) "على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا العكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين" (3) ...

أما القول بالظاهر مطلقاً أو بالباطن مطلقاً فأمر تنفيه وقائع اللغة ذات القوانين المعيارية والوصفية، فإذا كان التأويل الباطني (4) ساقطاً بإجماع أهل العلم فلائنه يهدم هذه القوانين والأعراف اللغوية، ويجعل من التأويل قراءة

---

(1) الموافقات : 289/2 .

(2) أصول السرخسي ، 196/1 .

(3) الموافقات : 290/2 .

(4) مثاله تفسير الشيعة أو بعضهم لقوله تعالى " إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم " النساء (137). قالوا: نزلت في أبي بكر وعمر وعثمان، آمنوا بالنبي أولاً، ثم كفروا حيث عرضت عليهم ولاية علي ثم آمنوا بالبيعة له ثم كفروا بعد موت النبي ثم ازدادوا كفراً بأخذ البيعة من كل الأمة. وقول بعض الصوفيين في تفسير قوله تعالى " وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر " البقرة (126). قالوا: وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا الصدر الذي هو حرم القلب بلداً آمناً من استيلاء صفات النفس واغتيال العدو اللعين، وتخطّف جنّ القوى البدنية أهله وارزق من ثمرات معارف الروح أو حكمه أو أنواره "من آمن منهم بالله واليوم الآخر... . انظر : دراسات في أصول التفسير ومناهجه : عمر يوسف حمزة، مكتبة الأكسبي - الدوحة، ط2 ، 1415 ، 1995 ، ص 240 ، 218 .

سلطوية غير بريئة بخلاف الظاهرية فإنها تُبقي على وظيفة واحدة من وظائف اللغة على الأقل وهي الوظيفة التواصلية لكنها مع ذلك تلغي أو تحد من العمل (بعبارة الشريعة) مع ما يعنيه هذا من عجز أمام بعض نصوص الشريعة وتعريضها للتناقض والتعطيل والسخرية. يقول الجرجاني في رده على هؤلاء: "وأقل ما كان ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى وهم المنكرون للمجاز أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يُخرج الألفاظ عن دلالاتها، وأن شيئاً من ذلك إن زيدَ عليه ما لم يكن قبل الشرع ما يدلّ عليه أو ضمّن ما لم يتضمّنهُ أتبع ببيان من عند النبي عليه السلام... كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف"<sup>(1)</sup>. ويؤيد هذا ما ذكره ابن جني... قال: "وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها وانتشار أنحائها جرى خطابهم بها مجرى ما يألّفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطب لهم بها على حسب عرفهم وعاداتهم في استعمالها"<sup>(2)</sup>.

لقد أجمع أهل اللغة مسلمهم وكافرهم سابقهم وآخرهم على بلاغة النبي عليه الصلاة والسلام، وهذه آثاره بين أيدينا تشهد له بجوامع الكلم وانتهاجه أساليب العرب في كلامهم، وربما ظن بعض أصحابه تغليب ظاهر كلامه — أحياناً — على مجازة؛ لأنه جاء بما يغيّر في بعض مناحي حياتهم ومدلولات ألفاظهم، وربما سألوا عن ذلك أو سكتوا على حسب الحال والمقام؛ قال: "انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا" فلما استحال ظاهر هذا وتناقض مع ما ألفوه من مبادئ دينه قالوا: ننصره مَظْلُومًا فَكَيْفَ ننصره ظَالِمًا<sup>(3)</sup>؟ ... لكنه أقرهم على فهمهم ظاهر الكلام لما أمن التناقض واللبس، قال: "لا يُصَلِّينَ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ" فلما أدركتهم الصلاة ولم يُصلُّوا بعد، صَلَّى جماعة منهم بتأويل؛ وامتنعت جماعة لظاهر أمره فأقرّ عليه

(1) أسرار البلاغة : الجرجاني، تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل — بيروت، ط1، 1991، ص350.

(2) الخصائص : ابن جني(392) هـ ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 200، 452/2 .

(3) خ: الإكراه 6438، ت: الفتن 2181 وقال حسن صحيح ، أحمد : باقي مسند المكثرين 12606 .

السلام الظاهريين وطائفة المؤولين<sup>(1)</sup>. بل إنه ربّما ورى بكلامه وعرضاً لتحصيل منفعة لا يسعه تحصيلها بغير التورية؛ لما أعياه وليّ الدم عن قبول العفو وولى بقاتل أخيه ليقنص منه قال: "إن قتلته فهو مثله" فظنوا وظنّ وليّ الدم غير ما أراد النبي عليه الصلاة والسلام بهذه التورية التي توصل بها إلى تحصيل عفو لم يكن له أن يأمر به وليّ الدم<sup>(2)</sup>. وهذه زوجاته أكثر الناس مخالطة له وألفة به يُخبرهنّ بأمر جلّ: "أسرعنّ لحوقاً بي أطولكنّ يداً" فلما مات عليه السلام صرّن يتقاسن أيهنّ أطول يداً وكانت سودة، حتى إذا ماتت زينب بنت خزيمة عرقن مجاز قوله عليه السلام وكانت أكثرهنّ صدقة<sup>(3)</sup>.

وإذا، فإنّ من أراد فهم كلام النبي عليه الصلاة والسلام فمن جهة لسان العرب يفهم؛ وعلينا أن نسلّك به في الاستنباط منه والاستدلال به وعليه مسلك كلام العرب، وكثير من الناس يأخذون كلامه على حسب الظاهر منه دائماً، وفي هذا فساد كبير وخروج عن طبيعة اللغة.

يقول الجاحظ في وصف كلامه عليه الصلاة والسلام: "وهو الكلام الذي قلّ عدّد حرّوفه، وكثّر عدّد معانيه، وجلّ عن الصنعة، ونزّه عن التكلف، وكان كما

(1) خ: الجمعة 894، المغازي 3810، س: الجهاد والسير 3317.

(2) ونصّه في مسلم: أن علقمة بن وائل حدّثه أن أباه حدّثه قال: إني لقاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل يقود آخر بنسعة فقال يا رسول الله: هذا قتل أخى فقال رسول الله: أقتلته؟ فقال: إنه لو لم يعترف أقتت عليه البيّنة قال: نعم قتله قال كيف قتلت؟ قال كنت أنا وهو نختبئ من شجرة فسبّني فأغضبني، فضربته بالفأس على قرنه فقتلته فقال له النبي عليه السلام: هل لك من شيء تؤديه عن نفسك قال: مالي مال إلا كسائي وفأسي، قال: فترى قومك يشترونك؟ قال: أنا أهون على قومي من ذلك، فرمى إليه بنسخته وقال دونك صاحبك. فانطلق به الرجل فلما ولي قال عليه السلام: "إن قتلته فهو مثله" فرجع فقال يا رسول الله: إنه بلغني أنك قلت إن قتلته فهو مثله وأخذته بأمرك! فقال عليه السلام: أما تريد أن يبوأ بإثمك وإثم صاحبك قال: يا نبي الله (لعله قال بلى)، قال: فإن ذاك كذاك قال: فرمى بنسخته وخلّى سبيله.

س: القسامة والمحاريب 3181، ن: القسامة 4644، د: الديات 3901، الدارمي: الديات 2253 (والنسعة): سير مضافور يجعل زماماً للبعير وغيره. النهاية في غريب الحديث (4/5).

(3) خ: الزكاة 1331 س: فضائل الصحابة 4490، ن: الزكاة 2494، أحمد: باقي مسند الأنصار 23752.

قال الله تبارك وتعالى: (قُلْ يَا مُحَمَّدٌ) <sup>(1)</sup> " وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ " <sup>(2)</sup> فكيف وقد عاب التشدق، وجانب أصحاب التعقيب <sup>(3)</sup>، واستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلّا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلّا بكلام قد حُفّ بالعصمة، وشيد بالتأييد، ويسر بالتوفيق، وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة، وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته، وقلة حاجة السامع إلى معاودته. لم تسقط له كلمة، ولما زلت به قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذ الخطاب الطوال بالكلم القصار، ولا يلتبس إسكات الخصم إلّا بما يعرفه الخصم، ولا يحتج إلّا بالصدق، ولا يطلب الفلج إلّا بالحق، ولا يستعين بالخطابة، ولا يستعمل المواربة، ولا يهمز ولا يلمز، ولا يبطئ ولا يعجل، ولا يسهب ولا يخصر، ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا، ولا أقصد لفظا، ولا أعدل وزنا، ولا أجمل مذهبا، ولا أكرم مطلبا، ولا أحسن موقعا، ولا أسهل مخرجا، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى من كلامه صلى الله عليه وسلم <sup>(4)</sup>.

وليس مقصودنا من هذا الاقتباس إلا الإشارة إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام إنما خاطب العرب بلسانها وهي " فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، وظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره أو آخره عن أوله، وتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة... وكل هذا معروف عندها لا ترتاب

(1) هكذا وردت في {البيان} وتوهم أنها من الآية وليست كذلك .

(2) سورة ص (86) .

(3) التعقيب : التعجير .

(4) البيان والتبيين — ج2 ، ص 17 — 18 . وقد ذكر جملة من بعض كلامه الذي بز به البلاغ والخطباء .

ص 18 — 38.

في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها <sup>(1)</sup>.

فما هو ملبس مشكل في حقنا لم يكن كذلك عند من عاصروه أو جاءوا بعده بقليل ممن ألفوا اللغة وعاشوا البلغاء بلى؛ أشكل عليهم بعض قوله وأعيا بعضهم تحصيل مراده، وهو على التبيين والإفهام قادر، ولكنه ترك — على عادة العرب — لأولى الفطنة والذكاء والفهم متسعاً، وخير المعاني أبعدُها غوراً وما جاء بعد لأي، وما تكشف خطوة بعد أخرى، وأي فضيلة للخاصة والراسخين لو تساوت الأفهام ولم يُرد لها خالقها أن تكون كذلك؟ .. وقد نبه عليه الصلاة والسلام على هذا الأمر فقال: "نَضَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتي فَوَعَاها ثُمَّ بَلَّغَهَا عَنِّي، فَرُبَّ حَامِلٍ فقهٍ غَيْرِ فقيهٍ، وَرُبَّمَا حَامِلٍ فقهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ" <sup>(2)</sup>.

والمأمل في نصوص الحديث المشكل يدرك أن أكثرها ظني الدلالة ليكون للناظر فيها اكتشاف آفاق وأبعاد تتجاوز الزمان والمكان وتحقق الاستجابة لكل جديد ومتغير، ولقد أدرك السلف طبيعة هذه النصوص الخالدة فأولوها على حسب ظروفهم وأحوالهم ضمن الإطار المرجعي الضابط المتمثل بكليات الشريعة ومقاصدها العامة، وظهر ذلك — أكثر ما ظهر — في بيئة العراق بصفتها الأكثر حركة وتموجاً، مما دفع علماءها نحو إعمال الفكر في هذه النصوص حتى قال محمد بن الحسن "لا يستقيم العمل بالحديث <sup>(3)</sup> إلا بالرأي، ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث" بل إن الإمام مالك صاحب الحديث والذي شاع عنه التمسك بالآثار متى لاحت عليها أمانة من أمارات الصحة يوصي ابني أخيه أواخر أيامه بقوله: "إِنْ أَرَدْتُمَا أَنْ يَنْفَعَكُمَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ (الحديث)، فَأَقْلًا مِنْهُ وَتَفَقَّهًا" <sup>(4)</sup>.

فليس في التأويل ما يخيف إن أُجري على المنهج الصحيح على وفق شروطه التي بيّنها العلماء من قبول النص بوضعه اللغوي للتأويل وكون المعنى المستنبط مما

(1) الموافقات، ج2، ص 45 — 46.

(2) ت: العلم 2580 وقال: حديث حسن، د: العلم 3175، جة: المقدمة 332، الدارمي: المقدمة 233،

أحمد: باقي مسند المكثرين 12871.

(3) أصول السرخسي، 2/ 113.

(4) كتاب رياض النفوس: المالكي، تحقيق: بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي — بيروت، 1983، 38/1.

يحتمله النص في اللغة والاستناد إلى قرينه أو دليل صحيح ... في التأويل<sup>(1)</sup> ... وسدّ هذا الباب بحجّة الخشية من أن يدخل منه أرباب الأهواء كمن يمنع استخدام آلة لاحتمال سوء استخدامها أحياناً ؛ فهو يدرأ مفسدة صغرى بجلب مفسدة أكبر بالحجر على النصوص وتجميدها، بل وردّها في كثير من الأحيان؛ ولم يدر أن التأويل إذا أجرى على منهجه المعروف لم يُستَكر؛ فإن كان قريباً على ما يقتضيه لسان العرب وتفهمه في مخاطباتها لم يُنكر، وإن كان بعيداً وقف على صاحبه واستبعد كما يقول ابن دقيق العيد<sup>(2)</sup>.

وهذه شروح الحديث الشريف تفيض بالتأويلات الكثيرة للنص الواحد منها القريب ومنها الأقرب ، وفيها البعيد وفيها الشاذّ المُستَكر، فما ضرّ تعدُّدها وما أشكلَ تنوعها، بل إنه بيّن أصوبها وأزال كثيراً من اللبس والإشكال فيما أشكل ظاهره منها، وهو على أية حال خير من ردّ هذه النصوص أو الظن بأن باب النقد قد سدّ فيها على كل أحد ... وبالتأمل فيما أشكل من كلامه صلى الله عليه وسلم ندرك أن السبب في إشكال قسم غير قليل منه يعود إلى انضوائه تحت لواء واحدة من وسائل البيان العربي كالتشبيه أو الاستعارة أو الكناية، وسنتناول جملة ممثلة لهذا القسم من أحاديثه صلى الله عليه وسلم ضمن فصول ثلاثة منبهين على أن غرض الدراسة بيان المعنى — كما هو شأن البلاغة القديمة — لا البحث عن جماليات النص، لأن غرضنا إثبات زوال إشكال هذه النصوص بهذه الوسائل البيانية في المقام الأول وإظهار المعاني المعقولة لها شرعاً وعقلاً كما سيأتي:

## 2.2 التشبيه:

التشبيه باب من أبواب علوم البيان، ولعل العرب لم تتوسع في أساليب البيان وأنواعه توسّعها في التشبيهات، وربما اتكأ بعض نثرهم — ناهيك عن شعرهم — على هذه الوسيلة البلاغية لما لها من روعة وجمال، وقدرة على إخراج الخفي البعيد إلى الجليّ القريب في صور بلاغية رائعة تكتسب فيها المعاني الدقة

---

(1) انظر شروط التأويل في : إرشاد الفحول ، ص 265 ، الروض الباسم 55/2، وأصول الفقه الإسلامي — محمد مصطفى شلبي ، الدار الجامعية ، بيروت ، ط 4، 1403 — 1983 ، ص 470 .

(2) انظر : إرشاد الفحول ، ص 265 .

والوضوح والفضل والجمال.

ولقد اختلف البلاغيون في عدّ التشبيه من المجاز، جعله بعضهم منه<sup>(1)</sup>، وأنكره أكثرهم<sup>(2)</sup>، والظاهر أنه منه، كما يقول العلوي في (الطراز) لما فيه من دقة ولطافة ورونق ورشاقة، ولأنه لا يكون التشابه تاما بين الشئيين على الحقيقة<sup>(3)</sup>.

إن ما يهمنا هنا أن نؤكد أن النبي عليه الصلاة والسلام — وهو أفصح العرب وأبلغهم في نثر — نهج نهجهم، واستعمل أساليبهم في التشبيه وسائر الوسائل البيانية، توضيحا وبيانا للأمور والمعاني من جهة، وإظهارا لها في صورة جمالية أعجب من جهة ثانية، ومع أنه عليه الصلاة والسلام لم يغرب في تشبيهاته ذلك الإغراب الذي نجده عند شعرائهم وبلغائهم فإن بعضهم أصر على أن يلغي هذه التشبيهات والتمثيلات، ويأخذ النصوص على ظاهرها اللفظي ليجعل منها نصوصاً مشككة، ذلك لأنه قيد نفسه بقاعدة (الأصل في الكلام الحقيقة) فصار أسيرا لها، وقد غابت عنه تلك القرائن الواضحة المرتبطة بالنصوص (عقلية ولفظية) وهي بشقيها تنفي القول بالظاهر، وسنأتي على أوضح النصوص دلالة لنتنقل منها إلى الأبعد فالأبعد، وقد علمنا أن الانتقال في التشبيه يكون قريبا وبعيدا وأبعد " وكلما كان الانتقال بعيدا قليل الخطور بالبال أو ممتزجا بقليل أو كثير من الخيال كان التشبيه أروع للنفس وأدعى إلى إعجابها واهتزازها "<sup>(4)</sup>.

1.2.2 الراكبُ شيطانٌ ومن أوضح النصوص دلالة على انتهاج أسلوب

---

(1) انظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد قرقران، دار المعرفة — بيروت، ط1، 1408 — 1988، 268/1.

(2) أمثال الجرجاني في (أسرار البلاغة)، ص209، والسكاكي في: (المفتاح العلوم)، تحقيق: أكرم عثمان، دار الرسالة — بغداد، ط1، 1400 — 1981 ص586 وما بعدها. والقزويني في: الإيضاح في علوم البلاغة)، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب العالمي والدار الإفريقية، ط3، 1409 — 1989، ص328.

(3) انظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: العلوي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط1، 1415 — 1995، ص127.

(4) جواهر البلاغة — في المعاني والبيان والبدیع: أحمد الهاشمي، دار الفكر — بيروت، ط12، 1978، ص286.



التشبيه قوله عليه الصلاة والسلام: " الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ ، والاثنان شَيْطَانَانِ ، والثلاثة رَكْبٌ " (1) وهذا من التشبيه البليغ الذي حذفت فيه الأداة ووجه الشبه، وهو توجيه وإرشاد وأمر بمستحب، وإن كان ظاهره الخبر، ويؤيد أن مراده التشبيه ما أخرجه أحمد بسنده عن ابن عمر " أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَهَى عَنِ الْوَحْدَةِ ، وَأَنَّ يَبِيتَ الرَّجُلُ وَحْدَهُ ، أَوْ يُسَافِرَ وَحْدَهُ " (2)، وقوله عليه الصلاة والسلام: " لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الْوَحْدَةِ مَا أَعْلَمُ ، مَا سَارَ أَحَدٌ بَلِيلٍ أَبَدًا " (3) وحديث أبي هريرة: " لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم مُخَنَّثِي الرِّجَالِ الَّذِينَ يَتَشَبَّهُونَ بِالنِّسَاءِ وَالمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ اللَّائِي يَفْعَلْنَ ذَلِكَ ، وَرَاكِبِ الْفَلَاةِ وَحْدَهُ وَالبَائِتِ وَحْدَهُ " (4).

فالمعنى أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن ينهى عن السفر المنفرد على وفق الظروف الصعبة للسفر في ذلك الوقت، نهى كراهة لا نهى تحريم ، وأن يرغب بالرفقة ترغيب استحباب وند، فاتخذ من التشبيه وسيلة بيانية من شأنها تقبيح صورة المسافر وحده وإيجاد سمة مشتركة مع الشيطان بعد أن رسمت الشريعة (قرآناً وسنةً) في كثير من نصوصها صورةً قبيحة للشيطان (معنوية ومادية) فهو المخلوق من مارج من نار يرفض الأمر الإلهي ويستكبر متوعدا الإنسان يستفزه ويغويه....إلى غير ذلك من الأوصاف التي تفيض بها آيات القرآن وأحاديث المصطفى، وهي أوصاف تقود إلى تخيل صورة قبيحة تكاد تتوافق في مضمونها مع ما هو لدى الأديان السماوية (5)، والعقلية العربية الجاهلية قبل نزول القرآن، ونكاد

(1) ط : الجامع 1548 ، ت : الجهاد 1597 وقال حديث حسن صحيح ، د : الجهاد 2240 ، أحمد: مسند المكثرين 6460 .

(2) أحمد : مسند المكثرين 5392 قال الألباني: إسناده صحيح على شرط البخاري ، الأحاديث الصحيحة 90/1 .

(3) خ : الجهاد 2776 ، ت : الجهاد 1596 ، ماجة : الألب 3758 ، الدارمي : الاستئذان 2563 .  
(4) أحمد: باقي مسند المكثرين 7517 ، 7552 ، قال الألباني: فيه محمد بن القاسم الأسدي وثقه ابن معين وضعفه أحمد وغيره، وبقية رجاله ثقات، الأحاديث الصحيحة ، 91/1 .

(5) كان النصراني في القرون الوسطى يصورون الشيطان على هيئة رجل أسود ذي لحية مدببة وحوارب مرفوعة، وفم ينفتح لهياً وقرون وأظلاف وذيل . انظر: دائرة معارف القرن العشرين \_ فريد وجدي، مطابع الحكومة \_ مكة، 232/1373,2 .

نستوضحها من قوله تعالى في وصف الشجرة الملعونة: " طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ " (1) ولم نر رأس شيطان وإنما نتخيله في تلك الصورة الكريهة البشعة التي نستقيها من الأوصاف القرآنية والصور المتوارثة.

ولهذا فإننا نقع على صور كثيرة في النصوص المشكلة تربط الأفعال والأقوال بالشیطان ولا علاقة له بها من جهة المادة يدلنا على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام " أَغْلِقُوا الْبَابَ وَأَوْكُوا السَّقَاءَ وَأَكْفُوا الْإِنَاءَ أَوْ خَمَرُوا الْإِنَاءَ وَأَطْفُوا الْمِصْبَاحَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَفْتَحُ غَلَقًا وَلَا يَحُلُّ وَكَاءً وَلَا يَكْشِفُ أَنْيَةً، وَإِنَّ الْفُؤَيْسِقَةَ تَضُرُّ عَلَى النَّاسِ بَيْتَهُمْ " (2).

فعمل الشيطان لا يتعلق بعالم الحسّ والمادة ، وما نجده من ذلك في النصوص لا يمكن أن يحمل على ظاهره، وسيطرّد هذا في جميع نصوص هذه الدراسة وأشير إليه هنا لتكون النصوص الشريفة الآتية أدلة مؤيدة وبراهين دالة.

مرة أخرى شبه عليه الصلاة والسلام المسافر وحده بالشیطان لأنه أو لأنهما شابها أو شابه الشيطان في فعله، يقال: إِنَّ الشَّيْطَانَ مُشْتَقٌّ مِنَ الشُّطُونِ وهو البعد والنزوح، وبئّر شطون: إذا كانت بعيدة المهوى (3)، فيحتمل على هذا أن يكون المراد: إِنَّ الممعن في الأرض وحده مضاهٍ للشیطان في فعله (4). وقد يصير أكثر عرضة للوقوع في حباله لعدم وجود غيره ويؤيده الحديث المرسل الذي يرويه سعيد بن المسيب: "الشَّيْطَانُ يَهْمُّ بِالوَاحِدِ وَبِالْأَثْنَيْنِ، فَإِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً لَمْ يَهْمْ بِهِمْ" (5).

---

(1) الصافات (65) .

(2) خ: بدء الخلق 3059، س: الأشربة 3755، ت واللفظ له: الأظعمة 1734، د: الأشربة 3244، ماجة: الأدب 3761 . والفويسقة : الفأرة .

(3) اللسان : (شطن) ، وكذلك : ماتوية عوجاء وبعيدة القعة في جرابها عوج ، وشطن بعد .

(4) انظر : معالم السنن: شرح سنن أبي داود: الخطابي(388) هـ ، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 1991، 2/225 ، وعون المعبود شرح سنن أبي داود: ابن قيم الجوزية: دار الكتب العلمية — بيروت، د. ت، 7/191 ، ونيل الأوطار، 8/60 .

(5) انظر الحديث: جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد: ممد المغربي(1094) هـ، تحقي: ابن دريع ، ج1 ، دار ابن حزم — بيروت ، ط1 ، 1418 — 1998 ، 1/ص56 . والمسوى شرح الموطا : ولي الله الدهلوي(1176) هـ ، دار الكتب العلمية — بيروت ، ط1 ، 1983 ، ص414 .

وقال ابن قتيبة: معنى الوحشة والانفراد؛ لأن الشيطان يطعم فيه كما يطعم فيه اللصوص والسباع، فإذا خرج تعرض لها كأنه شيطان، وكلام العرب إيماء وإشارة وتشبيه<sup>(1)</sup>. ولوضوح القرينة في هذا الحديث لم يختلف العلماء فيه كبير اختلاف بعد أن فهموا معناه، وربما حاول بعضهم استنباط حكمة أو لطيفة كما قال الخطابي فيه: المنفرد وحده في السفر إن مات لم يكن بحضرته من يقوم بغسله ودفنه وتجهيزه ولا عنده من يوصي إليه في مال<sup>(2)</sup>، وهذا لا بأس به على أن لا يجعل هو التأويل نفسه.

**2.2.2 فإنما هو شيطان** ومثله في وضوح التشبيه وقربه قوله عليه الصلاة والسلام في المارّ بين يدي المصلّي: "إذا صلّى أحدكم إلى شيء يستتره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أباي فليقاتله، فإنما هو شيطان"<sup>(3)</sup> قالوا معناه: يفعل فعل الشيطان، لأن الشيطان بعيد عن الخير وقبول السنة، ولأنه يأبى إلا التشويش على المصلّي<sup>(4)</sup>، فيكون هذا من باب إيجاز الحذف، والتقدير: فليقاتله فإنما هو فعل شيطان. وقيل: الحامل له على ذلك شيطان<sup>(5)</sup> ويؤيده رواية مسلم: "فإنّ معه القرين"<sup>(6)</sup>، وقيل: بل المراد به القرين نفسه<sup>(7)</sup>، أي فإنما هو شيطان معه، وهو أيضا من باب إيجاز الحذف، وقيل: هو على ظاهره لأن الشيطان اسم لكل متمرد<sup>(8)</sup>.

ويبدو من جميع هذه الأقوال أن لا كبير اختلاف بينها ويجمعها كلّها القول إن هذا

(1) تأويل مختلف الحديث، ص 163 .

(2) معالم السنن ، 225/2 .

(3) خ : الصلاة 479 ، س : الصلاة 783 ، ن : اقبلة 749 ، د : الصلاة 589 ، جة : إقامة الصلاة 944 ، أحمد : باقي مسند المكثرين 10872 .

(4) انظر : صحيح مسلم بشرح النووي (676) هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د ز ت ، 223/4 ، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري : ابن حجر العسقلاني (852) هـ ، غناية : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الريان - القاهرة ، ط 1 ، 1407-1987م ، 277/2 ، وشرح سنن أبي داود : بدر الدين العيني (855) هـ ، تحقيق : أبي المنذر المصري ، مكتبة الرشد - الرياض ، ط 1 ، 1420-1999 ، 258/3 .

(5) انظر : شرح النووي لمسلم ، 223/4 ، فتح الباري ، 695/1 ، عون المعبود ، 2772/ ، وسبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام : الكحلاني الصنعاني (1182) هـ ، دار الفكر . دت ، 144/1 .

(6) س : الصلاة 784 ، جة : إقامة الصلاة 945 ، أحمد : مسند المكثرين 5328 .

(7) شرح النووي لمسلم ، 224/4 ، ومغني ابن قدامة ، 41/2 .

(8) انظر : شرح العيني لسنن أبي داود ، 258/3 - 259 .

من باب التشبيه والمثل، فهو يفعل فعل الشيطان في الشغل عن الصلاة وقطع المرء عن العبادة جعل له مثلاً فكأن التقدير: فإنما هو شيطان قطعاً عن الصلاة كما نقول: زيد الأسد شجاعةً وعمر البدر حسناً، ولا ينافي هذا بقية الأقوال حتى القائل منها بظاهرية اللفظ لأنه لم يطلق على المتمرد الإنسي اسم شيطان إلا وكان هذا في أصله تشبيهاً قديماً مكرراً أكثر وشاع حتى صار حقيقةً وظاهراً.

**3.2.2 الكلب الأسود شيطان** ومن هذا الباب أيضاً حديثان أشكلا على أهل العلم كثيراً، أولهما قوله عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ بِالْمَدِينَةِ جَنًّا قَدْ أَسْلَمُوا ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهُمْ شَيْئاً فَادْنُوهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنْ بَدَأَ لَكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فَاقْتُلُوهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ" (1) والثاني قوله: "إِذَا صَلَّى الرَّجُلُ وَلَيْسَ بَيْنَ يَدَيْهِ كَأَخِرَةِ الرَّحْلِ أَوْ كَوَاسِطَةِ الرَّحْلِ قَطَعَ صَلَاتَهُ الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ وَالْمَرَأَةُ وَالْحِمَارُ، فَقُلْتُ لِأَبِي ذَرٍّ: مَا بَالُ الْأَسْوَدِ مِنَ الْأَخْمَرِ مِنَ الْأَبْيَضِ؟ فَقَالَ يَا ابْنَ أَخِي سَأَلْتَنِي كَمَا سَأَلْتَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَقَالَ: الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ شَيْطَانٌ" (2).

حمل بعضهم قول النبي في الثعبان "فإنما هو شيطان" وفي الكلب "الأسود شيطان" على ظاهرهما، فقال ابن قتيبة في أحد قوليه: قد تكون الكلاب أمة من الجن (3)، وإذا كانت فالأسود شيطانها، وكذلك حملة بعضهم فقال: إن الشيطان يتصور بصورة الكلب (4) وهذا هو الشائع بين الناس، واحتج به أحمد بن حنبل وبعض الشافعية في عدم جواز صيد الكلب الأسود وعدم حلية صيده لأنه صيد شيطان (5).

ومما يبين أن التشبيه في هذين الحديثين هو الأظهر قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الأول (فاقتلوه) وهي قرينة لفظية تؤكد مجازية اللفظ إذ كيف يتصور قتل

(1) س: السلام 4150 ، ط: الجامع 1547 ، د: الألب 4574 .

(2) س: الصلاة 779 ، ت واللفظ له : الصلاة 310 ، ن: القبله 742 ، د: الصلاة 602 ، ماجة : الصيد

3201 ، أحمد : مسند الأنصار 20360 .

(3) تأويل مختلف الحديث ، ص 137 .

(4) انظر: عون المعبود ، 280/2، وسنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، دار الفكر - بيروت، ط

1-1348هـ - 1930 ، 64/4 .

(5) انظر: شرح النووي لمسلم ، 237/1 .

شيطان بيد آدمي؟ وقد جاء قوله عليه الصلاة والسلام: "اقتلوا الحيات وذا الطُفَيْتَيْنِ والأَبْتَرَ فَإِنَّهُمَا يَلْتَمِسَانِ الْبَصَرَ وَيُسْقِطَانِ الْحَبْلَ" <sup>(1)</sup> ليؤكد ذلك، فإنه أمر بقتل الضار من الحيوان، وذا الطُفَيْتَيْنِ والأَبْتَرَ من الحيات أكثرها ضرراً، كما بين الحديث وكذا الأسود من الكلاب، ومن هنا يتضح وجه الشبه بين المشبه (الكلب الأسود، الثعبان) والمشبّه به (الشيطان)، وأسود الكلاب أضربها وأعقرها وأقلها نفعا وأكثرها نعاساً <sup>(2)</sup> ناهيك عما يجره السواد من نفور النفس منه وعدم سكونها إليه، وقد تشاءمت العرب من السواد <sup>(3)</sup> وشبهت كل ما يسوؤها من مادي ومعنوي به، حتى ارتبط هذا اللون بمواقف الذم والهجاء والشعور بالدونية والازدراء.

وثعبان البيوت بعد الإيذان ليس من الجن، وسُمِّيَ شيطانا لشبهه به في الإيذاء <sup>(4)</sup> ولو جعل على ظاهره جنا كافرا لناقض قوله ( فاقتلوه ) وإنما ذهب الوهم إلى شيطان الحقيقة للفظ الجن الوارد في الحديث .

(1) خ : بدء الخلق 3054 ، س : السلام 4140 ، ماجة : الطب 3525 ، ونو الطفيتين : الذي على ظهره خطن أسودان ، والأبتر: ثعبان ذو ذنب قصير أو مقطوع. الفائق في غريب الحديث: الزمخشري (538) هـ ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية — بيروت، ط 1، 1996، 304/2 ، واللسان، (بتر) .

(2) جاء في (الحيوان) للجاحظ: وسود الكلاب أكثرها عقوراً ، وأنشد من قول العرب:

وخفت هجاءهم لما تواصلوا  
كخوف الذئب من سود الكلاب

و أرسلت أسداً على سود الكلاب فقد  
أمسى شريدهم في الأرض فلألا

قال: وليس في الأرض حيوان من بقرة وثور وحمار وفرس وكلب إلا والسود أشدها أسراً وعصباً

وأظهرها قوة وصبراً . انظر : الحيوان — الجاحظ (255) هـ ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مكتبة

مصطفى البابي الحلبي ، الغورية — مصر ، دت ، 261/1 ، 78/2 .

(3) الأسود: العظيم من الحيات ، والأسود: أخبث الحيات وأعظمها وأنكاها... وليس شئ من الحيات أجراً منه وربما عارض الرفقة وتبع الصوت... ولا ينجو سليمة .

والأسودان: الحرّة والليل ، ويقال للأعداء : سود الأكباد

والسودة : القطعة من الأرض فيها حجارة خشنة .

والسواد: وجع يأخذ الكبد من أكل التمر وربما قتل .

والسواد: صفرة في اللون وخضرة في الظفر تصيب القوم من الماء الملح ، انظر: اللسان (سود) .

(4) الشيطان: حية له عُرف ، وتسمى الحية الدقيقة الخفيفة شيطانا وجانا على التشبيه .

انظر : اللسان (شطن) .

## 3.2 التمثيل

التمثيل غير التشبيه وإن جعلهما بعض البلاغيين شيئاً واحداً<sup>(1)</sup> ومنهم ابن الأثير، قال: "وجدت علماء البيان قد فرقوا بين التشبيه والتمثيل وجعلوا لهذا باباً مفرداً، ولهذا باباً مفرداً، وهما شيء واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع، يقال شُبِّهَتْ هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال: مثله به، وما أعلم كيف خفي هذا على أولئك العلماء مع ظهوره بوضوح"<sup>(2)</sup>.

وهذا صحيحٌ من حيث المعنى اللغوي لا من حيث الاصطلاح والتطبيق البلاغي، فإن التمثيل أسلوبٌ أو طريقةٌ تصويريةٌ تتخطى التشبيه البسيط بدرجات، أو لنقل إنه تشبيه معقد، لأنه لا يتوصل إلى التمثيل إلا بضرب من التأويل كما يقول الجرجاني<sup>(3)</sup>.

ومعنى التمثيل عند قدامة: "أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاماً يدل على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام ينبئان عما أراد أن يشير إليه"<sup>(4)</sup>. وهو عين ما يعنيه المحدثون بالصورة الفنية من أنها طريقة خاصة من طرق التعبير أو وجه من أوجه الدلالة<sup>(5)</sup>.

ومنه ما هو ظاهر الأداة كقوله تعالى: "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً"<sup>(6)</sup>، أو خفي الأداة كقولك للمتردد: أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى.

---

(1) انظر: معجم المصطلحات البلاغية: أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1403 - 1983، 166/2.

(2) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، تحقيق: أكرم عثمان، دار الرسالة - بغداد، ط1، 1410 - 1981، 388/1.

(3) انظر: أسرار البلاغة، ص 86 وما بعدها.

(4) نقد الشعر: قدامة بن جعفر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية - بيروت، دت، ص 159.

(5) انظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: جابر عصفور، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط3، 1992، ص 323.

(6) الجمعة: (5).

ويتضح من المثالين الاتفاق بين التشبيه والتمثيل في المعنى اللغوي والاختلاف في الطريقة التعبيرية بين التمثيل؛ وقلنا تشبيها: الأسود شيطان.

1.3.2 بين أصبعين ومما جاء من هذا الباب قوله عليه الصلاة والسلام: "إنه من أصابع الله ليس آدمي إلا وقلبه بين أصبعين من أصابع الله فمن شاء أقام، ومن شاء أزاغ"<sup>(1)</sup>.

والعلماء يلحقون هذا الحديث بجملة الأخبار التي توهم التجسيم وتقتضي التشبيه، فيجعلونه من المتشابه لا من المشكل، وإحاقه بالثاني هو الأولى لوضوح قرينه التجوز فيه، ويبدو أن قوله (أصابع الله) قد فرضت على المؤولين أو لنقل شددت انتباههم لتأويلها؛ فأولوها عنايتهم بدلا من أعمالها ضمن سياقها العام الذي يبين قرينه التجوز في الكلام.

قالوا: الأصبع في كلام العرب اسم للأثر الحسن الذي تظهر سمته وتُشهر علاقته، يقال: لفلان في ماله أصبع حسنه، أي: قيام محمود وأثر جميل. وعلى ذلك قول الراعي يصف راعيا لإبله:

ضَعِيفُ الْعَصَا بَادِي الْعُرُوقِ تَرَى لَهُ

عَلَيْهَا إِذَا مَا أُجْدَبَ النَّاسُ أَصْبَعًا<sup>(2)</sup>

أي: ترى له عليها أثرا حسنا. فكأن المعنى: ما من آدمي إلا وقلبه من الله سبحانه بين نعمتين حسنتين: إحداهما ما من به عليه من معرفة خالقه ورازقه، والأخرى: الغبطة بما أنعم به عليه من تحسين خلقه وتوسيع رزقه؛ وذلك يوجب

---

(1) الرواية المثبتة كما جاءت في سنن الترمذي: الدعوات 3444 ، وقال: حديث حسن وأصح منه حديث أبي سفيان عن أنس وهو: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا رسول الله آمنا بك وبما جئت به فهل تخاف علينا، قال "نعم إن القلوب بين أصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء".

ت: القدر 2066، وفي المستدرک "بين أصبعين من أصابع الرحمن" 706/1 رقم 1926، والآحاد والمثاني كذلك ، 475/2 رقم 1278 ، وفي المعجم الكبير (أصابع الله) ، 338/23 رقم 785 ، أحمد: باقي مسند الأنصار ، 25310 .

(2) ديوانه: جمع وتحقيق: راينهت فايرت، نشر: فرانكس شتاينر — فيسبادن — بيروت ، 1401 — 1980 ، ص 162 .

عليه الخروج إليه تعالى من حق الشكر على مننه، وإحسان الجوار لنعمه<sup>(1)</sup>.

وإذا كان هذا التأويل ينفي إيهام التجسيم والتشبيه، فإنه لا يفسر الخبر تفسيراً يخرج منه إشكاله ويوضحه على نحو بين<sup>(2)</sup>، وأحسن منه القول بأنه تمثيل لسرعة تقلب القلوب، وإن ذلك أمر معقود بمشيئة الخالق، والنبي عليه الصلاة والسلام يُمثل لأصحابه المعاني بأوضح ما يفعلون من أنفسهم، فلا يكون الواحد منهم أقدر على شيء منه إذا كان بين إصبعيه، ولذا ضربوا المثل به فقالوا: ما فلان إلا في يدي وخنصري<sup>(3)</sup>، يريدون: أنه عليه مسلط.

وسياق الخبر يؤكد هذا المعنى، فإن الرواة (أم سلمة، وأنس) يسألون النبي عليه الصلاة والسلام عن سبب إكثاره من الدعاء: يا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ "فَيَجِيبُهُمْ: إِنَّهُ لَيْسَ أَدْمِي".... فالخبر جاء تمثيلاً وتصويراً لقدرة الله تعالى على تقلب قلوب العباد، وقد ثنى لفظ الأصبعين والقدرة واحدة لأنه جرى مجرى التمثيل، وهم يقولون: ما فلان إلا بين أصبعي<sup>(4)</sup>.

**2.3.2 حديث النزول** ولعل حديثاً لم يثر من الخلاف ما أثاره حديث النزول، فقد طرحت دلالاته الظاهرة إشكاليات دلالية عقدية كبرى، جعلته في أعلى مراتب الأحاديث المتشابهة، إذ كيف ينزل الله تبارك وتعالى والنزول حركة؟ وهل يخلو منه العرش إذا نزل؟ أم هل تتغير صفته... وعلام ينزل؟... وهذا مجمل ما أثاره الحديث قديماً، وقد يجوز لنا إن نتساءل: إن كان ينزل في آخر الليل، فليل أي

---

(1) انظر: المجازات النبوية: الشريف الرضي (406) هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، 1971، ص 331، وأمالى السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب: أبو القاسم المرتضى (436) هـ، تحقيق: محمد بدر الدين الحلبي، مطبعة السعادة - مصر، ط1، 1325-1907م، 2/3-2، ومشكل الحديث وبيانه: أبو بكر (ابن فورك) (406) هـ، تحقيق: موسى محمد علي، دار الكتب الحديثة، مطبعة حسان - القاهرة، د.ت، ص 255.

(2) وأنكره ابن قتيبة قال: إن كان القلب عندهم بين نعمتين من نعم الله فهو محفوظ بتينك النعمتين فلا شيء دعا بالتثنية؟ ولم احتج على المرأة التي قالت له "أتخاف على نفسك؟" بما يؤكد قولها؟ انظر: تأويل مختلف الحديث، ص 209.

(3) مشكل الحديث وبيانه - ابن فورك، ص 255.

(4) نفسه، ص 256.



البلاد ينزل فيه؟ وساعات الليل في كل جهة تختلف بحيث يقال: إن الليل حاصل في كل وقت، ويلزم من هذا أن تلت الليل دائم قائم، ويتبعه أن الله — تعالى عن ذلك — نازل دائماً.

قال عليه الصلاة والسلام: "يَنْزِلُ اللَّهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ حِينَ يَمْضِي ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ فَيَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ مَنْ ذَا الَّذِي يَدْعُونِي فَاسْتَجِيبْ لَهُ، مَنْ ذَا الَّذِي يَسْأَلُنِي فَأَعْطِيَهُ، مَنْ ذَا الَّذِي يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ، فَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُضِيَ الْفَجْرُ" (1).

وعن عائشة قالت: قال عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْزِلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَغْفِرُ لَأَكْثَرِ مَنْ عَدَدِ شَعْرِ غَمَمٍ كَلْبٍ" (2).  
قال ابن العربي: "النزول في اللغة في الحقيقة حركة، والحركة آفة لا تجوز على الله تعالى، فلم يبق إلا العدول عن حقيقة النزول إلى مجازة؛ وهو النزول بالمعاني... ويكون ذلك عبارة عن كثرة ما يفيض الله من الرحمة وينشر على الخلق منها" (3).

فجعل النزول للفعول الإلهي لا للذات الإلهية، أما ابن فورك فأشار إلى أن النزول لغة يكون بمعنى الانتقال المكاني ومنه قوله تعالى: "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا" (4)، وبمعنى الإعلام كقوله: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ" (5) وبمعنى القول والعبادة كقوله: "سَأَنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ" (6)، وبمعنى الإقبال على الشيء: يقولون: أخذ

---

(1) خ: الجمعة 1077، س: صلاة المسافرين 1261، ط: النداء للصلاة 447، ت: الصلاة 408، وقال:

حسن صحيح، د: الصلاة 1120، ماجة: إقامة الصلاة 1356، أحمد: باقي مسند المكثرين 7196.

(2) ت: الصوم 670، ماجة: إقامة الصلاة 1379، قال، أحمد: باقي مسند الأنصار 24825. وضعفه الألباني.

(3) القبس في شرح الموطأ ابن أنس: ابن العربي المالكي (543) هـ، تحقيق: أيمن نصر، دار الكتب العلمية — بيروت، ط1، 1419 — 1998، 274/1، م1، ص274.

(4) الفرقان: (48).

(5) الشعراء: (193).

(6) الأنعام: (93).

بمكارم الأخلاق ثم نزل عنها إلى سفاسفها<sup>(1)</sup>، وبمعنى نقصان الدرجة: نزلت منزلة فلان عن فلان عما كانت عليه، وبمعنى نزول الحكم: كنا في عدل وخير حتى نزل بنا بنو فلان إلى حكمهم. ثم يخلص ابن فورك من ذلك إلى ثلاثة احتمالات ممكنة لمعنى الحديث: إقبال الله على أهل الأرض بالرحمة والاستعطاف بالتذكير والتنبيه الذي يلقي في قلوب أهل الخير... أو أنه أمر الملائكة بذلك على وجه ضرب الأمير اللص أي أمر بضربه أو على معنى الحكم كقولهم: ما زلنا في خير حتى نزل بنا بنو فلان أي نزول حكمهم وأمرهم<sup>(2)</sup>.

والذي لا خلاف فيه أن الله تبارك وتعالى يُوجِّه عباده إلى إخلاص العبادة والدعاء وطلب المغفرة منه في كل حين، كما قال: "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ، فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ"<sup>(3)</sup>، ثم بين في نصوص كثيرة أفضلية هذا الذكر في أمكنة وأزمنة معينة منها ساعات الليل الأخير، وإذا كانت هذه الأفضلية مبينة في نصوص أخرى لوضوح أساليبها التعبيرية فإنه عليه الصلاة والسلام هنا ينتهج أسلوباً مغايراً هو أسلوب التمثيل والتصوير ليكون أعظم أثراً في المعنى بتقريبه من الحسّ والواقع، فطالب الحاجة من صاحبها يبذل أقصى طاقاته لتحقيق كامل الظروف الطبيعية المواتية لتوصيل حاجته والاطمئنان إلى قضائها من الستر والإخفاء عن أعين الناس وأسماعهم إلى الانفراد بصاحبه والاقتراب منه على نحو يوفر له الطمأنينة والراحة والقدرة على التوصيل... فإن لم يستطع تيسير هذه الظروف سأل حاجته سؤال المستشعر بالعدم فجاء الحديث ليبين لنا تحقق هذه الظروف المساعدة في هذه الساعات من الإسرار والاقتراب المكاني بما يعنيه من الراحة والسكون وصفاء الذهن... على سبيل التمثيل، وإلا فإنه محالٌّ على الله تعالى أن ينزل نزول حركة، وقد أدرك الصحابة الكرام هذا المعنى لأنه جرى على حسب عرفهم وعاداتهم في استعمال العربية فلم

(1) وهو ما ذهب إليه ابن قتيبة قال: يُراد به القصد إلى الشيء بالإرادة والعزم والنية تأويل مختلف الحديث ص 274 .

(2) انظر: مشكل الحديث وبيانه، ص 215 — 220 .

(3) البقرة: (186) .

يشكل عليهم؛ وهم يستشعرون عظمة خالقهم وصفاته التامة الكاملة خاصة وأنهم ألفوا هذا الأسلوب في نصوص نبوية أخرى كانت بمنزلة القرائن الدالة على التجوز

**3.3.2 من** في هذا الحديث كقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: **تَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ شَبْرًا** "وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شَبْرًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا، وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً، وَمَنْ لَقِينِي بِقُرَابِ الْأَرْضِ خَطِيئَةٌ لَا يُشْرِكُ بِي شَيْئًا لَقِيتُهُ بِمِثْلِهَا مَغْفِرَةً"<sup>(1)</sup>، فإنَّ أهل العلم يقولون: تقربت ذراعا يعني بالمغفرة والرحمة، أي إذا تقرب العبد بالطاعة أسرع إليه بالمغفرة وإن زاد زاد<sup>(2)</sup>.

فالتقرب هنا كالنزول هناك، كلاهما ليس من الحقيقة والظاهر، وإنما المراد بالتقرب تعويض الشيء القليل من البر الذي يفعله العبد الشيء الكثير من الأجر؛ فعبر عن هذا المعنى بالتمثيل والتصوير الواقعي ليكون أدعى إلى الإجابة، وأقرب إلى التأثير والإقناع، والمشي كناية عن الطاعة المبطنة، والهرولة كناية عن المثوبة المسرعة، لكننا فهمنا التمثيل من سياق الحديث بمجمله، وهو قريب الشبه بحديث النزول لكنه لم يثر خلافا كالذي أثاره.

والذي لا مرية فيه أن التأويل محل اتفاق بين أهل السنة والجماعة على اختلاف مناهجهم ودراساتهم، فمن أثبت النزول صفة لله أو أثبت الجوارح ورفض التأويل نجده قد نفى التجسيم وقال: ينزل نزولا يليق بجلاله ( ليس كمثل شيء ) وهذا في حقيقته تأويل إجمالي؛ ولكن برد المعنى إلى مجهول بالنسبة إلينا.

والذي يفسره بنحو ما جاء في الدراسة هنا منحى التأويل التفصيلي، مما يدل على أن التأويل واقع من الأطراف جميعا ولا بد؛ وإلا كان تجسيما والعلماء متفقون على نفيه (التجسيم).

(1) خ: التوحيد 6983، س: الذكر والدعاء 4832، التوبة 4927، أحمد: باقي مسند المكثرين 10488، ت: الدعوات 3527، ماجة: الألب 3812.

(2) انظر: تأويل مختلف الحديث، ص 224، وشرح النووي لمسلم، 3/17، وشرح الطيبي على مشكاة المصابيح: الطيبي (743) هـ بتحقيق: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية - بيروت، ط، 1422 - 2001م، 392/4.

## الفصل الثالث

### المجاز

#### 1.3 المجاز

يُتحدَّثُ عن المجاز بمعناه المقابل للحقيقة والظاهر، أو ما يُسمى أحياناً بـ(العدول) وهو: إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، أي معناه العام الذي يضمّ جميع الوسائل والأدوات الفنية التي تنقل اللغة من المستوى التواصلّي إلى المستوى الأدبي الذي يمنح الخطاب بُعداً جمالياً واتساعاً دلاليّاً، ووضوحاً في المعاني ودقّة في التعبير، الأمر الذي عناه ابن رشيق بقوله: إن المجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موضعاً في القلوب والأسماع<sup>(1)</sup>.

ويطلق المجاز ويريدون منه المجاز المفرد (المجاز المرسل، الاستعارة) والمجاز المركّب؛ وهو المستعمل في المركّبات الخبرية والإنشائية والاستعارة التمثيلية.

ومتى أطلق المجاز انصرف إلى المجاز اللغوي أو المفرد، وهو كما يعرفه السكاكي: الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في (الغير) بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناه في ذلك النوع<sup>(2)</sup>. أو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب، على وجه يصحّ مع قرينة عدم إرادته كما يرى القزويني<sup>(3)</sup>.

فهو وسيلة بيانية تجنح إليها الخاصّة من أهل اللغة لتلوين الخطاب والتفنن في الحديث لتنشيط الأذهان وحملها على زيادة الإصغاء وإعمال الفكر لإدراك المعنى، وهو جهد إضافي يحصل للنفس به "سرور" وأريحيّة، ولأمر ما كثر في كلامهم حتى أتوا فيه بكلّ معنى رائق وزينوا به خطبهم وأشعارهم<sup>(4)</sup>.

ولا بدّ للمجاز اللغوي من مناسبة بين المعنى المنقول عنه (الحقيقة) والمنقول

---

(1) انظر: العمدة، 456/1.

(2) المفتاح، ص 589.

(3) الإيضاح، ص 349.

(4) جواهر البلاغة: الهاشمي، ص 290.

إليه (المجاز) وتسمى العلاقة، وقد تكون المشابهة أو غيرها فإن كانت المشابهة سمّي المجاز استعارة، وإن كانت غير المشابهة سمّي مجازاً مرسلًا.

### أولاً : المجاز المرسل

وهو الكلمة المستعملة قصداً في غير معناها الأصلي لملاحظة علاقة (غير المشابهة) مع قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الوضعي<sup>(1)</sup>. وله علاقات كثيرة أشارت إليها كتب البلاغة ومثّلت عليها منها السببية والمسببية والكلية والجزئية والآلية واعتبار ما كان ...

ومظهر البلاغة في المجاز إيجازه من جهة، والمهارة في تخيير العلاقة بين المعنى الأصلي والمجازي من جهة ثانية. فقولنا: سلمت على الدار أوجز من سلمت على أهل الدار وأحسن، ومنه قوله تعالى "إني أراني أعصرُ خمرًا"<sup>(2)</sup> على معنى أعصر عنباً فتصير خمرًا، وقوله "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ"<sup>(3)</sup> أي بعض أو أطراف أصابعهم .. ولا يخلو المجاز المرسل من مبالغة بديعة تمنحه اللذة واللفظ والأثر الرائع الخلّاب فأن نقول: فلانٌ نهمٌ، أبدع من قولنا هو شرٌّ يلتقم كل شيء ...

وقد تقرر بدايةً لدى العلماء ومتذوقي الكلام أن النبي عليه الصلاة والسلام نهج نهج العرب في كلامهم، واستعمل هذه الوسيلة البيانية للغايات الإقناعية 1.1.3 أحدٌ والفنية نفسها، قال: "أُحَدِّ جَبَلٌ، يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ"<sup>(4)</sup> إلّا أن قوله هذا يحبنا ونحبه أشكل على العامة وبعض الخاصة من العلماء. قال ابن حجر بعد

---

(1) انظر : الإيضاح ، ص394 ، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح : السبكي (773هـ) ، تحقيق : خليل إبراهيم ، منشورات ببيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1422 – 2001 ، 99/1 ، والتبيان في علم المعاني والبدیع والبيان : الطيبي ، تحقيق : هادي عطية ومطر الهلالي ، عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1407 – 1987 ، ص217 – 218.

(2) يوسف (36) .

(3) البقرة (19) .

(4) خ : الاعتصام بالكتاب والسنة . 6788 ، المغازي 3774 ، س : الفضائل 4230 ، ت : المناقب 3857 وقال حسن صحيح ، ط: الجامع 1382 ، 1389 ، جة : المناسك 3106 ، أحمد : باقي مسند الأنصار 22498 .

مناقشة آراء العلماء فيه: الحب من الجانبين على حقيقته وظاهره لكون أحد من جبال الجنة كما ثبت في الحديث " جبل أحد يحبنا ونحبه وهو من جبال الجنة " (1) ولا مانع في جانب البلد من إمكان المحبة منه كما جاز التسبيح منها .... وقد خاطبه عليه الصلاة والسلام مخاطبة من يعقل فقال لما اضطرب يوم أحد: اسكنْ أحد (2) .. ونقل عن السهيلي قوله: تعلق الحب من النبي به لفظاً ومعنى فخص من بين الجبال بذلك (3) .

والحقيقة أن العرب تتجاوز في كلامها فتحذف لأجل إظهار المبالغة في الفعل، ومنه قوله تعالى " وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ " (4) أي واسأل أهلها على المجاز المرسل بحذف المضاف وسماها صاحب (البرهان) علاقة النقصان (5)، أو من إطلاق اسم المحل على الحال فيه، أو من إطلاق المحل وإرادة مجاوره، ومهما تكن العلاقة فإنه من المجاز المرسل على تقدير: أحد جبل يحبنا وأهله ونحب أهله ، وقرينة ذلك أن الجبل لا يصح منه ذلك لأن المحبة كناية عن إرادة النفع أو التعظيم المختص بالإنسان كما قال صاحب (المجازات) (6).

وأهله هم الأنصار ولا يخفى ما ورد في حبهم النبي عليه الصلاة والسلام وحبهم إياهم، ومما يؤيد هذا المعنى سياق الحديث في روايتي البخاري ومسلم: لمّا أُشْرِفَ عليه الصلاة والسلام على المدينة (منصرفه من تبوك ) قال: هذه طابة، فلمّا رأى (أحداً) قال: هذا جُبيلٌ يحبنا ونحبه، ألا أخبركم بخير دور الأنصار؟ قالوا بلى، قال: دورُ بني النّجارِ ثمّ دورُ بني عبدِ الأشهلِ ثم دورُ بني ساعدةٍ أو دورُ بني

---

(1) في سنن ابن ماجه : " وهو على ترعة من ترع الجنة " ، المناسك 3106 ، وقال الألباني ضعيف جداً

(2) رواه الترمذي بلفظ : اثبت حراء فليس عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد ، وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه . المناقب 3632 ، ن : الأحباس 3552 .

(3) فتح الباري ، 7 / 437 .

(4) يوسف (85) .

(5) لبرهان : الزركشي ، 2 / 290 .

(6) المجازات النبوية ، ص 25 .

الحارث بن الخزرج وفي كل دور الأنصار يعني خيراً " (1).

كما تؤيده الرواية الأخرى وهي رواية أنس بن مالك قال: خرجت مع رسول الله إلى خيبر أخذته فلما قدم راجعاً وبدأ له (أحد) قال: " هذا جبل يحبنا ونحبه ثم أشار بيده إلى المدينة فقال: اللهم إني أحرّم ما بين لابتيها كتحرّم إبراهيم مكة، اللهم بارك لنا في صاعنا ومُدنا " (2).

فيتضح من سياق الحديثين أن النبي عليه الصلاة والسلام قال ذلك عندما شارف موطنه ( المدينة )، وأحد أبرز معالمها، وهو يشير إلى المدينة في الحديثين بعد مقولته تلك وهي إشارة تنبئ عن مراده، ولعل من يرى ظاهر اللفظ قد تناسى ذلك أو لم يطلع عليه؛ لأن هذا السياق يبيّن قرينة التجوّز في كلامه عليه الصلاة والسلام.

ويمكن أن يكون النبي قد أراد أن يصرف المسلمين عن التطيّر والتشاؤم من جبل أحد وقد حدث فيه ما حدث من القرع الذي مسّ المسلمين، وشجّ فيه وجه النبي، واستشهد عليه عمه حمزة ..... فأراد أن لا يتبادر إلى الأذهان — وقد جرت عادة العرب على ذلك — ما يمكن أن يكون من نفرة النفس من هذا المكان، غير أن سياق الحديث في روايتي البخاري ومسلم يرجّح الاحتمال الأول ويبقي هذا الاحتمال قابلاً للأخذ والرد.

ومما ورد في الأحكام من هذا الباب وأشكل على العلماء قوله عليه الصلاة والسلام: " إذا صلّى أحدكم إلى شيء يستره من الناس فأراد أن يجتاز بين يديه فليدفع في نحره فإن أباي فليقاتله فإنما هو شيطان " (3).

ووجه الإشكال هنا قوله ( فليقاتله )، فقد أخذه بعضهم على ظاهره كما ورد

(1) خ: الزكاة، 1387، س: الفضائل 4230 .

(2) خ: الجهاد والسير 2989 .

(3) خ: الصلاة 479، س: الصلاة 782، ط: 328، ن: القبله 749، د: الصلاة 598، 599، جة إقامة الصلاة

في حادثة أبي سعيد الخدري فإنه دفع شاباً من بني أبي معيط أراد المرور من بين يديه وهو في صلاته دفعاً شديداً خيف منه الهلاك فشكى ذلك الشاب أبا سعيد لمروان بن الحكم والي المدينة، فلما سألته عن فعله احتج بهذا الحديث (1). فكان عمله سنداً لجماعة من الشافعية وغيرهم ليقولوا بأن له أن يقاتله حقيقة (2).

وقد وصل الأمر ببعض الفقهاء للبحث في مسألة قود المار، قال القاضي عياض: فإن دفعه بما يجوز فهلك فلا قود عليه باتفاق العلماء (3). وقوله هذا يشي بمبلغ ثقة نفر غير قليل من الفقهاء باعتماد هذا المعنى الظاهر الذي لا يمكن أن يتفق مع أحكام الصلاة وشروطها الصحيحة من الخشوع والطمأنينة ... وهل يجوز لمصل أن يقاتل مسلماً؟ والقتال يستلزم الحركة والأداة وصرف الانتباه عن الصلاة بما يذهب بها جملة؟ أو ينقص من الخشوع فيها ... ناهيك عما يجره هذا من شحناء وتباغض وتدابير وفحشاء ... وإنما تنهى الصلاة عن كل ذلك.

والصحيح أن النبي عليه الصلاة والسلام أراد أن يعلم المسلمين أحكام الصلاة؛ ومن أحكامها احترامها، ومن جملة ذلك عدم المرور من بين يدي المصلي، فإن عصى أحدهم أو سها جاز للمصلي أن ينبهه أو يشير إليه إن كان ساهياً؛ ويمنعه إن كان عاصياً بإشارة أو دفع لطيف، فإن أصر فبدفع أشد على أن لا يصل الأمر إلى الأشد، ولكنه صلى الله عليه وسلم استخدم أسلوب المبالغة على عادة العرب فقال (فليقاتله) لا على معنى المشي والحركة والتحفظ والمدافعة الشديدة؛ لأن ذلك يقتضي بطلان الصلاة، وإنما هو من باب المجاز المرسل الذي يذكر فيه المسبب ويراد السبب لأن المقاتلة تقتضي المدافعة أولاً، ومثل ذلك قوله تعالى: "يا بني آدم لا

---

(1) خ: الصلاة 479، س: الصلاة 783، ن: القبله 749، د: الصلاة 598، جة: إقامة الصلاة، أحمد: بتقي مسند المكثرين 10872 .

(2) انظر: شرح النووي لمسلم، 1/695، شرح السيوطي للنسائي، 4/66، عون المعبود، 1/277، نيل الأوطار، 3/7 .

(3) انظر: نيل الأوطار، 3/7، وهو قول ابن شعبان: عليه النية كاملة، انظر: شرح صحيح البخاري: ابن بطال، تحقيق: ياسر إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420-2000، 2/137 .



يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ" (1). والأصل: كما فتن أبويكم، ولكن لما كانت الفتنة سبباً في الإخراج ذكر المسبب وأراد السبب، أو يمكن أن يقال إنه من المجاز المرسل الذي يذكر فيه الكل ويراد الجزء، ذكر المقاتلة وأراد جزءاً منها وهو المدافعة، والمعنى واحد. ويؤيد هذا المعنى المجازي ما جاء عنه عليه الصلاة والسلام في حديث آخر من أنه كان يصلي في حجرة أم سلمة فمرّ بين يديه عبدُ الله أو عمرُ بن أبي سلمة فقال بيده فرجع، فمرت زينب بنتُ أم سلمة فقال بيده هكذا فمضت، فلما صلى عليه الصلاة والسلام قال: " هُنَّ أَغْلَبُ " (2)، وهذا يدلُّنا على أنه لم يجتهد في الدفع ذلك الاجتهاد الذي يؤدي أو يصل إلى المقاتلة الحقيقية. وقد ذهب بعضهم (3) إلى معنى (فليلعنه) مستدلاً بقوله تعالى: " قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ " (4)، أي: لعنوا. وهو معنى بعيد جداً لأن اللعن يستلزم الكلام وهو مبطل للصلاة.

فعلى المجاز المرسل — إذن — يتقرر المعنى بمدافعةٍ أشدَّ من الأولى سواء كانت علاقته المسببية أو الكلية — كما ذكرنا — أو علاقة التلازم: إرادة اللزوم وذكر الملزوم كقولنا: دخلت الشمس في النافذة على معنى دخل الضوء... وهو لازم للشمس كما المدافعة الشديدة لازمة للمقاتلة (5).

وإذا ما استثنينا أصحاب الاتجاه الظاهري فإن عامة الفقهاء يشيرون إلى مجازية الحديث، وربما كان بحثهم في مسألة (قَوَدَ المار) من باب الافتراض فحسب، ونحن نرى خاصّة المسلمين وعامتهم يفعلونه فيدفع مصلحهم مارهم ويشير إليه من غير أن يدور بخلد أحدهم حقيقة المقاتلة.

(1) الأعراف : (27) .

(2) جة : إقامة الصلاة 938، وأحمد : باقي مستند الأنصار 25314، والمعجم الكبير ، 23 / 362 رقم 851، وضعفه الألباني.

(3) ذكر أنه للباقي، انظر : شرح العيني لسنن أبي داود ، ونيل الأوطار ، 7/3 .

(4) الذاريات : (10).

(5) قال بهذا المعنى : الشافعي في ( اختلاف الحديث ) ص102، وابن بطال في ( شرحه على البخاري ) 136/2 والزمخشري في ( الفائق في غريب الحديث ) 66 / 3 وابن العربي في ( القبس على الموطأ ) 339/1.

ومن الأحاديث التي أثارت جدلاً كبيراً — حتى بين الصحابة أنفسهم — قوله  
**3.1.3 يقطع الصلاة** عليه الصلاة والسلام " إذا صَلَّى الرجلُ وليس بين يديه  
 المرأةُ والحمارُ كَأَخْرَةِ الرَّحْلِ أَوْ كَوَاسِطَةِ الرَّحْلِ قَطَعَ صَلَاتَهُ الْكَلْبُ  
 وَالْكَلْبُ الْأَسْوَدُ وَالْمَرْأَةُ وَالْحَمَارُ " (1). ومثار التساؤل هنا حول وجه بطلان  
 الصلاة بمرور هذه المذكورة، وقد روي خلاف ذلك من حديث عروة عن عائشة  
 رضي الله عنها: " لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقومُ فيصلي من الليلِ  
 وإنِّي لمُعْتَرِضَةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ عَلَى الْفِرَاشِ " (2).

وحديث عبد الله بن عباس: " يقطع الصلاة الكلب الأسود والمرأة الحائضُ " (3)،  
 وحديث الفضل بن العباس: " زار النبيُّ عباساً في بادية لنا ولنا كُلَيْبَةُ وَحَمَارَةٌ  
 ترعى، فصلَّى عليه الصلاة والسلام العصرَ وهما بين يديه " (4).

فأخرج الحديث الأول المرأة، وخصص الثاني المرأة، واستثنى الثالث الحمار  
 والكلب، وروي عنه صلى الله عليه وسلم: " لا يقطع الصلاة شيءٌ " (5).

ويبدو التناقض وعدم الانسجام بين هذه الأحاديث ليدفع بالفقهاء والصحابة  
 قبلهم نحو محاولات الترجيح والقول بالنسخ أو الجمع في أحسن الأحوال.

غير أن التساؤل الأكبر يتوجه نحو وجه اقتران المرأة بالحمار والكلب، وإذا كان  
 السلف قد طرح هذا التساؤل لأول مرة دهشةً واستنكاراً، فإنه يُطرح الآن بصوتٍ  
 أعلى ونبرةٍ أهدأ، إذ كيف بالإسلام يُحرّر المرأة، ويدعو إلى الحفاظ على كرامتها  
 ويعزز من مكانتها يعود ليقرر عكس ما جاء به من مبادئ. وهو سؤال مشروع في

(1) س: الصلاة 789، ت: الصلاة 310 وقال حسن صحيح، ن: القبله 742، د: الصلاة 602، جة:  
 إقامة الصلاة 942، دارمي: الصلاة 1378.

(2) خ: الصلاة 370، 485، س: الصلاة 791، دارمي: الصلاة 1377.

(3) في النسائي من حديث جابر قال: كان ابن عباس يقول يقطع الصلاة المرأة الحائض والكلب، القبله  
 743، جة: إقامة الصلاة 939، أحمد: مسند بني هاشم 3071، سنن البيهقي، 274/2 رقم 3300،  
 وصححه الألباني.

(4) ن: القبله 745، أحمد: مسند بني هاشم 1701.

(5) ونصّه عند أبي داود: لا يقطع الصلاة شيء وادروا ما استطعتم فإنما هو شيطان. د: الصلاة 617.  
 وهو ضعيف عند المحققين.

ضوء ما نقل عن عائشة رضي الله عنها — وقد ذكر عندها ما يقطع الصلاة فقالوا:  
المرأة والحمار والكلب — قولها ، شبهتمونا بالحمز والكلاب. أو: يا أهل العراق قد  
عدلتمونا بالحمز والكلاب (1) .

لقد اختلف الصحابةُ والفقهاء وشُرّاح الحديث في هذا الحديث اختلافاً كبيراً  
كان ثمرة طبيعية من ثمار فهمهم المباشر لظاهره وظاهر ما خالفه من نصوص،  
فكانت بقطع الصلاة بالثلاثة المذكورة جماعةً من الصحابة والتابعين منهم ابن عمر  
وأنس والحسن البصري (2)، وقال ابن عباس وعطاء: يقطعها الكلب الأسود والمرأة  
الحائض (3) وذهبت عائشة وإسحاق بن راهويه إلى أنه يقطعها الكلب الأسود فقط (4)،  
وعن أحمد روايتان: الكلب الأسود فقط، والكلب الأسود والمرأة إذا مرت والحمار،  
والأولى أشهر لقوله: يقطعها الكلب الأسود، وفي نفسي من المرأة والحمار شيء (5).  
وقد وجهه ابن دقيق العيد بقوله: عارضه في المرأة حديث عائشة وفي الحمارة حديث  
ابن عباس وبقي الكلب (6).

أما أهل الظاهر فلم يحاولوا الترجيح أو القول بالنسخ، وإنما أعملوا ظاهر  
النصوص جميعها فقالوا: تُقطع بالثلاثة المذكورة إذا كان الكلب والحمار بين يديه  
سواء كان الكلب والحمار ماراً أم غير مار، صغيراً أم كبيراً، حياً أو ميتاً، وكون  
المرأة كذلك إلا أن تكون مضطجعةً معترضةً بين يديه (7).  
وتخلص بعضهم من هذا التناقض بأن قالوا: الحديث منسوخ (8)، قال

---

(1) فتح الباري ، 1 / 700 — 701 .

(2) انظر: شرح ابن بطال للبخاري ، 2 / 141 ، وشرح العيني لسنن أبي داود 3 / 268 .

(3) انظر: معالم السنن 1 / 164 ، وعون المعبود — ابن القيم 1 / 280 .

(4) انظر: مغني ابن قدامة 2 / 43 ، وسبل السلام 1 / 143 .

(5) شرح السنة : البغوي (516) ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ومحمد الشاويش ، المكتب الإسلامي ،

بيروت ودمشق ، ط 1 ، 1983 ، 2 / 463 ، وفتح الباري 1 / 701 .

(6) نفسيهما .

(7) انظر: نيل الأوطار 3 / 12 .

(8) قاله ابن بطال في شرحه للبخاري ، 2 / 43 ، وجعله الطحاوي احتمالاً ، قال : يحتمل أن يكون مباحاً

في وقت كانت الأفعال في الصلاة فيه مباحة ثم نسخ ذلك . انظر : شرح معاني الآثار ، 1 / 463 .

صاحب التحفة: وهذا غير مرضي عندنا، لأن النسخ لا يُصار إليه إلا إذا تعذر الجمع وعلمنا التاريخ؛ وليس هنا تاريخ ولا تعذر الجمع والتأويل (1).

وإن: فإن الفهم المباشر لهذه النصوص يدفع باتجاه الترجيح أو القول بالنسخ تخلصاً من هذا التضاد الظاهري، ولو نظرنا إلى الحديث بعين القائلين بالمجاز لا تضحى الرؤية وزال الإشكال وذهب الاختلاف. ففي الحديث مجاز مرسل علاقته المسببية، فإن المراد بالقطع: المبالغة في الخوف على فساد الصلاة بالانشغال بكل ما يصرف الذهن، ولكن لما كان الانشغال بهذه المذكورة أكثر من غيره صار القطع مسبباً عنه، فذكره عليه الصلاة والسلام على جهة إطلاق المسبب وإرادة السبب، وهو ما فهمه بعض الصحابة كعلي وعثمان، ومن التابعين ابن المسيب والشعبي وأصحاب الرأي من الفقهاء (2) بقولهم: لا يقطع الصلاة شيء، والمراد بالقطع الانشغال، كما يقال: قطعت عنك أخاك، أي: فعلت به فعلاً يخاف عليه هلاكه منه كمن قطع عنقه، ولو أراد غير ذلك لقال يفسد الصلاة أو يبطلها.

أما قرينة هذا التأويل فهو في سؤال الصحابي عن الحكمة في تقييد الكلب بالأسود فأجيب: بأنه شيطان، وقد علم أن الشيطان لو مرّ بين يدي المصلي لم تفسد صلاته للحديث: "إذا ثُوب بالصلاة أدبر الشيطان، فإذا قُضي التَّوْبُ أُقبل حتى يخطر بين المرء ونفسه" (3).

وأما ما يخص التساؤل الثاني؛ والذي طرحته السيدة عائشة لأول مرة، فقد أجاب عنه العلماء بقولهم: تقطعها المرأة بفتنتها والحصار ببلادته ونكوصه فإنه إذا

---

(1) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي: المباركفوري (1353) هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1990، 259/2. وانظر: شرح النووي لمسلم، 277/4، وطرح التثريب في التقريب: زين الدين العراقي (826) هـ وأكملته ولده ولي الدين (أبو زرعة) تحقيق: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421 - 2000، 387/2-388.

(2) انظر: معالم السنن 165/1، التحفة، 259/2، شرح النووي لمسلم 227/4.

(3) خ: الأذان 573، س: الصلاة 585، ط: النداء للصلاة 139، ن: السهو 1236، د: الصلاة 433. دارمي: الصلاة 1456.

زجر لم ينزجر وإذا دفع لم يندفع، والكلب يُروغ ويخيف (1)، وقد سمعنا من يقول: ينبغي ردّ هذا الحديث (2) لاستحالة أن يقرن الإسلام المرأة بالحمار والكلب، ولمّا قيل له: إن ذلك لا يهدر من كرامة المرأة بل يشير إلى الطبيعة التي أودعها فيها خالقها وأنعم بها عليها قال: أفلا قال: يقطع صلاة المرأة الرجل والحمار والكلب؟ فأشار إلى طبيعة الرجل الفاتنة للمرأة؟.

والحقيقة أن المصلي في صلاته ينشغل بكل ما يتحرك أو يمر أمامه، وسواء أكان بين يديه سترة أم لم يكن، والمرأة تتشغل بالرجل كما ينشغل هو بها، ولكن النبي عليه الصلاة والسلام أراد أن يقلل من هذا بما يحفظ على المصلي صلاته ويزيد من خشوعه فشرع له أن يعمد إلى سترة يقصر عليها نظره، فتحدّ هذه من بصره، ثم إنه خصّ الرجل بالحديث لأن المرأة لا تصلي غالباً إلا في بيتها أو مسجدها أو في سائر مستور، والسترة عن الأعين شرط من شروط صحة صلاتها — وكل ذلك لفتنتها — وليس ذلك للرجل فإنه جعلت له الأرض مسجداً إلا مواطن مخصوصة، وصلاته في العراء تجعله معرضاً لما فيها من إنسٍ أو حيوان، وانشغاله بالنساء أكثر من انشغاله بالرجال أمرٌ بدهي كما هو في الحمار والكلب الأسود من بين الحيوان، أما المرأة فلفتنتها في صوتها وحركتها وهيأتها .. وأما الحمار فليس لبلادته كما قالوا — وإنما لصوته المفزع، وأنكر أصوات الحيوان الداجن صوته وقد وصفه خالقه بقوله: " إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ " (3)، وأما الكلب الأسود فلنفرة النفس منه، فإن السواد الخالص مكروه فطرة وطبيعة، وليس في الأمر إهدارٌ لكرامة المرأة كما فهمت عائشة رضي الله عنها، أو كما نفهم نحن من ظاهر الحديث، وقد يقال: في الحيوان ما يفزع صوته غير الحمار، وفيه ما هو أسود سوى الكلاب، فلم يقتصر على الحمار والكلب الأسود من بينها؟ وأعتقد

---

(1) انظر: القيس 341/1.

(2) قد أشار الشافعي إلى مثل ذلك في (اختلاف الحديث) قال بعد أن أورد خبر صلاة النبي وعائشة بينه

وبين القبلة، وصلاته وهو حاملٌ أمامة يضعها في السجود ويرفعها في القيام، قال: وكل واحد من

هذين الحديثين يرد الحديث لأنه حديث واحد، ص 102.

(3) لقمان: (19).

أن، الحمار والكلب في تلك البيئة العربية القديمة هي أكثر الحيوان الذي تعايش معه الناس أو استخدموه في أعمالهم، ولو قيض لمجتمع أن تكون القطط هي السائدة من بين الحيوان فيه لكان أسودها في حكم الكلب الأسود لتشابه السبب والله أعلم.

ومن الأخبار التي صُنِّفت في عداد المتشابه من الآثار قوله عليه الصلاة  
**4.1.3 لا تسبوا** والسلام: " لا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ " (1)، وفي  
**الرَّيْحَ فَإِنَّهَا** رواية " الرِّيحُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَلَا تَسْبُوهَا  
**مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ** وسلُّوا اللَّهَ خَيْرَهَا واستعيزوا بالله مِنْ شَرِّهَا " (2)، وقرينةُ  
التجوز هنا واضحة بيّنة تجعل من تصنيفها في دائرة الآثار المشككة أمراً أقرب إلى  
الصواب مما لو جعلت من المتشابه، فقوله (من نفس الرحمن ) أو (من روح الله )  
استعارة عند الزمخشري من نفس الهواء الذي يردّه المتنفّس إلى جوفه، أو من نفس  
الريح الذي يتنسّمه فيستروح إليه، أو من نفس الروضة وهو طيب روائحه الذي  
يتشمّمه فيتفرّج به لما أنعم به ربّ العزة من التنفيس والفرج وإزالة الكربة (3). أي  
أن الزمخشري ذهب إلى علاقة المشابهة بين (النفس) في الحديث ونفس الهواء أو  
الروضة ... والأحسن أن يجعل من المجاز المرسل الذي تتناوب فيه المشتقات، فقد  
يُذكر في – اللغة – الفاعل؛ ويراد المصدر كما في قوله: "لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةً" (4) أي  
تكذيب، أو المفعول ويراد المصدر كما في قوله: "بِأَيْكُمُ الْمَفْتُونُ" (5) أي الفتنة، أو  
فعول ويراد المصدر كما في " لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا " (6) أي شكراً، ومثله  
إطلاق الاسم وإرادة المصدر كما " فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي " (7) أي عداوة، فالنفس هنا اسم  
وضع موضع المصدر الحقيقي من نفس يُنَفَّسُ تنفيساً، كأنه قال: لا تسبوا الريح فإنها

(1) ن 10771، والمستترك على الصحيحين 298/2 برقم 3075.

(2) د: الألب 4333، احمد: باقي مسند المكثرين 7311، 10296، مسند الأنصار 20215.

(3) انظر : الفائق في غريب الحديث 317/3 – 318.

(4) الواقعة : (2) .

(5) القلم: (6) .

(6) الإنسان: (9) .

(7) الشعراء : (77) .

من تنفيس الرحمن، ومثله "الريح من روح الله" على معنى: الريح من ترويح الله (1). وقد ورد في (أساس البلاغة) من قول العرب: ما لي نفس، أي فرج، ونفس الله عنك كربتك أي: فرجها، وأنت في نفس من أمرك: في سعة (2)، وروى ابن فورك عن بعض العرب قولهم: هجمت على بطن واد بين جبلين فما رأيت وادياً أخصب منه، وإذا وجوه أهله بهيجة، وألوانهم مصفرة فقلت لهم: واديكم أخصب واد؛ وأنتم لا تشبهون أهل الخصب؟ فقال لي شيخ منهم: ليس لنا ريح (3) ..

وفي رواية الحديث: الريح من روح الله، قال سلمة: فروح الله تأتي بالرحمة وتأتي بالعذاب فإذا رأيتموها فلا تسبوا، أي أن مراده: الريح غير نافعة أو ضارة بنفسها وإنما يرسلها ربها مفرجة - كما في غزوة الأحزاب - ومهلكة، ولكنه في الحديث نسب إلى نفسه الخير كما في آيات كثيرة من مثل قوله: "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ" (4) وكل من عنده تعالى. ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام: "إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ رَبِّكُمْ

نَفْسَ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ" (5)، مجاز مرسل أقيم فيه الاسم مقام المصدر على معنى: إني لأجد تفريح الله عني وتنفيسه عن كربتي بنصرته إياي من قبل اليمن... وفيه مجاز حذف علاقته المحلية، أطلق اليمن وأراد بعض أهله وهم الأنصار الذين نصره وآووه، وعلى أيديهم فرج الله عن نبيه في بدر وأحد وبقية المشاهد (6).

(1) انظر: تأويل مختلف الحديث، ص212، النهاية في غريب الحديث: ابن الأثير (606) هـ، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطباخي، دار الفكر، بيروت، 1399-1979، 49/5، وعون المعبود، 3/14. قال الطيبي في شرحه على المشكاة: الروح: التنفس، وقد أراح الإنسان إذا تنفس، ولا تيأسوا من روح الله: فرجه ورحمته. انظر: شرحه على المشكاة، 292/3.

(2) أساس البلاغة - الزمخشري: (نفس)، ص467.

(3) مشكل الحديث وبيانه، ص211-212.

(4) النساء: (79).

(5) من حديث أبي هريرة: "ألا إن الإيمان يمان، والحكمة يمانية، وأجد نفس ربكم من قبل اليمن". أحمد: باقي مسند المكثرين 10555، الأحاد والمثاني 263/4 رقم 2276.

(6) انظر في تأويله على هذا النحو: المجازات النبوية، ص52-53. وقال ابن قتيبة: وهذا من الكناية لأن معناه كنت في شدة وكرب وغم من أهل مكة فرج الله عني بالأنصار، انظر ص212.

### 2.3 الاستعارة

الاستعارة لغةً من العارية، واستعار الشيء واستعار منه: طلب أن يُعيره إِيَّاه (1).

وقد تحدّد معناها الاصطلاحي واستقرّ عند الجرجاني على: أن تريد الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيّره المشبه وتجريه عليه (2). وهي عند السكاكي: أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدّعيّاً دخول المشبه في جنس المشبه به دالّاً على ذلك بإتيانك للمشبه ما يخص المشبه به (3)، وعند القزويني: مجاز علاقته تشبيه معناه بما وضع له (4). فهي في أصلها تشبيه، ولكنها تتميز عنه بحذف أحد طرفيه (5)، ومن هنا عدّت أفضل المجاز عند البلاغيين. قال ابن رشيق: "وليس في حلي الشعر أعجب منها، وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها ونزلت موضعها" (6)، ذلك لأن الإحساس بالمشابهة يبلغ مداه في الاستعارة ويرتقي إلى هذه الحالة التي يدخل فيها المشبه في جنس المشبه به ويصير فرداً من أفرادها، وكان البلاغيون شديدي الحساسية والوعي بما تؤديه هذه التراكيب البيانية من وصف كاشف عن حسّ الخاصة من البلغاء ورجال الفصاحة والبيان حين ذكروا ما تمنحه كلّ وسيلة بيانية من متعة ولذة وزيادة في المعنى بدءاً من التشبيه البسيط الذي تُذكر فيه جميع أركانه إلى أن يصل إلى الاستعارة وتناسي التشبيه، يقول الجرجاني منبّهاً على بلوغ الخيال غايته في الاستعارة: "تبرز هذا البيان أبداً في صورة مستجدة تزيد قدره نبلاً وتوجب له بعد الفضل فضلاً، وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتى تراها مكررة في مواضع؛ ولها في كل واحدٍ من تلك المواضع شأن مفرد وشرف منفرد،

---

(1) اللسان : (عور) .

(2) دلائل الإعجاز في علم المعاني : الجرجاني ، تحقيق : محمود شاكر ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، 1988 ، ص 53 .

(3) المفتاح : ص 599.

(4) الإيضاح : ص 407.

(5) انظر في الفرق بينهما : دلائل الإعجاز : ص 53 – 55.

(6) العمدة : 460/1.



وفضيلة مرموقة وخلابة موموقة<sup>(1)</sup>... ومن خصائصها التي تُذكر بها وهي عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، وتجنّي من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر<sup>(2)</sup>.

ودلالة ذلك نستشعرها في قوله تعالى: " وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ " <sup>(3)</sup>. أي (فعاقبتها الله بالجوع والخوف)، لكنه صرح بالمشبه به وهو (اللباس) واستعاره لما أصاب أهل القرية من همٍّ وحزن وهول واضطراب في التفكير بسبب ما حلّ بهم، أو ما أصابهم من إعياء وصفرة الوجوه وهزال الأجسام<sup>(4)</sup>، على جامع الإحاطة والشمول، فقد أحاطت بهم الأحداث وتمكّنت منهم كما يشمل اللباس صاحبه ويحيط به، فبلاغة الاستعارة هنا في دلالتها على استمرار ذلك بهم كاستمرار لباس الجلد.

من هنا يمكن أن نقف على بلاغة النبي عليه الصلاة والسلام في قوله " إن 1.2.3 الشيطان يجري الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم " <sup>(5)</sup>، في إشارة مجرى الدم إلى عظم كيده وشدة تأثيره بالوسوسة والتزيين على الإنسان، إلا أن هذه الدلالة البيّنة لم تلق إجماعاً من قبل طوائف علماء العلوم الإسلامية: مفسرين وفقهاء أو محدّثين وشُرّاحاً، وقد تكون الاعتقادات الشعبية المتوارثة، والقصص والخرافات المتداولة السبب الأكبر في هذا الخلاف وتوسيع شقّته في ظل الاتكاء على المعنى المباشر والدلالة الظاهرة للحديث.

ولشدة تأثير هذا الخلاف على الحياة الاجتماعية من جهة، وحساسيته المفرطة من جهة ثانية ستحاول الدراسة أن تقتصر عليه في مبحث الاستعارة أملاً في التزيّد والاستقصاء ما أمكن لتصحيح مفاهيم شائعة أحادية الدلالة ألّبت ثوبا

---

(1) موموقة : محبوبه

(2) أسرار البلاغة — الجرجاني ، ص55

(3) النحل (112)

(4) الاستعارة تحقيقية عقلية على المستعار له الأول، وحسية تحقيقية على الثاني انظر: الإيضاح ص408.

(5) خ: الاعتكاف 1897. وانظر الهامشين التاليين .

إسلامياً أضفى عليها هالة من الاحترام والشرعية، ومن هذه المفاهيم مفهوم سيطرة الجن على حياة الناس وإيذائه لهم عن طريق الدخول في أجسامهم والسيطرة عليهم، والتسبب لهم بالصرع وهو ما يعرف بـ (المس أو التلبس).

وقبل الشروع في الموضوع ينبغي أن نذكر بسياق الحديث الذي كان أحد أهم أدلة القائلين بـ التلبس لتفسير على هديه، وهو كما يرويه البخاري من رواية علي بن الحسين رضي الله عنهما: كان النبي عليه الصلاة والسلام في المسجد وعنده أزواجه، فرُحْن، فقال لصفية بنت حيي (زوجه) لا تعجلي حتى أنصرف معك، وكان بيئتها في دار أسامة، فخرج النبي عليه السلام معها، فلقية رجلان من الأنصار، فنظرا إلى النبي عليه السلام ثم أجازا، فقال لهما عليه الصلاة والسلام: تعاليا، إنها صفية بنت حيي. قالوا: سبحان الله يا رسول الله — وكبر عليهما — قال: إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم وإنني خشيت أن يلقي في أنفسكما شيئا<sup>(1)</sup> وفي رواية صفية " يقذف سوءاً أو شراً"<sup>(2)</sup>.

استدل القائلون بنفوذ الجن إلى بدن الإنسان أو ما يعرف بـ (التلبس) بهذا الحديث بعد استدلالهم بقوله تعالى " الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَى لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ " <sup>(3)</sup>. قالوا في تفسير الآية: فيها دليل على من أنكر الصرع من جهة الجن وأنه من فعل الطباع، وأن الشيطان لا يسلك في الإنسان ولا يكون منه مس <sup>(4)</sup>، وقال ابن كثير: لا يقومون إلا كما يقوم المصروع حال صرعه وتخبط الشيطان له وذلك أنه يقوم قياماً منكراً <sup>(5)</sup>. وقال الألوسي: " واعتقاد السلف أن ما دلت عليه الآية أمور حقيقية واقعة كما أخبر الشرع عنها، والتزام تأويلها

---

(1) خ : الاعتكاف 1897 .

(2) خ : بدء الخلق 3039، س : السلام 4041، ت : الرضاع 1092 ، د : السنة 4096 ، جة : الصيام 1769 ، دارمي : الرقاق 663 ، أحمد : باقي مسند المكثرين 12132 .

(3) البقرة (275)

(4) تفسير القرطبي ( الجامع لأحكام القرآن ) ( 671 ) هـ ، مؤسسة مناهل العرفان ، مكتبة الغزالي ، بيروت ودمشق ، د.ت ، 355/3 .

(5) تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) البابي الحلبي ، القاهرة، نشر : دار إحياء الكتب العربية، د.ت 326/1 .

يستلزم خطباً طويلاً<sup>(1)</sup>. ومن أشهر أصحاب هذا الرأي ابن تيمية<sup>(2)</sup>، وابن القيم<sup>(3)</sup>، والسيوطي<sup>(4)</sup>. قال ابن تيمية: " وليس في أئمة المسلمين من ينكر دخول الجني في بدن المصروع وغيره، ومن أنكر وادعى أن الشرع يكذب ذلك فقد كذب على الشرع، وليس في الأدلة الشرعية ما ينفي ذلك " <sup>(5)</sup> ، وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل " قلت لأبي: إن أقواماً يزعمون أن الجني لا يدخل في بدن الإنسي فقال: يكذبون، هو ذا يتكلم على لسانه " <sup>(6)</sup> .

ويروي السيوطي في كتابه (لقط المرجان): أن الإمام أحمد بن حنبل كان جالساً في مسجده إذ جاءه صاحب له من قبل الخليفة المتوكل فقال: إن في بيت أمير المؤمنين جارية بها صرع وقد أرسلني إليك لتدعو الله لها بالعافية، فأعطاه نعلين وأمره بأن يقول للجن: يقول لك أحمد: أيما أحب إليك: تخرج من الجارية أو تُصفع بهذا النعل سبعين؟ فذهب الرجل وفعل ما أمره، فقال المارد على لسان الجارية: السمع والطاعة لأحمد، لو أمرنا أن نخرج من العراق لخرجنا منه إنه أطاع الله ومن يطع الله يطعه كل شيء، فلما مات أحمد عاد المارد إلى الجارية، فأرسلوا لأحد أصحاب أحمد فلم يطعه الجني وقال: لا أطيعك ... أما أحمد بن حنبل فقد أطاع الله فأمرنا بطاعته " <sup>(7)</sup> .

(1) تفسير الآلوسي (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت، 49/3.

(2) انظر : إيضاح الدلالة في عموم الرسالة : ابن تيمية ، تحقيق: منير آغا ، مكتبة الرياض ، الرياض ، د.ت، ص28، ومجموع فتاوى ابن تيمية ، مكتبة المعارف ، الرياض ، 277/24 .

(3) انظر : الطب النبوي : ابن القيم الجوزية ، تحقيق : عبد الغني عبد الخالق ، دار الكتب العلمية — بيروت، 1337 — 1957 ، ص52 وما بعدها .

(4) انظر : لقط المرجان في أحكام الجن : السيوطي (911) هـ ، تحقيق : مصطفى عطا، دار الكتب العلمية — بيروت ، ط1 ، 1406 هـ ، ص135 وما بعدها.

(5) مجموع فتاوى ابن تيمية ، 277 / 24 .

(6) إيضاح الدلالة في عموم الرسالة ، ص7.

(7) لقط المرجان، ص137 .

ولقد اشتهرت أمثال هذه الأقاصيص والحكايات عند العامة <sup>(1)</sup>، وساهمت كثرتها في بعث الصدق والموثوقية بها عند بعض الخاصة، الأمر الذي استغلّه نفرٌ من الجهلة المتاجرين بعواطف الناس ومصائبهم ممن يدعون الكرامة والولاية والقدرة على إخراج الجن المزعوم من جسد الإنسان، ولقد وجدوا في اعتقادات بعض الناس والظاهريين من العلماء مستنداً قوياً يستندون إليه في مزاعمهم وادّعاءاتهم.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، فإنهم وجدوا في هذا الظاهر متسعاً يسعهم فيه القول بعشق الجنّ للإنس أو الإنس للجنّ ذكره وأنثاه <sup>(2)</sup>، بل قتل الجنّ الإنس والإنس للجنّ <sup>(3)</sup>، مما يساهم في زيادة رقعة سوقهم برّد كلِّ حدثٍ طبيعي في حياة الناس إلى جني أوقعه أو منع منه.

والصحيح أن سياق الآية والحديث لا يشيران إلى مثل هذا الاعتقاد، فالآية تتحدّث عن عقوبة آكلي الربا في الآخرة بأنهم سيقومون قيام المصاب بالصرع، ولأنهم استعانوا بالربا والحرام على قيام دنياهم عوقبوا بما يشبهه أو يشعر بأنه من جنس عملهم وهو عدم القدرة على القيام في آخرهم، وعدم القدرة هذا يشبهه تبارك وتعالى بقيام المصروع يقوم ويتعثّر ويتخبط، وهي صورة معروفة معهودة للناس ولكنه تعالى لم يقل كما يقوم (المصروع) وإنما (كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وهي صورة تخيلية أشار البلاغيون إلى مثلها في مبحثهم لأقسام التشبيه فجعلوا منه التشبيه التخيلي، وفيه تُخترع مركبات خيالية بقصد المبالغة في المعاني وإبرازها في صور تهويلية، كقول امرئ القيس:

---

(1) قال الجاحظ : والأعراب يتزيّنون في هذا الباب ، وأشباه الأعراب يغلطون فيه ، وبعض أصحاب

التأويل يجوزُ في هذا الباب ما لا يجوز فيه . انظر : الحيوان ، 6 / 164 .

(2) قال ابن تيمية : وهذا كثير معروف . انظر : مجموع الفتاوى ، 19 / 39 . وقال بهذا الرأي جماعة

من العلماء منهم مجاهد والأعمش ، وبه قال جماعة من الحنابلة والحنفية والإمام مالك وغيرهم .

انظر : الأشباه والنظائر: زين العابدين (ابن نجيم) ، تحقيق : محمد الوكيل ، مؤسسة الحلبي وشركاه،

القاهرة ، 1392- 1968م، ص 327 - 328 .

(3) انظر : إيضاح الدلالة ، ص 34 - 36 .

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِي مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَغْوَالٍ (1)

فأنياب الأغوال صورة تخيلية لم يرها الناس وإنما اعتقدوها، وتصوروا الغول مخلوقاً بشعاً مخيفاً، وهي صورة يستغلها الشاعر لتهويل شأن الأسنة، وإبرازها في صورة مرعبة مفزعة. وعلى هذا الأسلوب العربي جرى قوله تعالى " طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ " (2) كذلك، إذ شبه الله تعالى طلع الشجرة برؤوس الشياطين؛ ولم تُرَ أو تُدرك بالحس، وإنما هي صورة متخيَّلة جاءت على وفق الاعتقاد السائد، ومثلها الآية الكريمة فإنها شُبِّهت قيام آكل الربا بقيام الذي يعتقد الناس أن صرعه بسبب المس، قال الزمخشري في تفسيرها " لا يقومون إذا بعثوا من قبورهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان، وتخبط الشيطان من زعمات العرب؛ يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع، والخبط ضربٌ على غير استواء كخبط العشواء، فورد على ما كانوا يعتقدون " (3) وذهب مذهب الزمخشري البيضاوي (4)، وأبو السعود (5) في تفسيريهما.

أما شراح الحديث فإنهم توقفوا في بيان أو تحديد المراد من الحديث؛ وإن كان تقديمهم لظاهره يشعر بميلهم إليه، قال ابن حجر: قيل هو على ظاهره، وأن الله تعالى أقدره على ذلك (الجري في باطن الإنسان)، وقيل هو على سبيل الاستعارة (6) وقال النووي: " قال القاضي وغيره قيل : هو على ظاهره وأن الله تعالى جعل له قوة وقدرة على الجري في باطن الإنسان ومجاري دمه، وقيل هو على الاستعارة... وقيل يلقي وسوسته في مسامٍ لطيفة من البدن فتصل الوسوسة إلى القلب " (7) .

(1) ديوانه : تحقيق : محمد حمود ، الفكر اللبناني — بيروت ، ط 1 ، 1995 ، ص 88 .

(2) الصافات : (65) .

(3) تفسير الزمخشري (538 هـ) ، ( الكشاف ) عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل الزمخشري ، ط 1385 — 1966 ، 398 / 1 .

(4) تفسير البيضاوي ( أنوار التنزيل وأسرار التأويل ) : البيضاوي ، دار الكتب العلمية الكبرى — القاهرة ، مؤسسة شعبان للنشر ، 1330 هـ ، 142/1 .

(5) تفسير أبي السعود : أبو السعود العمادي ، دار إحياء التراث العربي ، د.ت ، 411/1 .

(6) فتح الباري ، 328/4 — 329 .

(7) انظر : شرح الطيبي على المشكاة ، 221/1 .

ولسنا ندري ما الفائدة التي نجنيتها من قولنا بأن الشيطان يستطيع الجريان في مجاري دم الإنسان؟ فهل هو بذلك يكون أكثر قدرة وتسلطاً على أفعال الإنسان؟ ولا نعتقد أن من العلماء من يقول بذلك لأنه إن قال به فقد قال بسقوط التكليف، ولا تكليف على المجنون وفاقد العقل .

وقد بين الله تبارك وتعالى في نصوص الكتاب الكريم الحدّ الممنوح للشيطان من بني آدم، فلم يجعل له من السلطة إلا سلطة الإغواء والوسوسة والتزيين فحسب، أما غير ذلك فقد منعه منه " إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ <sup>(1)</sup>، "إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا" <sup>(2)</sup>، فإيمان المؤمن يحميه من كيد الشيطان — وكيد ضعيف بنص الآية <sup>(3)</sup> — أي أن الاحتراس من غواية الشيطان في قدرة الإنسان ومكنته، وليس كذلك الصرع فإنه مرض معروف ثبت لدى الأطباء أنه من الأمراض العصبية التي تُعالج كأمثالها بالعقاقير وغيرها من طرق العلاج، وكذا الأمراض النفسية، وكلها أمراض يُبتلى بها المؤمن والكافر على السواء.

ثم إن هدف الشيطان الأوحـد كما تبينه نصوص الشريعة يتمثل في إغواء الإنس وإخراجهم عن عبادة خالقهم، وسيطرته على جسد الإنسان بالصرع أو التلبس لا يحقق له هذا الهدف؛ لأنه يُخرج صاحبه من نطاق التكليف الشرعي، ولو قدر على ذلك — مع شدة عداوته للإنس — فلم لا يغصب أموال بعض وينسبها إلى بعضهم الآخر ليوثق بينهم العداوة والبغضاء كما يرجو ويتأمل؟ أو لم لا يفسد الأزواج أو يفشي الأسرار .. أو يضرب أو يقتل ...؟ ولقد سبقت الإشارة إلى حديث النبي عليه الصلاة والسلام الذي يبيّن فيه حدود عمل الشيطان وعدم قدرته على الوصول أو التحكم بعالم الإنس الواقعي الحسي وهو قوله عليه الصلاة والسلام: " أَغْلِقُوا الْبَابَ وَأَوْكِنُوا السَّقَاءَ ، وَأَكْفِنُوا الْإِنَاءَ أَوْ خَمِرُوا وَأَطْفِنُوا الْمِصْبَاحَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَفْتَحُ غَلَقًا وَلَا يَحُلُّ وَكَاءً، وَلَا يَكْشِفُ آنِيَةً، وَإِنَّ الْفُؤَيْسِقَةَ تَضُرُّ عَلَى

---

(1) الحجر: (42) .

(2) الإسراء: (65).

(3) قوله تعالى: " إن كيد الشيطان كان ضعيفا" النساء : (76) .

الناس بِيَتَهُمْ<sup>(1)</sup> فهو بهذا يبين حدود عمل الشيطان، وأن ما ينسبه بعضهم للشيطان من نقل المتاع أو إحراق البيوت وإفساد الطعام ... على أنه من عمله الحقيقي غير صحيح كما تشي جملة الختام ، فالفأرة وهي مخلوق صغير هي التي تتسبب بحرق البيت إن لم تُطفأ النار عند المبيت. بل كيف بالعلماء يأخذون بظاهر الحديث ويتركون ظاهر عشرات النصوص المبيّنة لطبيعة عمل الشيطان؟ والتي تَتمحور حول معنى (الإيحاء) كقوله تعالى "لَأَزَيِّنَنَّ لَهُمْ" (2)، "فَزَيَّنُوا لَهُمْ" (3)، "فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ" (4)، "إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ" (5)، "فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ" (6)، "يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ" (7)، "إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ" (8)، "مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ" (9) كل هذا حمل مجموعة من العلماء<sup>(10)</sup> على القول ببطلان قدرة الشيطان على الدخول في باطن جسم الإنسان والتسبب له بالصرع والجنون ، قال القاضي أبو يعلى الحنبلي: "ولا سبيل للشيطان إلى تخبيط الإنس كما كان له سبيل إلى سلوكه ووسوسته، وما تراه من الصرع والتخبط والاضطراب ليس من فعل الشيطان لاستحالة فعل الفاعل في غير محل قدرته، وإنما ذلك من فعل الله تعالى منه بجري العادة ولا يكون المجنون مضطراً إلى ذلك" (11).

والله تبارك وتعالى يبين على لسان الشيطان قوله يوم البعث: "وَقَالَ الشَّيْطَانُ

(1) خ : بدء الخلق 3059 ، س : الأثرية 3755 ، ت واللفظ له : الأطعمة 1734 ، د : الأثرية 3244 ، جة : الألب : 3761 .

(2) الحجر (40) .

(3) فصلت (25) .

(4) النحل: (63) .

(5) الأعراف : (201) .

(6) الأعراف: (21) .

(7) الأنعام : (112) .

(8) الأنعام : (121) .

(9) الناس : (4) .

(10) نقل عن المعتزلة والفقهاء من الشافعية قولهم : إن كون الصرع والجنون من الشيطان باطل . انظر : روح

المعاني - الألوسي ، 49/3 .

(11) المعتمد في أصول الدين - الحنبلي ، ص174

لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ، وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي " (1)، فهو ينفي قدرته على الصرع والقتل والإيذاء البدني مما يزعمه بعضهم عنه؛ والذي لو جوزناه وقبلناه لافترضنا صدق القاتل والسارق والزاني والمجرم في زعمهم بأن جرائمهم من فعل الشيطان، ولتقبلنا من الطبيب قوله: هذا لا علاج له لأن الشيطان اتخذ في رأسه منزلاً ... مما هو بين السذاجة والفساد.

إن الله تعالى خلق الخلق وكلف منهم الثقيلين بالعبادة والخضوع لسلطانه، وحدّ لكل من العالمين حدوداً لا يتعداها وقدرات لا يتخطاها فلم يسلط إنساً على جنّ أو جنّاً على إنس، أو يسخر بعضهم لخدمة بعض إلا ما كان لسليمان عليه السلام خاصة استجابة لدعائه " رَبِّ هَبْ لِي مَلَكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي " (2)، وهي معجزة خرقت قانوناً ثابتاً لا يتغير، وكرامة الولي — وإن كانت خرقاً لقانون — فإن من شروطها وشروط استدامتها عدم إعلانها والمتاجرة بها، وإنما يخفيها الولي كما تخفي المرأة دم حيضها على حدّ قول العلماء.

وإذن، فإن ما يتداوله الناس من قصص ومشاهدات وأحاديث حول قدرة بعضهم ممن ادّعى الولاية وتزيّاً بزيّ الصالحين على إخراج الجن المزعوم في بدن الإنسان هي محض افتراءٍ وتقول من مثل ما مرّ من قصة أحمد بن حنبل مع الجارية وأمثالها من القصص المخلّقة الذي تمتلئ به كتب المناقب (3) بقصد إبراز مكانة آباء المذاهب والطرق والفلسفات المختلفة.

والمستقرئ كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم الصحيحة يدرك أن عمل الشيطان لا يتجاوز التزيين والوسوسة، ومع ذلك " فقد تغلب الوهم على الناس، ودرج المشعوذون في كل العصور على التلبيس، وعلى غرس هذه الأوهام في نفوس الناس، استغلوا بها ضعاف العقول والإيمان ووضعوا في أنفسهم أن الجن

(1) إبراهيم : (22) .

(2) ص : (35) .

(3) نقل السيوطي قصة أحمد مع الجارية في كتابه ( لقط المرجان ) ص 137 من : مناقب الإمام أحمد — لابن

الجوزي ، دار الآفاق الجديدة — بيروت ط1 ، 1393 — 1973 ، ص 420 .



يلبس جسم الإنسان، وأن له قدرةً على استخراجِه ... ووضَعوا في نفوسهم أن لهم القدرة على استخدام الجن في الحب والبغض، والزواج والطلاق، وجلب الخير ودفع الشر، وبذلك كانت (التحويطة والمندل وخاتم سليمان) استخدموه في إظهار الغيب من مسروق ضائع أو مستقبل مخبوء، واستخدموه في العلاج، استغلّوهم بكل ذلك في كل شيء، وصارت لديهم مهنة منها يتعيشون، وللمال يجمعون، وبالعقول يعبثون، وقد ساعدتهم على ذلك طائفة من المتسمّين بالعلم والدين، وأيدوهم بحكايات وقصص موضوعة أفسدوا بها حياة الناس، وصرفوهم عن السنن الطبيعية في العلم والعمل عن الجدّ النافع المفيد<sup>(1)</sup>.

ولو رحنا نبحت في أدلة القائلين بجواز التلبس والتسلط لوجدناها تنحصر في آية البقرة وحديث الباب، وحديث المرأة التي كانت تُصرع وتتكشّف<sup>(2)</sup>، وأثار أخرى لم تصح، وعدد هائل من الحكايات والقصص الخرافية الشعبية.

أما الآية فقد سبقت الإشارة إليها من أنها سيقّت تشبيهاً تخيلياً على وفق مزاعم الناس واعتقاداتهم، وحديث التي تصرع وتتكشّف فيه دليل على وجود الصرع — وهو مما لا خلاف فيه — لا على سببه. وأما الحديث (يجري من ابن آدم مجرى الدم) فهو استعارة تصريحية تبعية؛ شبه الوسوسة والتزيين والإيحاء بالجريان والجامع بينهما حصول الشيء أو شدة التأثير، فكأن الشيطان في قدرته على زخرفة القول وتزيينه قد استولى على الإنسان وسكن فيه وجرى مجرى الدم في عروقه، وقرينة ذلك استحالة دخول الشيطان مجاري دم الإنسان عقلاً، ثم إن ظاهر النصوص الشرعية الكثيرة تحصر قدرته في الإيحاء والتزيين، يقول حسان عبد الوهاب: "لو استقرأنا ما ورد في كتاب الله من المسّ لما وجدناه يخرج عن الوسوسة

---

(1) الفتاوى : محمود شلتوت ، دار الشروق — بيروت ، ط8 ، 1395 — 1975 ، ص26-27 .

(2) وهو من حديث عطاء بن أبي رباح قال : قال لي ابن عباس : ألا أريك امرأة من أهل الجنة ؟ قلت :

بلى ، قال هذه المرأة السوداء أتت النبي عليه الصلاة والسلام فقالت : إني أُصرع وإني أتكشّف فادع

الله لي ، قال : إن شئتِ صبرتي ولك الجنة ، وإن شئتِ دعوت الله أن يعافيك ؟ فقالت : أصبر ، فقالت

: إني أتكشّف فادع الله لي أن لا أتكشّف ، فدعا لها .

خ : المرضي 5220 ، س : البر والصلة 4673 ، أحمد : مسند بني هاشم 3070 .

التي نبه الشيطان نفسه أنه لا يحسن غيرها كما في آيات كثيرة<sup>(1)</sup>.

ولكن المؤيدين من المحدثين لما يخالف هذا فأكثرهم ممن يمارس الشعوذة والدجل والكذب، يؤلفون الكتيبات التي تعتمد الأفاصيص والحكايات والخبرات الشخصية الكاذبة مسندة إلى أقوال بعض الفقهاء من المسلمين ممن لو علموا ما ستؤول إليه أقوالهم من نتائج سيئة على الحياة الدينية والاجتماعية لأعادوا النظر في كثير مما قالوه.

والبقية الباقية منهم تتلقى النصوص كما تلقاها بعض من سبقهم بمعناها المباشر، وتتكبر على من تأولها منهم بزعم أنهم ليسوا من أهل السنة والجماعة<sup>(2)</sup> وقد علمنا أن كل أحد يؤخذ من كلامه ويردّ إلا النبي عليه الصلاة والسلام فيما جاء من حديثه تشريعاً ووحياً لا اجتهداء، وإذا كان ابن تيمية على ما نعلم من العلم فإنه قد أنكر عليه قوله بعدم وجود المجاز في القرآن، ورأيه فيما نحن فيه يتسق مع هذه الدعوى، فليس من بأس في أن يخطئ بهذه، والله أعلم.

---

(1) الأسطورة التي هوت — علاقة الجان بالإنسان ، ص 73 ، نقلاً عن : برهان الشرع في إثبات المس والصرع : علي حسين ، دار ابن حزم — بيروت ط 1 ، 1996 ، ص 118 .

(2) انظر من كتب المحدثين :

— عالم الجن في ضوء الكتاب والسنة : عبد الكريم عبيدات، دار ابن تيمية للنشر والتوزيع — الرياض، ط 1 ، 1405 — 1985 ، ص 283 وما بعدها .

— الجن والسحر في المنظور الإسلامي : رشيد ليزول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، منشورات محمد بيضون ، دت ، ص 137 وما بعدها .

— حقائق الإيمان بالملائكة والجان : خالد محمد الحاج ، مكتبة المنار للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1408 — 1987 ، ص 318 وما بعدها .

— الجن والشياطين مع الناس : عبد الوهاب العثمان ، مكتبة ابن تيمية ، الكويت ، 1380 هـ .

— برهان الشرع في إثبات المس والصرع ، ص 100 وما بعدها .

## الفصل الرابع

### الكناية

#### 1.4 الكناية

الْكِنَايَةُ مصدرُ كَنَى يُكْنِي ، وَتَكْنَى: تَسْتَرُ ، والْكِنَايَةُ كَلَامٌ اسْتَتَرَ ، وَإِنْ كَانَ معناه ظاهراً في اللغة<sup>(1)</sup>. وفلانٌ حسن العِبارَةِ يُكْنِي الرؤْيَا أي: حَسَنَ العِبارَةِ لِلأَمْثَالِ التي يَضْرِبُهَا مَلَكُ الرُّؤْيَا يُكْنِي بِهَا عن أَعْيَانِ الْأُمُورِ<sup>(2)</sup>.

وهي بمعناها البلاغي: أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره بلفظه الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومي به إليه ويجعله دليلاً عليه<sup>(3)</sup>. وعند السكاكي: ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه؛ لينتقل من المذكور إلى المتروك<sup>(4)</sup>.

والبلاغيون يتداولون معناها كما جاء عند القزويني: لفظٌ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه<sup>(5)</sup>. ومثالها البسيط قولنا: أخبرته الخبرَ فاحمرَّ وجهه كناية عن الخجل . ف(احمرَّ وجهه) لفظ أو أسلوبٌ لم يُرد منه معناه الظاهر، بل ما دلَّ عليه (الخجل) مع جواز المعنى الظاهر.

ومن هنا فرّق البلاغيون بين المجاز (المرسل ، الاستعارة) والكناية من حيث جواز المعنى الظاهر والمعنى المجازي في الكناية، وعدم جواز ذلك في المجاز<sup>(6)</sup>، أي إن المجاز يشترط قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، في حين لا تشترط الكناية هذه القرينة ، وهذا لا يعني انتفاء القرينة فيها لأننا لو قلنا بذلك لما دلَّ دليلٌ على إرادة المعنى الكنائي ، فقرينتها حالية تفهم من سياق الكلام، وهي غير مانعة

---

(1) اللسان : (كنى) .

(2) أساس البلاغة : ص399 .

(3) دلائل الإعجاز : ص52 .

(4) مفتاح العلوم : ص637 .

(5) الإيضاح : ص456 . وانظر : عروس الأفراح ، 108/1 .

(6) نفسه : 456 .

من جواز المعنى الظاهر كما هي الحال في قرائن المجاز. ففي قوله تعالى في شأن المنافقين "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّاْ رُؤُوسَهُمْ" (1) كناية عن الموقف الرافض الساخر من هذا العرض ، وقد فهمنا المعنى من السياق، ولا يمتنع أن يكونوا قد لوَّوا رؤوسهم على الحقيقة.

ولقد اختلف البلاغيون في عدّ الكناية من الحقيقة أو المجاز، فمن نظر إلى الشق الأول من تعريفها عند القزويني جعلها من المجاز (2)، ومن نظر إلى شقها الثاني جعلها من الحقيقة ، وأغرب بعض المحدثين حين حاول التوسط فجعلها بين الحقيقة والمجاز (3). وهي من المجاز دون شك لأن المتكلم لا يريد من كلامه المعنى الأول – وإن جاز – بل المعنى الثاني، والعبارة إنما تساق إليه. ففي قوله تعالى بشأن المنافقين لا يريد إخبارنا بأنهم عطفوا رؤوسهم وأمالوها؛ فلربما ظهرت هذه الحركة على المؤمنين تشوقاً وتنبهاً أو استغراباً ودهشة... وإنما أراد استكبارهم وصدودهم وهو معنى لم يقله النص وإنما أشار إليه، والمشار إليه من المجاز لا الحقيقة.

ثم إن قول البلاغيين (مع جواز إرادة معناه الأصلي) يحتاج إلى كثير من التدقيق، لأنه إن صحّ في بضعة أمثلة تتداولها كتب البلاغة فإنه لا يصح كثيراً – كما سيتبين في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام التي سنأتي عليها – ناهيك عن بساطة المعنى الظاهر في حال جوازه في كثير من الأمثلة قياساً على المعنى الكنائي، ولناخذ مثلاً – أحد أمثلة البلاغيين وهو قول نصيب:

وَكَلْبُكَ أَنْسُ بِالزَّائِرِينَ      مِنْ الْأُمِّ بِالابْنَةِ الزَّائِرَةِ (4)

فالمعنى المجازي المقصود : وفور إحسانه إلى الخاص والعام من الناس؛

---

(1) المنافقون : (5) .

(2) انظر : البلاغة العربية (المعاني والبيان والبدیع) : أحمد مطلوب ، وزارة التعليم العالي العراقية ، ط1 ، 1980 ، ص 234 .

(3) انظر : علم البيان في الدراسات البلاغية : علي البديري ، ط2 ، 1404 – 1984 ، ص 254 .

(4) انظر : الإيضاح ، ص 460 .

فهم لكثرة مجيئهم إليه وترددهم عليه صاروا وكأنهم من أهل البيت لا يروعون كلبه، ثم اجعل هذا المعنى الرائق قبالة المعنى المعجمي لتتقرر لدينا سذاجته وقلة فائدته . وكذا قول ابن هرمة: ( وَلَا أَبْنَاءُ إِلَّا قَرِيبَةً الْأَجَلِ )<sup>(1)</sup> يكتفي به عن كرمه، فإن المعنى المراد هو الذي زخرف العبارة ومنحها الخصب والحلاوة، لأن المعنى المباشر أنه لا يشتري إلا كبيرة السن التي شارفت على الموت والهلاك .

ومن هنا، فإن الاختلاف في كونها من الحقيقة والمجاز لا معنى له، وكذا جعل جواز المعنى المعجمي فارقاً بينها وبين المجاز، إذ يكفي للتفريق بينهما أن نقول: الأول يكون في الألفاظ المفردة فحسب، والكناية تكون في التراكيب والسياقات.

أما العلاقة بين المعنى الظاهر والمعنى الكنائي فهي علاقة تبعية وتلازم، فإن قوله تعالى " وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ " <sup>(2)</sup> كناية عن الشعور بالتحسر والندم؛ والعلاقة بين الندم والعض علاقة تلازم ترجع إلى ما عهدناه من طبيعة الإنسان وعرفه، فإنه إن ندم عض على يديه — وهذا غالب أحواله — وعلى قرب هذه العلاقة أو بعدها يتقرر غموض الكناية ووضوحها، فمنها ما يسهل الوصول إليه، ومنها ما يغمض ويدق حتى لا يتنبه له إلا الخاصة من أهل الذوق والفهم.

ومن لطيف كنايات القرآن قوله تعالى في سيدنا عيسى وأمه: " كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ " <sup>(3)</sup>، وهي من الكنايات قريبة المأخذ، لما ادعى أهل الكتاب من النصارى فيهما ما لم يكن على الحقيقة رد الله تعالى عليهم بقوله هذا ليبين لهم أنهم بشر يأكلون الطعام ثم كنى عن تابعه من حاجتهم إلى إخراج هذا الطعام الذي أكلوه، وهذا ادعى إلى بيان البشرية فيهم من المعنى الأول، وأدق في الحجة، وأظهر في إبعاد الربوبية عنهم.

---

(1) شعر إبراهيم بن هرمة : تحقيق : حسين عطوان ومحمد نفاع ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، د . ت ، ص 185 ، وانظر البيت في الإيضاح ، ص 460 .

(2) الفرقان : (27) .

(3) المائدة : (75) .

وأدق منها وأعمق قوله في الآية نفسها " وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ " <sup>(1)</sup>، فهذا الإخبار منه يصح على ظاهره لو أنهم أنكروه، أما وهم لم يفعلوا فإن له وجهاً وغايةً أخرى؛ ذلك أنهم يدعون بنوة عيسى لله مما يستلزم — بصورة من الصور — تصوّر علاقة جنسية — والعياذ بالله — بين الخالق وأم عيسى وهذه العلاقة إما أن تكون بعقد شرع أولاً، وامتناع العقد يعني على حسب ما ادّعوه أنها زانية، فيرد الله تعالى عليهم بقوله (وأمه صديقة) ليشعرهم بما أوقعوا أنفسهم فيه من تناقض رهيب إذ يدعون فيها العذرية والصدق من جهة، ويعتقدون أبوة الخالق لابنها من جهة ثانية.

وللنبي عليه الصلاة والسلام كُنَايَاتٌ جميلة كثيرة منها ما هو سهل المأخذ بين المقصود، ومنها ما دقّ وخفي واحتيج فيه إلى تأمل وحسن نظر، من ذلك ما يروى عن علي بن أحمد البردعي قال: دخل إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين مكة وأرادوا عبد الرزاق فدخلوا مسجد الحرام، فرأوا شاباً على كرسي وحوله الناس وهو يقول: يا أهل الشام، يا أهل العراق سلوني عن سنن رسول الله فقلنا لرجل: من هذا الجالس؟ فقال: المطلبي الشافعي، قال إسحاق فقلت لأحمد بن حنبل: يا أبا عبد الله مرّ بنا إليه نجعل طريقنا عليه، قال فلما قمنا عليه قلنا: يا أبا عبد الله: سله عن حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "أَمْكُنُوا الطَّيْرَ فِي أَوْكَارِهَا" <sup>(2)</sup>، فقال: وما تصنع بهذا؟ هذا مفسّر: دعوا الطير في ظلمة الليل في أوكارها . فقال إسحاق: والله لأسأله، يا مطلبي: ما تقول في قول النبي عليه الصلاة والسلام ... قال: هذا أحمد بن حنبل بلغني أنه يُفْتِي بالعراق في هذا الحديث: دعوا الطير في ظلمة الليل في أوكارها، ثم قال: كان أهل الجاهلية إذا أرادوا سفراً عمدوا إلى الطير فسرّحوها فإن أخذت يميناً خـرجوا بذلك الفـأل، وإن

(1) المائدة : (75) .

(2) د : الضحايا 2452 ، أحمد : المكثرين 25888 ، ابن حبان ، 495/13 رقم 6126 ، سنن البيهقي ، 9/311 ، رقم 19121 ، الأحاد والمثاني ، 72/6 ، رقم 3284 ، والرواية الصحيحة : " أقرّوا الطير على مكنتها " مكنتها : أمكنتها ومنازلها ، وقيل : المكنة من التمكن . ومكنتها : الأمكنة جمع مكان . انظر : الفائق ، 254/3 — 255 . وصححه ابن حبان بتحقيق الأرئوط ، 6126 ، وقال المحقق : رحاله ثقات وانظر هامش 258/2 من مشكل الآثار بتحقيقه .

أخذوا يساراً أو رجعت إلى خلفها تطيروا ورجعوا، فلما أن بعث الله النبي عليه السلام نادى في الناس: أَمْكِنُوا الطَّيْرَ فِي أَوْكَارِهَا وَبَكَّرُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ<sup>(1)</sup>.

ولله عليه الصلاة والسلام كُنَايَاتٌ كَثِيرَةٌ لَطِيفَةٌ غَيْرُ أَنْ غَرَضُنَا مِنْهَا بَعْضُهَا مِمَّا أَشْكَلُ وَدَقَّ حَتَّى اخْتَلَفَ فِي مَعْنَاهُ الْعُلَمَاءُ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حِينَ مَاتَ 2.4 اهْتَزَّ لِمَوْتِهِ سَعْدُ بْنُ مَعَاذٍ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرْوِيهِ جَابِرٌ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ عَرْشَ الرَّحْمَنِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَقُولُ: " اهْتَزَّ الْعَرْشُ لِمَوْتِ سَعْدِ بْنِ مَعَاذٍ، فَقَالَ رَجُلٌ لَجَابِرٍ: فَإِنَّ الْبَرَاءَ يَقُولُ: اهْتَزَّ السَّرِيرُ. فَقَالَ: إِنَّهُ كَانَ بَيْنَ هَذَيْنِ الْحَيَّيْنِ ضِعَاثَيْنِ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَقُولُ: " اهْتَزَّ عَرْشُ الرَّحْمَنِ لِمَوْتِ سَعْدٍ<sup>(2)</sup>.

ومنشأ الخلاف الكبير الذي وقع بين الصحابة أنفسهم والعلماء من بعدهم يعود إلى تخيل تعلق الحديث بمتشابه الأخبار، فإن تحرك العرش يُتَخَيَّلُ معه تحرك من استوى عليه في تصور بعض الناس؛ وهذا من جهة، ومن جهة ثانية يقال: لم لم يتحرك ويهتز لموت نبينا عليه الصلاة والسلام وهو أفضل الخلق إن كان قد تحرك واهتز فعلاً؟ ثم أي فضيلة لسعد في تحرك العرش وهو جسم كبقية الأجسام يقبل الحركة والسكون؟

كل هذا حمل بعضهم على القول — وعلى رأسهم البراء — بأن المراد: اهْتَزَّازَ سَرِيرَ الْجَنَازَةِ وهو النعش<sup>(3)</sup>، قال ابن عمر: اهْتَزَّ الْعَرْشُ فَرَحاً بِلِقَاءِ سَعْدٍ حَتَّى تَفْسَخَتْ أَعْوَادُهُ عَلَى عَوَاتِقِنَا<sup>(4)</sup>، وهو تأويل منه لئلا يذهب الوهم إلى عرش الله. وهذا غير صحيح لأن راوي الحديث يرد على هذا التأويل بحدة فيقول موضحاً ومؤكداً: سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَقُولُ: اهْتَزَّ عَرْشُ الرَّحْمَنِ. قال الخطابي: إنما قال جابر

---

(1) مناقب الشافعي: البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت، 307/1 — 308.

(2) خ: المناقب 3519، س: فضائل الصحابة 4511، ت: المناقب 3783، جة: المقدمة 154، أحمد: باقي مسند المكثرين 13637.

(3) شرح مسلم للنووي، 22/16، وهو أحد اختيارات الطحاوي، قال: العرش: السرير، انظر: شرح مشكل الآثار، 367/10.

(4) فتح الباري، 155/7 — 156.

ذلك لأن سعداً كان من الأوس والبراء خزرجي والخزرج لا تقر للأوس بفضل<sup>(1)</sup>، وقد رد عليه ابن حجر بعدما أورد كلامه قال: " كذا قال وهو خطأ فاحش ، فإن البراء أيضاً أوسي – وساق نسبه – والذي من الخزرج هو جابر (راوي الحديث) وإنما قال ذلك إظهاراً للحق واعتراضاً بالفضل لأهله، فكأنه تعجب من البراء كيف قال ذلك مع أنه أوسي ... والعذر للبراء فإنه لم يقصد تغطية فضل سعد بن معاذ وإنما فهم ذلك فجزم به "<sup>(2)</sup>.

ومهما يكن الأمر، فإن هذا القول لا يصح لأنه لا فضيلة لسعد في تفسخ أعواد سرير الجنازة، وقد سيق الحديث في معرض ذكر فضيلته ، فيمكن لقائل على هذا أن يقول: ربما كان سعد ثقيلاً ضخماً فتفسخت أعواد سريره لذلك؛ وهذا يجري على كل من اتصف بهذا وحمل على سرير ساءت صناعته<sup>(3)</sup>، ومع ذلك فإن صريح روايات الحديث عند مسلم ترد هذا القول .

وطائفة تقول: هو على ظاهره، واهتزاز العرش تحركه فرحاً بقدوم روح سعد، وقالوا: جعل الله تعالى في العرش تمييزاً حصل به هذا ولا مانع منه واستشهدوا بقوله تعالى في الحجارة " وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْهَبُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ " <sup>(4)</sup> وقد اختاره النووي وصاحب التحفة وصرحاً بأنه المختار<sup>(5)</sup> .

وقد سئل الإمام مالك عن هذا الحديث فقال للسائل: أنهاك أن تقوله ، وما يدعو المرء أن يتكلم بهذا وما يدري ما فيه من الغرور<sup>(6)</sup> . ونحن نعلم موقف الإمام من

---

(1) نفسه ، ص 155 .

(2) فتح الباري ، 156/7 .

(3) قال ابن قتيبة تعليقا عليه : وإذا كان التأويل على هذا لم يكن لسعد فضيلة ولم يكن في الكلام فائدة ، لأن كل سرير من سرر الموتى لا بد من أن يتحرك لتجانب الناس إياه . انظر : تأويل مختلف الحديث، ص 265 .

(4) البقرة (74) .

(5) انظر: التحفة ، 235/10 ، شرح النووي لمسلم : 22/16 . وهو اختيار الطحاوي قال : يحتمل أن يكون العرشين (العرش الحقيقي والسرير) جميعاً ، غير أنا نصتق بما كان من رسول الله في ذلك ونؤمن به ، شرح مشكل الآثار ، 375/10 .

(6) فتح الباري ، 156/7 .



متشابه الأخبار فهو صاحب المقولة التي تتردد عند أهل السنة من غير المؤولين عندما سئل عن معنى قوله تعالى "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" <sup>(1)</sup> قال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة <sup>(2)</sup>. فكأنه رضي الله عنه نهى عن السؤال في هذا الحديث لنلا يسبق إلى وهم الجاهل أن العرش إذا تحرك تحرك الله تعالى بحركته، وليس العرش بموضع استقرار الله تعالى، وليس الحديث من متشابه الأخبار فيمتنع تأويله، قال ابن فورك في شرحه: "واعلم أن هذا الخبر ليس مما يرجع شيء منه إلى صفات الله، ولكنه مشكل اللفظ" <sup>(3)</sup>.

والقول بظاهر الحديث — وإن كان اختيار العلماء — فإنه يبطل فائدة الخبر أو يحد منها كثيراً في أحسن الأحوال، صحيح أن العقل يقبله لأنه جسم كبقية الأجسام يقبل الحركة والسكون؛ ولكن هل تحصل فضيلة لسعد بذلك؟ قال المازري: لا تحصل فضيلة لسعد بذلك إلا أن يقال: إن الله تعالى جعل حركته علامة للملائكة على موته ليشعرهم بفضله <sup>(4)</sup>، وهو أحد الأقوال: علامة نصبها الله لموت من يموت من أوليائه ليشعر الملائكة بفضله <sup>(5)</sup>، وهذا يردّه أيضاً أن النص جاء في سعد خاصة ولو كان معناه كما قالوا لكان أن يقول: يهتز العرش لموت من يموت من أولياء الله.

وأكثر المؤولين على أن معناه الاستبشار والسرور، وفي المثل: إن فلاناً إذا دُعِيَ اهْتَزَّ وإذا سئل ارتَزَّ <sup>(6)</sup> ومنه:

وَتَأْخُذُهُ عِنْدَ الْمَكَارِمِ هِزَّةٌ      كَمَا اهْتَزَّتْ تَحْتَ الْبَارِحِ الْغَصْنُ الرُّطْبُ <sup>(7)</sup>

(1) طه: (5).

(2) انظر: حاشية السندي على النسائي: السندي 1138هـ تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، المكتبة الإسلامية — حلب، 1406 — 1986م، 39/6 رقم 3165.

(3) مشكل الحديث وبيانه، ص 300.

(4) شرح النووي لمسلم، 22/16.

(5) فتح الباري، 155/7.

(6) وروي: وإذا سئل أرز، وهو لأبي الأسود الدؤلي. انظر الفائق في غريب الحديث 29/1. أي إذا دعي إلى معروف تضام وتقبض من بخله، وإذا دعي إلى طعام أسرع إليه وبش له. اللسان (أرز).

(7) مشكل الحديث وبيانه، ص 299.

والمعنى: إن حملة العرش الذين يحملونه ويطوفون حوله فرحوا بقدم روح سعد، فأقام العرش مقام من يحمله، وهو اختيار ابن قتيبة وابن فورك<sup>(1)</sup>، أي أنهم جعلوه من المجاز المرسل الذي حذف فيه المضاف كقوله تعالى " واسأل القرية " <sup>(2)</sup> أي: أهلها، وجبل أحد يحبنا أهله والتقدير: اهتز حملة العرش لموت سعد، والمراد بالاهتزاز الاستبشار والسرور والقبول ومنه قول العرب: فلان يهتز للمكارم<sup>(3)</sup>، لا يريدون اضطراب جسمه وحركته، وإنما يريدون ارتياحه إليها وإقباله عليها.

وهذا التأويل صحيح من حيث المعنى، فإن الملائكة يفرحون بقدم روح المؤمن كما ورد في كثير من النصوص الصحيحة، كما أن اللغة تقبله ولا ينفية العقل، ولكن ما معنى تخصيص حملة العرش من بين الملائكة بهذا الفرع؟ وغيرهم أولى به وهم الملائكة الموكلون بقبض الأرواح ونقلها؟ .

والذي أراه أنه من باب الكناية، فإن العرب إذا عظموا الأمر نسبوه إلى عظيم فيقولون: قامت القيامة لموت فلان، وأظلمت الأرض له، وفي هذا منقبة عظيمة لسعد يخص بها من بين الخلائق، ومما يؤيد هذا أن العرب تفرط في صفة الشيء مجاوزة للقدر واقتداراً على الكلام وهي تعلم أن هذا الإفراط وتلك المبالغة من شأنها تفخيم المعنى في نفس المتلقي وتأكيد لده، وقد بقي الشعراء على هذا الأسلوب، ولنأخذ مثلاً قول المتنبي:

كَفَى بِجِسْمِي نُحُولاً أَنَّنِي رَجُلٌ      لَوْلَا مُخَاطَبَتِي إِيَّاكَ لَمْ تَرَنِي<sup>(4)</sup>

وليس المتنبي محدثاً لهذا، فقد سبقه كثيرون بما يؤكد أن المبالغة أسلوب عربي قديم، ومنه على سبيل المثال قول عمرو بن كلثوم:

(1) انظر: تأويل مختلف الحديث، ص 265، ومشكل الحديث وبيانه، ص 300 وتحفة الأحوزي 234/10-235.

(2) يوسف: (82).

(3) أساس البلاغة، هز، ص 484. وقالوا: كريم هز فاهتز، وأخذته هزة: أريحية وحركة. اللسان: (هز).

(4) ديوانه بشرح أبي البقاء العكبري، تحقيق: كمال طالب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1999، 190/4.

تَخِرُّ لَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَ<sup>(1)</sup>

إِذَا بَلَغَ الْفِطَامَ لَنَا رَضِيعٌ

وكقولهم في مثل ما نحن فيه:

سُورُ الْمَدِينَةِ وَالْجِبَالُ الْخُشَعُ

لَمَّا أَتَى خَبْرُ الزُّبَيْرِ تَوَاضَعْتُ

فَزَالَ عَنْ مَنْكِبِهِ الْكَاهِلُ

وَضَرَبَتْهُ فِي الْمُلْتَقَى ضَرْبَةً

يَمْشِي بِهَا الرَّامِحُ وَالنَّابِلُ<sup>(2)</sup>

فَصَارَ مَا بَيْنَهُمَا رَهْوَةً

فاختيار العرش من بين مخلوقات الله لينسب إليه الاهتزاز لم يكن إلا إمعانا في المبالغة وجرياً على هذا الأسلوب العربي القديم، فإن النبي عليه الصلاة والسلام أراد أن يبين فضيلة سعد ومكانته فكنى عن صفة تعظيم شأن وفاته باهتزاز عرش الرحمن له دارجاً على الأسلوب العربي ذاته في نسبة تعظيم الشيء إلى شيء معظم والله أعلم.

ومما أشكل في هذا الباب من أحاديث الأحكام ما رواه عبد الله بن مغفل

3.4 الإبل خلقت المزني عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال: "صَلُّوا

من الشياطين في مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَلَا تُصَلُّوا فِي أُعْطَانِ الْإِبِلِ، فَإِنَّهَا خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ"<sup>(3)</sup>، وموطن الإشكال في هذا الحديث قوله (فإنها خلقت من الشياطين) لأن الضمير فيها عائد على الإبل — عند أكثرهم — وقد أثار إشكال عبارة التعليل خلافاً كبيراً بين الفقهاء والعلماء في حكم الصلاة في معاطن الإبل ومباركها ومرابدها تبعاً للاختلاف في تحديد المعنى المراد من عبارة التعليل.

ولعلّ هذا الارتباط بين العلة والحكم هو ما يدفع الدراسة نحو الخوض في حكم الصلاة في مواضع الإبل مع الاعتراف بأن الهدف الأول منها هو محاولة الوصول إلى معنى العبارة المشكّلة دون الخوض في مسألة إصدار حكم اختلف فيه الفقهاء، ولكن هذا هو شأن النصوص المشكلة المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية،

(1) ديوانه ، تحقيق : إميل بديع يعقوب ، دار الكتاب اللبناني — بيروت ، 1411 — 1991 ، ص 91 .

(2) انظر الأبيات في: الصاحبى في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: الرازي اللغوي (395)،

تحقيق: عمر فاروق، مكتبة المعارف — بيروت ، ط1 ، 1414 — 1993 ، ص 260 — 261 .

(3) س: الحبيص 539 ، ت: الصلاة 317، وقال: حسن صحيح ، ن: المساجد 727، د: الصلاة 156، 416 ،

ج: المساجد والجماعات 761 ، أحمد : مسند المنينين 16186 .

وكما اختلف الفقهاء في حكم الصلاة وعلة النهي، اختلفوا في مكان التحريم لاختلاف ألفاظ الحديث فقد روي في أعطان الإبل ومَعَاظِنِ الْإِبِلِ<sup>(1)</sup>، وَمَبَارِكِ الْإِبِلِ<sup>(2)</sup>، وَمَرَابِدِ الْإِبِلِ<sup>(3)</sup>.

ذهب الظاهريون ومن نهج نهجهم — في هذا الحديث — إلى تحريم الصلاة في أعطان الإبل ومباركها ومعاطنها دون محاولة البحث في علة النهي، قال الترمذي: وعليه العمل عند أصحابنا (أي أصحاب الحديث) وبه يقول أحمد وإسحاق<sup>(4)</sup> وسئل مالك عمّن لا يجد إلّا عِظْنَ إِبِلٍ قال: لا يصلي فيه، قيل: فإن بسط عليه ثوباً قال: لا<sup>(5)</sup>.

وعلى هذا ابن حزم وأبو ثور<sup>(6)</sup>، واختاره ابن حجر وصاحب التحفة<sup>(7)</sup>. أما الجمهور فقد ذهب إلى تحريم الصلاة في الأعطان مع وجود النجاسة وكرهاتها مع عدمها<sup>(8)</sup>، أي أنهم جمعوا بين عموم قوله عليه الصلاة والسلام "جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِداً وَطُهْوراً"<sup>(9)</sup>، وبين هذا الحديث بحمله على كراهة الشافعي

(1) ت: الصلاة 317، ن: المساجد 727، جة: المساجد 760، 761، أحمد: مسند المنذيين 16186، دارمي: الصلاة 1355.

(2) س: الحيض 539، د: الصلاة 156، أحمد: مسند الكوفيين 17805.

(3) عند أحمد: مسند المكثرين 6371، والعِظْنَ للإبل: كالوطن للناس، وقد غلب على مبركها حول الحوض، والجمع أعطان، وقال الليث كل مبرك يكون مألفاً للإبل فهو عطن له ومعاطن الإبل: مواضعها، ومبارك الإبل: الموضع الذي تبرك فيه. والمراح: المكان الذي تبيت فيه وكذلك المربد. انظر: اللسان: (عطن)، (برك)، (ربد). وشرح السنة للبغوي، ج 2، ص 405.

(4) الترمذي: الصلاة 316.

(5) انظر: شرح السنة للبغوي، 405/2، وتحفة الأحوذى، 276/2—277.

(6) انظر: شرح السنن للعيني، 431/1، ونيل الأوطار، 141/2.

(7) انظر: فتح الباري، 408/1، 277/2.

(8) انظر: معالم السنن، 128/1، وشرح السنن للعيني، 431/1، ونيل الأوطار 141/2، قال القاري: لأن هذه المواضع محالّ النجاسة فإن صلى فيها بغير السجادة بطلت، ومع السجادة تكره للرائحة الكريهة. انظر مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: الملا علي القاري، تحقيق: صدقي العطار، دار الفكر — بيروت ط1، 1412 — 1992، 443/2.

(9) خ: التيمم 323، س: المساجد ومواضع الصلاة 810، ن: الغسل والتيمم 429، دارمي: الصلاة 1353، أحمد: باقي مسند المكثرين 13745.

التنزيه<sup>(1)</sup> وكان يقول: إذا صَلَّى في الأعطان في ناحية ليس فيها بول أو بعر أجزاءه<sup>(2)</sup>. ونستخلص من كل هذا أن الظاهريين ذهبوا إلى تحريم الصلاة مطلقاً أو في بعض المواضع التي تتواجد فيها الإبل — تبعاً لقبول لفظ الحديث عندهم — دون محاولة البحث في علة النهي، أمّا الجمهور فبنى حكمه على أن علة النهي النجاسة؛ وهذا واضح من تفريقهم بين حكم الصلاة مع وجودها أو عدمها في الوقت الذي يجوزون فيه الصلاة في مراتب الغنم مطلقاً دون النظر إلى موضوع النجاسة، وليس من قائل يقول بفرق بين أرواث كل من الجنسين وأبوالها، وقد غلطهم فيه ابن حجر<sup>(3)</sup> وإن عارض المقايسة بين نجاسة الإبل والغنم قال: هو قياس فاسد الاعتبار، وإذا ثبت الخبر بطلت معارضته بالقياس اتفاقاً<sup>(4)</sup>.

وقد حار ابن قتيبة في علة النهي، فلم يحاول تأويل الحديث على غير عادته بل أخذه على ظاهره فقال: إن علة النهي أنها من جنس الشياطين أو من نتاج نعم الجن<sup>(5)</sup>، وشاركه ابن حجر في ذلك فقال: "الإنز بالصلاة في مراتب الغنم والنهي عنها في معاطن الإبل بشيء لا يتعلق بالطهارة ولا النجاسة، وهو أن الغنم من دواب الجنة والإبل خلقت من الشياطين"<sup>(6)</sup>.

ونقل عن شريك قوله: إن علة النهي في التفرقة أن عادة أصحاب الإبل التغوط بقربها فتتجس أعطانها، وعادة أصحاب الغنم تركه؛ واستبعده<sup>(7)</sup>، ولا يبعد عنه قول من قال في علة النهي: لأن الراعي يبول بينها (المعاطن أو الإبل)<sup>(8)</sup>،

(1) انظر: شرح السنة للبغوي 405/2، فتح الباري 628/1. وانظر جميع هذه الأقوال في: شرح الطيبي على المشكاة، 304/2.

(2) انظر: معالم السنن، 128/1.

(3) فتح الباري، 628/1.

(4) نفسه.

(5) تأويل مختلف الحديث، ص 133.

(6) فتح الباري، 408/1، وهو أحد قولي الكرمانى، انظر: البخاري بشرح الكرمانى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط 2، 1981، 92/4.

(7) انظر: فتح الباري، 668/1.

(8) انظر: نيل الأوطار، 141/2.

أو من قال: تكره الصلاة في السهول من الأرض لأن الإبل تأوي إليها وتعطن، والغنم تأوي إلى الأرض الصلبة، والمعنى: أن الأرض الخوارة التي يكثر ترابها تكثر فيها النجاسة ولا تبين، فلا يأمن المصلي نجاستها، أما الأرض الصلبة فتظهر فيها النجاسة وتبين<sup>(1)</sup>، وقال الشوكاني: يحتمل في علة النهي أن يجاء بها إلى معاطنها بعد شروعه في الصلاة فيقطعها أو يستمر فيها مع شغل خاطره<sup>(2)</sup>.

ولو نظرنا في مجموع النصوص التي تربط بين الإبل والشياطين لتبين لنا أن لا مسوِّغ لكل هذا الخلاف في الحديث سواء في حكم الصلاة أم في علة النهي، لأن الكلام يدور حول موضوع النجاسة أو الأخذ بظاهر الحديث، وقد خطئ الجمهور في ذهابه إلى حرمة الصلاة في المعاطن النجسة وكراهتها في المعاطن الطاهرة وحليتها في مرابض الغنم مطلقاً لأنه لا فرق — في الحقيقة — بين الغنم والإبل في ذلك، وتعقيب ابن حجر على هذه التخطئة بأنها فاسدة؛ لأن الحديث يصرح بالتفرقة غير صحيح، لأنه نظر في الخبر من حيث ظاهره؛ وكلامه يصدق فيما لو لم يحتمل الحديث إلا وجهاً واحداً فكيف وفيه كل هذا الخلاف!

فالصحيح في علة النهي أن ننظر إلى ما جبلت عليه الإبل من أخلاق سيئة وطباع مستعصية، وهذا يعني أن يبقى حكم الصلاة على حاله؛ تحرم في مواطن النجاسة، وتحل في طاهر المكان، أفي أعطان الإبل أو مباركها، في مرابض الغنم والبقر وسائر مواطن النجاسات إن لم يحل حائل بين المصلي والنجاسة كسجادة أو ثوب ...

فالنبي عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث أراد أن يحفظ على المسلم حياته لا صلاته؛ فحرّم عليه الصلاة في معاطن الإبل أكانت نجسة أم طاهرة، وأباح له الصلاة في مرابض الغنم إن حال حائل بينه وبين المكان النجس — كالثوب مثلاً —

---

(1) معالم السنن . 128/1 . وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، انظر : شرح البخاري ابن بطال، 2/

85 وشرح الكرماني للبخاري ، 4/92 .

(2) نيل الأوطار ، 2/141 .

أما الصلاة على النجاسة في المرباض فلا يُعقلُ شرعاً وإن كان الحديث يحتمله، حرّم عليه الصلاة في المعاطن لأنه لا يأمنُ عليه الإبل وهو متنبّه يقظ، فكيف إن حُصر معها في مكانٍ وانشغل بالصلاة عن حماية نفسه! فإنه سيكون أشدّ تعرّضاً للهلاك، وقد أشار النبي عليه الصلاة والسلام إلى أخلاق الإبل الصعبة وأرشد إلى ركوب أحدها ليأمن مُرافقها مكرهاً فقال في الحديث الذي يرويه أبو هريرة: "تكونُ إبلٌ للشياطين وبيوتٌ للشياطين، فأما إبل الشياطين فقد رأيتها، يخرجُ أحدكم بجَنِيَّاتٍ<sup>(1)</sup> معه قد أَسْمَنَها فلا يعلو بعيراً منها، ويمرُّ بأخيهِ قد انقَطَعَ به فلا يحمله"<sup>(2)</sup>.

فقوله عليه السلام (خلقت من الشياطين) ليس على حقيقته وظاهره ولا يقوله عاقل، وإنما هي كناية عن صفة النّفار والحران، فكأنّ الشياطين تختلّها وتتفرّها وتتهاها وتأمّرها، ويقوّي هذا ما ذكره عليه الصلاة والسلام مستخدماً الأسلوب نفسه والكناية ذاتها: "على ذروة كل بعير شيطان"<sup>(3)</sup>. قال صاحب المجازات: وهذا مجاز لأنه عليه الصلاة والسلام بالغ في وصف الإبل بالحران والنّفار والاستصعاب واللجاج فكأنه لإفراط نفارها وشماسها قد امتطت الشياطين ذراها فهي تؤزّها وتجوسها"<sup>(4)</sup>، وهذا المعنى مأمون في الغنم لسكونها، فإذا صلّى بحضرتها لم يكن مُغرراً بصلاته وهي بركة لهذا. ولعل في رواية "فإنّها سَكِينَةٌ وَبَرَكَةٌ" ما يؤكّد هذا المعنى .

وقد نستأنس هنا بما ورد عند أحمد من حديث عبد الله بن مغفل: "لا تُصلّوا في أعطانِ الإبلِ فإنّها خلقت من الجنّ، ألّا تروُنَ إلى عُيُونِها وهيأتها إذا

(1) الجنّية : الدابة تُقاد ليس عليها راكب .

(2) رواه أبو داود في كتاب الجهاد 2205 ، إسناده حسن ، ورجاله كلهم ثقات رجال الشيخين غير عبد الله بن أبي يحيى وهو ثقة وفيه كلامٌ يسير . انظر: الأحايث الصحيحة - الألباني ، 148/1 .

(3) من رواية محمد بن حمزة بن عمرو السلمي - وقد صحب أبوه رسول الله - قال : سمعت أبي يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "على ذروة كل بعير شيطان فإذا ركبتوها فسموا الله ولا تقصروا عن حاجاتكم" . رواه الدارمي : الاستئذان 2552 ، وأحمد : مسند المكيين 15461 ، وصححه ابن حبان 602/4 رقم 1703 وقال الأرناؤوط : إسناده حسن 411/6 رقم 2694 .

(4) المجازات النبوية ، ص 194-195 .

نَفَرَتْ<sup>(1)</sup>، وحديث عبد الله بن عمرو: أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يصلي في مرابض الغنم ولا يصلي في مرابض الإبل والبقر<sup>(2)</sup>، فالأول يشير إلى وجه الشبه أو العلاقة بين الإبل والشياطين وهي العصيان والتمرد والغضب والحقد.... والعرب تسمي كل ماردٍ شيطاناً — كما مرّ بنا — والثاني يشير إلى جامع يجمع الإبل بالبقر ويفرق بينها وبين الغنم؛ وهو ضخامة الجسم؛ بحيث لا يأمن الإنسان على نفسه منها لأنه ليس في مكنته الذود عن نفسه منها؛ وخاصة في محصور المكان.

وقد ورد في بعض الآثار في الإبل أنها عناجيج الشيطان، أي مطاياها، والعنجوم من الخيل والإبل: الطويل العنق لأنه يعطف عنقه لطولها في كل جهة ويلويها ليّاً، وراكبه يعنجهما إليه بالزمام والعنان<sup>(3)</sup>.

كل هذا يؤكّد أن قوله عليه السلام في الإبل (إنها خلقت من الشياطين) ليس على ظاهره وحقيقته كما قال بعض العلماء واعتقد، وإنما هو من باب الكناية عن صفة التمرد فيها، وقد كان في مكنة النبي عليه الصلاة والسلام أن يبيّن ذلك ويوضّحه دون اللجوء إلى الكناية، ولكنه فعل لتفسير المسلم من الوقوع فيه، فهب أنه بيّنه وأبان علّته فسيقول بعضهم: أنا آمن على نفسي منها فيصلّي ما دامت الصلاة جائزة، أما وقد جمعها بالشيطان فقد نفّر المسلم من ذلك حتى إنه لا يجري التفكير فيه.

ولربما كان الذي حمل الناس — ومنهم بعض العلماء — على اعتقاد ظاهر الحديث ما تناقلته العرب من أقاويل عجيبة في الإبل، قالوا: ربما ندّ الجمل في الهياج فيحمله ما يعرض له على أن يأتي أرض عُمان فيضرب في أدنى هجمة من الإبل، فالمهربة من ذلك النتاج تُسمّى الإبل الحوشية، ويقولون إنها بقايا إبل عاد وثمود ومن أهلكه الله من العرب العاربة، كما قالوا في طبائع الإبل: ليس شيء

---

(1) الأحاد والمثاني 325/2 رقم 1092، والبيهقي 449/2 رقم 4154، ومسند الشافعي دار الكتب العلمية، بيروت، دت ص 21.

(2) انفرد به أحمد 6371، وضعفه الحافظ ابن حجر. انظر: فتح الباري، 1/628.

(3) انظر: الفائق، 405/2-406. واللسان، (عنج).



من الفحول مثل الجمل عند الهياج للسفاد من الازدياد وسوء الخلق وهجران المرعى وترك الماء ... وليس في الحيوان من يحقد حقه (1).

وليس يصحّ من هذا الذي تناقلوه إلا ما عهدوه في حياتهم من أخلاق هذا الحيوان، وقد ورد من دعاء النبي عليه الصلاة والسلام: نعوذ بالله من الأَيْهَمَيْنِ. قال في اللسان: الأيهمان عند الحضر: السيل والحريق ، وعند الأعراب: الحريق والجمل الهائج لأنه إذا هاج لم يُستطع دفعه .. ولا هو ينط.

ونشير هنا إلى ما انفرد به العيني من تأويل حيث قال :التأويل في مقابلة التعليل غير مفيد، ثم معنى قوله(فإنها من الشياطين) من مأوى الشياطين، والضمير يرجع إلى المبارك لا إلى الإبل ... وقلنا هذا لأن الشياطين تأوي إلى المزابل؛ وللشياطين مأوى ومنازل من جملتها مبارك الإبل، وكلمة (من) تدل على التبعض، فإن قلت فكذلك مرابض الغنم قلنا قد علّلها صاحب الشرع بأنها بركة، وكل موضع فيه بركة لا تأوي إليه الشياطين" (3) .

فقوله أولاً (التأويل في مقابلة التعليل غير مفيد) نَقَضَهُ ما جاء به لأنه تأويلٌ أيضاً، فهو من المجاز المرسل الذي حذف فيه المضاف، ذكر الشياطين وأراد مأواها، والتقدير على ما قال ... فإنها من مأوى الشياطين. وهو غير صحيح لا لأنه لم يشاركه فيه أحدٌ من العلماء فحسب، بل لأنه إن جاز في رواية ( فإنها من الشياطين ) فإنه لا يصحّ في مختلف الروايات الصحيحة للحديث " فإنها خلقت من الشياطين "، فهل نقول: فإن المبارك خلقت من مأوى الشياطين؟ ومما استعصى ظاهره على القبول عقلاً وهو من هذا الباب فقوله عليه الصلاة

---

(1) مباهج الفكر ومناهج العبر — محمد بن إبراهيم الطوطا 718هـ ، ( موسوعة الحيوان) تحقيق: عبد الرزاق الحربي ، الدار العربية للموسوعات، ط1، 1420 — 2000م، ص326 .

(2) انظر: البيان والتبيين 22/2، واللسان: (بهم). وممن يرى هذا التأويل، الطحاوي — شرح معاني الآثار، 1، 386 ، والبغوي في شرح السنة، 405/2، والطبري في شرحه على المشكاة، 304/2 .

(3) شرح السنن للعيني ، 432/1 .

**4.4 الكافر والسلام** "المؤمن يأكل في معي واحد، والكافر يأكل في سبعة يأكل في أمعاء"<sup>(1)</sup>، فقد حرّر إشكال ظاهره ما يقرب من عشرة سبعة أمعاء أقوال في معناه ناهيك عما يُعدّ من باب اللطائف ومحاسن الدلالات ولا علاقة له ببيان مقصود الحديث وإزالة ما تعلّق به من لبس.

ويمكن أن نقسم هذه الآراء في مجموعتين: أولاً أخذت بظاهر الحديث، وثانيتهما سلكت مسلك التأويل، أما الأولى فاختلفت على أقوال: منها ما ذهب إليه الطحاوي في (مشكل الآثار) قال: قيل إن هذا الحديث كان في كافرٍ مخصوص وهو الذي شرب حلاب سبع الشيا<sup>(2)</sup>... وليس للحديث عندنا محمل غير هذا الوجه<sup>(3)</sup>. ويردّ هذا القول تعدّد ورود الحديث في حق غير هذا الأول، فهو جهجاه الغفاري، وأبو غزوان، وأبو بصرة الغفاري<sup>(4)</sup> وورد في قصة ثمامة بن أثال<sup>(5)</sup> مما يؤكد أن النبي عليه الصلاة والسلام قاله أكثر من مرة.

وقيل: المراد بالمؤمن تامّ الإيمان لأن من حسن إسلامه وكمل إيمانه اشتغل فكره فيما يصير إليه بعد الموت، فيمنعه من الأكل شدة الخوف وكثرة الفكر<sup>(6)</sup>،

(1) خ: الأطعمة 4974، س: الأشربة 3839، ت: الأطعمة 1740، جة: الأطعمة 3248، أحمد: المكثرين 4488، دارمي: الأطعمة 1953.

(2) وقع في رواية مسلم عن أبي هريرة: أن النبي عليه الصلاة والسلام ضافه ضيف وهو كافر فحلب له سبعة أعنز فأتى عليها، ثم أسلم فحلب له عنزاً فشيح، وهو جهجاه الغفاري، وذهب ابن حبان مذهبه. انظر: 44/12 رقم 5239.

(3) شرح مشكل الآثار، 254/5، وانظر: الفائق، 248/3، النهاية في غريب الحديث، 344/4، والتحفة، 441/4.

(4) قال ابن بطلال: بلغني عن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة أنه ثمامة بن أثال، ونكر غيره أنه جهجاه الغفاري، انظر: 472/9.

(5) جاء في طرح التثريب: ذكر ابن بشكوال أن جهجاه هو الأكثر في الرواية وقال والدي (زين الدين العراقي) إنه لا يصح، والثاني أنه أبو بصرة الغفاري رواه أحمد بإسناد صحيح وجزم به الخطيب، والثالث أنه أبو غزوان، رواه الطبراني بإسناد صحيح، والرابع أنه نضلة بن عمر، قال والدي: لا يصح لأنه لم يصح أنه ضاف النبي... ورواه أحمد والبخاري بإسناد رجاله ثقات والخامس أنه ثمامة، والسادس أنه بصرة بن أبي بصرة الغفاري، انظر: طرح التثريب: زين الدين العراقي وولده ولي الدين، 18/6.

(6) انظر: شرح ابن بطلال للبخاري، 472/9، والتحفة، 442/5.

وقد ردّه الخطابي بقوله: ذكر عن غير واحد من أفاضل السلف الأكل الكثير فلم ينقص ذلك من إيمانهم<sup>(1)</sup> .

وبعضهم يرى أن المؤمن يُسمّى الله فلا يشركه الشيطان فيكفيه القليل، والكافر يشركه شيطانه فيأكل كثيرا<sup>(2)</sup>، وهذا رأي كل آخذ بظاهر الحديث: "فإنّ الشيطان يأكل بشماليه" وهو موضوع الصفحات الآتية.

وخرّجه بعضهم مخرج الغالب، على أن حقيقة العدد ليست مرادة، وتخصيص العدد بالسبعة للمبالغة في التكاثر<sup>(3)</sup>، وقال النووي: وهو المختار<sup>(4)</sup>.

ولا كبير فرق بينه وبين من قال بظاهر الحديث مطلقاً، وينفيهما الواقع فإن أكثر المجتمعات الغربية يكتفى أفرادها بقليل الطعام.

وقع في رواية سفيان عن عمرو قال: كان أبو نهيك رجلاً أكولاً ، فقال له ابنُ عمر: إنّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال: إنّ الكافرَ يأكلُ في سبعةِ أمعاءٍ. فقال: فأنا أوْمِنُ باللهِ ورسوله<sup>(5)</sup>، وهذا يشهد بضرورة حمل الحديث على غير معناه المباشر، ومن ثم ذهب طائفة المؤولين إلى أقوال: أبعدّها ما قاله ابن التين: المؤمن يأكل الحلال والحلال أقل من الحرام في الوجود<sup>(6)</sup>، لأنه لا يُسلّمُ له بالمقدمة ولا بالنتيجة، أما المقدمة فلأن بعض المؤمنين يأكل الحرام، وبعض الكفرة يقتصر على الحلال، إن كان يقصد بالحلال والحرام الطريقة التي يُتحصّل بها القوت، وإن قصد المأكول المحلّل فإنه ليس من شك في أن المطعومات المحرّمة أقل بكثير بل

---

(1) انظر : فتح الباري ، 450/9، وشرح مسلم للنووي ، 24/14 .

(2) نفسه . وهو أحد الأوجه المقبولة عند الطحاوي . انظر : شرح مشكل الآثار ، 254/5 .

(3) التحفة ، 442/5 .

(4) انظر : إكمال المعلم بفوائد مسلم : القاضي عياض اليعصبى، (544)هـ ، تحقيق : يحيى إسماعيل ، دار الوفاء — المنصورة — مصر ، ط1، 1419 — 1998 ، 556/6، وشرح النووي لمسلم، 25/14، والتوشيح شرح الجامع الصحيح: السيوطي (911)هـ، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مكتبة الرشد — الرياض ، ط1، 1419 — 1998 ، 3379/8 .

(5) خ: الأطعمة 4976، س: الأشربة 3839، ت: الأطعمة 1740 ، جة: الطعمة 3248 .

(6) انظر : فتح الباري 449/9 . والتحفة ، 441/5 .

لعلها لا تقارن بكثرة المحلّة، وقلّة محرّم المأكول أمكن عدّه وحصره فقال تعالى: " قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ"<sup>(1)</sup>.

ونقل الطحاوي عن أبي جعفر بن عمران قوله: حمل قومٌ هذا الحديث على الرغبة في الدنيا، كما تقول: فلان يأكل الدنيا أكلا، أي يرغب فيها ويحرص عليها، والمؤمن يأكل في معي واحد؛ يزهد فيها فلا يتناول فيها إلا القليل<sup>(2)</sup>. ويردّه معارضته ما فطر الله الإنس عليه من حب المال والتكثّر من نعم الحياة، وقد قرّره الله تبارك وتعالى دون تفريق بين مؤمن الإنس وكافرهم فقال: "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ"<sup>(3)</sup> وحديث النبي عليه الصلاة والسلام "لو كان لابن آدم واديان من ذهبٍ لَتَمَنَّى الثالث"<sup>(4)</sup>، وهذا يقرّر الطبيعة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها.

وقيل: مراد الحديث حض المؤمن على قلّة الأكل إذا علم أن كثرة الأكل صفة الكافر، فإن نفس المؤمن تنفر من الاتصاف بصفته، واستدلوا على أن كثرة الأكل صفة الكفار بقوله تعالى "وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ"<sup>(5)</sup>، وممن ذهب إليه الزمخشري قال: والأوجه أن يكون هذا تحضيضاً للمؤمن على قلّة الأكل، وتحامي ما يجره الشبع من قسوة القلب والرّين وطاعة الشهوة البهيمية<sup>(6)</sup>. فجعله من باب المجاز في المركّبات الخبرية التي يراد بها غير ظاهرها من مدح وذم وتحسّر ودعاء...

---

(1) الأنعام : (145) .

(2) مشكل الآثار .

(3) آل عمران : (14) .

(4) خ: الرقاق 5956 ، س: الزكاة 1739 ، ت: المناقب 3726 ، أحمد: مسند بني هاشم 3321 .

(5) محمد : (12) .

(6) الفائق ، 248/3 ، وانظر النهاية ، 344/4 . والرّين: صدأ يعلو الشيء .

وقيل هو مثل ضربه للمؤمن وزهده في الدنيا والكافر وحرصه عليها، وليس معناه كثرة الأكل أو حقيقة الأمعاء<sup>(1)</sup>، فكأنه عبّر عن تناول الدنيا بالأكل، وعن أسباب ذلك بالأمعاء.

وأوجه هذه الآراء ما قاله الزمخشري، ولكنه جاء — كما أعتقد — على سبيل الكناية، فإنه عليه الصلاة والسلام كنى بهذا عن اكتفاء المؤمن بقليل الطعام وقناعته بما يمسك الرمق ويقيم الأود، فكأنه يأكل في معنى واحد لفرط الاقتصار وكراهة الاستكثار، ولكن لما لم تكن حال المؤمن كذلك واقعاً وحقيقة، ولم تكن حال الكافر كذلك أيضاً، جاءت الكناية تحضيضاً للمؤمن على هذا السلوك وإمعاناً في تنفيره من سلوك الكفار في مأكلهم، فإنهم يأكلون لذة ونهمة وحرصاً على الاستكثار من التمتع، وهو سلوك يقترب بهم من السلوك الحيواني الذي وضحته الآية "يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ" بما ينطوي عليه هذا السلوك من أنانية وحب ذات وهروب من التبعات الدينية والاجتماعية المتمثلة بالتكافل والرحمة والتعاطف والإخاء... تلك المعاني التي تمدح بها عقلاء الجاهلية قبل الإسلام بمثل ما جاء في لامية الشنفرى:

وإن مُدَّتْ الأيدي إلى الزَادِ لم أكنْ      بأَعْجَلِهِمْ إذْ أَجْشَعُ القومِ أَعْجَلُ<sup>(2)</sup>

أو قول حاتم الطائي :

فإنَّكَ إنْ أعطيتَ بطنَكَ سُؤْلُهُ      وقرَّجَكَ نالاً مُنتَهَى الذَّمِّ أَجْمَعَا<sup>(3)</sup>

---

(1) انظر : تحفة الأحوذى 441/5، الفائق 248/3، النهاية، 344/4 .

(2) أعجب العجب في شرح لامية العجم: الزمخشري، تحقيق: محمد إبراهيم حور، مكتبة سعد الدين — دمشق، ط1، 1408 — 1987 ، ص 53 والذي بعده :

أديم مطال الجوع حتى أميته      وأضرب عنه الذكر صفحاً فأذهلُ

(3) ديوانه برواية هشام الكلبي : دراسة وتحقيق: عادل سليمان، مكتبة الخانجي — القاهرة، ط2، 1411—1990، ص174. وهو من أبيات في المعنى نفسه منها:

|                            |                             |
|----------------------------|-----------------------------|
| وإني لأستحيي صحابي أن يروا | مكان يدي في جانب الزاد أقرأ |
| إذا كان أصحاب الإناء ثلاثة | حيياً ومستحيأ وكلباً مجشعا  |
| أقصر كفى أن تنال أكفهم     | إذا نحن أهونا ، وحاجتنا معا |

فهذا الخلق خلق إنساني قبل أن يكون خلقاً دينياً، وهو خلق قويم أخرى أن يتحلّى به المؤمن قبل الكافر، ولهذا سلك به النبي عليه الصلاة والسلام مسلك الكناية والتلويح ليكون أبلغ أثراً وأشدّ تأثيراً في النفوس.

ونعود إلى قول من قال بأن مراد الحديث : إنّ المؤمن يسمّى الله فلا يشركه الشيطان فيكفيه القليل، والكافر يشركه شيطانه فيأكل كثيراً، وقد ذهب به أصحابه إلى ظاهر حديث عبد الله بن عمر: عن النبي عليه الصلاة والسلام قال: " إذا أكلَ 5.4 الشيطانُ أَحَدَكُمْ فَلْيَأْكُلْ بِيَمِينِهِ، وإذا شربَ فَلْيَشْرَبْ بِيَمِينِهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْكُلُ بِشِمَالِهِ وَيَشْرَبُ بِشِمَالِهِ"(1) .

بشماله قال النووي: "والصواب الذي عليه جماهير العلماء من السلف والخلف من المحدثين والفقهاء والمتكلمين أن هذا الحديث وشبهه من الأحاديث الواردة في أكل الشيطان محمولة على ظواهرها ، وأن الشيطان يأكل حقيقة إذ العقل لا يحيله والشرع لم ينكره، بل أثبتّه فوجب قبوله واعتقاده"(2)، وقوله: جماهير العلماء من السلف والخلف يحتاج إلى كثير من إعادة النظر لأنه لا إجماع عليه، نعم إن ظواهر النصوص تبين أن الشيطان يأكل حقيقة والشرع لم ينكره، ولكن العقل يحيله، فهب أنك جئت برجلين ووضعت أمام كل منهما مقداراً محدداً من الطعام، أحدهما ذكر الله تعالى على طعامه، والثاني لم يفعل، فهل تجد الذي لم يذكر الله قد نقص من مقدار طعامه ليقال أكل الشيطان هذا المقدار؟ وقد قال عليه الصلاة والسلام " إذا سَقَطَتْ لُقْمَةٌ أَحَدِكُمْ فَلْيَأْخُذْهَا وَلْيَمْسَحْ مَا بَهَا مِنَ الْأَذَى وَلَا يَدْعُهَا لِلشَّيْطَانِ "(3) فهل إن لم يفعل أخذها الشيطان فعلاً؟

---

(1) س: الأشربة 3764 ، ت: الأطعمة 1721 ، وقال حسن صحيح ، د: الأطعمة 3283 ، أحمد: المكثرين 4309 .

(2) شرح مسلم للنووي، 190/13 ، وانظر: نيل الأوطار ، 42/1، وقال بظاهره القرطبي في التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد(463)هـ ، تحقيق: سعيد أحمد أعراب ، 1406 – 1985 ، 115/1، وشرح الطيبي على المشكاة، 145/8 .

(3) جة: الأطعمة 3269 ، دارمي : الأطعمة 1943 .

ثم قالوا: إن الشيطان يستحل الطعام بمعنى (يأكل منه) إن لم يذكر اسم الله عليه وهو ظاهر النصوص<sup>(1)</sup> مما يعني أنه يأكل من طعام بني آدم، وهذا يعارض ما ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام في طعام الجن. ففي حديث ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتاني داعي الجن فذهبتُ معه ، فقرأتُ عليهم القرآن، قال فانطلق بنا فأرانا آثَارَهُم وآثَارَ نيرانهم، وسألوه الزادَ فقال: لكم كلُّ عظمٍ ذُكِرَ اسمُ الله عليه يقعُ في أيديكم أوفرَ ما يكونُ لحماً ، وكلُّ بعرةٍ علفٌ لدوابكم، فقال رسولُ الله: فلا تَسْتَنْجُوا بهما، فإنَّهما طعامُ إخوانكم"<sup>(2)</sup> وقوله "قدم وفدُ الجن على النبي عليه الصلاة والسلام فقالوا: يا محمد: إنه أَمَتَكَ أنْ يَسْتَنْجُوا بعظمٍ أو روثةٍ أو حُمَمَةٍ"<sup>(3)</sup>، فإن الله تعالى جعل لنا فيها رزقا، فنهى النبي عن ذلك"<sup>(4)</sup>، وفي حديث أبي هريرة أنه سأل: ما بالُ العظمِ والروثَةِ؟ قال: "هما من طعامِ الجن وإنَّه أتاني وفد نصيبين — ونعم الجن — فسألوني الزادَ فدعوتُ الله لهم ألا يَمروا بعظمٍ ولا بروثَةٍ إلا وَجَدوا عليها طُعْماً"<sup>(5)</sup>.

(1) كقوله عليه السلام "إذا دخل الرجل بيته فلم يذكر الله عند دخوله وعند طعامه قال الشيطان: لا مبيت لكم ولا عشاء ، وإذا لم يذكر الله عند طعامه قال: أدركتم المبيت والعشاء"، س: الأشربة 3762، د: الأطعمة 3273، جة: الدعاء 3877 .

وقوله: "إن الشيطان يستحل الطعام أن لا يذكر اسم الله عليه، وإنه جاء بهذه الجارية ليستحل بها، فأخذت بيدها، فجاء بهذا الإعرابي ليستحل به فأخذت بيده والذي نفسي بيده إن يده في يدي مع يدها". س: الأشربة 3761، د: الأطعمة 3274 .

وحديث أمية بن مخشي: كان رسول الله جالساَ ورجل يأكل فلم يسم، حتى إذا لم يبق من طعامه إلا لقمة، فلما رفعها إلى فيه قال: بسم الله أوله وآخره، فضحك رسول الله ثم قال: ما زال الشيطان يأكل معه، فلما ذكر اسم الله عز وجل استقاء ما في بطنه" الأحاد والمثاني 281/4 رقم 2301 ، وضعفه شعيب الأرنؤوط: انظر شرح المشكل ص 120/3 .

(2) س: الصلاة 682، ت: الطهارة 18، ن: الطهارة 39، د: الطهارة 35، أحمد: مسند المكثرين 3935 .

(3) الحُمَمَةُ: الفحمة ، جمعها حَمَمٌ . أساس البلاغة ، ص 96 .

(4) دارمي : الطهارة 670 ، أحمد : المكيين 15415 .

(5) خ: المناقب 3571 ، ن: الطهارة 40، د: الطهارة 7، جة: الطهارة وسننها 309، دارمي: الطهارة

672 ، أحمد: باقي مسند المكثرين 7102 .

فالأول يجعل العظم طعاماً للجن، والبعرة لدوابهم، والثاني يجعله العظم والروثة والحممة، والثالث يجعله العظم والروثة. وكلّ هذا يعارض ظاهر النصوص التي تجعل طعامهم طعام الإنس، ثم إن بعض النصوص كما تبين تجعل الروث من طعامهم و أخرى من طعام حيوانهم.

وفي الحديث الأول (أتاني داعي الجن)، وفي الثاني (قدم وفد الجن)، وفي الثالث (أتاني وفد نصيبين)، وكلهم سأل الزاد فجعل لهم النبي عليه الصلاة والسلام العظم... ولسائل أن يسأل: — إن كان ظاهر النصوص هو المعول عليه — فماذا كانوا يأكلون قبل مبعث النبي عليه الصلاة والسلام؟

وإذن فإن ظاهر النصوص لا يمكن التعويل عليه، أو القطع به كما هو مذهب النووي الذي جزم بأن جماهير العلماء سلفاً وخلفاً عليه.

إن غايتنا هنا تنحصر في بيان مراد النبي عليه الصلاة والسلام في قوله " فإن الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله" وقد تبين أن الاتكاء على ظواهر النصوص يقف خلف إشكاله.

قال شارح الترمذي: فيه وجوب الأكل والشرب باليمين<sup>(1)</sup>، وكذا قال النووي: فيه استحباب الأكل باليمين<sup>(2)</sup>، وهذا لا خلاف فيه. ومعنى (يأكل بشماله): أنه يحمل أوليائه من الإنس على ذلك الصنيع ليضادّ به عباد الله الصالحين<sup>(3)</sup>.

لقد نهى النبي عليه الصلاة والسلام في سنته الشريفة عن الأكل والشرب بالشمال وأمر باستعمال اليد اليمنى أمر وجوب أو استحباب ولكنه لم يكتف بهذا وإنما أرفقه بهذه الجملة على سبيل الكناية عن صفة المخالفة في الشيطان. فالمعنى الأول (الشيطان يأكل بشماله) والثاني أو الكنائي (الشيطان يخالف المسلم في كيفية

---

(1) تحفة الأحوذى ، 422/5 .

(2) شرح النووي لمسلم ، 191/13 .

(3) تأويل مختلف الحديث ، 327 ، التحفة ، 5 ، 422 .



أكله) ولا معنى لهذه الكناية إلا إذا أدركنا أنها سيقّت تلويحاً وتعريضاً للمؤمن ليفهم أن أكله وشربه بالشمال يخالف ما عليه المسلمون، ويقربّه من متابعة الشيطان والسير على منهجه، والاتجاه نحو الرضى به وليّاً، ففائدتها إذن فيما تستتبعه من معانٍ تحتاج إلى مزيد من الألفاظ، ولكنها في إشارتها وإيمانها إلى هذه المعاني كانت أوقع في النفوس وأكد، ويمكن أن نقيس على هذه الكناية الكثير من النصوص الواردة في أعمال الشيطان وجلّها من هذا الباب وفي هذا القدر كفاية.

## الفصل الخامس

### الترهيب والزجر

#### 1.5 التأويل المعنوي

إذا كان في اللغة مجاز مفردٌ ففيها كذلك مجاز مركّب يتعلّق بالمركّبات الخبرية والإنشائية، فقد قسم البلاغيون الكلام خبراً وإنشاءً، والخبرُ إعلامٌ جاز تصديق قائله أو تكذيبه؛ وهو ما يميّزه عن الإنشاء الذي يكون طلبياً كالأمر والنهي والاستفهام والتمني، وغير طلبيّ كصيغ التعجب والمدح والقسم ..<sup>(1)</sup>

ولكلّ من الخبرِ وأوجه الإنشاء غرضٌ أو أغراض رئيسة حدّدها البلاغيون في باب المعاني<sup>(2)</sup> من أبواب البلاغة، فقالوا في الخبر، يُلقى لغرضين: إعلام المخطّاب شيئاً لا يعرفه ويسمى فائدة الخبر، كقوله تعالى "ذلك الكتاب، لا ريبَ فيه، هُدىً للمتقين"<sup>(3)</sup>، أو إعلامه بما يعلمه، كأن تقول لزميلك المتأخّر عن عمله: تأخّرت في نومك هذا الصباح، ويسمى لازم فائدة الخبر.

وغرض صيغة الأمر — مثلاً — في باب الإنشاء: طلب الفعل على وجه الاستعلاء وصيغة النهي: طلب الكفّ عن الفعل على وجه الاستعلاء، ولكن هذه المركّبات الكلامية تحتل أغراضاً أخرى، فقوله تعالى على لسان زكريا عليه السلام "إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً"<sup>(4)</sup> خبرٌ ليس غرضه فائدة الخبر أو لازم فائدته وإنما معناه الدعاء، ولهذا يقول أهل البلاغة: يكون اللفظ خبراً في الظاهر ويخرج عن أغراضه الرئيسية (فائدة الخبر ، لازم فائدة الخبر) إلى التحسّر أو الوعظ أو الفخر.... وكذلك تخرج صيغ الإنشاء إلى أغراض أخرى، كالأمر يخرج

---

(1) لا خلاف في هذا التقسيم بين البلاغيين ، انظر للمزيد : البلاغة العربية — أحمد مطلوب ، ص 84 وما بعدها .

(2) علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال . انظر: حاشية الدسوقي على مختصر السعد ( شرح تلخيص المفتاح ) تحقيق : خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، منشورات محمد بيضون ، ط1 ، 2002 ، 18/1.

(3) البقرة .

(4) مريم : (4)

عن معناه الحقيقي إلى معانٍ بلاغية أُخر تستفاد من السياق وقرائن الأحوال كالالتماس والتمني والتعجيز والإباحة .. (1)

وهذا الخروج عن الغرض الأصلي للصيغة نصطلح عليه بـ (المجاز المركب) (2)، ويختلف عن المجاز الإفرادي في أن المعنى يفهم من مجموع الكلام لا من بعض مفرداته، وكما يحتاج المجاز المفرد إلى قرينة صارفة عن اعتقاد ظاهر الكلام كذلك يحتاج المركب إلى أدلة وقرائن صارفة لئلا يؤول كل خبرٍ أو صيغة إلى غير غرضه الرئيس. ولا يختلف أهل اللغة في حجية القرينة والاعتداد بها من عدمه، فهو من البدهيات والمسلمات التي استقرت وتواضع عليها أهل اللغة. وبين أيدينا في هذا الباب نصوصٌ نبوية أشكل ظاهرها لا لخباء لفظها في ذاتها كما في نصوص الباب السابق، وإنما لمعارضة مفاهيمها الظاهرة لقواعد شرعية ثابتة أو نصوصٍ شرعية أخرى كقوله عليه الصلاة والسلام: "المؤمنُ يُعَذَّبُ في قَبْرِهِ لِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" (3)، فإن هذا خبر لا خلاف في فهم معناه الظاهري، وإنما في مفهومه المعارض لأصلٍ شرعي ثابت وهو استحالة أخذ العبد بجرم غيره؛ الأصل الذي يدلُّ عليه قوله تعالى "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" (4). ومثل هذا يجري على نصوص كثيرة أشكل مفهومها ووجب تأويلها لتندرج وفق مقاصد الشريعة ومبادئها الكلية.

ونعني بمقاصد الشريعة العامة: الحُكْمُ المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها (5). فإن علماء الأصول متفقون على أن الشريعة جاءت لتحقيق

---

(1) انظر : الصاحبى في فقه اللغة - الرازى ، ص184- 185 .

(2) قصره صاحب ( الإيضاح ) على الاستعارة التمثيلية ، وهو أعم منها ، فهو في كل مركب كلامي يخرج

عن ظاهره ، انظر معناه الاصطلاحي عند القزويني في الإيضاح ، ص 438

(3) خ: الجنائز 1206 ، س: الجنائز 1536، ت: الجنائز 923، ن: الجنائز 1830 جة: ما جاء في الجنائز 1582، أحمد: مسند المبشرين 274 .

(4) الإسراء: (15)، الأنعام(164).

(5) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية : محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق :محمد الطاهر الميساوي،دار النفائس - الأردن، ط2، 1421-2001م، ص251.

المصالح ودرء المفاسد وفق منهج شامل هو منهج الرحمة والتسامح، وأن ما بدا في بعض النصوص مما يخالف ذلك يصب في الهدف ذاته كتشريع العقوبات، فإنها وإن كانت مفسدة لبعض أفراد المجتمع فإنها — ولا ريب — تحقق مصلحة المجتمع المتمثلة في إقامة نظامه وحفظ أمنه ودوام حياته. ولهذا تقرر عندهم قاعدة الموافقة بين العقل والشرع، قالوا: "ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجعها ومرجوعها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته" <sup>(1)</sup>، وقد أدرك الصحابة رضوان الله عليهم أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح الدارين ففهموا النصوص الدينية في ضوء ما تقتضيه مصالح المجتمع وظروفه، بل إنهم تتبّعوا تطبيقات النصوص وما تؤول إليه من نتائج فكيفوا العمل بهذه النصوص على وفق ما تقتضيه المصلحة، أي إنهم اهتموا إلى جانب حفظ النص وفقهه بحمله على ما يمكن أن نسميه بفقّه المحلّ أو الاجتهاد في معرفة استطاعة المحلّ ومدى إمكانية التطبيق على أرض الواقع، فهم من باب التطبيق السليم للمنهج الإسلامي الشامل المبني على الرحمة والتسامح لم يقفوا عند نصّ محدد أو يتشبّثوا بحكم خاص، وإنما فهموا الإسلام نصّاً واحداً متكاملًا، منهجاً مبنياً على تحقيق مصلحة المجتمع مراعيًا لتجدد الوقائع، فقد روى أن عمر بن الخطاب حين فتح أرض سواد العراق منّ بها على أهلها وأبى قسمتها ليكون ريعها إلى جميع المسلمين، وعارضه في ذلك بعض الصحابة مستندين إلى قسمة النبي عليه الصلاة والسلام أرض خيبر، ولكن عمر شاور في ذلك أجلة الصحابة ولم يخف عليه أو عليهم فعل النبي وحكمه في مثلها فأصرّ على عدم قسمتها لتجد الدولة في ريعها عائداً تنفق منه على شؤونها، وقد أيد رأيه عثمان وعلي وطلحة وابنه عبد الله ومعاذ بن جبل <sup>(2)</sup>، فكان أن نظر إلى تحقيق مقصد الشريعة وهو المصلحة

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العز بن عبد السلام (660هـ)، مؤسسة الريان — بيروت، 1410-1990،

(2) انظر: الأموال — لأبي عبيد، ص61، والخراج: لأبي يوسف (183هـ)، دار المعرفة — بيروت،

لعامة المجتمع في عصره والعصر الذي يليه وإن كان على حساب مصلحة المقاتلين الفاتحين، وله رضي الله عنه أحكام كثيرة مثل هذه حمل فيها مخالفه "على أن يفهموا نصوص الشريعة كلها في ضوء المصلحة العامة" (1) كما روي — مثلاً — من أمره لقادة جيشه بعدم إقامة الحدود في الغزو لمقصد عدم لحاق المحدود بالعدو (2).

ولم يكن عمر بدعاً من بين الصحابة، فإنهم — مثلاً — أمضوا الطلاق بلفظ الثلاث على غير ما كان على عهد النبي عليه الصلاة والسلام لمقصد زجر الرجال عن الاستخفاف بالطلاق، أي أنهم رأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع (3).

ولقد نهج نهج الصحابة الكرام فقهاء العصور الأولى، فلم يكونوا مقلدين ولا جامدين، بل سادة مجتهدين، ثم فشا التقليد بين أكثر العلماء بعدهم إلا أفراداً كانوا مصابيح الهدى في كل جيل (4)، فقد رأى أبو حنيفة ومالك كراهة صوم ستة شوال مع علمهم بترغيب النبي عليه الصلاة والسلام فيها، وإذا كنا نستغرب ذلك منهم لأول وهلة فإننا سنتقبله إذا علمنا أنهم نظروا إلى المقصد وهو درء بدعة اعتقادها جزءاً من رمضان (5).

وبعد، فإننا من كل ذلك أمام تقرير لمبدأ اعتبار مقاصد التشريع المتمثلة في جلب المصالح ودرء المفاسد وما تنتظمه من سماحة ويسر ورفع مشقة عن المجتمع والأفراد على حدٍّ سواء.

- 
- (1) المدخل إلى علم أصول الفقه: معروف الدواليبي، طبعة جامعة دمشق، ط3، 1378—1959، ص 80.
- (2) انظر: فقه الواقع (دراسة أصولية فقهية): حسين مطاوع، دراسة بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة الرياض، ع 34، 1418—1977، ص 97.
- (3) نفسه، ص 98. ويرى بعض العلماء أن الطلاق ثلاثاً حدث في عهد عمر لأول مرة فشاور الصحابة فيه فأقرّوه على ظاهره، انظر تفصيل ذلك: فقه السنة، سيد سابق، 2/267—271.
- (4) الشرع واللغة: أحمد محمد شاكر، عالم الكتب بيروت، ط3، 1987، ص 55.
- (5) أبطل الشوكاني هذا الرأي لأن عامة المسلمين تفرق بين رمضان وستة شوال. وهذا صحيح إلا أنه يلاحظ عند الكثير من العامة اعتقادهم بوجوبها المطلق مما يسوّغ ما ذهب إليه مالك وأبو حنيفة. انظر: نيل الأوطار، 4/322، والاجتهاد المقاصدي: نور الدين الحازمي، وزارة الأوقاف، الدوحة، قطر 1998، ص 122.

وقد أمكن لعلماء الأصول الاستدلال على اعتبار الشارع للمقاصد بالاستقراء الكامل لنصوص الشريعة فاستخلصوها من مجموع هذه النصوص بطرائق متنوعة<sup>(1)</sup>: أهمها استقراء عللٍ متماثلة في مجموعة من الأحكام للوقوف على مقصد عام منها، فقالوا — مثلاً — بمقصد إبطال الغرر في البيوعات لأن هذا المقصد يتحقق في كثيرٍ من صور البيع الممنوعة كالمزابنة<sup>(2)</sup> وبيع الجراف<sup>(3)</sup>، وبيع الثمر قبل نضجه... ومنها استخلاص المقصد من أدلة القرآن التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ظاهرها بحسب الاستعمال العربي كقوله تعالى "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"<sup>(4)</sup>، وقوله "وما جعل عليكم في الدين من حرج"<sup>(5)</sup>، وأستخلصها من السنة المتواترة لفظياً أو معنوياً...<sup>(6)</sup>.

وما يهنا هنا أن نبين أن الاستعانة بالمقاصد في فهم النصوص وتوجيهها باب واسع فزع إليه الصحابة الكرام في تأويلهم لكثير من النصوص كما في أحاديث النهي عن المزارعة، فقد قال عليه الصلاة والسلام "من كانت له أرضٌ فليزرعها أو ليمنحها أخاه، فإن أبي فليمنسك أرضه"<sup>(7)</sup> "وما رواه رافع أن النبي نهى عن كراء الأرض"<sup>(8)</sup>. فالذي جعل من هذه الأحاديث نصوصاً مشككة ما يقابلها من نصوص تدل على الجواز كقول عبد الله بن عمر: كنت أعلم في عهد رسول الله أن الأرض تক্রى<sup>(9)</sup>. وقد ذهب فريق من الصحابة والتابعين إلى جواز كراء الأرض منهم ابن

(1) منها استقراءها من آيات القرآن التي لا تحتل غير ظاهرها أو من السنة المتواترة أو أخبار الآحاد التي يقوي بعضها بعضاً..

(2) بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر، وأصله من الزبن وهو الدفع، وإنما نهى عنها لما فيها من الغبن والجهالة.

(3) هو بيع ما لا يعلم كيله أو وزنه أو عدده.

(4) البقرة: (185).

(5) الحج: (87).

(6) انظر: مقاصد الشريعة — ابن عاشور، ص 194 وما بعدها.

(7) خ: المزارعة 2172، س: البيوع 2862، ن: الإيمان والنور، 3814، جة: الأحكام 2442.

(8) خ: الزكاة 1392، ت: البيوع 1211، ن: الإيمان والنور 3820، د: البيوع 2926، جة: التجارات

2207، أحمد: المكثرين 13942

(9) خ: المزارعة 2175، س: البيوع 2879، ن: الأحكام 1306، د: البيوع 2941، جة: الأحكام 2449.

عباس ورواية عن رافع والبخاري وقالوا: إن النبي قصد من هذا النهي ترغيب الصحابة في المواساة ومساعدة بعضهم بعضاً نظراً للظروف الاقتصادية الصعبة التي كانوا يعيشونها في دار الهجرة، وبعض آخر ذهب إلى أن علة النهي المخاطرة والغرر ولو كانت العلة كذلك لما عملوا به في حياة النبي، فلما اجتمع العمل به والنهي عنه فهم ابن عباس ومن معه أن النهي كان لمقصدٍ عظيمٍ يليق بمكانة الصحابة وهو التكافل والتراحم، فلو عملوا به لم يكن محرماً عندهم. ولقد خلُصت هذه الدراسة إلى أن الكثير من النصوص النبوية المشكلة يسهل تأويلها من غير تعسف أو شطط في ضوء مقاصد الشريعة ومبادئها العامة، مما يُخرج هذه النصوص عن أغراضها الحقيقية إلى أغراضٍ أخرى تجعلها أقرب ما تكون إلى باب المجاز المركب، وسنتناول من هذه المقاصد ثلاثة من أهمّها؛ تندرج تحتها أحاديث كثيرة من نوع الأحاديث المشكلة، وسنمثل على كل منها بنماذج مستوفاة البيان تكون — بعون الله — دالةً ومنبهة على كثيرٍ من أمثالها مما اختلف العلماء في تأويله وتفسيره وبيانه.

## 2.5 مدخل

أسلفنا أن المركب الكلامي يخرج عن غرضه الأصلي الغالب الذي حدده البلاغيون إلى أغراض بلاغية أخرى تستفاد من السياق وقرائن الأحوال، ومن هذه الأغراض الزجر والترهيب من الفعل كقوله تعالى "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" (1) فإنه بسياق النظم يتبين أن المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير، وقد علمنا من كلية الشريعة مبدأ التوسط الذي يقرره تبارك وتعالى بقوله "وكذلك جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا" (2)، ويقرره عليه الصلاة والسلام بقوله "وَأَمَّا أَنَا فَأَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأَقُومُ وَأَنَامُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي" (3)، ولما كان الناس مختلفين في تقبل الأوامر والنواهي، متفاوتين في إقامة الشعائر وجب حملهم على التوسط وردهم إليه، فكان عامة الزجر والترهيب للمفرط في أي جانب منها لإعادته إلى الطريق القويم، يقول الشاطبي: "فإذا نظرت في كلية الشريعة فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين، وطرف التخفيف وعامة ما يكون في الترجية والترخيص يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلِك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يُرجع إليه والمعقل الذي يُجأ إليه" (4).

فالتأديب والترهيب والزجر أسلوب تربوي يلجأ إليه المربي ولا يقصد منه — عادة — ظاهره بقدر ما يقصد التقويم والهداية، ورسول الله صلى الله عليه وسلم سيّد المعلمين والمربين وقد سلك هذا المسلك فقال مثلاً: "والذي نفسي بيده، لقد

---

(1) الكهف: (29).

(2) البقرة: (143).

(3) خ: النكاح 4675، س: النكاح 2487، ن: النكاح 3165، أحمد: المكثرين 13045.

(4) الموافقات، 119/2.



هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِحَطْبٍ فَيُحَطَّبَ ، ثم أمر بالصلاة فَيُؤَذَّنُ لها، ثم أمر رجلاً فيؤمّ الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم أحدُهم أنه يجدُ عظماً سميناً أو مرماتين حسنتين<sup>(1)</sup> لشهد العشاء"<sup>(2)</sup>، فإنه عليه الصلاة والسلام رأى عند بعضهم تهاوناً في صلاة الجماعة فأراد حملهم عليها بهذا الكلام الذي سيق مساق التهويل في التأديب، ولا يشتبه في أنه ما كان ليفعل ذلك لأجل شهود صلاة العشاء، أي إنه لم يُشرّع عقوبة فيقال: من لم يشهد صلاة العشاء جماعة عوقب بحرق بيته! يدلنا على ذلك قرينة لفظية ظاهرة وهي قوله (لقد هممت)، ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لمن نظر داخل بيته وهو لا يعلم "لو أعلم أنك تنظرني لفقأت عينك"<sup>(3)</sup>، فلم يكن يقصد من قوله هذا تشريع عقوبة بدليل أنه لم يفعله، ومن اطلع على قومٍ دون إذنه بفتح بابهم أو نافذتهم أو تسوّر جدارهم لا يُعاقب بفقء العين، فما جاء الحديث دعوةً إلى تطبيق العقوبة ولا أمراً بالالتزام بها ؛ وإنما خرج مخرج التحذير من هذا الفعل المشين في المقام الأول<sup>(4)</sup>.

وفي كلام النبي عليه الصلاة والسلام نصوصٌ مشكلة تدخل في هذا المقام الذي يحتاج بيانه إلى قرائن لئلا يتحوّل كل نصٍّ إليه، ومن أهمّ هذه القرائن الدالة على عدم التشريع عدم حرص النبي عليه الصلاة والسلام على تنفيذه<sup>(5)</sup>، فهو مقام

(1) المرمأة: ظلف الشاة لأنه يُرمى بها ، حسنتين :من الحسن والجودة ، وفي (النهاية): جشبتين والجشِب: الغليظ ، 272/1 .

(2) خ: الأذان 608س: المساجد ومواضع الصلاة 1040ت: الصلاة 201 ، ن: الإمامة 839، د: الصلاة 461، جة: المساجد والجماعات 783، أحمد: المكثرين 7001 .

(3) خ: اللباس 5469، س: الآداب 4013ت: الاستئذان والآداب 2633، ن: القسامة 4776، أحمد: باقي مسند الأنصار 21737 .

(4) وذهب الشافعي وجماعة إلى مقتضى الظاهر فقالوا : للمنظور إلى مكانه أن يفقأ عين الناظر ولا قصاص عليه ولا دية ، وأجيب عليه بأن المعاصي لا تُنفَع بمثلها ، قال الشوكاني : لأهل العلم في هذا الحديث تفصيلات وشروط واعتبارات يطول استيفؤها وغالبها مخالف لظاهر الحديث وما يعول عليه أن الحديث وارد على سبيل التغليظ والإرهاب ويُجاب عنه بأن ظاهر ما بلغنا عنه عليه الصلاة والسلام محمول على التشريع إلا لقرينة تدلّ على إرادة المبالغة . انظر : نيل الأوطار 174/7 .

(5) انظر :إعلام الموقعين عن رب العالمين :ابن قيم الجوزية ،تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ط2 ، 1397 — 1977 ، 336/2 .

دقيق خفيّ ينبغي إجادته النظر فيه، وعلى الفقيه أن يميّز ما يناسب أن يكون تشريعاً وما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التوبيخ والتهديد<sup>(1)</sup>، ونشير هنا إلى أن هذا لا يعني بحال إلغاء العقوبة المقررة أو إبطالها، فقد يهدد الحاكم والمربي ويتوعد ثم يوقع ما هدد به وأخبر عنه أو لا يفعل وهو في الحالين متبّع للسياسة الشرعية والعرف العام.

ولقد كان من خفاء هذا المقام على بعضهم أن قال بالنسخ أو بتأويل يفتقر إلى الحجة والإقناع، وربما ذهب إلى ردّ الحديث بحجة مخالفته الأصول الشرعية كما فعلت عائشة رضي الله عنها بحديث عذاب الميت ببكاء الحي عليه.

**3.5 قتل** ومما اختلفت فيه أقوال العلماء وهو منه ما رواه معاوية رضي الله عنه في شارب الخمر من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا شربوا الخمر فاجلدوهم ثم إن شربوا فاجلدوهم ، ثم إن شربوا فاجلدوهم ثم إن شربوا فاقتلوهم"<sup>(2)</sup>، وعند أحمد: "من شرب الخمر فاجلدوه..... ثم إن عاد في الرابعة فاقتلوه أو فاضربوا عنقه"<sup>(3)</sup>، وإشكالية هذا الحديث عند العلماء تأتت من مخالفته لما أجمع عليه الصحابة من عدم قتله استناداً إلى أنه أتى إلى النبي برجل — بعد ذلك — قد شرب في الرابعة فضربه ولم يقتله.<sup>(4)</sup>

وقد أخذ أهل الظاهر بالحديث فقالوا بقتله، واستمرّ عليه ابن حزم واحتج له<sup>(5)</sup>، وناصره السيوطي بعد بحث طويل، قال السندي: وانفرد السيوطي بالقول إن الحق بقاءه<sup>(6)</sup> وهو غير صحيح فقد سبقه كثيرون، ثم اختاره صاحب عون المعبود<sup>(7)</sup>.

- 
- (1) انظر: إعلام الموقعين، 336/2، مقاصد الشريعة — ابن عاشور، ص 225.
- (2) رواه أبو داود في: الحدود 3886، أحمد: باقي مسند المكثرين 7435، الشاميين 1624، والدارقطني 3591.
- (3) مسند الشاميين 16244. قال الهيثمي: قتل شارب الخمر مروي بطرق كثيرة، بعضها رجاله رجال الصحيح وبعضها رجاله ثقات، 281/6 .
- (4) ت: الحدود 1364، د: الحدود 3886، جة: 2563، أحمد: الشاميين 162. واسم الرجل (نعيمان) كما جاء في مجمع الزوائد 281/6، والمحلى 272/12 .
- (5) انظر: المحلى 374/12، عون المعبود، 119/12—120 سبل السلام، ص 316 ونيل الأوطار، 326/7.
- (6) انظر: سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، 333/8..
- (7) انظر عون المعبود، 124/12.

والجمهور على أن الأمر بالقتل منسوخ، قال البغوي: وهذا ( أي القتل ) أمرٌ لم يذهب إليه أحدٌ من أهل العلم قديماً وحديثاً<sup>(1)</sup>، وقال السندي: والجمهور على أن الأمر بالقتل منسوخ، بل ادّعى العلماء الإجماع على ذلك<sup>(2)</sup>. ويبدو أن الجمهور تأوله من قول جابر بن عبد الله راوي الحديث الثاني فإنه قال: فرفع القتل وكانت رخصة<sup>(3)</sup>، وهو قول الشافعي<sup>(4)</sup> والترمذي<sup>(5)</sup> وقول للخطابي<sup>(6)</sup> واختاره البغوي وصاحب التحفة والشوكاني وصاحب سبل السلام<sup>(7)</sup>. ويُردّ على الجمهور في ذهابه إلى النسخ بأنه تأويلٌ لا يستند إلى دليل، كما أن النسخ لا يثبت بالاحتمال وإنما بنصٍ جليّ بين أو إجماعٍ أو تاريخٍ ثابت ، وقد قال السيوطي: عدم قتل النبي لمن شرب في الرابعة لا يصلح لردّ الحديث لأنه حديثٌ مرسل من جهة، ولأنها واقعة عين لا عموم لها، ولأنه فعل والقول مقدم عليه، ولأن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعمر حينما قال ( أخزاه الله ) : لا تطعنه فإنه يحبّ الله ورسوله. فربما أكرمه النبي بترك قتله<sup>(8)</sup>.

فإذا كان أهل الظاهر يعملون ظاهر الحديث الأول ويبطلون العمل بالثاني، فإن الجمهور على إعمال الثاني ونسخ الأول دون ذكر ناسخ صريح، ولما كان إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما قال ابن حبان: معناه إذا استحلّ الشرب<sup>(9)</sup>

(1) انظر : شرح السنة - البغوي ، 334/10.

(2) سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي ، 333/8 .

(3) انظر : الترمذي : الحدود 1364 ، والتحفة ، 4/ 599. قال ابن حزم : حديث جابر في نسخ الثابت من الأمر بقتل شارب الخمر في الرابعة لا يصحّ لأنه لم يروه عن ابن المنكر أحد متصلاً إلا شريك القاضي وزيد البكائي عن محمد بن إسحاق وهما ضعيفان . المحلى 272/12 .

(4) انظر : سبل السلام ، 32/4.

(5) سنن الترمذي — الحدود 1364

(6) انظر : معالم السنن ، 293/3.

(7) شرح السنة، 335/10، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً ... : ابن رجب الحنبلي (795)هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، د.ت، ص322 ، التحفة 4/599، سبل السلام ، 32/4، نيل الأوطار 326/7.

(8) انظر ردود السيوطي على الجمهور في : عون المعبود ، 119 / 12 — 124.

(9) قال نقلاً عن أبي حاتم : العلة المعلومة يشبه أن تكون : فإن عاد على أن لا يقبل التحريم . صحيح ابن حبان ، رقم 4445 و4447 ، ونقله عنه صاحب التحفة ، 4/ 599 .

فيصير قتله لأجل علة أخرى وهي علة الكفر ولو كان صحيحاً لبيّنه عليه الصلاة والسلام، فظاهر الحديث يشير إلى أن قتله كان بسبب تكراره الشرب لا بسبب الكفر، ولهذا أوله آخرون بأن المراد من قوله "فاقتلوه" الضرب الشديد؛ وجعلوا قرينة المجاز قوله (فضربه ولم يقتله)، قالوا: هذه قرينة ناهضة على أن قوله (فاقتلوه) مجاز عن الضرب المبرح مبالغة لما عتّى وتمرد<sup>(1)</sup>. ويبعد أن الحدود ثابتة لا تتغير من حيث الكمّ أو احتمال التأويل، لأن نصوصها تأتي في الشريعة محكمة لا تحتل المجاز.

والمرضى من جميع هذه الأقوال ما أشار إليه الخطابي ولم يجزم به قال: قد يرد الأمر بالوعيد ولا يُراد به وقوع الفعل فإنما يقصد به الردع والتحذير<sup>(2)</sup>. وهذا هو الصحيح المرضي، ووجه الرضى فيه سلامته من الردود من جهة وانضمامه إلى مجموعة من النصوص تدخل هذا المدخل من جهة ثانية، كقوله عليه الصلاة والسلام "من قتل عبده قتلناه ومن جدد عبده جددناه"<sup>(3)</sup>. وفي رواية لأبي داود والنسائي: "ومن خصى عبده خصيناه"<sup>(4)</sup>، فقد ذهب العلماء فيه مذهبهم في الأول: فريق قال بظاهر الحديث وأن الحرَّ يُقتل بالعبد قصاصاً؛ منهم النخعي وسفيان الثوري وعليه مذهب الحنفية<sup>(5)</sup>. وفريق ذهب إلى النسخ<sup>(6)</sup> بقوله عليه

(1) ذكره الطيبي في شرحه على المشكاة، انظر، 190/7.

(2) انظر: معالم السنن، 293/3.

(3) ت: الديات 1334، ن: القسامة 4655، د: الديات 3914، جة: الديات 2653، أحمد: مسند البصريين 19245.

(4) ن: القسامة 4673، د: الديات 3914، المعجم الكبير، 198/7، رقم 6815. قال الهيثمي: له شاهد من حديث عمر رجاله ثقات. مجمع الزوائد 291/6.

(5) انظر: شرح السنة للبغوي، 10/177-178، وطريقة الخلاف للسمرقندي، ص 526، وتقويم النظر، 2/261-262. بومغني ابن قدامه، 8/222. بل ادعى الحنفية الإجماع عليه، انظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: الزيلعي (743)، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420 - 2000، 7/336.

(6) انظر: معالم السنن، 4/8-9، وسنن النسائي بشرح السيوطي، 8/20-21، ونيل الأوطار، 7/159.

الصلاة والسلام: "لا يُقتل حرٌّ بعبد"<sup>(1)</sup>، وذهب بعضهم إلى أنه جاء في عبدٍ كان يملكه مرةً فزال عنه ملكه وصار حرّاً؛ فإن قتله كان مقتولاً<sup>(2)</sup> به وحمله آخرون على أن المراد: من قتل عبد غيره لا عبد نفسه<sup>(3)</sup>.

وأكثر أهل العلم على أن السيد لا يقتل بعبد، وقد همّ عمر بقتل مسلمٍ بذميٍّ فقال له زيدٌ: أتقتل أخاك بعبدك<sup>(4)</sup>؟ وقال علي: من السنة أن لا يقتل حرٌّ بعبد<sup>(5)</sup> واتفاقهم هذا على عدم القتل يضعف رأي الظاهرية والحنفية، ومن اعتقد النسخ لم يذكر ناسخاً صريحاً صحيحاً، وبقية التأويلات بعيدة لا دليل عليها، فيحمل هذا الحديث محمل سابقة، قال ابن قتيبة: وقد يجوز أن يقول "ولا يفعل"، وهذا قد يكون من الأئمة على وجه التحذير والترهيب ولا يراد به إيقاع الفعل<sup>(6)</sup>، وهو ما يراه الخطابي: فعن قتادة عن الحسن عن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قتل عبده قتلناه....وزاد أن الحسن نسي هذا الحديث فكان يقول: لا يُقتل حرٌّ بعبد، وقد عقب الخطابي بقوله: لم ينس ولكنه تأوّل على غير معنى الإيجاب، وراه نوعاً من الزجر<sup>(7)</sup>، وقال البغوي: ذهب عامة أهل العلم إلى أن طرف الحرّ لا يقطع بطرف العبد فثبت بهذا الاتفاق أن الحديث محمول على الزجر والردع أو منسوخ<sup>(8)</sup>. والعلماء يضعفون القول بالنسخ لضعف الناسخ فيترجّح إذن ما ذهب إليه الخطابي لضعف بقية الأقوال من جهة، ولأن سياق الحديث يشعر بالزجر؛ فإنه بدأ بالأعم ثم

---

(1) رواه أبو داود في : الديات 3914، والدرامي 2252، سنن البيهقي 35/8 رقم 15717 وقال في هذا الإسناد ضعف.

(2) انظر: معالم السنن ، 9/4 ، عون المعبود ، 152/12-153، والتحفة ، 560/4.

(3) ذهب إليه ابن المسيب والشعبي وقتادة . انظر: شرح السنة 178/10، عون المعبود ، 152/12، ونيل الأوطار ، 159/7.

(4) انظر: تقويم النظر ، 262/2، وشرح السنة 177/10، التحفة ، 560/4، ونيل الأوطار ، 156/7.

(5) د: الديات 3914، دارمي 2252، سنن البيهقي الكبرى 34/8، رقم 15716، والدارقطني 133/3، رقم 160. وانظر : جامع العلوم والحكم ، ص 316 .

(6) تأويل مختلف الحديث، ص 96.

(7) انظر : معالم السنن ، 8/4 - 9 .

(8) انظر : شرح السنة ، 178/10.

بالأخص وكرّره قال: من قتل عبده قتلناه ومن جدد جدعناه ومن خصى خصيناه، فإذا انضم هذا إلى الحديث الذي سبقه تأكد هنا ما رأيناه فيه هناك، والتنبّه إلى هذا التماثل بين هذه النصوص يدفعنا إلى تأويلها تأويلاً واحداً كما فعل الخطابي.

#### 4.5 إنَّ المَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ

مما دخل في هذا الباب وأشكل على السلف والخلف من العلماء ولم يصلوا فيه إلى تأويل يسلم من الردود مع إيرادهم لما يقرب من ثلاثة عشر وجهاً من وجوه التأويل قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمر: "إنَّ المَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" <sup>(1)</sup>، وفي رواية ابن عباس عن عمر: "إنَّ المَيِّتَ يُعَذَّبُ ببعض بكاءِ أهله عليه" <sup>(2)</sup>.

ذهب إلى ظاهر الحديث من الصحابة عمر بن الخطاب وابنه عبد الله <sup>(3)</sup> وذهب جماعة منهم إلى ردّه لمعارضته الآية "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" <sup>(4)</sup>، وروي ذلك عن عائشة وأبي هريرة وابن عباس <sup>(5)</sup>، وجماعة من الشافعية <sup>(6)</sup>، والصحيح أنهم لم يرتوّه بسبب هذه الآية فقط ، ولكنهم كانوا على دراية ومعرفة تامة بمبدأ الإسلام وقاعدته العامة في الثواب والعقاب وأنه لا يأخذ المحسن بجريرة المسيء، فقد قال أبو هريرة: تالله لئن انطلقَ رَجُلٌ فجاهد في سبيل الله فاستشهد فعمدت امرأته سفهاً وجهلاً فبكت عليه لَيُعَذَّبَنَّ هذا الشهيدُ بذنب هذه السفهية <sup>(7)</sup>، وإنكاره ظاهر الحديث صحيح لأن مثل ذلك لا يرتضيه العدل الإلهي المطلق ولا يتقبله العقل الصحيح السويّ الذي يرى قبح أخذ أحدٍ بذنب غيره؛ ولهذا سعى العلماء إلى البحث عن مخرج من هذا الإشكال بعد أن ثبت لديهم بطلان رأي من ردّ

---

(1) سبق تخريجه في بداية مدخل هذا الباب .

(2) خ: الجنائز 1206 ، ن: الجنائز 1835.

(3) وهم رواة الحديث ، وانظر : فتح الباري ، 3 / 184 .

(4) الإسرائ: (15) ، الأنعام : (164).

(5) انظر : شرح الطيبي على المشكاة ، 3/422. وفتح الباري ، 3/183-184.

(6) انظر : نيل الأوطار 156/4.

(7) انظر: فتح الباري ، 3/183، نيل الأوطار 156/4.

الحديث لأنه حديثٌ صحيحٌ رواه عدد وافر من الصحابة<sup>(1)</sup>، وهم جازمون بما سمعوه ورووه، وردُّ القرطبي عليهم بعيدٌ، فهو لا يرى تعارضاً بين الآية والحديث قال: حال البرزخ يلحق بأحوال الدنيا؛ وقد جرى التعذيب فيها بسبب ذنب الغير كما يشير قوله تعالى " وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً " <sup>(2)</sup>. وبُعْذُهُ مُتَأَتٍّ مِنْ عَدَمِ صِحَّةِ مَقْدَمَتِهِ الَّتِي بَنَى عَلَيْهَا وَهُوَ أَنَّ حَالِ الدُّنْيَا كَحَالِ الْآخِرَةِ، لِأَنَّ النُّصُوصَ الشَّرْعِيَّةَ تَبَيَّنَ أَنَّ هَلَاكَ الْكَافِرِ بَدَأَ عَقُوبَةً ، وَهَلَاكَ الْمُؤْمِنِ ابْتِلَاءٌ يُثَابُ عَلَيْهِ، وَإِذَا كَانَ الْهَلَاكُ فِي الدُّنْيَا عَاماً، فَإِنَّ اللَّهَ يَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَالْجُمْهُورُ يَحْمِلُهُ عَلَى مَنْ أَوْصَى أَهْلَهُ بِالْبُكَاءِ عَلَيْهِ <sup>(3)</sup>. وَقَدْ كَانَ هَذَا مَعْرُوفاً بِالْجَاهِلِيَّةِ كَمَا جَاءَ فِي مَعْلَقَةِ طَرْفَةِ:

فَإِنْ مِتُّ فَانْعِنِي بِمَا أَنَا أَهْلُهُ      وَشَقِيَّ عَلَيَّ الْجَيْبَ يَا ابْنَةَ مَعْبَدٍ <sup>(4)</sup>

وَقَالَ لَبِيدٌ لَابْنَتِيهِ لَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ:

فَقُومَا وَقُولَا بِالَّذِي تَعْلَمَانِيهِ      وَلَا تَخْمِشَا وَجْهًا وَلَا تَحْلِقَا شَعْرُ  
وَقُولَا: هُوَ الْمَرْءُ الَّذِي لَا صَدِيقَهُ      أَضَاعَ، وَلَا خَانَ الْأَمِينَ وَلَا غَدَرَ <sup>(5)</sup>

وَلَا رَيْبَ فِي اسْتِحْقَاقِ الْمَيِّتِ الْعَذَابَ بِسَبَبِ هَذِهِ الْوَصِيَّةِ الَّتِي هِيَ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي يُؤَاخِذُ عَلَيْهِ، وَلَكِنْ مَعَ اخْتِيَارِهِ مِنْ قَبْلِ الْجُمْهُورِ؛ فَإِنَّهُ يُرَدُّ عَلَيْهِ بِمَا يُضْعَفُهُ، فَهُوَ صَحِيحٌ مَا إِذَا امْتَثَلَ أَهْلَهُ لَوْصِيَّتِهِ ، فَمَاذَا إِنْ لَمْ يَمْتَثِلُوا؟ إِنَّهُ سَيُعَذَّبُ بِسَبَبِ وَصِيَّتِهِ وَالحديث ينفيه، لأنه علّق العذاب بالبكاء، وقد أشار ابن القيم إلى ذلك فقال: النبي

(1) رواه عمر بن الخطاب ، وعبد الله بن عمر، وعمران بن حصين عدا عمن سمعه منهم ولم ينكره كابن عباس وصهيب وعمر بن عثمان وغيرهم.

(2) الأنفال

(3) انظر: معالم السنن ، 264/1، أمالي المرتضى ، 2/ 17، شرح ابن بطلال على البخاري 273/3، عون المعبود — ابن القيم ، 279/8 — 280، فتح الباري ، 3/ 184، مرقاة المفاتيح ، 4/ 224، تحفة الأحوذى، 4/ 72، نيل الأوطار ، 4/ 156.

(4) طرفة بن العبد (دراسة أدبية لشعره وشرح ديوانه : علي أبو زيد ، دار الكتاب الجامعي — العين ، ط1، 1413—1993 ، ص 15 .

(5) انظر: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب : الآلوسي ، تحقيق : محمد بهجة الأثري ، دار الكتب العلمية — بيروت ، د.ت 11/3 .

علق التعذيب بالنوح لا بالوصية <sup>(1)</sup>.

وأعمّ من هذا ما ذهب إليه البخاري قال: يُعذب بذلك إذا كان من سنته وطريقته وقد أقرّ أهله عليه في حياته وإن لم يوص <sup>(2)</sup>. وقد ارتضاه السيوطي <sup>(3)</sup> واختاره مع ضعفه لأنه يلزم منه العذاب بسبب السنة والطريقة لا البكاء كما في حالة الوصية.

وذهبت طوائف من العلماء إلى تخصيص الحديث، منهم من يراه في كافرٍ معيّن، أو أنه مختص بالكفار ، أو بمن أهمل نهى أهله، أو بمن بكى عليه أهله فذكروا في ندبه أوصافه المذمومة في الشرع ... قال الباقلاني وغيره: إن الراوي سمع بعض الحديث ولم يسمع بعضه، وإن اللام في الميت لمعهودٍ معيّن <sup>(4)</sup>، واحتج بحديث عائشة: " يغفرُ الله لأبي عبد الرحمن [عبد الله بن عمر راوي الحديث] أمّا إنه لم يكذب، ولكنه نسيّ أو أخطأ، إنّما مرّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم على يهودية يبكي عليها أهلها فقال: إنّهم لَيَبْكُونُ عليها وإنّها لتعذبُ في قبرها ". <sup>(5)</sup>

واستند القائلون باختصاص الحديث في الكافر دون المؤمن <sup>(6)</sup> إلى حديث ابن عباسٍ عن عائشة: " والله ما حدّث رسول الله أن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه، ولكن رسول الله قال: إن الله ليزيدُ الكافرَ عذاباً ببكاء أهله عليه " <sup>(7)</sup>. واختيار ابن حزم والإسماعيلي وطائفة أنه يعذب بسبب الأمور التي يبكيه أهله بها؛ فهم يمدحونه بها وهو يعذب بصنيعه، قال الإسماعيلي: كانوا في الجاهلية يغزون ويقتلون وإذا مات أحدهم ندبته <sup>(8)</sup> البواكي بتلك الأفعال؛ فالمعنى أنه يعذب بالذي

(1) انظر: شرحه على سنن أبي داود (عون المعبود )، 279/8-280.

(2) انظر: فتح الباري 182/3.

(3) انظر: شرحه على النسائي، 16/4.

(4) انظر: فتح الباري 184/3، مرقاة المفاتيح 224/4، نيل الأوطار 158/4.

(5) خ: الجنائز 1207، س: الجنائز 1547، ت: الجنائز 923.

(6) انظر: معالم السنن 264/1، شرح الطيبي على المشكاة 422/3، فتح الباري 184/3، نيل الأوطار 158/4.

(7) خ: الجنائز 1206، س: الجنائز 1536، ت: الجنائز 923، ن: الجنائز 1835، جة: ما جاء في الجنائز

1582، ابن حبان بترتيب ابن بلبان 3133، 3136.

(8) النذب: تعديد الناذبة بأعلى صوتها محاسن الميت وقيل: هو البكاء مع تعديدها .



يبكي عليه أهله به<sup>(1)</sup>.

وقال داوود: يقع ذلك لمن أهمل نهى أهله عن البكاء<sup>(2)</sup>، واختاره ابن المرباط ووضحه: بأنه "إذا علم المرء بما جاء في النهي عن النوح وعرف أن أهله من شأنهم فعل ذلك ولم يعلمهم بتحريمه ولا زجرهم عن تعاطيه فإذا عذب على ذلك كان بفعل نفسه لا بفعل غيره"<sup>(3)</sup>.

وأولاه آخرون بأن معنى التعذيب توبيخ الملائكة له بما يندبه أهله به<sup>(4)</sup>، وشاهده عند أحمد: إذا قالت النائحة: وَاعْضُدَاهُ، وَأَنْصِرَاهُ، وَكَاسِيَاهُ جُبَذَ المَيِّتُ وقيل له: أنت عضدها؟ أنت كاسيها<sup>(5)</sup>؟، وعند ابن ماجه: أهكذا كنت؟<sup>(6)</sup>.

وأكثر المخصصين على أن معناه تألم الميت بما يقع من أهله، فإنه يرقّ لهم، وقد اختاره الطبري من المتقدمين وابن المرباط والقاضي عياض، ونصره ابن تيمية وابن القيم ورجحه القاري<sup>(7)</sup>، واحتجوا بحديث قيلة بنت مخرمة وقد زجرها النبي عليه الصلاة والسلام عن البكاء على ابنها وقال: "أَيُغْلَبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يُصَاحِبَ صَوِيحْبَهُ فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا، وَإِذَا مَاتَ اسْتَرْجَعَ؟ فَيَا عِبَادَ اللَّهِ لَا تُعَذِّبُوا مَوْتَاكُمْ"<sup>(8)</sup>. وكل هذه الأقوال التي تذهب إلى التخصيص تبعد في التأويل فما روته عائشة في شأن اليهودية أو الكفار لا ينفي رواية غيرها من الصحابة لأن روايتهم تشمل الجميع مؤمنهم وكافرهم، وتخصيصه من غير مشعر بالاختصاص لا وجه له، فلا خلاف بين الفقهاء في تعذيب من أوصى أو تعذيب الكافر ... وإنما الإشكال في تعذيب المؤمن بلا ذنب وهو مخالف لمطلق العدل الإلهي .

---

(1) انظر: شرح ابن بطلال 274/3، مرقاة المفاتيح 224/4.

(2) انظر: نيل الأوطار، 158/4-159.

(3) فتح الباري 184/3.

(4) انظر: شرح ابن بطلال 274/3، تحفة الأحوذى 72/4.

(5) ت: الجنائز 924، جة: ما جاء في الجنائز 1583، أحمد: مسند الكوفيين 18884.

(6) جة: ما جاء في الجنائز 1583.

(7) انظر: شرح ابن بطلال 274/3، أمالي المرتضى، 19/2، عون المعبود - ابن القيم، 280/4، مرقاة

المفاتيح 224/4 .

(8) معجم الطبراني الكبير، 7/25 رقم 1. ولم أجده في أي من كتب السنة التي عدت إليها .

وأما ما حكاه الخطابي وانفرد به فإن بعده يتأتى من اتفاق العلماء في الباء؛ فإنها عندهم سببية، أي: أن العذاب بسبب بكاء الأهل ولكنه قال: "هو مخصوص ببعض الأموات الذين وجب عليهم العذاب بذنوب اقترفوها، وجرى من قضاء الله تعالى أن يكون عذابه وقت البكاء عليهم"<sup>(1)</sup> فجعل الباء للمصاحبة، والتقدير: يُعذب مع بكاء أهله عليه أو حال بكاء أهله عليه على أن شدة بكائهم — غالباً — إنما تقع عند دفنه وفي تلك الحال يُسأل ويبتدأ بعذابه، ولا يخفى ما فيه من التكلف كما جاء في نيل الأوطار<sup>(2)</sup>، وقد عقب عليه ابن القيم بقوله: وهذا المسلك باطل قطعاً لأنه ليس كل ميت يُعذب<sup>(3)</sup>.

وكاننا بابين حجر لم تقنعه كل هذه التأويلات في محاولته الجمع بينها حيث قال: ينزل ذلك على حال الأشخاص بأن يُقال مثلاً: "من كانت طريقته النوح فمشى أهله على طريقته أو بالغ فأوصاهم بذلك عذب بصنيعه، ومن كان ظالماً فندب بأفعاله الجائرة عذب بما ندب به، ومن كان يُعرف من أهل النياحة فأهمل نهيم عنها فإن كان راضياً بذلك التحق بالأول، وإن كان غير راضٍ عذب بالتوبيخ كيف أهمل النهي، ومن سلم من ذلك كله واحتاط فنهى أهله ثم خالفوه كان تعذيبه تألمه بما يراه منهم"<sup>(4)</sup>، وهذا منه محاولة لتخليص مختلف الآراء من الردود.

والذي تراه الدراسة<sup>(5)</sup> أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى بجملة من الأحاديث عما كانت تفعله الجاهلية من نعي الميت والنياحة عليه بما يصاحب ذلك من رفع صوتٍ وشق جيبٍ ولطم خدٍ، وندب الميت بذكر محامده والدعاء على النفس بالويل والثبور إلى غير ذلك كقوله: "ليس منا من لطم الخُدود وشق"

(1) معالم السنن، 1/264.

(2) نيل الأوطار، 4/158.

(3) عون المعبود — ابن القيم، 4/280.

(4) فتح الباري، 3/185.

(5) يرفض الدكتور محمد (المشرف المساعد على الدراسة) هذا التأويل بحجة أن النص لا يحتمله بحال — كما يقول — فهو عنده مرود لمخالفته الآية أو مع إرادته الزجر فيبقى له تعلق بالميت على أحد التأويلات السابقة.

الجُيُوبَ ودَعَا بدَعْوَى الجَاهِلِيَّةِ <sup>(1)</sup>، وقوله في حديث أبي موسى "أنا بريء ممّن برئ منه رسولُ الله، إنّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم برئ من الصَّالِقَةِ والحَالِقَةِ والشَّاقَةِ" <sup>(2)</sup> ...

ولما كان هذا الفعل متأصلاً في نفوس كانت قريبة العهد مما ألفت، وكان ندب الميت وإظهار الحزن الشديد عليه مظهراً من المظاهر الاجتماعية التي من شأنها إعلاء مكانته وإظهار عزته وعزة أهله، وكان المرء في حالة شديدة من الحزن والصدمة، حالة تمنعه من الامتنال للنهي، وتجعل من محاولة كفه عن النياحة ضرباً من الوهم؛ احتاج الأمر إلى التشديد في الوعيد، فهذا الذي تحزن عليه رحمة به وحباً له سيعذب بنوحك عليه. وبهذا الرادع القوي تنزجر النفوس عن فعلها وتذكر في تلك الحالة ما لم تكن تتذكره من قبل. فليس الحديث لأجل الميت — كما في جميع التأويلات السابقة وكما قد يتوهم — لأن الميت إذا مات انقطع عمله، وقضي أمره فلا يُعذب إلا بما اقترف في حياته وإنما قاله عليه الصلاة والسلام لأجل الأحياء فإنهم يأثمون بما يرتكبون من ممنوعات شرعية؛ منعها الشارع لحكم جليلة عظيمة تتعلق بحفظ مقاصد الشريعة كحفظ الدين والعرض والأخلاق وحفظ حقوق الناس وحقوق الذات. فنحن نشاهد ذلك الذي يجزع ويظهر الحزن الشديد كيف يدخل الهمّ والغمّ والحزن على عامة الأهل وهم ليسوا سواء فيه ناهيك عما تفعله النساء وترتكبه من ممنوعات ومحرمات كإظهار عوراتهن وتضييع زينتهن وفيها حقوق لأزواجهن ... إلى غير ذلك من أقوال وأفعال يُستشعر منها عدم الرضى بقضاء الله وقدره، فإذا علم الحيّ أنه يُدخل العذاب على قريبه بما يفعل ويقول، كان في ذلك الرادع الأعظم له عما يفعل، فليس في فعله وقوله ما يتأذى به الميت وإنما يجزّ به الأذى لنفسه، ومثل هذا ما جرى في حديث الذي أقصعته ناقته في عرفة فمات؛ فقد قال عليه الصلاة بشأنه: "اغسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَكَفَّنُوهُ فِي

---

(1) خ: الجنائز 1212، س: الإيمان 148، ت: الإيمان 920، ن: الإيمان 1837، جة: ما جاء في الجنائز 1573، ابن حبان بترتيب ابن بلبان 3249.

(2) خ: الجنائز باب ما ينهى من الحلق عند المصيبة دون رقم، س: الإيمان 149، ن: الجنائز 1838، د: الجنائز 2723، جة: ما جاء في الجنائز 1575، ابن حبان بترتيب ابن بلبان 3151.

ثَوْبَيْنِ وَلَا تُحْنَطُوهُ" (1)، فقد اشتبه على الراوي قوله (ولا تحنطوه) وظن بأن النهي عن الحنوط كان لأجل الميت المحرم وليس كذلك، وإنما هو لأجل الأحياء الذين كانوا معه وكلهم محرم، فلو كان من بينهم متحلل من الإحرام لما نهى عليه الصلاة والسلام عن تطيب الميت، قال مالك في الموطأ: "وإنما يعمل الرجل ما دام حياً، فإذا مات فقد انقضى العمل" (2).

ومما يؤكد تأصل عادة النوح في النفوس وضعف تأثير النهي الديني عن هذه العادة في ذلك المجتمع حديث أم عطية قالت: "أخذ علينا النبي عليه الصلاة والسلام عند البيعة أن لا ننوح، فما وَفَّتْ منا امرأة غير خمس نسوة: أم سليم، وأم العلاء وابنة أبي سبرة امرأة معاذٍ وامرأتين، أو ابنة سبرة وامرأة معاذ وامرأة أخرى" (3). فلهذا احتاج النبي عليه السلام إلى التغليظ في القول والتشديد في الزجر لينهي القوم عن ذلك الذي ألفوه، وهو أسلوب تربوي فطري قويم يتدرج في العقوبة بدءاً من الوعظ والإرشاد إلى تشريع عقوبة ثم إلى التشديد فيها، وهو الأسلوب نفسه

**5.5 عقوبة** الذي حمل النبي عليه الصلاة والسلام على أن يقول: "أما

**مسابقة الإمام** يَخْشَى أَحَدُكُمْ (أَوْ لَا يَخْشَى أَحَدُكُمْ) إذا رفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار، أو يجعل الله صورته صورة حمار" (4)، فإنه عليه الصلاة والسلام لم يقله إلا وقد بين للمسلمين كيفية اتباع الإمام في الصلاة، وأنه لا يجوز له إلا متابعتهم، وقد تعلموا ذلك مما رأوه من عمله، ثم أكد بقوله: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" (5)، فلما لم يلتزم بعضهم بهذا زاد في توضيحه وبيانه، فقد أخرج أحمد عن أبي سعيد الخدري قال: صلى رجل خلف النبي عليه

(1) خ: الجنائز 1186، س: الحج 2092، ت: الحج 874، ن: الجنائز 1878، د: الجنائز 2820، أحمد: بني هاشم 2873، دارمي: المناسك 1779.

(2) الموطأ: كتاب الحج 700 رقم.

(3) خ: الجنائز 1223، س: الجنائز 1552، ن: البيعة 4108، د: الجنائز 2720، أحمد: البصريين 19861.

(4) خ: الأذان 650، س: الصلاة 647، ت: الجمعة 531، ن: الإمامة 819، د: الصلاة 528، جة: إقامة الصلاة والسنة فيها 951، أحمد: المكثرين 7220.

(5) خ: الصلاة 665، س: الصلاة 622، ت: الصلاة 329، ن: الإمامة 786، د: الصلاة 509، جة: إقامة الصلاة والسنة فيها 866، أحمد: المكثرين 11623.

الصلاة والسلام فجعل يركع قبل أن يركع ويرفع قبل أن يرفع، فلما قضى النبي الصلاة قال: من فعل هذا؟ قال: أنا يا رسول الله أحببت أن أعلم (تعلم) ذاك أم لا. فقال: "اتقوا خداج الصلاة. إذا ركع الإمام فاركعوا وإذا رفع فارفعوا" (1). ثم أضاف إلى هذه التربية الوعظية التعليمية بعداً تصويرياً جديداً هدفه تنفير النفوس من هذا العمل فقال في حديث أبي هريرة "الذي يخفض ويرفع قبل الإمام إنما ناصيته بيد شيطان" (2) فكأنه في ذلك تحت سلطة الشيطان يحركه كيفما يشاء وفق إرادته على سبيل التمثيل.

ولكن لما كانت النفوس مفطورة على الملالة وحب الاستعجال والتخلص من القيود، وتجنح بطبيعتها نحو الانفلات والمساوقة أراد النبي عليه الصلاة والسلام أن يغرس فيها احترام العبادة وتعظيم الشعيرة بتعظيم عقوبة المتهاون فيها، وإنه لأمرٌ مخيف أن تعتقد بأن مسابقة الإمام تحول رأسك أو صورتك إلى صورة حمار. فإن هذا — ولا ريب — سيحفظ للصلاة حرمتها عند المصلي فينضبط فيما كان فيه متهاوناً ومقصراً، ولكن العلماء لم يذهبوا لهذا وإنما ذهبوا في هذا الحديث مذهبين: قيل هو على ظاهره إذ لا مانع من جوازه (3) ولقد رجحه بعض العلماء ومنهم السيوطي (4)، وقيل: هو مجاز على سبيل الاستعارة؛ وذلك أن الحمار موصوفٌ بالبلادة، فاستعير هذا المعنى للجاهل بما يجب عليه من فرض الصلاة ومتابعة الإمام، ويرجّحه — كما قالوا — أن التحويل لم يقع مع كثرة الفاعلين (5)، وقال ابن العربي: "وليس يراد به عند العلماء المسخ صورة، وإنما يريدون الحمارية معنى وهو البله، ضرب له الحمار مثلاً لأنه أشد البهائم بلها، ولا حمارية أعظم ممن

---

(1) س: الصلاة 736، ن: التطبيق 1058، د: الصلاة 721، جة: الطهارة 421 دارمي: الطهارة 694.

وأسابيح ورود الحديث: السيوطي (911) ه، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الكتب العلمية — بيروت، ط1، 1404-1984، ص95.

(2) انفرد به مالك في الموطأ: النداء للصلاة 194.

(3) انظر: شرح العيني لأبي داود، 150/3، نيل الأوطار، 17/3.

(4) انظر: شرح النسائي للسيوطي، 96/4.

(5) انظر: عون المعبود، 2/ 232-233، فتح الباري، 2/ 215.

يلتزم الاقتداء بالإمام ثم يخالف ما التزم <sup>(1)</sup>، ونسب السيوطي إلى ابن بزيمة قوله: يحتمل أن يراد بالتحويل المسخ أو تحويل الهيئة الحسنة <sup>(2)</sup>، وهي نسبة غير صحيحة والصواب أنه لابن دقيق العيد كما جاء في عون المعبود <sup>(3)</sup>، وابن بزيمة يردّ على هذا بقوله: "استدل بظاهره قومٌ لا يعقلون على جواز التناسخ؛ وهو مذهب رديء مبني على دعاوى بغير برهان" <sup>(4)</sup>.

أما القول بظاهر الحديث فمذهب ضعيف، لأن التحويل لم يقع مع كثرة الفاعلين كما قال العلماء، كما أن العقل ينكر وقوع ذلك — لا لعدم قدرة الله تعالى عليه — كما يقال لمنكر ظاهر مثل هذه النصوص في العادة — تخويفاً وزجراً، ولكن لأنه لا يتصور من العزيز العادل أن يعاقب بمثل هذه العقوبة الشديدة مَنْ غيره أولى بها وهو تارك الصلاة مطلقاً أو من هو أولى بها منه وهو الكافر، وسياق الحديث يبيّن ذلك فليس فيه ما يدلّ على أن التحويل يقع ولا بد وإنما يدلّ على كون فاعله متعرضاً له، وقد أدخل حرف الاستفهام للإنكار على عدم الخشية من هذه العقوبة.

ومما يبعد المجاز رواية ابن حبان: "أو يحول الله رأسه رأس كلب" <sup>(5)</sup>، فهذا يبعد ما ذكره من بلادة الحمار، ولفظة (الصورة) في رواية الحديث تمنعه كذلك كما قال ابن الجوزي <sup>(6)</sup>، ويبعده أيضاً إيراد الوعيد بالأمر المستقبل، فلو كان المراد التشبيه بالحمار لأجل البلادة لقال: فرأسه رأس حمار ولم يحسن أن يقال: إذا فعلت ذلك صرت بليداً <sup>(7)</sup>.

فحمل الحديث على ظاهرة أو جعله مجازاً على سبيل الاستعارة يضعف أمام القول بأنه من باب المجاز التركيبي الذي يخرج فيه الاستفهام عن معناه الحقيقي إلى

---

(1) القبس في شرح الموطأ - ابن العربي ، 1 / 226 .

(2) شرح السيوطي للنسائي ، 2 / 96 .

(3) انظر : عون المعبود ، 2 / 232 — 233 .

(4) فتح الباري ، 2 / 216 .

(5) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان ، 6 / 60 دون رقم . وهو في المعجم الكبير للطبراني 9 / 239 ، رقم

9173 .

(6) انظر: فتح الباري 2 / 216 .

(7) انظر نيل الأوطار ، 3 / 173 .

معنى التقرير والتهويل والترهيب، وقد جاء مثله في الحديث الشريف قوله عليه الصلاة والسلام: "لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم في الصلاة إلى السماء أو لتُخطفن أبصارهم" <sup>(1)</sup>، فهو خبرٌ خرج إلى معنى الأمر، وتخطف الأبصار إذهابها بالعمى أو بغيره، وهو أيضاً لم يقع مع كثرة الفاعلين، وقد أبعد ابن العربي حين أوله بذهاب العبرة من الأبصار <sup>(2)</sup> لأنه تأويل ينفية سياق الحديث الذي جاء في معرض التهديد والوعيد، فلا يقال: لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم في الصلاة إلى السماء أو لتذهبن العبرة منها! فقد ذهبت هذه العبرة عن أكثرنا ممن رفع بصره أو لم يفعل.

وإذن، فإنه كالحديث الذي سبقه سيق لأجل الحفاظ على حرمة الصلاة والخشوع فيها بالتلويح بإيقاع العقوبة لا أنها ستقع إن فعلوا كما يقول المربي: افعل ذلك أو إن فعلته فسأفعل كذا وكذا، تهديداً وزجراً عن الفعل، فيفعله الذي هُذِّدَ وزُجِرَ فلا يوقع عليه ما هُذِّدَ به.

وقد سلك النبي عليه الصلاة والسلام هذا المسلك التعليمي التربوي نفسه في كبائر الذنوب وعظائم الأفعال مما ظنه الناس وحسبوه من صغائرها ليبين لهم عظم ما هم عليه أو فيه من تهاون، فجاء من ذلك — مثلاً — تركه الصلاة على المدين

6.5 ترك الصلاة الميت. روى سلمة بن الأكوع قال: "كنا عند النبي عليه الصلاة والسلام فأتني بجنزة فقالوا: يا رسول الله صلّ عليها، قال: هل ترك شيئاً؟ قالوا: لا، فقال هل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنائير. قال: صلّوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة: صلّ عليه يا رسول الله وعليّ دينه، فصلّى عليه" <sup>(3)</sup>، فهو يفعل هذا في الوقت الذي يصرّ فيه على الصلاة على كبير المنافقين قائلاً <sup>(4)</sup>: "لو أعلم أنّي إن زِدْتُ على السّبعين يُغفرُ له لزدتُ عليها" <sup>(5)</sup> فإذا كانت

(1) س: الصلاة 650، ن: السهو 1259، أحمد: مسند المكثرين 8056.

(2) انظر: القبس في شرح الموطأ، 1/ 226.

(3) خ: الحوالة 2127، ن: الجنائز 1935، أحمد: المنبئين 15913.

(4) نستدل من ذلك على أمرين: ما يتمتع به عليه السلام من خلق رفيع، وما يجب علينا من معاملة الناس وفق ظاهر أعمالهم وترك سرائرهم إلى خالقهم.

(5) خ: الجنائز 1277، ت: تفسير القرآن 3022، ن: الجنائز 1940، أحمد: مسند المبشرين 91.

رحمته على من أعلمه الله بنفاقه تصل إلى هذا المستوى النبوي الرفيع فكيف به يترك الصلاة على مسلم لأجل ثلاثة دنائير.

إن مثل هذا التساؤل يزول إذا علمنا أنه عليه الصلاة والسلام فرّق بين مدينين: المدين الموسر الذي يماطل في دفع الديون ويتصرف بمال غيره تصرفه في ماله والمدين المعسر الذي لا يجد وفاء لدينه. ولهذا قال: "مطلُّ الغنيّ ظلُّمٌ"<sup>(1)</sup> و"لَيَّ الواجدِ يحلُّ عرضه وعقوبته"<sup>(2)</sup>، لكنه في سياق الحديث لم يبين أي المدينين عني أو من أيهم كان الرجل، لأنه قصد من عدم صلاته ترهيب الناس من التهاون في الوفاء، وزجرهم عن المماطلة، وليحثهم ويحرّضهم على القضاء لئلا تفوتهم صلاته<sup>(3)</sup>، ولا يقال إن هذا التهاون لا يستحق مثل هذا الترهيب الشديد لأن عدم قضاء الديون يترتب عليه مضار اجتماعية عديدة، حيث يؤخذ المحسن بالمسيء فيندم التراحم والتكافل، وتسود البغضاء والتخاصم، وتشيع البيوع المحرمة وتكثر الوسائل التي يتوصل بها إلى أكل أموال الناس بالباطل وغير ذلك من المفسد الاجتماعية، وقد أشار النبي إلى ذلك، فقد سمعه رجل يستعيز من المغرم فسأله فقال عليه الصلاة والسلام: "إنَّ الرجلَ إذا غَرِمَ حَدَّثَ فَكَذَّبَ ووَعَدَ فَأَخْلَفَ"<sup>(4)</sup>.

لهذا فإن المماطل إذا علم أنه سيحرم من صلاة المؤمنين عليه ويفتضح سارع إلى الوفاء والقضاء، وإن لم يفعل حرص أهله على كفالته إن لم يكن لأجله فمن باب المحافظة على مكانتهم الاجتماعية .....

ويؤيد هذا ما جاء من عدم صلاة النبي عليه الصلاة والسلام على الغالِّ وقاتل نفسه، فقد توفي أحد المسلمين في خيبر فقال عليه الصلاة والسلام: "صلُّوا على صاحبكم" فتغيرت وجوه القوم، فلما رأى النبي ذلك قال: "إنَّ صاحبكم غلٌّ في سبيل

---

(1) خ: الحوالة 2125، س: المساقاة 2924، ت: البيوع 1229، ن: البيوع 4609، جة: الأحكام 2394، ط: البيوع 1181، أحمد المكثرين 7034، دارمي: البيوع 2473.

(2) ن: البيوع 4610، د: الأقضية 3144، جة: الأحكام 2418، أحمد: الكوفيين 18637.

(3) انظر: نيل الأوطار، 357/5 – 358.

(4) خ: الأذان 789، س: المساجد ومواضع الصلاة 925، ن: السهو 1292، د: الصلاة 746، جة: الدعاء 3828، أحمد: الأنصار 23166.



الله<sup>(1)</sup>، وفي حديث جابر بن سمرة: "أن رجلاً قتل نفسه بمشاقص<sup>(2)</sup>، فلم يصل عليه النبي عليه الصلاة والسلام"<sup>(3)</sup>.

قال القاضي عياض: روى ابن وهب عن مالك: ترك أهل الفضل الصلاة على من شهر بالفجور، ومذهبه ومذهب كافة العلماء الصلاة على كل مسلم محدود ومحروم وقاتل نفسه وولد زنا وغيره... كل ذلك ردع لأمثالهم لا أن ذلك متعين عليهم، وعليه تأول بعضهم ما جاء عن الأوزاعي وعمر بن عبد العزيز في ترك الصلاة على قاتل نفسه<sup>(4)</sup>. أي أن عدم صلاته على هؤلاء لم يكن عقوبة لهم بقدر ما كان لأجل الأحياء وتعليمهم عظم هذا الذنب وترهيبهم منه.

ويلحق بهذا أحاديث أخرى برئ فيها الرسول صلى الله عليه وسلم من مرتكبي بعض الجرائم والأفعال التي نهى الشارع عنها بما يشعر بإخراجهم من الإسلام فقال: "من غشنا فليس منا"<sup>(5)</sup>، "ومن حمل علينا السلاح فليس منا"<sup>(6)</sup>، "ولا يُشر أحدكم على أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزغ في يديه فيقع في حفرة من النار"<sup>(7)</sup>، و"الملائكة تلعن أحدكم إذا أشار إلى الآخر بحديدة وإن كان أخاه لأبيه وأمه"<sup>(8)</sup> و"ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية"<sup>(9)</sup>، و"أنا

---

(1) ط: الجهاد 867، ن: الجنائز 1933، د: الجهاد 2335، جة: الجهاد 2838، أحمد: الأنصار 20686.

(2) سهم عريض.

(3) س: الجنائز 1624، ت: الجنائز 988، ن: الجنائز 1938، جة: ما جاء في الجنائز 1515، أحمد:

البصريين 19967.

(4) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم — القاضي عياض، 3/ 454.

(5) جة: التجارات 2216، المستدرک على الصحيحين 2153، المعجم الكبير 921، والمنتقى من السنن المسندة

564، أحمد: المكثرين 4867.

(6) س: الإيمان 143، ن: تحريم الدم 4031، جة: الحدود 2566، مسند أبي يعلى 7261، .

(7) خ: الفتن 6545، س: البر والصلة 4742، ت: الفتن 2088، أحمد: المكثرين 7865.

(8) س: البر والصلة 4741، ت: الفتن 2088.

(9) خ: الجنائز 1212، الإيمان 148، ت: الإيمان 920، ن: الإيمان 1837، جة: ما جاء في الجنائز 157، ابن

حبان 3149، المجتبى من السنن 1860.

بريء من الصَّالِقَةِ والحَالِقَةِ والشَّاقَّةِ<sup>(1)</sup>، و"من لم يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ فليس منا"<sup>(2)</sup>، و"ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا"<sup>(3)</sup>، و"ليس منا من دعا إلى عَصِيَّةٍ"<sup>(4)</sup>...

وتعدد هذه الأحاديث مع مناقضة ظاهرها لقواعد الشرع والعقل حمل العلماء على تأويلها بما يخرجها مما هي فيه من لبس وإشكال، فأما المعتزلة فأخذوها على ظاهرها لأنها تؤيد مذهبهم، فقالوا: من ارتكب كبيرة ولم يتب خرج من الإيمان وخُلِدَ في النار وسمّوه فاسقاً<sup>(5)</sup>، بينما أوله علماء السنة على أنه محمول على من كان مستحلاً لذلك<sup>(6)</sup>.

أن يخلدَ مرتكب الكبيرة في النار كما يشير ظاهر هذه النصوص — فأمرٌ يتنافى مع مبادئ الإسلام السمحة وقواعده الكلية، إذ كيف يُجعل الكافر والمسلم سواء وقد أطاع المسلم ولم يرتكب إلا معصية، ثم هل يعقل بأن نجعل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كفاراً لانقسامهم فريقين حمل كل منهما السلاح على الفريق الآخر؟ أم ندخل النار من لم يتغن بالقرآن؟!

لهذا لجأ أهل السنة إلى تأويل هذه الأحاديث؛ بعضها بعيد وبعضها منها أقرب، فأما من حملها على مستحل ذلك فقد أبعد لأننا لا نقول — مثلاً — ليس منا من كان مستحلاً لعدم التغني بالقرآن، أو من كان مستحلاً لعدم رحمة الصغير وتوقير

---

(1) خ: الجنائز باب ما ينهى من الحلق عند المصيبة، دون رقم، س: الإيمان 149، ن: الجنائز 1838، د:

الجنائز 2723، جة: ما جاء في الجنائز 1575، ابن حبان 3151.

(2) الآحاد والمثاني 1903، د: الصلاة 1257، جة: إقامة الصلاة 1327، أحمد: المبشرين 1396، ابن حبان 120.

(3) الألب المفرد — البخاري 355، ت: البر والصلة 1842، د: الألب 4292، أحمد: الأنصار 21693، ابن حبان 464.

(4) س: الإمارة 3436، ن: تحريم الدم 4045، جة: الفتن 3938. أحمد: المكثرين 7603، المعجم الصغير 625

(5) انظر: توجيه النظر — الدمشقي، 260/1 — 261.

(6) انظر: إكمال المعلم — عياض، 375/1، فتح الباري، 27/13، توجيه النظر، 260/1، وقال ابن حبان في

تأويله لحديث "من لم يتغن بالقرآن فليس منا": معناه ليس مثلنا في استعمال هذا الفعل. انظر صحيح ابن

حبان رقم 120.

الكبير. ومثله من قال: ليس منا وقت فعله ذلك الفعل<sup>(1)</sup>، وهو التأويل المشهور للحديث: "لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن"<sup>(2)</sup>، ولا يزني حين يزني وهو مؤمن" قالوا: يرتفع عنه الإيمان أثناء فعله هذا<sup>(3)</sup>.

فمثل هذا التأويل يمكن قبوله في بعض هذه النصوص لا في كلها، لأنه لا يقال — مثلاً —: خرج من الإسلام من ترك التغني بالقرآن حال القراءة، أو من لم يرحم الصغير وقت رحمة الصغير..... وأشهر هذه الأقوال قول من قال: ليس على هدينا وسيرتنا<sup>(4)</sup>، وهو المعول عليه عند أكثر العلماء، لكنه مع وجاهته يحمل الناس على الاستخفاف بهذه الذنوب الكبائر ولهذا كان بعض السلف يقول: بنس هذا القول<sup>(5)</sup>. ويمسك عن تأويلها لهذا.

وبعض العلماء ذهب إلى تأويل كل نصٍ على حدة، فما يقال في حديث لا يقال في غير مما هو مثله، ومنها ما هو مقبول، ومنها ما التعسف فيه بادٍ وكلاهما تنقضه بقية النصوص؛ لأن التأويل حتى يكون مقنعاً لا بد أن يصح في جميع النصوص المتشابهة، قال القاضي عياض في حديث الصالقة والخالقة: معناه. أنا بريء من تصويب فعلهن أو مما استوجبنه من عقوبة أو من عهدة ما لزمني من تعريفهن<sup>(6)</sup>. وقال وكيع (ليس منا من لم يتغن بالقرآن): أي: من لم يستغن به عن أخبار الأمم الماضية، وبه قال سفيان بن عيينة واختاره السيوطي<sup>(7)</sup>، ويبدو أن البخاري يميل إليه لأنه صدر الباب بعنوان: من لم يتغن، وقوله تعالى "أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ"<sup>(8)</sup>. وهو تأويل لا تسنده اللغة، لأن الفعل "يتغن" من غني

(1) انظر: فتح الباري، 195/3.

(2) خ: الحدود 6274، س: الإيمان 86، ت: الإيمان 2549، ن: قطع السارق 4787، د: السنة 4069، جة: الفتن 3926، أحمد: المكثرين 7017.

(3) انظر: إكمال المعلم، 375/1، فتح الباري، 27/13، 195/3.

(4) انظر: إكمال المعلم، 375/1، فتح الباري، 27/13، توجيه النظر 261/1، ونيل الأوطار، 325/5.

(5) روي ذلك عن سفيان ابن عيينة انظر: توجيه النظر، 261/1، ونيل الأوطار، 325/5.

(6) إكمال المعلم — عياض، 377/1.

(7) التوشيح شرح البخاري، 3186/7 — 3187.

(8) العنكبوت: (51).

غَنَى وتَغْنَى بمعنى الغناء، أما استَغْنَى فهي من غَنَى تَغْنَى: استَغْنَى وغَنَيْتِ المرأة استَغْنَتْ بزوجها أو حسبها وجمالها<sup>(1)</sup>.

فنحن نلاحظ في مثل هذه التأويلات استحالة تعميمها على جميع النصوص والذي يجمع بينها جميعاً هو النظر إليها بأنها أخبارٌ لا يُراد بها ظاهرها، وإنما سِقت لأغراض الترهيب والزجر، وقد مرّ بنا أن سفيان بن عيينة كان يمسك عن تأويلها لتكون أوقع في النفوس وأبلغ في الزجر. لكنه أراد أن يحملها الناس على ظاهرها، وإنما هي أسلوب عربي معروف يقول الوالد لولده إذا سلك غير أسلوبه أو طريقته: لست مني.... ويقول أحدنا لصاحبه إذا أراد أن ينهيه عن أمر: إذا فعلته فلست مني ولست منك... وهكذا والمفهوم واضح.

وإن، فإن النبي عليه الصلاة والسلام يكون أحياناً في مقام التأديب والتعليم والتربية، وهو مقام يختلف عن مقام التشريع، ولما كان هذا المقام يبتغي ردع النفوس عن شهواتها؛ وعما اعتادت عليه من أراذل الأعمال ومساوئ الأخلاق، وقد تكون هذه الشهوات في تغولها وسلطانها على النفس بحيث تحتاج معها النفس إلى رادع قوي فإن المؤدب قد يجاوز في درجة التهديد طبيعة الذنب، وهو أسلوب يلجأ إليه المربي والواعظ والمعلم ولا يقصد به ظاهره — في العادة — بقدر ما يقصد به التأديب. والعرب تفهم هذا الأسلوب وتجريه في مخاطباتها، وتدرّكه ولا يغمض عليها. وقد ذهب علماؤنا إلى تأويل هذه الأحاديث بما يبعد بها عن مقصودها لأنهم جعلوا الأصل في كل كلام للشارع حقيقته فلما تعارضت الحقائق مع قواعد الشرع والعقل احتاجوا إلى التأويل الذي حمل الناس على الاستخفاف والتهاون، وما تراه الدراسة يحقق المطلّبين: عدم حمل النصوص على ظاهرها المباشر، ثم الإبقاء على مقصودها وهو التأديب والزجر وعدم التهاون دون أن ننفي تضمّن هذه النصوص لمعنى الحقيقة الشرعية على تخريجات بعض العلماء، والله أعلم بالصواب .

---

(1) انظر: مختار الصحاح : الرازي (721) هـ ، مراجعة محمود خاطر، مكتبة لبنان — بيروت، 1415-199، (غني).

## الفصل السادس الأمن النفسي

### 1.6 مدخل

قسم علماء الأصول المصالح ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية<sup>(1)</sup>، والضرورية ما كانت الأمة في ضرورة إلى تحصيلها أكانت بمجموعها أم بأحاديها، ومن خلال استقراءهم لأدلة الشريعة ونصوصها خلصوا إلى ضرورات خمس قالوا إن مقصد الشريعة المحافظة عليها وهي حفظ الدين وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ النسب أو النسل<sup>(2)</sup> وزاد الطوفي سادسة وهي حفظ العرض<sup>(3)</sup>.

قال الشاطبي: "وعلم هذه الضروريات صار مقطوعاً به ولم يثبت ذلك بدليل معين، بل عُلِّمت ملائمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، فكما لا يتعين في التواتر المعنوي أن يكون المفيد للعلم خبراً واحداً من الأخبار دون سائر الأخبار؛ كذلك لا يتعين هنا؛ لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على انفرادها"<sup>(4)</sup>. وما يهمننا فيها هنا حديثهم عن المقصد الثاني وهو حفظ النفس، إذ يؤكد العلماء أن هذا الأصل قد ثبت من تأكيد الشريعة النهي عن قتل النفس، وجعل إزهاقها سبباً للقصاص ومتوعداً عليه ومقروناً بالشرك، ثم من خلال وجوب الإبقاء عليها ولو بأكل الميتة أو المحرم من الأطعمة والأشربة...

وليس المقصود بحفظ النفس حفظها بالنسبة لعموم الأمة فحسب، وإنما بالنسبة لأفراد الأمة وآحاديها، وإذا كان الفقهاء يمثلون على أهمية حفظها بتشريع القصاص، فلا نجد القصاص إلا أضعف أنواع حفظ النفوس، وأهم منه بكثير حفظها من الهلاك قبل وقوعه، ولهذا قال تعالى "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"<sup>(5)</sup>.

(1) انظر: الموافقات، 42، مقاصد الشريعة - ابن عاشور، ص 300.

(2) نفسهما.

(3) انظر: شرح مختصر الروضة: الطوفي (716هـ)، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة

الرسالة - بيروت، 1410 - 3-1990\209.

(4) انظر: الموافقات، 342.

(5) البقرة: (195).

وفي سنن النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين وقادة المسلمين ما يبين هذا، فإنهم كانوا لا يوردون المسلمين المهالك والمخاطر كما ورد من ذلك عن عمر منعه الجيش من دخول الشام لما علم بطاعون عمواس<sup>(1)</sup>.

وإذا كان علماء الأصول يستدلون على هذا المقصد بمثل هذه الأدلة فإنهم \_ ولا ريب \_ يريدون حفظ النفس الخارجي، أو لنقل حفظ وجودها الشكلي، وإن كانوا يتحدثون في حفظ الدين والعقل عن الإنسان كلاً متكاملًا، ولا يخفى أن حفظ النفس الداخلي من الأهمية بحيث يُفرد له النبي عليه الصلاة والسلام مساحة لا يستهان بها من سنته الشريفة، فقد اهتم عليه الصلاة والسلام بنفسيات المسلمين جرياً على مبدأ الشريعة في تخليص النفس الإنسانية من كل ما يعكر صفوها أو يبطئ من حركتها أو يدخل عليها القلق والوهم والتشاؤم والغضب والشك .... فقد جاء الجانب العقدي من الشريعة ليجيب عن كثير من أشكال القلق الوجودي والحيرة أمام الكون والحياة؛ تلك الحيرة التي وقفت عاجزة أمام الإجابة عن أسئلة حائرة الجواب، عصية على الإدراك من مثل: طبيعة المتحكم في الكون والحياة وكنهه وأوصافه .... ومصير الإنسان بعد موته: أين تذهب روحه؟ وهل يُحاسب على عمله...؟ وكلها أسئلة إنسانية جاءت إجاباتها لتزيل عن كاهل المسلم الجديد حملاً ثقيلاً، وتمسح عنه بذور الشك والمخاوف وتزرع فيه الطمأنينة والسكن والراحة، فإذا هو ينطلق إلى العمل بدافعيه جديدة، ومنظار مختلف، وقد تخفف من حمل ناء به طويلاً، وأقعدته عن النشاط والحركة وحرية التفكير .... ولقد تمثل هذا بحرص النبي عليه الصلاة والسلام على تخليص هذه النفس مما علق بها من أوهام الجاهلية واعتقاداتها الباطلة تلك التي جلبت لها التعاسة والتعب والتخيّل والظن .... من مثل اعتقادهم في الطيرة أو التشاؤم من بعض الأماكن أو الأزمان .. أو نظرتهم إلى عالم الجن والملائكة أو قدرة الكهنة والسحرة والشعراء .... إلى غير ذلك من أوهام الجاهلية واعتقاداتها الباطلة.

---

(1) انظر الخبر :خ:الطب 5288 ،س: السلام 4114 ، ابن حبان218/7 رقم 2953 ، مسند أبي يعلى 149/2 رقم 837 .

ولقد كان من أثر ذلك أن هدأت النفوس وزالت المخاوف، وتحركت عجلة حياتهم بنشاط وثبات، ويقين وحسن تصرفٍ فانطلقوا يُعملون العقل ليرسموا للعالم أجمع مجتمعاً فاضلاً وأقرباً ضمناً فيه للنفس المسلمة والإنسانية حقوقها الكاملة في الحرية والعدل والمساواة والشعور بالأمن والطمأنينة.

وما كان ذلك ليتحقق لولا أن غيرت الشريعة مسلمات ومفاهيم اكتسبت ثباتاً بتحكّم المصالح الفردية وطول الممارسة أزمنةً مديدة، فإذا هي تذوي وتذوب أمام المصلحة الدينية والمصلحة العامة، وإذا بالقوي يتنازل عن قوته، والغني عن غناه، والرجل عن سلطانه وحسبه ونسبه، وإذا بالشعوب تدخل في دين الله أفواجا بعد أن رأت في الإسلام علاجاً شافياً يعيد للنفس الإنسانية عزتها وكرامتها. وإنّ: فليس الإسلام عبادةً واعتقاداً فحسب، وإنما هو تخلق إيماني يجلب العزة والطمأنينة والسكن والراحة للمعطي والآخذ معاً، فليس الضعيف يأخذ من تواضع المتكبر أكثر مما يأخذ هو، فإنه بتواضعه يأمن على نفسه غائلة الحسد والبغض، والحق والانتقام وسوء المعاملة .. ويستبدل بكل ذلك المحبة والقبول، ولقد أشار تبارك وتعالى إلى هذا بقوله في صفات المؤمنين: "أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ" <sup>(1)</sup>، فإن التذلل صفة دونية في العادة، ولكنها لما كانت للمؤمن عدلاً عما يناسبها وهو (اللام) إلى حرف الاستعلاء (على) فقال (أذلة على المؤمنين) في إشارة إلى أن تذللهم يكسبهم استعلاءً ورفعاً.. وهذا الشعور الاستعلائي فيه طمأنينة وسكن وراحة للمتواضع، والأمر في حال الضعيف واضح لا يحتاج بياناً أو إيضاحاً.

وقد جاء من مثل ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: ( أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ؟ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَعِّفٍ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرَةٍ. أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ؟ كُلُّ غَتَلٍ جَوَاطٍ مُسْتَكْبِرٍ" <sup>(2)</sup> فقد تحولت صورة الضعيف السيئة والحقيرة في الأذهان إلى صورة مستحسنة جميلة، ترضي الضعيف وتعلي من منزلته، وتعطيه من الحجة ما يدرأ

---

(1) المائدة: (54).

(2) س : الجنة وصفة نعيمها وأهلها 5092 ، ث : صفة جهنم 2530 ، أحمد : الكوفيين 17980 ، جة : الزهد

به عن نفسه، وتصور المتكبر بأخرى تحط من قدره لتدفع به إلى التواضع الذي يجلب له السعادة والشعور بالأمن والراحة، وتعيد للمجتمع توازنه وتكافله وأمنه الاجتماعي والنفسي.

وإن المتصفح لسنة نبينا عليه الصلاة والسلام لواجد فيها الكثير من ذلك مما يشمل جميع شرائح المجتمع، فهو يوصي بالنساء ويقول: "استوصوا بالنساء خيراً فإنما هنّ عوانٌ عندكم" (1) وينهاهم عن ضربهن ويقول: يعمد أحدكم إلى امرأته فيجلدها جلد العبد فلعله يضاجعها من آخر يومه" (2)، ويقول للذي يسأل عن حق الزوجة "أن تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر إلا في البيت" (3) وهذا لمن يفعل، وإلا فإن الأصل إحسان المعاملة وعدم الضرب، فإن كان ولا بد فافعله في البيت لنلا تجمع عليها عقوبتين بما يزيد من عذابها النفسي، ويحطم من كرامتها وعزتها ويذهب بأمنها ويدخل عليها الروح والوحشة والجفاء. ولم يضرب النبي عليه السلام من نسائه امرأة قط، وما روي من قوله "ولا تضع عصاك أدباً عنهم" (4) محمول على المجاز - إن صح - أي لا تهمل رعايتهم وتأديبهم، لأن الضرب عقوبة شديدة لا تصح إلا حال التفريط بحقوق الزوج الكبرى؛ وهي مبينة في قوله عليه السلام: "فحقكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم من تكبرهن، ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهن" (5) فإذا أدخلت المرأة رجلاً بيتها دون إذن زوجها استحققت الضرب لأنها إما زانية وإما متعرضة للزنا، وهو جرم تقنع المرأة باستحقاق العقوبة الشديدة عليه. ونحن في غنى عن وصف ما تجنيه المرأة

(1) ت: الرضاع 1083، جه: النكاح 1841.

(2) خ: أحاديث الأنبياء 3126، س: الجنة وصفة نعيمها 5095، ت: تفسير القرآن 3226، جه: النكاح 197،

أحمد: المدنيين 15629، دارمي: النكاح 2123.

(3) د: النكاح 1830، جه: النكاح 1840.

(4) الألب المفرد: البخاري (256)، مراجعة: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر - بيروت، 1989، ص 20،

رقم 18، الأحاد والمثاني، 215/6، رقم 3447، المستترك على الصحيحين، الحاكم 4/44، رقم 6830،

سنن البيهقي، 307/7، رقم 14554، المعجم الكبير للطبراني، 24، 190، رقم 479.

(5) ت: الرضاع 1083، جه: النكاح 1841.



والرجل على السواء من حسن العشرة وطيب المعاملة ناهيك عما يسود الأسرة من وئام وطمأنينة ومحبة وشعور بالرضى والسكينة.

ومما جاء من هدي نبينا في هذا الباب أمره بالمحافظة على نفسية العالم والكبير، وصاحب الفضل، والمملوك، والصغير، وصاحب الحاجة... فقال من ذلك في حديث عن عائشة " أَنْزِلُوا النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ " (1) وفي الحديث: "كَانَ يُكْرِمُ كَرِيمَ الْقَوْمِ وَيُوَلِّيهِ عَلَيْهِمْ" (2)، وقال: " أَكْرِمُوا عَزِيزَ قَوْمٍ ذَلَّ " (3) وأمر بالإحسان إلى المماليك وقال "هم إخوانكم وخوكم" (4)، جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فَلْيُطْعِمْهُ مما يأكلُ وَلْيَلْبِسْهُ مما يلبسُ ، ولا تُكَلِّفُوهُمْ ما يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ" (5)، كما منع من لطمهم ، وأمر مَنْ فَعَلَهُ أَنْ يُعْتَقَ (6) كما منع من ضرب الوجه عامة (7).

ومما أرشد إليه من آداب عامة تصب في هذا المقام؛ نهيه عن تناجي اثنين دون الثالث وقال: "إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الآخر حتى تختلطوا بالناس، من أجل أن ذلك يحزنه" (8) ولعل هذا أوضح ما في الباب لما فيه من بيان لعل

---

(1) أبو داود : الألب 4202 ، وفي مسند أبي يعلى عن عائشة : أمرنا رسول الله أن ننزل الناس منازلهم ، 246/8 ، رقم 4826 .

(2) الأحاديث الطوال : الطبراني (360) هـ ، تحقيق : حمدي عبد المجيد ، مطبعة الأمة ، بغداد ، 1404 - 1983 ، ملحق بالمعجم الكبير ، ص 245 رقم 29 ، والمعجم الكبير 155/22 ، رقم 414 .

(3) في مسند الشهاب : " ارحموا ثلاثة : غني قوم افتقر وعزيزا ذلّ وعالما يلعب به الحمقى والجهال " مسند الشهاب : القضاعي (454) هـ ، تحقيق : حمدي السلفي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1407 - 1986 ، 1/ 427 رقم 734 .

(4) الخنم والحشم .

(5) خ: الإيمان 29، س: الإيمان 3140، ت: البر والصلة 1868، د: الألب 4490، جة: الأرب 3680، أحمد: الأنصار 20440 .

(6) قوله : " من ضرب غلاماً له حداً لم يأتِه أو لطمه فإن كفَّارته أن يعتقه " س : الإيمان 3131 ، د : الألب 4500 ، أحمد : المكثرين 4553 .

(7) قال : " إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه " د : الحدود 3895 ، وفي : س ، نهى عن الضرب في الوجه : اللباس والزينة 3952 ، وعند أحمد نهى أن تضرب الصور أي الوجه : المكثرين 4548 ، وفي البخاري : " إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه " العنق 2372 .

(8) خ: الألب 2751 س: السلام 4053، د: الألب 3211، جة: الأرب 3765، أحمد: المكثرين 3379 .

النهي وهي الخشية من إدخال الحزن إلى نفسه. ومثل ذلك منعه من أن يؤم غير الرجل في داره<sup>(1)</sup> أو أن يتشبع المرء بما لم يُعط<sup>(2)</sup>، أو يمنّ بعطيته<sup>(3)</sup>، أو يعود في هبته<sup>(4)</sup>، أو يخطب على خطبة أخيه أو يبيع على بيعه<sup>(5)</sup>، بل لعله بلغ الغاية في ذلك لما منع من سبّ المجرم والمعاقب بحدّ كقوله لولي الحبلى من الزنا والتي جاءت ليقم الحدّ عليها: "أَحْسِنْ إِلَيْهَا، فَإِذَا وَضَعْتَ فَأَتِنِي بِهَا"<sup>(6)</sup> وقوله "إِذَا زَنَتِ الْأُمَةُ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا وَلَا يُتْرَبْ عَلَيْهَا"<sup>(7)</sup>، والتثريب: التوبيخ، وقوله لمن قال لشارب الخمر: أخزأك الله: "لا تقولوا هكذا، لا تُعينوا عليه الشيطان"<sup>(8)</sup> لأنه يعلم أن فيه من زيادة التعذيب النفسي والتحقير وإيذاء الشعور ما يفوق عذاب الحدّ والاقتضاح.

وقد مرّ بنا نهيه عن الانفراد بالسفر خوف الوحشة، وخاصة في الليل كقوله: "لو أن الناس يعلمون من الوحدة ما أعلم ما سارَ راكبٌ ليلٍ وحده"<sup>(9)</sup>، كما نهى

(1) قال: "ولا يؤمن الرجلُ الرجلَ في سلطانه ولا يقعد في بيته إلا على تكرمته"س: المساجد ومواضع الصلاة دون رقم، ت: الصلاة 218، ن: الإمامة 772، وفي سنن أبي داود: "ولا يؤم الرجل الرجل في بيته ولا في سلطانه" الصلاة 494، جة: إقامة الصلاة 970، أحمد: الشاميين 16446.

(2) قوله: المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور"خ: النكاح 4818، س: اللباس والزينة 3972، د: الأدب 4345، أحمد: باقي مسند الأنصار 24175.

(3) كقوله عليه الصلاة والسلام: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة: المنان الذي لا يعطي شيئاً إلا مَنَّةً، والمنفق سلعته بالحلف.."خ: الإيمان 155، ت: البيوع 1132.

(4) الحديث: "لا يرجع أحدكم في هبته إلا الوالد من ولده"ن: الهبة 3629، جة: الأحكام 2369، أحمد: المكثرين 6340، وحديث "العائد في هبته كالكلب بقيء ثم يعود في قيئه"خ: الهبة 2400، س: الهبات 3048، ت: البيوع 1219، د: كالبوع 3071، جة: الأحكام 2368، أحمد: بني هاشم 1776.

(5) خ: البيوع 1995، س: النكاح 2531، ط: النكاح 965، ت: البيوع 1213، ن: النكاح 3186، د: النكاح 1782، جة: النكاح 1858، أحمد: المكثرين 4302، دارمي: النكاح 2081.

(6) س: الحدود 3209، ت: الحدود 1355، ن: الجنائز 1931، د: الحدود 3852، أحمد: البصريين 19015، دارمي: الحدود 2222.

(7) خ: البيوع 2080، س: الحدود 3215، ط: الحدود 1301، ت: الحدود 1353، د: الحدود 3876، جة: الحدود 2555، أحمد: باقي المكثرين 7088، دارمي: الحدود 2223.

(8) خ: الحدود 6279، د: الحدود 3882، أحمد: باقي المكثرين 7645.

(9) خ: الجهاد والسير 2776، ت: الجهاد 1596، جة: الأدب 3758، أحمد: المكثرين 4518، دارمي: الاستئذان.

عن طروق الأهل ليلاً لئلا يخيفهم ويدخل الوحشة عليهم ، ونهى عن إشهار السلاح بوجه المسلم هزلاً وقصداً كما مرّ بنا.

وليس في كل هذا ما يشكل على الناس فهمه، وما نذكره إلا لنتبين أنه أصل يُبنى عليه وملاذ يؤوى إليه في بيان كثيرٍ مما أشكل من نصوص السنة وخفي وجهه وبيانه على الناس، ولقد أشار إلى شيءٍ قليل من ذلك بعض العلماء، ولكنهم لم يتوسّعوا فيه، وربما ركنوا إلى سهولة إدراكه، أو ربما جعلوه أصلاً ثانوياً لا يمكن أن يكون مقصوداً في المقام الأول، وليس كذلك؛ فإن الأمن الداخلي والراحة النفسية، والاطمئنان الداخلي لهو الحياة بعينها، فأى حياةٍ لمن خشي نفسه واستوحش ذاته، واستيقن الهلاك في كثير مما يجري حوله.

وإذا كان العلماء يتحدثون في ضرورة حفظ العقل عن تحريم الخمر وأنواع المخدرات لأن فيها فساداً جزئياً للعقل؛ فإننا نتصور أن دخول الخل على عقل الفرد من هذا الباب لا يُعدّ إذا ما قيس بفساد عقول الجماعات وعموم الأمة بوقوعها تحت سلطان وهمٍ أو اعتقاد فكرة، فقد استوطن الجاهليّ ورحل وثأر ووأد وظلم وأرهق نفسه وأهله لأجل وهم، ولا تزال بقية باقية منه تعشش في رؤوس بعضهم وتبيض حتى يومنا هذا؛ ولها من السلطان على عقولهم ما ينوء بزحزحته الدين والعقل والعصبية من أولي الألباب والنهي.

لقد تأكّد في أفهام خاصة المسلمين وعامتهم نهي الإسلام عن التطيّر والتشاؤم  
2.6 الشُّؤْمُ واعتقاد الفاعلية من غير الله تعالى، فاستشكل عليهم قوله عليه  
في الدار الصلاة والسلام: "الشُّؤْمُ في الدَّارِ والمرأةِ والفرسِ" (1)، إذ  
والمرأة والفرس كيف به ينهى عنه ثم يقرّه، وينفي صدقه ثم يثبتّه؟ ولعلّ ما  
زاد من حدة هذا الإشكال ما ورد من استحبابه صلى الله عليه وسلم الفأل (2)،

---

(1) غ: النكاح 4703، س: السلام 4127، ت: الأذنب 2749، ن: الخيل 3513، د: الطب 34221، جة: النكاح 1985، أحمد: المكثرين 4316.

(2) في الحديث: كان يحب الفأل، جة: الطب 3526، أحمد: باقي المكثرين 8043، والحديث: كان يتفأل ولا يتطيّر ويعجبه الاسم الحسن. أحمد: بني هاشم 2213.

وكرهته الأسماء القبيحة، وقوله لمن سأله عن دار سكنها فقلّ فيها المال والولد: "ذُرُوهَا ذَمِيمَةٌ"<sup>(1)</sup> وما ورد في حديث اللقحة من أنه صلى الله عليه وسلم "دعا يوماً بناقة، فقال: من يحلبها؟ فقام رجل فقال أنا، فقال: ما اسمك؟ قال: مُرّة، قال: اقعد. ثم قام آخر فقال: ما اسمك؟ قال: يَعِيش، قال: احلبها"<sup>(2)</sup>.

أما الذي لا شك فيه فثبوت نفي التطير والنهي عنه. فإن الله تعالى لم يحك التطير إلا عن أعداء الرسل، قالوا لرسولهم: "إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ"<sup>(31)</sup>، وعن قوم فرعون "فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ، وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ"<sup>(4)</sup>، وفي قوم ثمود: "قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ"<sup>(5)</sup>، أي تشاءمنا، وأصله من الطير، فإنهم كانوا يزجرون الطير والوحش ويثيرونها، فما تيامن منها سموه سانحاً، وما تياسر سموه بارحاً، وما استقبلهم فهو السانح، وما جاء من خلفهم سموه القعيد، وهم يتبركون بالسانح ويتفاعلون به لأنه أمكن للرمي، ويتشاءمون من البارح ويتطيرون منه لصعوبة رميه وصيده، فإذا أراد أحدهم أمراً زجر الطير وأثارها، فإن تيامنت وإلا ترك ما هو مقدم عليه، ومنهم من اشتهر بإحسان الزجر حتى قصدوه في حوائجهم وسمّوه عائفاً وعرافاً<sup>(6)</sup>، ولإيمانهم المطلق بهذا الباب صاروا إذا عاينوا الأعور من البهائم أو الأعضب أو الأبتّر زجروا وتطيروا، ثم استقسموا بالأزلام والقداح، وهي سهام كتبوا عليها عبارات تدلّهم على ما يفعلون، وسمّوها الأمر والناهي والمتربّص، وهي غير أزلام القمار.

(1) ط: الجامع 1539، د: الطب 3423.

(2) لمعجم الكبير، 277/22، رقم 710. وتؤيّر الحواك شرح موطأ مالك: السيوطي، المكتبة التجارية الكبرى — مصر، 1389 — 1969، ص 245، رقم 1752.

(3) يس: (18).

(4) الأعراف: (131).

(5) انظر: اللسان، (طير). ومفتاح دار السعادة، 128/4.

(6) انظر: مفتاح دار السعادة، 128/4 وما بعدها بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، 3/20 وما بعدها، تاريخ الأدب العربي — العصر الجاهلي، شوقي ضيف، ط 8، 1960، ص 85 وما بعدها.

كما آمنوا بمن ادّعى معرفة الغيب وأنه سُخِّرَ له طائف من الجن يسترق له السمع وهم الكهنة، فاستمعوا لهم وأنصتوا، وما قالوه لهم صدقوه، وما أمروهم به فعلوه، وكانوا على ذلك متفقين حتى إذا شذ منهم منكرٌ تدافعوا عليه يُغرقونه بما لُقنوه من قصص وأساطير أُشربوها فاستقرت في أعماقهم تتجدد يوماً بعد يوم مع كل حادث جديد يُنسب مرة أخرى إلى عالم غيبي لا يعرفونه فيتطوع أحدهم للتأويل والبيان ولا يجد من بينهم — لقلة العدة — من ينكر عليه ما يقول.

فلما أن جاء الإسلام نهى عن كل ما من شأنه إسناد الأمر لغير القادر عليه، وصدق ما اعتقده عقلاء الجاهلية فيه — وهم قلة — قال قائلهم متمدحاً بتركه:

|                            |                                              |
|----------------------------|----------------------------------------------|
| ولقد غدوتُ وكنيتُ لا       | أغدو على واقٍ وحاتم <sup>(1)</sup>           |
| فإذا الأشائِمُ كالآيا      | من، والأيامن كالأشائم                        |
| وكذاك لا خيرٌ ولا          | شرٌّ على أحد بدائم                           |
| لا يَمْنَعُكَ من بغا       | ءِ الخيرِ تعقأُ التَّمائم                    |
| قد خُطَّ ذلِكَ في السُّطُو | رِ الأوَّلِيَّاتِ القَدَائِمِ <sup>(2)</sup> |

فجاء عنه عليه الصلاة والسلام: أنه كان يتفاعلُ ولا يَتَطَيَّرُ<sup>(3)</sup>، وقال: "لا عَدْوَى ولا صُفْرَ ولا هَامَةَ"<sup>(4)</sup>، و"لا طِيرَةَ"، والطَّيرَةُ على مَنْ تَطَيَّرَ<sup>(5)</sup> و"لا طِيرَةَ، وخَيْرُهَا الْفَالُ"<sup>(6)</sup>، وقال: "لا عَدْوَى ولا طِيرَةَ وَيُعْجِبُنِي الْفَالُ، قالوا: وما الْفَالُ؟ قال: كلمةٌ طَيِّبَةٌ"<sup>(7)</sup> وفي حديث ابن مسعود: "الطَّيرَةُ شِرْكٌ"<sup>(8)</sup>.

وإذ تشابهت هذه الأحاديث في مدلولها ؛ وكان اعتقاد نفي التطير والنهي عنه أشبه بأصول الشريعة أنكرت عائشة هذا الحديث ( الشُّؤْمُ في الدَّارِ والمرأةِ والفرسِ )

(1)الواق: طائر ضخم الرأس يصطاد العصفير، و(حاتم): الغراب الأسود وسمى بذلك لأنه يحتم بالفراق .

(2)انظر: بلوغ الأرب — الألو سي، 321/3 وهو للمرقش .

(3) سبق تخريجه قبل صفحتين .

(4) خ: الطب 5316 ك 5328 س: السلام 4116 د: الطب 3412 .

(5) صحيح ابن حبان، 492/13 رقم 6123 . ولم أجده في غيره .

(6) خ: الطب 5313 س: السلام 4122، أحمد: باقي المكثرين 7300، 8894 .

(7) خ: الطب 5314 س: السلام 4122، أحمد: المكثرين 3504 .

(8) ت: السير 1539 د: الطب 3528، أحمد: المكثرين 350 .

على راويه أبي هريرة وقالت: لم يحفظ إنما دخل ورسول الله يقول: قاتل الله اليهود، يقولون: إنَّ الشُّؤْمَ في الدارِ والمرأةِ والفرسِ، فسمعَ آخرَ الحديثِ ولم يسمعَ أولَهُ<sup>(1)</sup>. ورجَّح ابن قتيبة هذا الذي ذهب إليه عائشة<sup>(2)</sup>، وجنح إليه الطحاوي<sup>(3)</sup> مع إقراره بصحة حديث أبي هريرة وروايته إياه في كتابه الآخر (شرح معاني الآثار)<sup>(4)</sup>، وعلمه بموافقة جماعة من الصحابة لما قاله أبو هريرة. والأكثر من العلماء على عدم صحة ما قالته عائشة، لأن الحديث لم يرو من طريق أبي هريرة فحسب، وإنما رواه عدد من الصحابة بروايات متشابهة، وقد حكم العيني على رأي من ذهب مذهب السيدة عائشة بالسقوط، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يبعث ليخبر الناس عما كانوا يعتقدون، وإنما ليعلّمهم ما يعملوه ويعتقدوه<sup>(5)</sup>.

وآخرون أخذوا بظاهر الحديث منهم الإمام مالك، سئل عنه فقال: كم من دار سكّنها ناسٌ فهلكوا<sup>(6)</sup>، فجعله من أخذ بظاهره مخصصاً لعموم التطير على معنى الاستثناء، فكأنه قال: الطيرة مُحَرَّمَةٌ إلّا في هذه الثلاثة<sup>(7)</sup>، وهذا لا يصح لمنافاته صريح النصوص ومبادئ العقيدة، ثم إن معنى ذلك اعتقاد الشؤم مطلقاً وإهمال جميع نصوص النفي، لأن هذه الثلاثة تلزم الإنسان مدة حياته، فما الحياة إلا زوجة ودار ومركب! ولهذا أجمع العلماء — إلا قلة — على وجوب تأويل الحديث وعدم صحة ظاهره أو إنكاره وردّه.

فحملة أكثرهم على المجاز وأن المراد به عدم الموافقة، فإن كان له دار يكره

(1) مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة — بيروت، د. تنص 215 رقم 1537، وشرح معاني الآثار 4/314.

(2) انظر: تأويل مختلف الحديث، ص 105.

(3) انظر: شرح مشكل الآثار، 2/252.

(4) انظر: شرح معاني الآثار، 4/313.

(5) انظر: عمدة القاري: العيني، 21/4007.

(6) د: الطب 3421، سنن البيهقي الكبرى، 8/140 رقم 16303.

(7) انظر: عون المعبود، 10/297، شرح النووي لمسلم، 14/221، طرح التنزيه — العراقي، 8/115، عمدة

القاري، 21/406، نيل الأوطار، 7/374.

سكناها فليتركها أو امرأة فليطلقها<sup>(1)</sup> ... ولا أدري ما الفرق بينه وبين القول بظاهر الحديث؟ فإنه عليه السلام لم ينه عن التطير إلا لما يلحقه من فعل الفعل أو تركه لأجل وهم لا حقيقة له، وسواء سُمي هذا الوهم شؤماً أو طيرة أو عدم موافقة؛ فليست العبرة بالمسميات، فإن كان سترتب على عدم الموافقة طلاق ومفارقة للدار والفرس — وهو ما يترتب على اعتقاد الشؤم — فالأمر بيان. مما يبين أن التأويل إذا لم يستطع حل الإشكال بطلت أهميته.

ومنهم من قال شؤم الدار ضيقها وسوء جيرانها وأذاهم، وشؤم المرأة عقمها أو قلة ولادتها، والفرس إن لم يُغزَ عليها<sup>(2)</sup>، وهذا ليس تأويلاً في الحقيقة، كما إنه لا يفسر حصر الشؤم في هذه الثلاثة دون غيرها فمن الممكن أن نقول بناء عليه: وشؤم الولد عقوقه، وشؤم الأقارب عدم صلتهم الأرحام، وشؤم المال تبذيره ... وأبعد منه ما ذهب إليه ابن عبد البر وانفرد به، فإنه جعله منسوخاً بقوله تعالى: "مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ"<sup>(3)</sup>، وهو غير صحيح لأن النهي عن التطير وإثباته في الثلاثة جاء في الحديث نفسه: (لا عدوى ولا طيرة، والشؤم في الدار والمرأة والفرس)، فكيف يكون النص نفسه ناسخاً ومنسوخاً؟! ناهيك عن أن النسخ لا يثبت بالاحتمال وقد أثبتته احتمالاً.

وتخلص بعضهم من الإشكال باختيار إحدى روايات الحديث وهي قوله عليه السلام "إِنْ تَكُنَ الطَّيْرَةُ فِي شَيْءٍ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالْدارِ"<sup>(4)</sup> أو "إِنْ كَانَ الشُّؤْمُ حَقًّا فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ"<sup>(5)</sup>، أي إنه عليه السلام ينفي بأن تكون الطيرة في شيء، ولو كانت لكان حقها أن تكون في هذه الثلاثة، ولكن لاوجود لها أصلاً<sup>(6)</sup>.

(1) انظر: شرح الطيبي على المشكاة، 350/8، شرح النووي لمسلم، 222/14، التحفة 90/7.

(2) انظر: شرح السنة — البغوي، 13/9، عون المعبود، 298/10، التحفة، 90/7.

(3) الحديد: (22).

(4) خ: النكاح 4704 س: السلام 4129 ط: الجامع 1537 ت: الألب 2749 د: الطب 3420 جة: النكاح 1984.

(5) المعجم الكبير 139/6 رقم 5770، مسند أبي يعلى 126/2 رقم 798.

(6) انظر: شرح معاني الآثار، 314/4، ويلاحظ أنه في تأويله هذا ناقض ما ذكره في شرح مشكل الآثار،

حيث حكم هناك على راوي الحديث بالوهم وأنه سمع آخر الحديث ولم يسمع أوله، انظر: شرح المشكل، 2/

وهو تأويل صحيح لهذه الرواية، ولو كانت رواية الحديث هذه فحسب لم يكن ثمة إشكال، فكيف وقد روي: " الشُّؤْمُ في الدارِ والمرأة والفرس " (1)، و "إنما الشُّؤْمُ في ثلاثة" (2) بصيغة الجزم والإثبات والتوكيد؟ ذلك يجعل من هذا الذي ذهب إليه الطحاوي في ( شرح معاني الآثار ) ترجيحاً لا تأويلاً، لأن التأويل يشترط إعمال الصيغ والنصوص كافةً لجعل من جميعها متسقاً مترابطاً يشد بعضه بعضاً، ويؤيد بعيده قريبه ليبدو المختلف مؤتلفاً، والمبعثر منتظماً بصورةٍ تساعد على الفهم والإقناع بالحجة والبرهان.

لقد رأينا الرسول عليه الصلاة والسلام ينهى عن التشاؤم والوهم لما يترتب عليه من عملٍ، وهو يعلم أن الإنسان خلق هلوياً بفطرته، وهو أشد هلعاً وخوفاً مما لم يحيط به خبراً، وفي المثل ( الإنسانُ عدوٌ ما يَجْهَلُ )، ولما كان إنسان القديم يجهل أكثر ما يحيط به نسب كل ما ألم به أو أحاط إلى قوة لا يعرف كنهها، وإذ كانت حال الإنسان ما بين خير وشر واقترن ذلك بشيء مما يحيط به فقد ربط بين الشينين أو الأشياء متوهماً وجود علاقة ما بينهما، و تتأقل الناس ما ظنوه واعتادوه فصار عقيدة لهم يأتَمرون بأمرها ولا حقيقة لها، فجاء الإسلام ليبين لهم خطأ ما اعتقدوه فيها، وأن لا نفع ولا ضرر ولا يمن ولا شؤم، فلم ينه عن التشاؤم والتفاؤل والتطير بحد ذاتها، لأنها فطرة فطروا عليها، قال في حديث ابن مسعود: " الطَّيْرَةُ شَرٌّ، وما منَّا إلا ولكنَّ الله يذهبُه بالتَّوَكُّلِ " (3) فبعد أن أخبر بأنها شرك لأنك تنسب للأفعال فاعلاً غير الله تعالى قال: ( وما منَّا إلا ) أي وما منَّا أحدٌ إلا ويتطير، فأخبر عن طبيعة وفطرة لا يمكن الانسلاخ منها، وفي الحديث " لا طيرةَ وخيرُها الفأل " (4)، فجعل الفأل من جنسها في إشارة إلى أن منبعهما واحد وحقيقتهما واحدة، فكيف نهى عن الطيرة وأمر بالتفاؤل؟

إنه لم ينه عن ذات الطيرة أو يأمر بذات التفاؤل وإنما نهى عن اعتقاد الضر

---

(1) سبق تخريجه في بداية الحديث عن الشؤم قبل صفحات .

(2) خ: الجهاد 2646، الطب 5329، س: السلام 4128 .

(3) ت: السير 1539، د: الطب 3411، جة: الطب 3528، أحمد: المكثرين 3504 .

(4) خ: الطب 5313، س: السلام 4122، أحمد: باقي المكثرين 8894، 7300 .



والنفع فيهما؛ وتسيير أحداث الحياة وفق مشيئتهما وقد كانوا يفعلونه فنهاهم عن ذلك الفعل المبني على وهم لا أساس له، وقد كان عليه السلام يتفاعل لا على اعتقاد بأن الاسم الحسن أو الوجه الحسن يأتي بالخير، لأنه لو كان كذلك لكان شركاً، وإنما بينه عليه السلام حينما سأله: "ما الفأل يا رسول الله؟ قال الكلمة الصالحة يسمُّها أحدكم"<sup>(1)</sup> أي إن في الفأل إبانة عن "مقتضى الطبيعة وموجب الفطرة الإنسانية التي تميل إلى ما يلائمها ويوافقها مما ينفعها"<sup>(2)</sup> وهذا ضد الطيرة فإنها وإن كانت جبلة وفطرة فإنها تمنع من العمل، وفي الحديث "من أرجعته الطيرة من حاجته فقد أشرك"<sup>(3)</sup>.

ويؤيده حديث الفضل بن عباس قال: خرجتُ مع رسول الله يوماً فبرحَ ظبيٍّ فمالَ في شقه فاحتضنتهُ فقلتُ: يا رسولَ الله تطيرتُ. قال: إنما الطيرة ما أمضاك أو ردك"<sup>(4)</sup> وحديث معاوية بن الحكم السلمي حينما قال للنبي عليه السلام: كنا نتطير، قال: ذاك شيء يجده أحدكم في نفسه فلا يصدَّنكم"<sup>(5)</sup> فإذا نهى عليه السلام عنها فلأن من اعتقدها فتحت له أبواب الوسوس فيما يسمعه ويراه، ومهدت له نفسه من المناسبات القريبة والبعيدة ما ينغص له عيشه، ويفسد عليه حياته، والحوادث واقعة لا محالة إن خيراً أو شراً، فإن تفاعل اكتفى بمصيبته وعذب بها وحدها، وأما إن تطير فقد تعذب بتطيره مدة تطول وتقصّر ثم تقع عليه المقادير فتجتمع عليه الرزايا من كل حذبٍ وصوب، وقد أشار إلى هذا المعنى بعضهم حينما سئل: ما بالك تكره الطيرة وتحب الفأل؟ فقال: لنا في الفأل عاجل البشرى وإن قصر عن الأمل، ونكره الطيرة لما يلزم قلوبنا من الوجل"<sup>(6)</sup>.

ولما كانت جبلة الإنسان التفاؤل والتشاؤم علّما النبي عليه الصلاة والسلام ما

(1) خ: الطب 5314، س: السلام 4122، أحمد: باقي المكثرين 7300، 8660.

(2) مفتاح دار السعادة: ابن قيم الجوزية، 4/150.

(3) أحمد: المكثرين 6748.

(4) أحمد: بني هاشم 1727.

(5) س: السلام 4133، ن: السهو 1203، د: الصلاة 795، أحمد: باقي الأنصار 22644.

(6) انظر: مفتاح دار السعادة — ابن القيم 4/152.

ندفع به التشاؤم عن أنفسنا، ففي الحديث: ذكرت الطيرة عند رسول الله فقال: "خيرها الفأل ولا تردّ مسلماً، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل: اللهم لا يأتي بالحسنات إلّا أنت ولا يدفع السيئات إلّا أنت، ولا حول ولا قوة إلّا بالله" (1)، وقد يُظن بأن هذا القول يُراد به دفع وقوع المكروه وليس صحيحاً وإنما هو دعاء يشبه الرقية يريح به المؤمن نفسه ويدفع عنها ما تشعر به من ضيق وتوجس.

وأما قوله (الشؤم في ثلاث) فليس على معنى أن الشؤم فيها، لأنه محال أن يكون لها فعل أو تأثير في ذاتها، ولكنه ذكرها لأن الإنسان لا يخلو في العادة من ملازماتها أو ملازمة إحداها مدة حياته، فإن أصابه خيرٌ أو نزلت به نازلة؛ كان ذلك وهو مقترن بها، فأضاف النبي عليه السلام لها اليمن والشؤم إضافة مكان ومحل واقتران، وإلّا فكل من عنده تعالى (2)، ويؤيده رواية "لا شؤم واليُمن في الدار والدّابة والخادم" (3)، وهذا منه عليه الصلاة والسلام إخبارٌ بأن الإنسان لا يخلو من النوازل؛ فإن ظن واعتقد الشؤم في زوجه أو داره أو فرسه فليفارق لئلا يعذب نفسه بما اعتقد اكتفاء بمصيبة واحدة ولهذا قال للذين شكوا إليه دارهم (ذروها ذميمة) لا على أنها ذميمة في نفسها وإنما التقدي: ذروها ذميمة في أنفسكم، قال ابن قتيبة: "أمرهم بالتحول لأنهم كانوا مقيمين فيها على استئقال لظلمها واستيحاش بما نالهم فيها" (4).

وقد يقال: كيف يأمر النبي المسلم بطلاق زوجه — مثلاً — لأجل وهم؟ فيقال: خيرٌ للمرأة أن تطلق من أن تعيش حياة بائسة تحت رجل لم يستطع الدين ولا العلم أن يقوم اعتقاده، وخيرٌ للرجل أن يطلق من أن يحمل نفسه عذاباً أو يحملها على

(1) رواه أبو داود: الطب 3418، وضعفه الألباني ونقل عن ابن حجر قوله: رجاله ثقات لكن حبيب كثير الارسل 123/4.

(2) قاله الخطابي في معالم السنن، 213/4—214، وحرّقه عليه من نقل عنه حيث فهم من كلامه أنه حمله على

ظاهره وهو غير صحيح، ولم يحسن النقل عنه إلّا الطيبي في شرحه على المشكاة، 13/9—14. وانظر

التحريف في: شرح النووي لمسلم 221/14، بفتح الباري —، 73/6، ونيل الأوطار — الشوكاني 374/7.

(3) ت: الأدب، 2750، جة: النكاح 1983، الأحاد والمثاني 160/3 رقم 1491، المعجم الكبير، 208/3 رقم 3148.

وصححه الألباني.

(4) تأويل مختلف الحديث، ص 105. وانظر: شرح الطيبي على المشكاة، 8: 350.

الشرك، وخيرٌ له ليكتشف من ذاته بأن ما توقعه من درء المصائب والحوادث عن نفسه بطلاق زوجته غير صحيح، لأن الحوادث تقع وسيعلم حينها خطأ ما اعتقده وتوقعه وعذب به نفسه.

قال المهلب في كلام نقله عنه ابن بطلال: أعلمهم أن ما يعذبون به من الطيرة لمن التزمها إنما هو في الثلاثة الملازمة لهم فحكم بتركها لمن ألزم التطير لئلا يطول تعذيب النفوس بها<sup>(1)</sup>. وهذا يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام " لا تُعَادُوا الأيام فتُعَادِيكُمْ"<sup>(2)</sup> فإن الأيام لا تعادي ولا تعادى، وإنما المراد: لا تختصوا بعض الأيام بالكرهية له أو التطير منه، فربما اتفق ذلك مع نازلة أو طارقة تقوى ظنكم، والأيام تجري ولا يضرها ظنكم فتكونوا كأنكم قد عاديتكم الأيام باستشعاركم وصول الضرر إليكم منها<sup>(3)</sup>، وتكون الأيام كأنها قد عادتكم بذلك الظن الذي ظننتموه فيها فتجلب عليكم الغم والهمّ فالفعل فعلنا لا فعل الأيام في الحالين، ولذا نهى عن اختصاص بعض الأيام بالكرهية محافظة على نفسية المسلم من أن يلحقها الأذى والضرر، فإن المتطير يُتعب قلبه بتوقع السوء ويحرم نفسه لذائذ الحياة، ويعود ضرره على من حوله لأنه يُدخل من الحزن والضيق وسوء الخلق على أهله ومن يعاشره ما لو علم به لانتقطع عما ألفه، وترك ما اعتاده.

وقد رأينا في الفصل السابق كيف انتهج النبي عليه السلام من سبل التربية، فقد ربي أصحابه وعلمهم بطرق شتى، وفي حديث اللقحة ما يؤكد ذلك فإنه سأل عن أسماء الرجال فقالوا (مرة ، وجمرة) فمنعهم من الحلب وأمر من اسمه (يعيش) بحلبها ليؤدبهم عن سلوك العرب في التسمية بقبيح الأسماء درءاً للحسد والعين وتفاؤلاً بالقوة والبطش، ويرشدهم إلى اختيار حسن الأسماء، لا على أن هؤلاء لو حلبوها قلّ حليبها أو غاضَ كما يتبادر، وليس هذا بطاعن في أحاديث الطيرة، وإنما هو متنسق معها منسجم مع مبادئ الإسلام العامة الداعية إلى تحقيق الأمن والطمأنينة والحفاظ على نفسية المسلم من أن يلحقها الأذى أو يمسه المكروه.

---

(1) انظر: شرح ابن بطلال، 61/5 .

(2) المجازات النبوية: الشريف الرضي، ص262، ولم أعر عليه في أي من كتب السنة التي عدت إليها .

(3) انظر: المجازات النبوية، ص262 .

**3.6 أحاديث** تشتمل السنة الشريفة على مجموعة من النصوص التي تتحدث  
رؤيا عن الرؤيا بصفتها جزءاً من النبوة، أو بصفتها إخباراً بمتوقع  
المنام سيحدث، وصنفتها بعض الأحاديث صنفين: صالحة أو صادقة  
وحلماً، ونسبت الأولى إلى الله تعالى والثانية إلى الشيطان، وأرشدت السنة في  
بعض نصوصها إلى كيفية يلجأ إليها المسلم للتخلص مما يتشاعم به منها...وقد ألقى  
الأسلوب النبوي البلاغي بظلاله على هذه النصوص بما جعل من بعضها خفياً  
عصياً على الفهم تارة، أو ظاهراً يُخيل معه التناقض أو مجانبة الواقع ومخالفة  
الأصول الشرعية تارة أخرى.

لقد بُعث النبي عليه الصلاة والسلام والعرب تلجأ في شيء من تنبؤاتها المستقبلية  
إلى ما تراه أثناء نومها — كشأن بقية الشعوب — يؤكد ذلك ما جاء في كتب السيرة  
من رؤى تنبئ بمبعث النبي عليه الصلاة والسلام قبل ولادته، وبعدها، في الفترة  
التي سبقت البعث، وليس العرب بدعاً بين الشعوب في هذا وإنما نحصر الحديث في  
عرب الجاهلية لنقرر الحال التي كانوا عليها فيما يتصل بهذا الموضوع، وإلا فإن  
الرؤيا أمر طبيعي في حياة البشر جاء عليه السلام ليبين حقيقتها ويعالج أمرها،  
ويقرر علاقتها بموضوع التطيّر والتشاؤم الذي أسلفت الدراسة الحديث عنه.

ومما جاء منها مقررراً لحقائق ولا إشكال فيه قوله عليه الصلاة والسلام: "إن  
الرّسالة والنّبوة قد انقطعت فلا رسول بعدى ولا نبيّ، قال فشقّ ذلك على الناس  
فقال: لكنّ المبشّرات، قالوا يا رسول الله وما المبشّرات؟ قال: رؤيا المسلم وهي  
جزء من أجزاء النّبوة"<sup>(1)</sup>، وقال: "إذا اقترب الزّمان لم تكذّ رؤيا المؤمن تكذب،  
ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة"<sup>(2)</sup>، و"أصدقكم رؤيا أصدقكم

---

(1) بهذا اللفظ عند: ت: الرؤيا 2198، أحمد: باقي المكثرين 13322، وعند غيرهم: "رؤيا المؤمن جزء من ستة  
وأربعين جزءاً من النبوة"، خ: التعبير 6473، س: الرؤيا 4201، ط: الجامع 1504، د: الأرب 4364 .

(2) خ: التعبير 6499، س: الرؤيا 4200، ت: الرؤيا 2196، د: الأرب 4365، جة: تعبیر الرؤيا 3907، دارمي: الرؤيا  
5021، أحمد: باقي المكثرين 7321 .

فهو في هذه الأحاديث يقرر حقيقة الرؤيا وأنها تنبئ عن مستقبل مخبوء، تصدق أحيانا وتكذب أخرى بحسب حال الرائي وإيمانه وأخلاقه. ولما كانت إخبارا بمستقبل فإن هذا المخبوء قد يكون خيراً. وقد يكون شراً، وهو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إيانة، أما قوله "الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان"<sup>(2)</sup> أو قوله: "الرؤيا على رجل طائر ما لم تُعبّر فإذا عبّرت وقعت"<sup>(3)</sup> وقوله: "الرؤيا لأول عابر"<sup>(4)</sup> فقد أشكلت على أهل العلم لأنها توهم أن شيئاً منها من الله وآخر من الشيطان، ولا علاقة للشيطان بها من جهة الإيجاد والفاعلية، ثم على كونها إخبارا بمستقبل يقع بحسب وقت تعبيرها وبحسب ما عبرت به. فهب أن أول عابر عبّرها بسوء؛ وجاء كثرة من المعبرين بعده فأولوها بخير، فهل ستقع بتأويل الأول ويضرب بقول الآخرين — على كثرتهم واجتماعهم وحسن تأويلهم — عرض الحائط؟ إن هذا هو ما ينبئ به ظاهر هذه الأحاديث؛ وهو ينافي العقول قبل أن يستحيل واقعا وشرعاً، لأنك ترى الرؤيا فيؤولها أولهم بسوء ثم تقع على خلاف ما قال ويحدث عكس ذلك وهذا مشاهد معروف. فهل نرد هذه الأحاديث — وهو ما لم يقل به أحد — أم نكذب عقولنا والواقع؟

ذلك ما حمل العلماء على محاولة إيجاد مخرج من هذا الإشكال ، ونجحوا إلى حد بعيد في الوصول إلى معاني النصوص بما يدفع إشكالها ويزيل بعض ما غلفها من حُجب ، ولكن الملاحظ لتأويلات بعضهم عامة وفي هذا الموضوع خاصة يدرك أنها تصدق على النصوص منفردة ، فإذا جمعت مع ما يماثلها تبينت جوانب من النقص فيها بحيث لا تصدق على جميعها ، فهم يعمدون إلى ما قيل في الحديث الواحد جمعاً

(1) س: الرؤيا 4200، ت: الرؤيا 2215، أحمد: باقي المكثرين 7321 .

(2) خ: بدء الخلق 3049، التعبير 6480، 6471، الرؤيا 4197، ط: الجامع 1507، دارمي: الرؤيا 2048، أحمد: باقي الأنصار 21521

(3) ت: الرؤيا 2204، د: الألب 4366، جة: تعبير الرؤيا 3904، دارمي: الرؤيا 2055.

(4) خ: كتاب التعبير باب من لم ير الرؤيا لأول عابر، ورد في سنن ابن ماجه بلفظ: "اعتبروها بأسمائها وكنوها بكنائها والرؤيا لأول عابر: تعبير الرؤيا 3905 .

وحشداً دون محاولة تمحيص الآراء أو توسيع إطار التأويل ليشمل النصوص كافة أو بصفتها نصاً واحداً مؤتلفاً. وقد يجتزئون النص الواحد أحياناً كما في تأويلهم لقوله عليه السلام ( الرؤيا على رجل طائر ما لم تُعَبَّرْ فإذا عُبِّرَتْ وَقَعَتْ ) فقد توقفوا عند معنى العبارة المجازية ( على رجل طائر ) فلما تم لهم معناه توقفوا عنده وليس الإشكال فيها. ليس الأهم أن نعرف أو نحدد الوسيلة البيانية إذا كان المعنى واحداً مُجمَعاً عليه، بل كيف يتوافق هذا المعنى ويتآلف مع عناصر النص الأخرى ومع بقية النصوص في الموضوع الواحد من جهة ثانية.

إن ما ناقشه الشراح في هذا الحديث ليس هو ما جعل الحديث مشكلاً، ولنستبين ذلك نعرّج على ما قاله العلماء فيه: قال ابن قتيبة: خرج هذا الكلام مخرج كلام العرب؛ وهم يقولون للشيء إذا لم يستقر ( هو على رجل طائر وبين مخاليب طائر وعلى قرن ظبي ) يريدون أنه لا يطمئن ولا يقف، وساق الشواهد على هذا، قال: وكذا الرؤيا على رجل طائر ما لم تعبر، يراد: أنها تجول في الهواء حتى تعبر فإذا عُبِّرَتْ وَقَعَتْ<sup>(1)</sup> وقال الطحاوي: يحتمل أنها قبل تعبيرها معلقة غير ساقطة ولا عاملة حتى تعبر فإذا عبرت عملت حينئذ، ومثل ذلك قول الرجل: أنا على جناح طير إذا كان في سفر. أي غير مستقر حتى أخرج لسفري<sup>(2)</sup>. ثم جاء الخطابي فقال: هي مثل. معناها أنها لا يستقر قرارها ما لم تعبر<sup>(3)</sup>. ثم تلاهم الشريف الرضي فقال في ( المجازات: روايتها " الرؤيا على الرَّجُلِ طَائِرٌ ما لم تُعَبَّرْ فإذا عُبِّرَتْ وَقَعَتْ"<sup>(4)</sup> وهذا مجاز، والمراد بالطائر الأمر الذي يتطير به فكأنه جعل الرؤيا بمنزلة الطائر المتطير به، وتعبيرها على الأمر المكروه بمنزلة وقوع الطائر موافقة بين أنحاء الكلام<sup>(5)</sup>. وقال النووي: إذا كانت تحتمل وجهين ففسرت بأحدهما وقعت على تلك

---

(1) انظر: تأويل مختلف الحديث، ص 348 .

(2) انظر: شرح مشكل الآثار، 2/ 164 .

(3) انظر: معالم السنن، 4/ 130 .

(4) لم أجد هذه الرواية في أي من كتب السنة التي رجعت إليها وأعتقد بأنه حرف الرواية ليستقيم له تأويلها.

(5) انظر: المجازات النبوية، ص 227 .

الصفة<sup>(1)</sup>. أما الطيبي فقال في (المشكاة): التركيب من التشبيه التمثيلي، شبه الرؤيا بالطائر السريع طيرانه وقد علق على رجله شيء يسقط بأدنى حركة... فالرؤيا مستقرة على ما يسوقه التقدير إليه من التعبير<sup>(2)</sup>، ونقل صاحب عون المعبود قول الخطابي ثم قال: أراد على رجل قدر جارٍ وقضاء ماضٍ من خيرٍ أو شرٍ، وهي لأولٍ عابرٍ يعبرُها، أي إنها إذا احتملت تأويلين أو أكثر فعبرها من يعرف عبارتها وقعت على ما أولها وانتفى عنها غيره من التأويل<sup>(3)</sup>.

ونحن إذا ما استثنينا الذي قاله الرضي — لتحريفه نص الحديث — لاحظنا أن عنايتهم كانت موجهة إلى الشق الأول من الحديث مع ظهور معناه، فلم يجب أحدٌ منهم على موطن الإشكال فيخبرنا كيف تقع بالتأويل وتمتتع بغيره — وإذا أدخلنا نص الحديث الآخر بعين الاعتبار (الرؤيا لأولٍ عابرٍ) — فسنتساءل كيف تكون لأولٍ عابرٍ وقد يؤولها بسوء وهي خيرة أو بخيرٍ وهي محزنة؟ وهل ستقع على حقيقة تأويلها أم بحسب تأويله؟ وماذا لو لم تُعبر مطلقاً، فهل ستقع أم لا؟ خاصة إذا أخذنا بقول النبي عليه السلام " وإن رأى شيئاً يكرهه فلا يقصه على أحد "<sup>(4)</sup> وقوله " فإذا رأى أحدكم شيئاً يكرهه فليَنفُثْ حينَ يَسْتَيْقِظُ ثلاثَ مراتٍ ويتعوذ من شرِّها فإنَّها لا تضرُّه "<sup>(5)</sup>. إن تأويلهم السابق لم يجب عن أسئلة كهذه، وإجاباتها — دون شك — تحتاج جميع هذه النصوص لتتضح جوانب تضيء الموضوع، ففي بعضها زيادة وتوضيح ليسا في بقيتها. وهما إما أن يؤيدا ما قيل في النص الواحد أو ينسفاه، والنتيجة واحدة تثمر في الحاليين وصولاً إلى تأويل مقنع تقل فيه احتمالية الخطأ، ويزداد فيه الصواب صلابة.

ولو عدنا إلي تأويلهم الحديث ( إذا رأى أحدكم الرؤيا يُحِبُّهَا فإنَّما هي من الله ...

(1) شرح النووي لمسلم، 18/15 .

(2) شرح الطيبي على المشكاة، 386/8 — 387 .

(3) انظر: عون المعبود، 248/13 .

(4) خ: التعبير 6499، جة: تعبير الرؤيا 3896، أحمد: باقي المكثرين 8766، 14578 .

(5) خ: بدء الخلق 3049، التعبير 6471، 6480، س: الرؤيا 4197، ط: الجامع 1507، دارمي: الرؤيا 2050، أحمد:

باقي المكثرين 7321 .

فإنَّما هي من الشيطان ) لوجدنا أنهم نهجوا فيه نهجهم في سلفه، فقد توقفوا عند قوله: ( فإنَّما هي من الشيطان ) ولم يُبينوا معنى ( ولا يذكُرُها فإنَّها لا تُضرُّه ) والإشكال فيها. قالوا: من الشيطان لأنه هو الذي يخيّل بها ولا حقيقة لها<sup>(1)</sup>. وهو باطل لأنه لا يقدر على الخير والشر والإخبار بهما إلا الله تعالى، وقال بعضهم: لأنه يحضرها ويرتضيها ويسرّ بها<sup>(2)</sup>. وقيل: نسبت إليه مجازاً لكونها على هواه مراده<sup>(3)</sup>. وهو الصحيح، لكنهم لم يبينوا لنا علاقة ذلك بقوله في تنمّة الحديث ( ولا يذكرها فإنَّها لا تُضرُّه )، فكيف لا تُضرُّه إن لم يذكرها وهي من الله تعالى علامة على غيب، لا من الشيطان حقيقة؟

ولقد اختلفوا كذلك في قوله ( الرؤيا الصالحة )، فمنهم من جعلها الرؤيا المبشّرة<sup>(4)</sup> ومنهم من رآها الصادقة<sup>(5)</sup>، وقال القاضي عياض: تحتل المعنيين<sup>(6)</sup> ولم أحدهما. والفرق بينهما كبير، لأننا إن قلنا بأنّها المحبوبة جزمنا بأن المحزنة لن تقع لأنها من فعل الشيطان حقيقةً، فتكون الرؤيا — بذلك — مختصة بالخير فقط<sup>(7)</sup>، وإن قلنا إنها الصادقة وهو الصحيح الموافق لقواعد الشرع والعقل فإنّها المبشّرة والمحنة أو المحبوبة والمكروهة، وكلاهما من عنده تعالى.

والناظر في مجموع هذه الأحاديث يدرك أن أقواله عليه الصلاة والسلام أخذ

(1) ذكره ابن حجر ولم يؤيده، وأورده السيوطي والمباركفوري ولم يعلقا عليه، انظر: فتح الباري، 387/12، التوشيح — السيوطي، 4090/9، وتحفة الأحوذى، 293/9.

(2) انظر: شرح النووي لمسلم، 17/15، ونسبه ابن حجر للباقلاني، انظر: فتح الباري، 387/12.

(3) انظر: شرح الطيبي على المشكاة، 375/8، ورجحه ابن حجر في الفتح، 386/12.

(4) انظر: شرح الطيبي على المشكاة، 375/8، والتحفة، 293/9.

(5) وهو قول المهلب كما جزم به ابن حجر. انظر: فتح الباري، 386/12.

(6) انظر: الفتح، 389/12.

(7) قال الطيبي: الحلم عبارة عما يراه النائم في نومه، لكن غلبت الرؤيا على الخير والحلم على الشر، وهو كلام لا دليل عليه، فالأحاديث النبوية لم تفرق بينهما، كما في قوله عليه الصلاة والسلام "الرؤيا على رجل طائر"، "وإذا اقترب الزمان لم تكن رؤيا المؤمن تكذب"، "وإذا رأى أحدكم رؤيا يكرهها" ... إلى غير ذلك فهي لا تفرق بينهما فتجعل الرؤيا مختصة بالخير، وإنما استقى الطيبي كلامه من حديث واحد وهو قوله عليه السلام "الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان" على أن معنى الصالحة (المحبوبة) وهو غير صحيح كما سيأتي. انظر: كلامه في: شرحه على المشكاة، 375/8.



بعضها برقاب بعض، لا تناقض فيها ولا اختلاف، حتى لكأنك ترى سُنَّتَهُ نصاً واحداً منسجماً في الباب الواحد والأبواب المتفرقة.

ولعل النظر إليها بهذا المنظار هو ما يقلل من احتمالية الخطأ والخلل، ودليل ذلك هنا أنه قرّر أولاً أن لا فاعل إلا الله، بيده ملكوت كل شيء، نسب الخير لنفسه تفضلاً واستعلاءً، ونسب الشرّ لغيره بما يليق بمقامه، ولأن غيره آخذ فيه بسبب، وكلّ من عنده، قال "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ" (1)، وقال: "قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ، وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (2)، والتقدير حسب سياق الآية: بيدك الخير والشر، ولم يذكره، وقال "أَوْ لَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ" (3)، وقد أخبر تعالى عن نفسه اختصاصه بخمسة لا يعلمها إلا هو بقوله: "إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا، وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ" (4)، وهو لا يُطلع على غيبه أحداً "إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ" (5)، فلا يعلم الغيب أحدٌ إلا بنبوة وقد انقطعت، ولم يبق منها إلا المبشرات التي هي جزء من ستة و أربعين جزءاً منها كما بين الحديث، أن يقال بأن الرؤيا المكروهة من الشيطان حقيقة فهو كفرٌ بهذه النصوص الواضحة، لأن الشيطان لا يعلم غيباً فيخبر به ولا يطلعه خالقه عليه فلم يبق إلا أن تُنسب إليه مجازاً كما هو شأن الشريعة، فإنها تنسب كل قبيح إليه ومحرمٍ لا على أنه فاعله. فإذا قال عليه الصلاة والسلام ( وإذا رأى أحدكم الرؤيا يُحِبُّهَا فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ اللَّهِ... وإذا رأى غَيْرَ ذَلِكَ فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ )، فإنما يخبرنا بأن الأولى من الله، وأن الثانية تحتل، فإن كانت صادقة فهي من الله وإن كانت كاذبة فإنما هي حديث حدثه الإنسان نفسه فرآه في النوم، وهي الأضغاث،

(1) النساء: (79) .

(2) آل عمران : (26) .

(3) آل عمران : (165) .

(4) لقمان : (34) .

(5) الجن : (26 - 27) .

قال عليه الصلاة والسلام: " الرؤيا ثلاثة: بُشْرَى من الله تعالى، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا يحدث بها الإنسان نفسه فيراها في النوم"<sup>(1)</sup> فالأولى والثانية من الله ونسبت إلى الشيطان مجازاً، والثالثة حديث الإنسان نفسه والتي عبر عنها صلى الله عليه وسلم بقوله: " إذا لعب الشيطان بأحدكم في منامه فلا يحدث به الناس"<sup>(2)</sup>. وعلى هذا لا يقال بأن معنى الرؤيا الصالحة: الرؤيا المحبوبة، وإنما الرؤيا الصادقة، ويؤيد هذا حديث عائشة " أول ما بُدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح"<sup>(3)</sup>، والحديث: "الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة"<sup>(4)</sup> والرجل الصالح يرى المبشرة والمحنة.

وأما الأحاديث ( الرؤيا لأول عابر ) و ( على رجل طائر ما لم تعبّر فإذا عبّرت وقّعت ) فليست على ظاهرها، لأن العابر ليس فاعلاً ولا عالماً بغيب ولا كاهناً، وسواء صدق في تعبيره أم أخطأ فإنه لا علاقة له بالرؤيا التي تخبر بغيب لم يجرى بعد وقته، فإن علم تأويلها أو جهله فإنها ستقع على ما أراد الله تعالى لا على ما أرادها هو أو عبّر، وقد جعلها رسول الله واقعة بتأويل أول عابر تخويفاً للناس وزجراً عن التحديث بالرؤيا المحزنة لأجل المحافظة على نفسياتهم من أن ينالها مكروه أو يعلق بها الأذى، ولم يبال بتلك المبشرة أحدثت بها أم لا، قال " إذا رأى أحدكم رؤيا تُعجبه فليقصّ إن شاء "<sup>(5)</sup> بينما نراه يمنع من الإخبار بالمحنة ( وإذا رأى ما يكره ... فلا يحدث بها أحداً فإنها لا تضره ) ، ( وإن رأى شيئاً يكرهه فلا يقصه على أحد ).

وعدم الإخبار بها لا يمنع من وقوعها — كما يفهم من ظاهر الحديث — وإنما أراد

(1)س: الرؤيا 4200، ت: الرؤيا 2196، 2215، د: الأنب 4365، جة: تعبير الرؤيا 3896، دارمي: الرؤيا 2050، أحمد: باقي المكثرين 7321 .

(2)س: الرؤيا 4209، 4211-4213، جة: تعبير الرؤيا 3902، أحمد: باقي المكثرين 13774 .

(3)خ: بدء الوحي 3، س: الإيمان 231، ت: المناقب 3565، أحمد: باقي الأنصار 24046، 24768 .

(4)سبق تخريجه بداية الكلام في موضوع الرؤيا .

(5)وردت بهذا باللفظ عند ابن ماجه: تعبير الرؤيا 3896، أحمد: باقي مسند المكثرين 8766 .

عليه الصلاة والسلام طمأنة المسلم وإبعاد الروح عنه لئلا يجمع على نفسه مصيبتين: مصيبة ما سيقع ، والأذى النفسي الذي يعرض له نفسه وهو ينتظر ما سيحل به من مكروه، ولهذا جاء في تنمة حديث (الرؤيا على رجل طائر) قول الراوي: "وأحسبه قال : لا يُحَدِّثُ بها إِلَّا حَبًّا أَوْ لَبِيًّا "، وفي روايةٍ إِلَّا عَالِمًا أَوْ نَاصِحًا أَوْ حَبِيبًا " والحبیبُ أَوِ النَّاصِحُ لا يُوَوِّلُهَا لَهُ إِلَّا عَلَى مَا يَسْرَهُ وَإِنْ كَانَتْ تُشِيرُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سَكَتَ وَلَمْ يَقُلْ سَوْءًا، ولهذا لم يفرق النبي عليه السلام بين محبِّ عالمٍ ومحبِّ غيرِ عالمٍ، فلم يشترط به إِلَّا صفة المحبة وهي تمنعه من تعمّد الإضرار في أسوأ الأحوال.

أما العالم واللبیب فإنهما يُوَوِّلُهَا عَلَى عِلْمٍ إِنْ كَانَتْ خَيْرَةً، فَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ ذَلِكَ عِلْمًا حَقِيقَتَهَا فَمِيزَا الصَادِقَةِ مِنْ غَيْرِهَا — وَكَثِيرًا مَا تَكُونُ كَذَلِكَ — لِأَنَّ الصَادِقَةَ أَقْلَ الرُّؤْيَى، فَإِنْ كَانَتْ مُحْزَنَةً وَصَادِقَةً تَلَطَّفًا فِي إِيْصَالِ إِشَارَتِهَا وَلَمْ يَبَالِغَا أَوْ يَجْزَمَا بِتَأْوِيلِهَا وَجَعَلَا صَاحِبَ الرُّؤْيَا بَيْنَ الشَّكِّ وَالْيَقِينِ.

قال الخطابي في تعقيبه على تنمة الحديث: "معنى هذا الكلام حسن الارتياح لموضع الرؤيا واستعبارها العالم الموثوق برأيه وأمانته" (1)، وكأنه يشير إلى أن العدو أو الجاهل قد يؤلونها على غير جهتها حسداً وعداوة أو ربما جهلاً، أو أنه يجعل من الأضغاث رؤيا يحزن بها الرائي ولا حقيقة لها.

ويؤيد ذلك ما جاء بشأن الرؤيا السارة فإنه قال في حديث الرؤيا الصالحة "فإن رأى رؤيا حسنة فليُبَشِّرْ ولا يُخْبِرْ إِلَّا مَنْ يُحِبُّ" (2) فأرشد إلى تخير المعبر وكان قد تركه في قوله قبل (فليقصَّ إن شاء) قال ابن بطلال: لأن المحبَّ غير حريص أن يتأول الرؤيا الحسنة شرّاً تأويل، فلو أخبر بها من لا يحبه لم يأمن أن يوافق تأويله وجهاً من الحق فتخرج كذلك لقوله الرؤيا لأوَّلِ عَابِرٍ (3).

وليس كما قال في تنمة كلامه، وإنما لئلا يُحْزَنَ الرائي، ويجلب له من الهم والغم والضيق مالا حقيقة له.

(1) معالم السنن، 4/130 .

(2) وردت بهذا اللفظ عند مسلم: الرؤيا 4197 .

(3) انظر : شرح ابن بطلال، 9/557 .

ولأن النبي عليه الصلاة والسلام كان حريصاً على نفسية المسلم وعدم تعريضها للتعب والأذى والضيق المتأتي من الرؤى المحزنة والأضغاث فقد قال ( فإذا رأى أحدكم شيئاً يكرهه فَلْيَنْفُثْ حينَ يَسْتَيْقِظُ ثلاثَ مراتٍ ويتعوّذُ من شرّها فإنّها لا تضرُّه ) ليتقرر في النفس دفع ما استقر فيها من خوف وضيق. قال أبو سلمة راوي الحديث " وإن كنتُ لأرى الرؤيا أثقلَ عليّ من الجبلِ فما هو إلّا أن سمعتُ هذا الحديثَ فما أباليها" (1) وفي رواية " وإن كنتُ لأرى الرؤيا فتُمرِضُنِي أو فأعري منها " (2) قال ابن العربي في كلام نقله عنه ابن حجر: " فيه إشارة إلى أنه في مقام الرقية ليتقرر عند النفس دفعه عنها " (3). وهذا صحيح لأن الاستعاذة والنفث أو البصاق لا تبطل الرؤيا الصادقة ولا تردّ القدر، وإنما تمنع من اشتغال الرائي بمكروه تفسيرها، وتبقيه بين طمع الرجاء في تفسير حسن، والأمل في أن تكون رؤياه من الأضغاث أو الشعور بأنه قد أبطل فعلها، وكل ذلك يدفع الطمأنينة والسكن إلى نفسه، ويبعد عنه القلق والحيرة والترقب والخوف.

ويؤكد ذلك ما جاء في بعض روايات الحديث: " فمن رأى شيئاً يكرهه فلا يقصّه على أحدٍ وليقمْ فليُصلِّ " (4) مصداقاً لقوله تعالى " أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ " (5). وبعد هذا يمكن القول: إنّ موضوع الرؤيا يتلخص في أنها تكون صادقة وغير صادقة، أما الأولى — وهي أقلها — فهي مبشرة ومنفرة، وكلاهما تشير إلى حدوث أمرٍ لا يعلمه إلّا الله ، تكون هي علامة عليه وإشارة إليه، إما أن تدرك أو لا يمكن الوقوف على تأويلها، وسواء علم ذلك أم لم يعلم ، عبّرت أم لم تُعبّر فإنها ستقع، وما دامت كذلك فعلى المسلم أن لا يشغل نفسه كثيراً بها فيجلب لنفسه تعاسةً وألماً وحزناً أو اشتغالاً بترقبٍ قد يترتب عليه عملٌ أو امتناعٌ عنه، وكل ذلك لا يدرأ عنه مخبوء

(1)خ: الطب 5306 ، س: الرؤيا 4196 ، ت: تفسير القرآن 3028 .

(2)خ: التعبير 6522 ، س: الرؤيا 4198 .

(3)فتح الباري ، 387/12 .

(4)س: الرؤيا 4200 ، ت: الرؤيا 2206 ، د: الألب 4365 ، جة: تعبير الرؤيا 3896 ، أحمد : باقي المكثرين

.7321

(5) الرعد : (28) .

غيبٍ أو يفتح له باب نجاه، بل يُسرُّ بالسارّة ويبشِّر بها إن أراد ويكتم المحزنة ويفعل ما أمره به عليه الصلاة والسلام من التعوذ والنفث والتحوّل عن جنبه أملاً بأن تكون أضغاث أحلام لا حقيقة لها، فإن لم يفعل فإن الوسواس ستفتح له من مغاليق الأبواب ما يفسد عليه حياته وينكدّ له عيشه ويعكر صفو مائه، فيكون كمثل الجاهلي سيّره وهمّ فصار له عبداً يأتّم بأمره وينتهي بنهيه وفي ذلك بلاءٌ من ربه عظيم.

## الفصل السابع

### سدّ الذرائع " مراعاة الحال والمقام "

#### 1.7 مدخل

الذريعة في اللغة: الوسيلة، أو السبب إلى الشيء، وهي في أصلها جَمَلٌ يُخْتَلُ به الصيد؛ يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به ويرمي الصيد<sup>(1)</sup>.

وسدّ الذرائع: منع السبب أو الوسيلة المؤدية إلى فساد، وقد تكون هذه الوسيلة مشروعة في ذاتها لكنها تؤول إلى فساد، أو هي ممنوعة ويترك النهي عنها لمصلحة. وهي قاعدة شرعية عاملة؛ استقرأها الأصوليون من نصوص الكتاب والسنة، كقوله تعالى " وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ "(2)، وقول النبي عليه الصلاة والسلام؛ لما أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: "أخاف أن يتحدث الناس بأن محمداً يقتل أصحابه"(3)، وقوله لعائشة: "لولا أن قومك حديث عهدهم بکفرٍ لأسست البيت على قواعد إبراهيم"(4).

ففي الآية جاء النهي عن سب الكفرة لئلا يتجرأ هؤلاء — وهم الجهلة — على سب الذات الإلهية، فترك المشروع لدفع مفسدة أعظم، وترك النبي عليه الصلاة والسلام قتل بعض المنافقين لئلا يقال: إنه يقتل أصحابه فيصير ما يتسامع به الناس مانعاً من دخول الإسلام؛ وهي مفسدة عظيمة تهون إلى جانبها المصلحة الآنية. ولهذا غلب على سدّ الذرائع معنى ذرائع الفساد، أي: منع ما يجوز وتركه لئلا يؤول ويتطرق به إلى ممنوع لا يجوز<sup>(5)</sup>.

(1) اللسان : (ذرع) .

(2) الأنعام : (108) .

(3) خ: المناقب 3257 ، س : البر والصلة 4682 ، ت: تفسير القرآن 3237 ، أحمد: باقي المكثرين 14688 .

(4) خ: الحج 1480 ، س : الحج 2368 ، ط : الحج 710 ، ن : مناسك الحج 2851 ، أحمد : باقي الأنصار 23683 .

(5) انظر في تعريفها الاصطلاحي بما يقرب من هذا المعنى : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول : شهاب الدين القرافي ، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، 1993 ، ص 449 ، والموافقات ، 130/4 ، ومقاصد الشريعة الإسلامية — ابن عاشور ، ص 365 .

وقد يبدو للناظر في كتب الأصول قلة النصوص المؤيدة لهذه القاعدة نظراً لقلة أمثلتها، ولقد حاولت الوقوف على مقدار حجمها فتصفتت كتاب (رياض الصالحين) للنووي فوجدت نصوصاً كثيرة تدرج تحت هذه القاعدة من نصوص نبينا عليه الصلاة والسلام تبين ما لهذه القاعدة من أثر في تشريع الأحكام؛ كنهيه عليه الصلاة والسلام عن المجاهرة بالفسق والفجور<sup>(1)</sup>، وعن سفر المرأة وحدها<sup>(2)</sup>، أو الخلوة بالأجنبية، والنظر إليها<sup>(3)</sup>، والنهي عن الخضاب باللون الأسود<sup>(4)</sup>، والنهي عن سوء الظن<sup>(5)</sup>، والصلاة إلى القبور<sup>(6)</sup>، وزخرفة المساجد<sup>(7)</sup>،... وترغيبه عليه السلام في ترك الشبهات<sup>(8)</sup>، والعزلة عند فساد الزمان<sup>(9)</sup>، وأمره بتأخير السحور وتعجيل الفطر في رمضان<sup>(10)</sup>، ومنع تقدمه بيوم أو يومين<sup>(11)</sup>.. وأمر بإجراء أحكام الناس على الظاهر<sup>(12)</sup>، وكرة الحلف وإن كان صادقا<sup>(13)</sup>، وحرّم

(1) كقوله " كل أمتي معافى إلا المجاهرين " . خ : الألب 5608 .

(2) " لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها " متفق عليه، انظر : رياض الصالحين : النووي ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، إدارة الشؤون الإسلامية ، قطر ، ط3 ، 1419 - 1998 ، ص307 .

(3) كقوله " لا يخلون أحدكم بامرأة إلا مع ذي محرم " متفق عليه، وقوله : " العينان زناهما النظر " متفق عليه. انظر رياض الصالحين ، ص459 ، 461 .

(4) قوله " غيروا هذا واجتنبوا السواد " رواه مسلم ، نفسه ، ص462 .

(5) قوله " إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث " متفق عليه . نفسه ص446 .

(6) قوله : " لا تصلوا إلى القبور ولا تجلسوا عليها " رواه مسلم . نفسه ص487 .

(7) قوله : " ما أمرت بتشبيد المساجد " رواه أبو داود في الصلاة 378 ، جة : المساجد 732 .

(8) كقوله : " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك " ، وقال حسن صحيح ، رياض الصالحين ص208 .

(9) كقوله للذي سأل عن أفضل الناس : " مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله .. ثم رجل معتزل في شعب من الشعاب يعبد ربه " متفق عليه ، نفسه ص209 .

(10) كقوله : " ما يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر " متفق عليه ، وقول زيد بن ثابت : تسخرنا مع رسول الله ثم قمنا إلى الصلاة ، قيل كم كان بينهما ؟ قال : قدر خمسين آية . متفق عليه ، نفسه ص355 .

(11) قوله : " لا يتقدم أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين " متفق عليه ، نفسه ، ص354 .

(12) قوله : " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم .. وحسابهم على الله " متفق عليه ، نفسه ص151 .

(13) كقوله : " إياكم وكثرة الحلف في البيع فإنه ينفق ثم يمحق " رواه مسلم ، نفسه ، ص479 .

على المرأة في عِدَّةِ الوفاة الطيبَ والزينةَ وسائرَ دواعي النكاح (1)، ونهى عن البيع والسلف (2) ... إلى غير ذلك مما هو ذريعة إلى فساد. وقد تكون هذه الوسائل مشروعة في ذاتها أو ممنوعة ولكن يُنظر إلى نتائجها وما يترتب عليها من مفسد، ولا خلاف في أنه قد يُتذرَّعُ بالحلال يُرادُ به الحرام، وبالحق يُرادُ به الباطل، وهو أمر شائع عند كثير ممن تغلَّبَ عليه مصالحه وأوتي لحن حُجَّة أو فصل خطاب. لأجل هذا وجدنا الإمامَ مالكَ يحكِّمُ هذه القاعدة في أكثر أبواب الفقه، ووجدنا الفقهاء متفقين على اعتبارها في الجملة حتى أولئك الذين أسقطوها في أصولهم كالشافعي (3).

لأنه ما من أمر إلا وتحيط به أمور ونتائج ومصالح ومفاسد؛ ومنها ما يعدُّ شرعاً ومنها ما لا يعدُّ، وقد قسمها القرافي ثلاثة أقسام: مُجمَعٌ على عدم سدِّه كزراعة العنب خشية اعتصار الخمرة منه، أو التجاور في البيوت خشية الزنا، ومُجمَعٌ على سدِّه كالذي سبق، ومختلف فيه مثل بيع الآجال (4).

والذي يعنينا هنا هو تقرير هذه القاعدة ومدى خضوعها لشروط الزمان والمكان، وهي أمور تُوكلُ لنظر المجتهد؛ فتكون مرة ممنوعة وأخرى مشروعة تبعاً لنتائجها، يُبين ذلك حديث رسول الله في النهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي، فقد لبثوا على هذا إلى أن تشاكى الناس وقيل له: لقد كان الناسُ يَنْتَفِعُونَ بِضَحَايَاهُمْ وَيَحْمِلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ (5) وَيَتَّخِذُونَ مِنْهَا الْأَسْقِيَةَ. فقال: وما ذاك؟ قالوا: نهيت عن لحوم الضحايا بعد

(1) كقوله: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدَّ على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً ... متفق عليه، نفسه ص 491.

(2) قوله: "لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع". ت: البيوع 1155، ن: البيوع 4532، د: البيوع 3040، جة: التجارات 2179.

(3) قال الشاطبي: ظهر أن قاعدة النرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف بينهم في أمر آخر. انظر: الموافقات 130/4 وما بعدها.

(4) انظر: شرح تنقيح الفصول - القرافي، ص 448.

(5) لحم اللحم ودهنه الذي يستخرج منه.



ثلاث. فقال: إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ<sup>(1)</sup> الَّتِي دَفَّتْ عَلَيْكُمْ ؛ فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادَّخِرُوا<sup>(2)</sup> ، فلولا سؤال السائل لما بَيَّنَّ عليه السلام حكمة المنع ولبقي الحكم على حاله من النهي والمنع. والعلماء يذهبون في هذا الحديث إلى النسخ<sup>(3)</sup>، وأراه من هذا الباب فقد منع النبي أمراً مشروعاً لدرء مفسدة فلما أمنها وزالت أسبابها سمح بها. والفرق بين النسخ والقول بأنها من باب سد الذرائع فرق كبير، لأن الأول يقتضي السماح بادخار اللحوم مطلقاً، والثاني يجعله منوطاً بيد المجتهد، فإذا ما نزلت بالناس نازلة مجاعة؛ تغيّر الحكم ورجع إلى سابق عهده من التحريم، وهذا ينطبق على كثير من أحكام الشريعة، وقد رأينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستغل أقصى طاقات هذه القاعدة؛ حتى إِنَّهُ لَيَسْتَحِلُّ حَلْقَ رَأْسِ رَجُلٍ وَنَفْيَهُ مِنْ غَيْرِ جَرَمٍ مِنْهُ إِلَّا جَمَالَهُ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ تَفْتَنَ بِهِ النِّسَاءُ<sup>(4)</sup>، فلقد رأى أن المصلحة العامة تقتضي ذلك ولو كان على حساب ظلم أحد أفرادها. وإذا تقرر في هذه القاعدة كونها أصلاً من

(1) القوم يسبرون جماعة سيرا ليس بالشديد ، وقد قدم قوم من الأعراب المدينة عند الأضحى فهى عليه السلام عن الادخار ليفرقوا اللحم ويتصدقوا فينتفع بها القادمون . انظر : النهاية 2/124 ، ابن حبان 252/13 .  
(2) س : الأضاحي 3643 ، ط : الضحايا 918 ، ن : الضحايا 4355 ، د : الضحايا 2429 ، أحمد : باقي الأنصار 23115 .

(3) انظر تأويل مختلف الحديث ، ص 194 ، شرح معاني الآثار 4/187 - 188 . وشرح سنن ابن ماجه : الدهلوي والسيوطي والكنكوهي (ثلاثة شروح) ، قديمي كتب خاتمة ، كراتشي ، د.ت ، ص 228 ، رقم 3159 .  
(4) أخرج ابن سعد بسند صحيح عن عبد الله بن بريدة قال : بينما عمر يعس ذات ليلة في خلافته ؛ إذا امرأة تقول :

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم من سبيل إلى نصر بن حجاج  
فلما أصبح سأل عنه فإذا هو أحسن الناس شعراً وأصبحهم وجهاً ، فأمره أن يطمّ شعره ففعل ،  
فخرجت جبهته فازداد حسناً ، فأمره أن يعتّم فزاد حسناً ، فقال عمر : لا والذي نفسي بيده لا  
تجامعني ببلى ، فأمر له بما يصلح من حاله ، وصيّره إلى البصرة . الطبقات الكبرى : ابن سعد ( 230هـ دار صادر ، بيروت ، د.ت ، 3/274 . والإصابة في تمييز الصحابة : ابن حجر (852هـ) ،  
مراجعة : علي محمد البجاوي ، دار الجيل ، بيروت ، 1412-1992 ، 6/485 ، رقم 8845 . وجاء  
في الإكمال للحسيني ذكر قصة رجل آخر تشابه قصة نصر : سمع عمر قوماً يقولون : أبو ذؤيب  
أحسن أهل المدينة ، فدعا به فأخرجه ، فقال : إن كنت تخرجني فإلى البصرة حيث أخرجت نصر  
بن حجاج . انظر : الإكمال في ذكر من له رواية في مسند أحمد من الرجال : شمس الدين الحسيني  
(765هـ) ، جامعة الدراسات الإسلامية ، مراجعة : عبد المعطي أمين ، كراتشي ، 1409-1989 ،  
ص 26 ن رقم 145 .

أصول التشريع فينبغي أن نتجاوز بعض أحكام الفقه لتغيير الظروف التي قرّرت فيها، فإذا نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الصلاة إلى النار — مثلاً — فعلينا أن نتصور ذلك من باب سد ذريعة الشرك وقد عبدها أقوام جاورت المسلمين، فأن نقول بحرمة الصلاة إذا تقدمتنا نار<sup>(1)</sup> ثم نقيس عليه حرمة الصلاة إلى المدافئ والأضواء... في عصرنا هذا وقد عقلنا حكمة النهي فهو أمر فيه من الفساد ما لا يخفى على عاقل، وقد علمنا الشريعة وألفيناها صالحة لكل زمان ومكان؛ وهي لا تكون كذلك إذا تجمدت أحكامها التي ناسبت ظرفاً خاصاً، فلا يمكن أن نطالب مسلم البلاد الباردة بالتقيد بلباس أهل الجزيرة الآن، فكيف نطلب منهم ذلك قبل ألف وأربعمائة عام، بل كيف نوجب تطبيق كل ما تعلّق بمسلمي الأمس، ونرفض كل ما لم يستخدموه أو يعرفوه؟ ونحن نذهل عندما نسمع بأن المماليك خسروا دولتهم عندما قابلوا العثمانيين بالسيوف والرماح بعد أن رفض علماءهم السماح لهم باستخدام البارود الذي امتلكه العثمانيون بحجة أن الصحابة لم يستعملوه.

ما نريده من هذا أن ننظر إلى أحكام الشريعة بصفتها محققة لمصالح الدنيا والآخرة، وأن نعقل الحكمة من تشريعها، فإن فعلنا ألفينا أحكامها متحركة لا ثابتة ونابضة لا جامدة، موكولة لنظر المجتهد سداً وفتحاً؛ فإن اشتمل الحكم على عارض فساد منع، وإن ارتفع هذا العارض أعيد الفعل من سابق حكمه، وحينها لن نقول بتحريم الصلاة إلى القبور مطلقاً، أو بحرمة التوسل بالنبي بإطلاق، أو يحرم تقدم رمضان بصيام مطلقاً، لأن مثل هذه الأحكام قابلة للجواز والحرمة بحسب الحال ووفق الظروف الزمانية والمكانية، وما يُفتى به لجماعة لا يتفق وما يُفتى به لجماعة أخرى، وما يقال في مكان لا يقال في آخر، وهذا معلوم معمول به في عصور الإسلام الزاهية وإنما غاب عنا لطول الأمد وتجمّد العقول .

إن النظر إلى أحكام الشريعة بهذا المنظار الثابت هو ما جعل من بعض أحكامها غير قابل للفهم، وهو في الحقيقة ما صار على هذه الصورة إلاّ لأنه جاء

---

(1) يشيع عند العامة حرمة الصلاة إذا تقدمتهم نار ، ولم أجد نصاً نبوياً صحيحاً يستندون إليه بل إن البخاري عقد باباً عنونه بـ " من صلّى وقدامه تتور أو نار أو شيء مما يعبد من دون الله " ثم أورد من النصوص ما يستدلّ منها جواز الصلاة إلى النار إن لم يقصد التوجّه إليها بالعبادة . 166/1 ، رقم 420 .

وفقاً لهذه القاعدة؛ سداً لذريعة فساد نسيناها أو جهلناها وربما تناسيناها، ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: " لا يَمْشِي أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ، لِيُخَفِّهَمَا جَمِيعاً 2.7 لا يَمْشِي أَحَدُكُمْ أو لِيَنْعَلَهُمَا جَمِيعاً <sup>(1)</sup> فقد خفيت حكمته على عائشة في نعلٍ واحدة رضي الله عنها فكان من جملة ما رَدَّتْه من نصوص، وكذَّبت فيه راويه أبا هريرة، وكانت تفعله وتقول: لَأُخَيِّفَنَّ أو لَأُخَالِفَنَّ أبا هريرة <sup>(2)</sup> ولها الحق في ذلك لخفاء علته، أو لعلها حملته على التنزيه والأولوية في أحسن الأحوال.

وأقوال العلماء في هذا الحديث تأتي من جهتين: البحث في حكمة المنع من جهة، وحكم هذا الفعل من جهة ثانية. وفيما يخص الأول يرى أكثرهم أن النبي عليه الصلاة والسلام منع منه لأن من يفعله يُنسب إلى اختلال الرأي وقلة المروءة، ويكون عرضة للسخرية لقبح منظره وسماجة شكله، إذ يتصور بصورة من تكون إحدى رجله أقصر من الأخرى <sup>(3)</sup>، فمثل هذا لو لم يكن فيه نهى وجب إن ينتهي عنه كما يرى الطحاوي <sup>(4)</sup>.

ويرى آخرون أنه بسبب ما يجلبه من مشقة السير وعدم أمن العثار ولوقاية الرجل مما يكون في الأرض من شوك وهوام ونحوه <sup>(5)</sup>. وقال بعضهم: لأن من فعله خالف ما عليه الناس فاشتهر وامتدت إليه الأبصار، وقد ورد النهي عن الشهرة في اللباس <sup>(6)</sup>. وقيل لأنها مشية الشيطان <sup>(7)</sup> واستدلوا بقوله

(1) خ: اللباس 5408، س: اللباس والزينة 3915، ط: الجامع 1428، ت: اللباس 1696، ن: الزينة 5274، د: اللباس 3607، جة: اللباس 3607، أحمد: باقي المكثرين 7135.

(2) رواه الترمذي في: اللباس 1700 وقال ابن حجر سنده صحيح، انظر: فتح الباري، 323/10.

(3) انظر: شرح مشكل الآثار، 389/3، شرح البخاري لابن بطلال، 127/9، شرح الطيبي على المشكاة، 8/259، شرح النووي لمسلم، 75/14، شرح السيوطي للنسائي، 218/8.

(4) انظر: شرح مشكل الآثار، 389/3.

(5) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم — القاضي عياض، 616/6، فتح الباري، 322/10، عمدة القاري للعيني، 39/22، سبل السلام — الصنعاني، 157/4.

(6) انظر: التوشيح للسيوطي، 3589/8، سبل السلام، 157/4.

(7) ولقول لابن العربي، انظر: فتح الباري، 322/10، عمدة القاري، 39/22، التوشيح، 3589/8، شرح السيوطي للنسائي، 218/8.

عليه الصلاة والسلام: " إِنَّ الشَّيْطَانَ يَمْشِي بِالنَّعْلِ الْوَاحِدَةِ " (1).

وأما حكم الفعل فقد اتفق العلماء على أن النهي نهْيُ كراهة لا تحريم (2)، إلا ما روي عن ابن حزم في حرمة (3)، قال القاضي عياض: " وهذه جملة لا يختلف العلماء فيها، وأنها أوامر أدب وتحضيض لا تجب إلا شيئاً روي عن بعض السلف لم يصح وله تأويل في المشي اليسير " (4)، وهو يشير بذلك إلى ما روي عن عائشة: "ربما رأيتُ النبيَّ يمشي في نعل واحد" (5). والذي حمل العلماء على القول بالكراهة ترخص بعض السلف في المشي في النعل الواحدة منهم عائشة وعلي وابن عمر (6). وبناء على تأويلات العلماء لحكمة المنع وحكم المشي في النعل الواحدة ألحق بعضهم به كراهة إخراج إحدى اليدين من الكم، وإرسال الرداء على أحد المنكبين (7) لما فيهما من مخالفة لمألوف العادة والخروج عن حد الاعتدال وسماجة الشكل والتشبه بالشيطان.

ولما كان حكم المشي في النعل الواحدة — وما ألحق به — مترتباً على علّة النص ومتوقفاً عليها فسنترك الحديث فيها إلى حين مناقشة آراء العلماء السابقة في الحديث مستذكرين نصّ الحديث الذي ترك فيه النبي عليه السلام المسلم بين أمرين: ( ليحفظهما جميعاً أو لينعلهما جميعاً )، فإن أحداً من العلماء لم يأت بعلّة حقيقية مقنعة تبين سبباً واضحاً لعلّة النهي، فأقوالهم جميعاً ينقضها قوله ( ليحفظهما جميعاً )، فإن من مشى حافياً خرج عن السجّة ونُسب إلى اختلال الرأي وقلة المروءة، ومخالفة المألوف، وامتدت إليه الأبصار واشتهر.

وإذا كان منتعل الواحدة يتعرض للشوك والأذى وهوام الأرض فإن حافي

---

(1) لا أصل له ، ولم أعثر عليه في كتب الحديث التي عدت إليها .

(2) انظر: شرح النووي لمسلم ، 75/14 ، التوشيح ، 3589/8 ، طرح التثريب — للعراقي ، 128/8 .

(3) انظر: طرح التثريب ، 128/8 .

(4) انظر إكمال المعلم ، 616/6 .

(5) ت: اللباس 1699 ، قال الألباني: منكر ، وفي الإصابة: انقطع شسع نعل رسول الله فمشى في نعل واحد ،

الإصابة — ابن حجر 384/7 ، رقم 10564 .

(6) انظر: شرح السنة للبغوي ، 78/12 ، وقال: وكان ابن سيرين لا يرى بأساً به .

(7) نفسه : 78/12 .

القدمين — من باب أولى — أشد منه في ذلك وأبلغ. وأما القول بأنها مشية شيطان؛ فليست هذه بعلة، لأننا نعلم أن ما ينهى عنه وينسب فعله إلى الشيطان علته المخالفة، وينسب إليه تنفيراً وزجراً، وهذا إن صح الحديث ( الشيطان يمشي بنعل واحدة ) وهو لا أصل له.

وإذ تساوت هذه العلل التي ذكرها العلماء وتحققت في حال منتعل النعل الواحدة وحافي القدمين فإنها تصبح عللاً واهية لا تبرر الحديث أو تفسر النص تفسيراً يخرج به عن إشكاله.

ولقد دار في خلدي هذا الحديث عند قراءتي في كتب الأدب حول طقوس الشعراء الجاهلين ومعتقداتهم في الشعر وما يفعلونه حال إنشادهم من أفاعيل غابت عنا مبرراتها، وكنت أرجو أن أجد من بين شراح الحديث من يوصلني إلى شيء من ذلك لأتأكد عليه أو أنس به، فلما لم أجد عدتُ إلى كتب الأدب لأستوضح تلك العلاقة الحميمة بين السحر والشعر عند الجاهلين لينسبوه إلى الشيطان فيقولوا شياطين الشعر أو شيطان الشعر لا ربة الشعر كما عند غيرهم<sup>(1)</sup>.

لقد توسل الشاعر الجاهلي — الهجاء خاصة — بشيطانه ليعينه على إلحاق الأذى بالمهجو، وكأنه يعتقد بأن الشعر قوة خفية شريرة يُمدّه الشيطان بها، لها من القوة ما للسحر، فإذا كان السحرُ كلمات تُقالُ ليقع شرها على المسحور فكذلك الهجاء كلمات شر تُقال ليقع شرها على المقصود بالإيذاء، وربما لهذا — فقط — نسب العرب الإبداع الشعري للشر لا للخير كما عند اليونان<sup>(2)</sup>.

وليست تكمّل الهجاء عدته فيستميل هذه القوة الشيطانية إلى صفه كان يعتمد إلى تشويه هيئته وخلقه ولباسه ليبدو وكأنه شيطان، يلبس رث الثياب، ويحلق بعض شعر رأسه، ويصبغ شق لحيته مع إبقاء الشق الآخر أو ربما حلقه، وقد يُطيل ذؤابته

---

(1) انظر في علاقة الشعر بالجن بزعم العرب: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام: القرشي، تحقيق:

علي محمد البجاوي، دار النهضة مصر — الفجالة — القاهرة، د. تص 47 وما بعدها.

(2) انظر في هذا: الهجاء والهجاءون في الجاهلية: محمد محمد حسين، دار النهضة العربية — بيروت، ط3،

1970، ص 63-65 وما بعدها. وشياطين الشعراء: عبد الرزاق حميدة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت

ص 53-70

ويخلق الأخرى أو يطيلهما معا ويخلق بعض شعر رأسه ... وفي أخبار لبيد ما يؤكد ذلك، فإنه لما وفد مع وفد قومه على النعمان وصدّهم، كان الذي صرف النعمان عنهم بالطعن فيهم وذكر معائبهم الربيع بن زياد نديم الملك وصاحبه. لما آل أمرهم إلى ذلك جلسوا يتشاورون في شأن الربيع، فقال لبيد: قدّموني أرجز به وأصرف الملك عنه، فلما كان في اليوم التالي، دخل على النعمان وقد حلق رأسه. وترك له ذؤابتين ولبس حلّة ودهن أحد شقي رأسه وأرخی إزاره وانتعل نعلًا واحدة، قال المرتضى: وكذلك كانت الشعراء تفعل في الجاهلية إذا أرادت الهجاء<sup>(1)</sup>. وقد أكد ذلك الآلوسي في حديثه عن كسوة العرب، قال: "والشاعر منهم كان إذا أراد الهجاء دهن أحد شقي رأسه وأرخی إزاره، وانتعل نعلًا واحدة"<sup>(2)</sup>.

فهذا التشويه الذي يلجأ إليه الهجاء ما هو إلا وسيلة أو نوع من السحر الاعتقادي الذي يستمطر به الشاعر اللعنات على صاحبه وأعتقد أن نهى النبي عن انتعال النعل الواحدة ما جاء إلا من هذا الباب سدًا لذريعة الاعتقاد الباطل بالسحر والشعر والشيطان، سدًا لذريعة الشرك، وإلا فإنه لا يُتصور أن يعتمد بعض الناس إلى انتعال واحدة في تلك البلاد الشديدة الحرارة دون سبب مقنع يكون حجةً بينه وبين الناس. ولعل في نهى النبي عن القَزَع ما يؤكد ذلك ففي حديث ابن عمر: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القَزَع<sup>(3)</sup>، وهو حلق بعض شعر الرأس دون بعض، وقد رأى عليه السلام صبيًا قد حلق بعض شعر رأسه وترك بعضه فنهاهم وقال: "احلقوه كُله أو اتركوه كُله"<sup>(4)</sup> سدًا لكل باب يمكن أن يؤدي إلى اعتقاد جاهلي باطل.

ومما جاء من هذا الباب أمره عليه الصلاة والسلام بقتل الحيات ، وفي أحكام

(1) انظر: أمالي السيد المرتضى ، 135/1 .

(2) بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، 408/3 .

(3) خ: اللباس 5465 ، س: اللباس والزينة 3959 ، ن: الزينة 4965 ، د: الترجل 3661 ، جة: اللباس 3627 ، أحمد : المكثرين 4243 .

(3) ن: الزينة 4962 ، د: الترجل 3663 .

3.7 الأمر قتلها خلاف بين العلماء مرده تعدد النصوص التي يشير بعضها إلى بقتل الحيات النهي عن بعض أنواعها كقوله عليه الصلاة والسلام: " إنَّ بالمدينة جناً قد أسلموا فإذا رأيتم منهم أحداً فأذنوه ثلاثة أيامٍ فإن عادَ فاقتلوه فإنما هو شيطانٌ (1)"

ومن العلماء من يبيح قتلها جميعاً دون استثناء (2)، ومنهم من يستثني منها حيات البيوت حتى تؤذن (3)، ومنهم من يستثني حيات بيوت مدينة النبي عليه الصلاة والسلام خاصة (4)، ومنهم من يبيح قتل الأبتري وذوي الطفيتين من حيات بيوت المدينة وغيرها (5).

وقد ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام الأمر بقتل الضار من الحيوان وإن كان في الحرم فقال: " خمسٌ فواسقٌ يقتلن في الحلِّ والحرم: الحية والحدأة والفأرة والغراب الأبقع والكلب العقور " (6). وإذا كان ضرر هذه المبينة في الحديث هو الدافع إلى قتلها فإنه يُزاد إلى ذلك في شأن الحية دافع آخر، لعله يكون الدافع الأهم، يبينه الحديث: أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الحيات وقال: " من خاف تأرهنَّ فليسَ منّا " (7)، وقد لا يفهم هذا الأمر إلا إذا علمنا بأن العرب

---

(1) س: السلام 4150، ط: الجامع 1247، د: الأدب 4574، أحمد: باقي المكثرين 10942.

(2) انظر: التمهيد للقرطبي، 23/16، والديباج على صحيح مسلم للسيوطي، 353/5، وسبل السلام 141/1.

(3) انظر: السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسام بن الحجاج: صديق خان، (وهو شرح على ملخص صحيح مسلم للسيوطي للحافظ المنذر)، تحقيق: عبد التواب هيك، إصدار وزارة الأوقاف - قطر، 1994، 408/8.

(4) والقول للمازري، انظر: السراج الوهاج - صديق خان، 412/8، وأواخر المسالك إلى موطأ مالك: محمد زكريا الكاندهلوي، تحقيق: أيمن شعبان، منشورات محمد بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1420-1999، 253/1.

(5) انظر تفصيل هذه الآراء: التمهيد، 23/16 وما بعدها، الديباج، 353/5 وما بعدها.

(6) خ: بدء الخلق 3067، س: الحج 2069، ط: الحج 696، ن: مناسك الحج 2833، جة: المناسك 3078، أحمد: باقي الأنصار 22923، دارمي: المناسك 1748.

(7) ن: الجهاد 3142، د: الأدب 4569، وصححه الألباني وله شواهد كثيرة ستأتي، قال في مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات 4-49.

كانت تعتقد بأن الحيات من الجن، وإنهم يطلبون بثأر المقتول منهم، وربما قتلوا القاتل أو أصابوه بخبل أو قتلوا ولده<sup>(1)</sup>. وقد نقل الجاحظ عن الأعراب أنهم لا يصيدون يَرَبُوعاً ولا قُنْفُذاً ولا وِزْلاً من أول الليل لأنها عندهم من مطايا الجن، وكذلك يقولون في الجان من الحيات، وقتل الجان عندهم عظيم<sup>(2)</sup>.

ويبدو أن بقايا هذا الاعتقاد استمرت متوارثة، فإنه يقول: من الحيات مالا يُؤذي إلا أن يُؤذي، وأما الأسود فإنه يحقد ويطلب ويكمن في المتاع حتى يدرك بثأره<sup>(3)</sup>.

ولهذا نجد النبي عليه الصلاة والسلام يأمر بقتل الحيات إبطالاً لهذا المعتقد، ويشدد في قتل الحيات وإن كان المسلم في الصلاة، ففي الحديث: أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الأسودين في الصلاة: الحية والعقرب<sup>(4)</sup>، والأسودان اسمٌ يُطلق على الحية والعقرب على أي لون كانا، فلا يتوهم أنه خاص بذوي اللون الأسود فيهما<sup>(5)</sup>.

ويؤكد هذا قوله عليه الصلاة والسلام: "اقتلوا الحيات واقتلوا ذا الطُفَيْتَيْنِ والْأَبْتَرِ فإنهما يلتمسان البصر ويسقطان الحبل، قال ابن وهب: وأخبرني عمر بن الحارث عن بكير بن الأشج عن سالم عن أبيه عن النبي بذلك وقال: مَنْ وَجَدَ ذا الطُفَيْتَيْنِ والْأَبْتَرِ فلم يقتلْهُما فليس منّا"<sup>(6)</sup>، وفي سنن أبي داود "من ترك الحيات مخافة طَلَبِهِنَّ فليس منّا، ما سالمناهن منذ حاربناهن"<sup>(7)</sup>، وأخرج أحمد "ومن تركهن خشية أو مخافة تأثير فليس منّا"<sup>(8)</sup>، وفي معجم الطبراني: "اقتلوا الحيات كلها، من

---

(1) انظر: نهاية الأرب، 133/10 وما بعدها .

(2) انظر: الحيوان، 47/6 .

(3) نفسه: 213/4 .

(4) الصلاة: 355، ن: السهو 1187، د: الصلاة 786، جة: إقامة الصلاة 1235، أحمد: باقي المكثرين

6881، دارمي: الصلاة 1465 .

(5) انظر: سبل السلام، 141/1 .

(6) ابن حبان: 455/12 رقم 5638، قال الأرئوط: إسناده صحيح على شرط مسلم، ومسنَد أبي يعلى/7

319 رقم 4358، وقال حسين أسد: إسناده حسن، 212/8 رقم 4776 وقال: إسناده حسن والحديث صحيح .

(7) د: الأدب، 4570، وأحمد: مسند بني هاشم 1933، قال الهيثمي: فيه محمد بن أبي ليلى، سيء الحفظ وبقيّة

رجاله ثقات، 49/4 .

(8) مسند بني هاشم 3084، وباقي مسند الأتصار 24082 .



تركها خشية تأرماً فليس منا" (1).

ومن مجموع هذه النصوص يستدل على صحة رأي القائلين بجواز قتلها بجميع أنواعها، ما يؤذي منها وما لا يؤذي إبطالاً لاعتقادات العرب فيها، ولأن ما لا يؤذي منها بسمه يؤذي بما يحدثه من الفرع والخوف، وأما ما ورد من نهى عن قتل جنان البيوت في حديث أبي لبابة عند مسلم؛ فليس المقصود منه تصور الجن بصورة الأفعى كما فهم كثيرون، فالحديث: أن ابن عمر رأى وبيص جان، فقال: اتبعوا هذا الجان فاقتلوه، قال أبو لبابة الأنصاري: "إنني سمعت رسول الله نهى عن قتل الجنان التي تكون في البيوت إلا الأبتَرَ وذو الطُفَيْتَيْنِ" (2)، قال أهل اللغة: الجنان هي الحيات التي تكون في البيوت واحداً جان وهو الدقيق الخفيف من الحيات (3)، وقيل الصغيرة الدقيقة (4)، وقد بينها حديث أبي داود: "اقتلوا الحيات كلها إلا الجان الأبيض الذي كأنه قضيب فضة" (5)، فهذه الحية الصغيرة الدقيقة لا تؤذي ولا تخيف ولأجل هذا استثنيت ولا بأس من قتلها، وأما القول بأن الجن يتشكل بصورة الحية فلا يتصور إلا أن يحمل على قول النبي: "الحيات من مسخ الجان كما مسخت الخنازير والقردة" (6)، وعليه يحمل ما ورد بشأن الأنصاري الذي قتل الحية وقتلته فإن النبي عليه الصلاة والسلام قال لما بلغه خبره: "إن بالمدينة جناً قد أسلموا فإذا رأيتم منهم أحداً فأذنوه ثلاثة أيام فإن عاد فاقتلوه فإنما هو شيطان" (7)، فلو كانت الأفعى جناً حقيقياً كما يوهم ظاهر الحديث لصدق النبي عليه الصلاة والسلام اعتقاد العرب في ذلك، فكيف وهو ينفيه؟ وقد أذن عليه الصلاة والسلام بل أمر

---

(1) معجم الطبراني 335/2 رقم 92396 و 351 رقم 9747، وبغية الباحث عن زوائد مسند الحارث 484/1 رقم

418، قال الهيثمي: رجاله ثقات 49/4 .

(2) خ: بدء الخلق 3065، س: السلام 4142، أحمد: المكثرين 6052 .

(3) انظر: النهاية، 307/1 .

(4) انظر: السراج الوهاج، 408/8 .

(5) د: الأدب 4577 .

(6) ابن حبان 457/12 رقم 5640، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الكبير والأوسط

والبزار بالاختصار ورجاله رجال الصحيح، 49/4-50 .

(7) سبق تخريجه في بداية هذا الموضوع

بقتل الأبتَرِ وذِي الطُّفَيْتَيْنِ على كل حال، وذلك يعني أن الجن لا يتشكل — إن تشكل — بصورة الضار من الأفاعي فكيف تكون قاتلة الأنصاري جنأ وهي مؤذية ؟  
ويؤكد ذلك ما رواه الأحوص الجشمي قال: بينما ابن مسعود يخطب ذات يوم فإذا هو بحية تمشي على الجدار، فقطع خطبته ثم ضربها بقضيبه ( قال يونس بقصبتَه ) حتى قتلها ثم قال: سمعت رسول الله يقول "مَنْ قَتَلَ حَيَّةً فَكأنما قَتَلَ مُشْرِكاً قَدْ حُلَّ دَمُهُ"<sup>(1)</sup>.

ثم إن الواقعة واقعة عادية لا يصعب تصديقها لتنسب إلى الجن، فقد انتظم الرجل الأفعى برمحه فجرحها؛ ولم تمت على الفور لأن الأفعى — وهذا معلوم مشاهد — لا تموت إلا إذا شدخ رأسها أو قطع، فلما فعل الأنصاري ذلك وجرحها صارت أشد شراسة — كما هو شأن الحيوان الجريح عادة — فانقضت عليه ونهشته فمات ثم ماتت، وقول الراوي: لا يُدرى أيُّهما أسرع موتاً فمعناه موت كليهما، ولعل النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: (إن بالمدينة جنأ قد أسلموا...) قد قاله استثناءً أي : اقتلوا جميع الحيات إلا حيات المدينة أو حيات البيوت ...

والذي يعيننا من هذا كله أنه عليه الصلاة والسلام أمر بقتل الحيات سداً لذريعة الشرك المتمثلة بالاعتقادات الجاهلية الباطلة، وقد يكون هذا الدافع أيضاً وراء أمره بالتحول لمن شكى إليه قلة المال والولد بعد نزوله داراً جديدة، فإنه خاف عليهم ثبوت الاعتقاد، فرأى أن بقاءهم فيها قد يجرحهم أو يوقعهم في الشرك إن أقاموا فيها وهم على تخوف من ضررها.

وبناء على هذه القاعدة ( سد الذرائع ) أيضاً يمكن أن نفهم بعضاً من التعارض الواقع في بعض النصوص المتعلقة بالحقل الواحد ، فقد ترد مجموعة منها في حكم معين، بعضها يفهم منه النهي عن الفعل، وآخر يُفهم منه الإباحة كما في موضوع الخمر مثلاً، وإذا كان العلماء يصطلحون على مثل هذا ( بالتدرج في الأحكام ) مراعاة لأحوال الناس، فإن بعضاً منها يمكن أن يدخل في ما يمكن أن نسميه :

---

(1) رواه أحمد وأبو يعلى والبخاري والطبراني في الكبير. قال الهيثمي ورجال البزار رجال الصحيح ، انظر: مجمع الزوائد 49/4 .

بـ ( التدرج العكسي ) حيث يبدأ الحكم بالتشديد ثم يأتي التراخي شيئاً فشيئاً على عكس ما هو في الخمر مثلاً .

وعلاقة هذا بقاعدة سد الذرائع أن النبي عليه الصلاة والسلام يسد منافذ الفساد بداية ويشدد في الأمر لئلا يتوصل إلى الفساد بحال، فإذا ما أدرك الناس الحكمة وتبين لهم الأمر رخص في شئ مما كان قد نهى عنه تيسيراً على الناس وتخفيفاً وجرياً على مبدأ المصلحة ومناسبة الأحكام الشرعية لشروط الزمان والمكان التي أشرنا إليها.

ومثال هذا ما جاء في حكم التصوير، فإن خلافاً كبيراً نشأ بين العلماء والفقهاء 4.7 نصوص فيه، منهم من أباحه أو شيئاً منه، وقلة تبالغ في المنع والتحریم أحكام التصوير حتى تمنع التصوير الآلي بحجة ما ورد في التصوير من تشديد، فإن رخصت في شئ منه فعلت في معاملات الدولة الضرورية التي لا مناص منها، وفي هذا من الجهل ما يجرّ على المسلمين ما جرّته الكنيسة على أتباعها في عصورهم المظلمة.

وقد انطلق القائلون بحرمة جميع أنواع الصور من ظواهر الأحاديث النبوية، كقوله عليه الصلاة والسلام: " من صَوَّرَ صورةً بالدنيا كُفِّ يوم القيامة أن يَنْفَخَ فيها الروحَ وليس بنافخٍ " (1)، وقوله: " إنَّ أصحابَ هذه الصورِ يُعذبون فيقال لهم: أحيُوا ما خَلَقْتُمْ، وإنَّ البيتَ الذي فيه الصورُ لا تدخلُهُ الملائكةُ " (2)، وقول عائشة: دخل عليّ النبيُّ وأنا مستترَةٌ بِقُرَامٍ (3) فيه صورةٌ فتلون وجهه، ثم تناول السترَ فهتكَه ثم قال: إنَّ مِنْ أَشَدِّ الناسِ عذاباً يومَ القيامةِ الذين يشبهون بخلقِ الله " (4)، وقولها: حشوتُ للنبي عليه الصلاة والسلام وسادةً فيها تماثيلُ كأنَّها نُمرُقَةٌ (5)، فجاء فقام بين

---

(1) من حديث ابن عباس ، خ: اللباس 5506، س: اللباس والزينة 3946، ن: الزينة 5265، أحمد: بني هاشم 3102، ابن حبان 498/12 رقم 5685 .

(2) (خ)، واللفظ له : البيهقي 1963، النكاح 4783، س: اللباس والزينة 3941 ، ط : الجامع 1525، ابن حبان 13/155 رقم 5845، البيهقي 266/7 رقم 14331 .

(3) الستر الرقيق وقيل الصفيق من صوف ذي ألوان، وقيل الستر الرقيق وراء الستر الغليظ، انظر: النهاية 49/4

(4) س: اللباس والزينة 3936، البيهقي 267/7 رقم 14334 .

(5) الوسادة ، انظر: النهاية 76/4 .

البابيين وجعل يتغير وجهه، فقلت: ما لنا يا رسول الله؟ قال: ما بال هذه الوسادة؟ قالت: وسادة جعلتها لك لتضطجع عليها، قال: أما علمت أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة، وأن من صنع الصورة يُعَذَّبُ يوم القيامة، يقول: "أحيوا ما خلقتكم"<sup>(1)</sup>، وحديث بُسر بن سعيد أن زيد بن خالد الجهني حدّث ومع بُسر عبید الله الخولاني أن أبا طلحة حدّثه أن رسول الله قال: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه صورة، قال بُسر: فمرض زيد بن خالد فعَدَناه، فإذا نحن في بيته بستر فيه تصاوير، فقلت لعبید الله الخولاني: ألم تسمعه حدّثنا في التصاوير؟ قال: إنه قد قال: إلا رَقْماً في ثوب، ألم تسمعه؟ قلت: لا بلى قد ذكر ذلك"<sup>(2)</sup>.

وأكثر العلماء على أنه يحرم تصوير الحيوان سواء صنع لما يُمتَهن (غير المعلق)<sup>(3)</sup>، أو لغيره؛ لأنه مضاهاة لخلق الله، وسواء كان في ثوب أو حائط أو نقش في دينار أو إناء، وسواء كان له ظل (النحت) أو لا ظل له، وتصور ما له روح كبيرة من الكبائر إن لم يكن بقصد عبادته، فإن كان فهو كفر صراح<sup>(4)</sup>.

وزهب ذاهبون إلى أنه يحرم منها ذات الأجسام (ما له ظل)، والصور المعلقة (المحترمة)، وتكره الباقية، ونقل ذلك عن ابن شهاب والشافعي وأبي حنيفة وأصحابه<sup>(5)</sup>. وقال آخرون: يجوز منها ما كان رقماً في ثوب (صورة) سواء امتَهن أم لا، وسواء أكان معلقاً أم غير معلق، وهو مذهب القاسم بن محمد<sup>(6)</sup> ومنهم من

(1) خ: بدء الخلق 2985.

(2) خ: اللباس 5501، س: اللباس والزينة 3931، ط: الجامع 1524، ت: اللباس 1672، ن: الزينة 5254، د:

اللباس 3624، أحمد: مسند المكيين 15412.

(3) كاليساط والوسادة، ونقش الأواني والدنانير...

(4) انظر: شرح الطيبي على المشكاة، 294/8، عمدة القاري - العيني، 110/22، وإرشاد الساري

لشرح صحيح البخاري: القسطلاني، دار الفكر - بيروت، ط1، 1410-12، 730/1990، وأوجز

المسالك - الكاندهلوي، 161/15.

(5) انظر: إرشاد الساري، 732/12، وإكمال إكمال المعلم: محمد بن خليفة الأبي (828هـ)، ضبط وتصحيح: محمد

سالم هاشم، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415-7، 252/1994.

(6) انظر: أوجز المسالك، 162/15.

يرى حرمة الصور المعلقة من غير ما يُمتن، وبه قال الطحاوي ونقله عن مذهب الحنفية<sup>(1)</sup>.

وقال الطبري: يحرم ما صور مما يُعبد من دون الله قصداً، ومن فعله عارفاً قاصداً كفر، ومن فعله من غير قصد فإنه يكون بفعله عاصياً، وأنكر عليه العلماء قوله هذا<sup>(2)</sup>.

ولكل رأي من هذه الآراء قولٌ ينقضه وحجة تنفيه، لأن في تعدد النصوص المتعلقة بالتصوير مُتسعاً، فما يثبت نصٌ ينفيه آخر، وما يُذكر من علة هنا؛ لا يُذكر مثلاً هناك، ولهذا تتعدد الآراء اتكاءً على الترجيح لا التأويل وبذا يسهل نقضها ودفعها من خلال بقية النصوص، فالقائل بحرمة تصوير الحيوان مجسماً ومسطحاً معبوداً وغير معبودٍ لعله المضاهاة يقال له: قد أجزت صورة النبات والشجر وكل ما ليس فيه روح لقول ابن عباس للعراقي المصور: "إن أبيت إلا أن تصنع فعليك بالشجر وكل شيء ليس فيه روح"<sup>(3)</sup>، فكيف أجزت ذلك وعلة المضاهاة والمثابة تتحقق فيه؟ فكل من خلقه تعالى، فإن كانت العلة المضاهاة وجب تحريم الجميع، ثم إن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن يترك في بيته شيئاً فيه تصاليب إلا نقضه<sup>(4)</sup>، وليس هذا مما فيه روح أو تتحقق فيه علة المضاهاة!

ومن أجاز تصوير ما ليس له ظل (غير المجسم) ردّ عليه حديث عائشة أنها اشترت "نمرقةً فيها تصاوير، فلما رآها عليه الصلاة والسلام قام على الباب فلم يدخل، فعرفت في وجهه الكراهة، فقلت يا رسول الله: أتوب إلى الله وإلى رسوله

---

(1) انظر: شرح معاني الآثار ، 285/4 .

(2) انظر: عمدة القاري ، 110/22 .

(3) في الحديث أن الرجل سأله وقال: إنما معيشتي من صنعة يدي وأنا أصنع هذه التصاوير فقال ابن عباس: لا أحثك إلا ما سمعت سمعته يقول: "من صور صورة فإن الله معذبه عليها يوم القيامة حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ أبداً" قال: فربما الرجل ربوة شديدة واصفر وجهه فقال له ابن عباس: إن أبيت... الخ: البيوع 2073، س: اللباس والزينة 3946، ن: الزينة 5263، ابن حبان 159/13 رقم 5848، مسند أبي يعلى 451/4 رقم 2577 .

(4) من حديث عائشة في البخاري : اللباس 5496 ، د : اللباس 3621 وفيه ( إلا قضبه ) نقضه : من نقض البناء وهو هدمه ، قضبه : قطعه . النهاية 76/4 .

فماذا أذنبت؟ فقال: ما بال هذه النمرقة؟ قلتُ اشتريتها لك لتتعدَّ عليها وتوسدَّها فقال: إنَّ أصحابَ هذه الصور يُعذبون، فيقال لهم أحيوا ما خلقتُم، وقال: إنَّ البيتَ الذي فيه الصُّورُ لا تدخله الملائكةُ<sup>(1)</sup>، فقد حرَّم الحديث الصورة غير المجسَّمة .

ومن قال بحرمة الصورة المنصوبة المعلقة غير الممتَّهنة ردَّ عليه حديث عائشة الثاني " حشوتُ للنبي عليه الصلاة والسلام وسادةً فيها تماثيلُ كأنها نمرقة، فجاء فقام بين البابين وجعل يتغيَّرُ لونه (وجهه) فقلتُ: ما لنا يا رسولَ الله؟ قال: ما بال هذه الوسادة؟ قالتُ: وسادةٌ جعلتها لك لتضطجعَ عليها، قال: أما علمتِ أنَّ الملائكةَ لا تدخلُ بيتاً فيه صورة؟ وأنَّ من صنعَ الصورة يُعذبُ يومَ القيامةِ ، يقول: أحيوا ما خلقتُم؟<sup>(2)</sup> فهو هنا يحرِّم صورة ممتَّهنة غير معلقة ولا منصوبة وبتعبير القدماء (غير محترمة) مما يجعلها بمأمن من أن تُعبد أو تُقدَّس .

ثم قالوا: إن قطعت بعض أجزاء الصورة بحيث يؤمن عيش ذات الروح مع قطعها جازت<sup>(3)</sup>، واعتمدوا في هذا على حديث أبي هريرة: استأذن جبريلُ على النبي عليه السلام فقال: ادخل، فقال: كيف أدخلُ وفي بيتك سترٌ فيه تماثيلُ خيل ورجال؟ فأما أنْ تقطَعَ رؤوسها وإما أنْ تجعلها بساطاً، فإنَّا معشرَ الملائكةِ لا ندخلُ بيتاً فيه تماثيلُ<sup>(4)</sup>.

— ومع فرضية صحة الحديث — ما قولهم في أنصاف التماثيل المنصوبة في الميادين والساحات العامة لرؤساء الدول والمصلحين ...؟ وقد أنقصت فلم يبق منها إلَّا الرأس ولا حياة له دون جسده؟

وقد يقال بعد هذا: هل يُحرَّم الإسلام الفن؟ أو يعادي العلم؟ ويرفض التقدم والحضارة؟ وإذا كانت العلة في تحريم الصورة مضاهاة خلق الله بحيث يدور معها

(1) سبق تخريجه قبل صفحات .

(2) سبق تخريجه قبل صفحات .

(3) انظر : شرح معاني الآثار ، 287/4 ، وإرشاد الساري — القسطلاني في تلخيصه لأراء العلماء في أحكام الصورة ، 732/12 .

(4) ت : الأنب 2730 وقال حسن صحيح ، ن : الزينة 5270 ، د : اللباس 3627 ، أحمد : باقي مسند المكثرين 7701 ، 7733 .

الحكم وجوداً وعدمًا كما يقول الأصوليون فإن هذه العلة قد انتفتت في أيماننا بحيث يمكن أن نقول معها: يجوز النحت والتصوير مطلقاً وهو ما لا يقوله عارفٌ بأصول الإسلام ومبادئه.

لقد انطلق القدماء ومن تبعهم في كثير من اجتهاداتهم من ذات نصوص الحكم لا من النص العام للشرعية، أي إنهم اقتصروا في الحكم الواحد على نصوصه الخاصة دون النظر إلى مقاصد الإسلام الكلية مما أبرز كثيراً من الثغرات في أحكامهم، فهنا نراهم يتكئون على النصوص الواردة في التصوير فحسب، يحرمون ويحللون وفقاً لظواهر النصوص دون النظر إلى علل الأحكام أو مبررات النصوص مما يجعل من المحرم محلاً والمحل محرمًا تبعاً لظاهر النص لا علة التحريم. ولعل مما ساعد على إبراز هذه الثغرات ما شهدته عصرنا من أشكال التصوير وأنواعه وأشكاله ومبرراته الأمر الذي صور أقوال العلماء وآراءهم بصورة القاصر عن أن يحيط أو يظهر الحكم بمظهر بعيد عن المثالية والازدراء.

ليست العلة في حكم التصوير في المضاهاة لأنها لو كانت كذلك لحرمت جميع أنواع الصور؛ ذات الأرواح منها وغير ذات الأرواح؛ لأن الصورة تشكيل لواقع مخلوق فيه ما له روح وفيه غير ذات الروح، ولخرجت من الحرمة فنون — لا يشك عاقل بحرمتها — فنون لا تجسد واقعاً مخلوقاً كتصوير جسد امرأة — مثلاً — مركباً على حيوان أو جماد ... ولخرجت — كذلك — جميع أنواع الصور الفوتوغرافية التي تنتجها الآلات سواء كانت مصورة لمخلوق، أو مركبة كتلك التي يبدعها الحاسوب، وليس من يقول — وهو مدرك عاقل — بحرمتها مطلقاً أو حلّيتها مطلقاً.

وليست العلة — كذلك — في التعظيم والتقديس فحسب، لأنها لو كانت كذلك لجاز تصوير النساء وتعليق صور الغانيات والممثلين فهذه حرمت لعلّة أخرى (الفتنة والشهوة)، ولصح تداول كثير من الصور من تلك التي تخذش الذوق وتنافي الحياء. ولعل في حديث رسول الله ما يبيّن ذلك، فإنه يبيّن من العلل ما يجاوز — كثيراً — تلك التي يتداولها العلماء، ففي حديث عائشة: " رأيتُه في غزاته فأخذتُ

نَمَطًا<sup>(1)</sup> فسترته على الباب، فلما قدم فرأى النَّمَطَ عرفتُ الكراهيةَ في وجهه، فجذبه حتى هتكه أو قطعه وقال: إنَّ الله لم يأمرنا إن نكسوَ الحجارةَ والطينَ، قالت فقطعنا منه وسادتين وحشوتُهما ليفاً، فلم يعب ذلك علي<sup>(2)</sup> وأخرج مسلم عنها أيضاً: كان لنا سترٌ فيه تمثالُ طائرٍ، وكان الداخلُ إذا دخلَ استقبله، فقال لي رسول الله: حوِّلي هذا فإنِّي كلما دخلتُ فرأيتُهُ ذكرتُ الدنيا<sup>(3)</sup>، وعند ابن حبان وأحمد: " كَرِهَ ما صنعتُ وقال: أتسترين الجُدْرَ يا عائشة؟ " <sup>(4)</sup>.

ويستدل من ذلك على أن الصورة تحرم لعلّة المضاهاة، وتحرم لعلّة التعظيم كما تحرم لعلل أخرى كالإسراف، والفحش، وإشاعة الفجور .. كما تكره لعلل كثيرة كعلّة التفاخر والخيلاء والتجبر والكبر والإلهاء .. و تحلل كذلك لخلوها من مثل هذه العلل، والمجتهد المعاصر هو الأقدر على التعامل مع هذه النصوص — إن نظر إليها بمنظار الإسلام الشمولي وإطاره العام — نظراً للتطور الهائل الذي لم يُعهد مثله، ووقفنا عند أحكام الماضي سيحملنا على أن نفعل فعل من نقل عنهم محمد رشيد رضا في فتاويه: كنت أرى بعضهم إذا أتى بورقة فيها صورة، وكانت من الأوراق التي يُحتاج إليها كما تراه كثيراً في الأوراق وغير الأوراق من متاع أوروبا يأخذ موسى بيده، فيحزّ في الورقة رأس الصورة حزاً، ويقول: الآن لا يعيش مثلها " <sup>(5)</sup>.

إن ما ورد في موضوع التصوير من أقوال وأفعال نبوية لا يشبه بعضها بعضاً، فمرة يأتي التحريم عاماً، وتارة يأتي مجزئاً، ومحاولات شراح الحديث والفقهاء في الجمع بينها لم تأتِ بباطل لأن جُلّها يقوم على الترجيح، بمعنى أنها تلغي بعض النصوص لتفعل غيرها، وقد أجمل القسطلاني آراء العلماء فقال: حاصل ما

(1) ضرب من البسط له خمل رقيق . النهاية ، 119/5 .

(2) خ واللفظ له : بدء الخلق 2986 ، س : اللباس والزينة 3933 ، ت : الألب 2728 وقال حسن صحيح .

(3) س : اللباس والزينة 3934 ، ت : صفة القيامة 2392 وقال : حسن صحيح ، ن : الزينة 5258 ، أحمد :

باقي النصار 24850 ، ابن حبان 447/2 رقم 672 .

(4) أحمد : باقي الأنصار 24908 ، ابن حبان ، 13 / 154 رقم 5843 .

(5) انظر : فتاوى الإمام محمد رشيد رضا ، جمع وتحقيق : صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد —

بيروت، ط1 ، 1390 — 1970 ، م3 ، ص1061 .



وفي حديث علي: أرسل رجلاً إلى أهل المدينة - وكان عليه السلام في جنازة - وأمر الرجل بالآ يدع وثناً إلا كسره، ولا قبراً إلا سواه، ولا صورة إلا لطخها، ثم لما عاد الرجل وأخبره بما فعل قال: " من عاد إلى صنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد " (1).

فلما أمن عليه الصلاة والسلام عليهم شيئاً من ذلك أباح لهم الصورة الممتهنة، فسمح لهم ارتداء الثياب المرقومة أو ذات الأعلام أو تلك التي في البسطة والوسائد كما في حديث عائشة ( وصناعتها الوسائد من الستر المقطع )، وكما في حديث الأنبياء، وأبقى على حرمة المعلق، وخاصة تلك التي هي نظير ما يكون في معابد الوثنيين وبعض طوائف النصارى وما يكون في بيوتهم من صور المسيح وأمه وحوارييه، ويدلنا على ذلك أيضاً حديث الليث قال: دخلت على سالم بن عبد الله بن عمر وهو متكئ على وسادة حمراء فيها تماثيل طير ووحش فقلت: أليس هذا يكره؟ فقال: لا إنما يكره ما نصب نصباً " (2).

ثم لما أتى عليهم زمان أمنوا فيه ما يمكن أن ينزعوا إلى شيء من ذلك أباح لهم من المعلق المنسوب شيئاً وهو ما لا يمكن أن يُعبد أو يُعظم، نستدل على ذلك بحديث عائشة وقوله لها " أميطي عني فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي " (3). وحديثها " كان لي ثوب فيه تصاوير ممدود إلى سهوة، فكان يصلي إليه فقال: " أخريه عني، قالت: فأخريته فجعلته وسائد " (4)، فمن الواضح أنه قد بقي منصوباً مدة يصلي إليه وكرهه لعله أخرى لنفسه.

وبهذا يمكن الجمع بين الأحاديث النبوية الواردة في التصوير كافة بحيث تصبح كلها عاملة، يُحمل ما جاء منها عاماً بتحريم الجميع على أنه قد قاله بداية سداً لذريعة الشرك، كما هي العلة في النهي عن زيارة القبور في أول الإسلام ثم رخص

---

(1) س: الجنائز 1609، ت: الجنائز 970، ن: الجنائز 2004، د: الجنائز 2801، أحمد: مسند العشرة 622، مسند أبي يعلى 285/1 رقم 343.

(2) رواه البيهقي 268/7، رقم 14343.

(3) خ: اللباس 5502، أحمد: باقي المكثرين 12073 و 13511.

(4) م: اللباس والزينة 3938، ن: القبله 753، دارمي: الاستئذان 2547.

ففيها بعد أن زال المعنى التعبدى الوثني، وأما ما جاء مُبيحاً لبعض أنواع الصور فيحمل على أنه قد جاء بعد أن استقرت معاني العبودية في النفوس وزالت رواسب الشرك في العقول، وأدرك الناس بواعث الأحكام ودوافعها، فإذا أدركنا ذلك وعلمنا أن أهل هذا الزمان من المسلمين لا يتخذون الصور عبادة ولا تعظيماً، فلا تذكرهم رؤية الصور بقديسيّتها أو بعباديّتها وظهر لنا أن الذريعة التي أراد النبي عليه الصلاة والسلام سدّها بقوله وفعله كان لنا أن نقول بمدى الحاجة إلى إعادة النظر بأحكام التصوير عامة في إطار شمولي عام ينظر إلى شكل الصورة وهيأتها، وحينها سندرك أن علة التحريم هي محاكاة عباد الأشياء لا ما قيل من أنها محاكاة لخلق الله، وسنتيقن أن موضوع الصورة له الأثر الأكبر في بيان حكمها.

والمعاصرون هم الأقدر على بيان مثل هذه الأحكام نظراً لتغيّر الظروف الزمانية والمكانية والحضارية، ناهيك عما تيسّر لهم من طرق البحث ووسائله، حيث تراكم عندهم ما تفرق عند غيرهم، وجمع لهم ما تشتّت أو غاب عن سابقهم، ولعلنا نستيقن ذلك بما نجده من توضيحات في كتب المعاصرين <sup>(1)</sup> لأحكام كثير من أنواع الصور وأشكالها كصور الطب والجغرافيا والفنون، والصور المتداولة بين أجهزة الدولة لمسؤوليها أو جواسيسها أو صور المجرمين والمطلوبين ... ومع أهمية هذه التوضيحات فما نزال بحاجة إلى التطوير والمراجعة في ظل ما يستجدّ يوماً بعد يوم، أو يتكرر من علل تعيد الظرف الراهن إلى ظروف الأمس حيث تصبح المراجعة أمراً ضرورياً لتقرير أحكام جديدة تناسب الراهن المستجد، لتبقى أحكام الشريعة كما أراد لها المشرع موافقة للحال والزمان مناسبة لمصالح الناس التي لا تعارض قاعدة شرعية أو ترتكب محظوراً أو تحظر محلاً .

---

(1) انظر: فتاوى محمد رشيد رضا ص 1061 وما بعدها ، فقه السنة : سيد سابق دار الفكر — بيروت ، 3م ، 1412 — 1992 ، ص 369 وما بعدها ، الحلال والحرام في الإسلام : يوسف القرضاوي ، مكتبة وهبة ، دط ، ديت ، ص .

## المراجع

- إبراهيم، عبد العظيم، المجاز في اللغة وفي القرآن بين مجوزيه ومانعيه، ط1، القاهرة، د.ت.
- أبن أنس، مالك، 1988، الموطأ، دار إحياء العلوم، بيروت.
- أبن جعفر، قدامة، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الأبناسي، برهان الدين، 1998، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، ط1، تحقيق: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية - بيروت.
- أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي، المعتمر من المختصر من مشكل الآثار، من مختصر الباجي من كتاب الطحاوي (مشكل الآثار)، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- أبو داوود، سليمان بن الأشعث، 1988، سنن أبي داوود، ت: الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج.
- أبو يعلى، أحمد بن علي، 1984، مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سالم، دار المأمون للتراث، دمشق.
- الأدبي، صلاح الدين، 1983، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد، 1979، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطباخي، دار الفكر، بيروت.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد، 1981، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ط1، تحقيق: أكرم عثمان، دار الرسالة، بغداد.
- ابن حبان، محمد بن حبان، 1993، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن حجر، أحمد بن علي، 1987، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عناية: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، القاهرة.

- ابن حجر، 1990، أحمد بن علي، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ط 2،مراجعة: محمد عوض ومحمد غياث، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت.
- ابن حجر، أحمد بن علي، 1992، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الأموال، ط3، تحقيق: محمد هرّاس، دار الفكر – القاهرة، د.ت.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، 1972، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت.
- ابن كثير، 1983، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، نشر دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- ابن ماجة، محمد بن يزيد، 1988، سنن ابن ماجة، ت:الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج .
- ابن نجيم، 1968، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة.
- البخاري، صديق خان، 1994، السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج، (وهو شرح على ملخص صحيح مسلم للحافظ المنذري)، تحقيق: عبد التواب هيكل، إصدار وزارة الأوقاف – قطر.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، 1987، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، 1989، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر ، بيروت.
- البغدادى شرف الدين ، 1984، الوصول إلى الأصول، ط1، تحقيق:عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض.

ابن عاشور، محمد الطاهر، 2001، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط2، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن.

البوطي، محمد سعيد، 1996، فقه السيرة، ط11، دار الفكر المعاصر، بيروت و دمشق.

البيضاوي، تفسير البيضاوي ( أنوار التنزيل وأسرار التأويل ) ، دار الكتب العربية الكبرى — القاهرة، مؤسسة شعبان للنشر.

البيهقي، أحمد بن الحسين، 1994، السنن الكبرى، مراجعة: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز — مكة.

البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت.

الترتوري، حسين مطاوع، 1997، فقه الواقع (دراسة أصولية فقهية) ، دراسة بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة ، الرياض ، ع34.

الجزائري، طاهر، 1995، توجيه النظر إلى أصول الأثر، ط1، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية — حلب، بيروت.

الجوزية، ابن قيم، 1977، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، ط2، ج2، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

الجوزية، ابن قيم، مفتاح دار السعادة، نشر: زكريا علي يوسف، مطبعة الأيام، مصر، د.ت.

الحاج، خالد محمد، 1987، حقائق الإيمان بالملائكة والجان، ط1، مكتبة المنار للنشر والتوزيع.

الحازمي، نور الدين، 1998، الاجتهاد المقاصدي، وزارة الأوقاف، الدوحة، قطر.

الحاكم، محمد بن عبد الله، 1990، المستدرک علی الصحیحین (مستدرک الحاكم)، مراجعة: عبد القادر مصطفى، دار الكتب العلمية، بيروت.

حسن، إبراهيم حسن، 1993، قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين، ط، دار قتيبة ، بيروت .،

حسين علي بن، 1996، برهان الشرع في إثبات المس والصرع، ط1، دار ابن حزم - بيروت.

حسين، محمد محمد، 1971، الهجاء والهجؤون في الجاهلية، ط3، دار النهضة العربية، بيروت.

الحسيني، محمد بن علي، 1989، الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال، تحقيق: عبد المعطي أمين جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي.

حلمي، طارق أسعد، 2001، علم أسباب ورود الحديث وتطبيقاته عند المحدثين والأصوليين، ط1، دار ابن حزم، بيروت.

حمزة، عمر يوسف، 1995، دراسات في أصول التفسير ومناهجه، ط2، مكتبة الأقصى، الدوحة.

حميدة، عبد الرزاق، شياطين الشعراء، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت. الحميدي، أبو بكر، مسند الحميدي، مراجعة: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.

الحنبلي، أبو يعلى، 1974، المعتمد في أصول الدين، تحقيق: وديع زيدان، المطبعة الكاثوليكية، نشر دار المشرق، بيروت.

الحنبلي، ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، د.ت.

الخضري، محمد بك، 1988، أصول الفقه، دار الفكر، بيروت.

الخطيب، محمد عجاج، 1989، أصول الحديث: علومه ومصطلحه، دار الفكر.

خلاف، عبد الوهاب، 1947، علم أصول الفقه، دار القلم الكويت.

خياط، أسامة عبد الله، 2001، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، ط1، دار الفضيلة ودار ابن حزم - الرياض.

الدارقطني، علي بن عمر، 1966، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم المدني، دار المعرفة، بيروت.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، 1987، سنن الدارمي، ت: مصطفى البغا، دار الكتاب العربي.

الدريني، فتحى، 1985، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأى في التشريع الإسلامي، ط2، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق.  
الدواليبي، معروف، 1959، المدخل إلى علم أصول الفقه، ط3، طبعة جامعة دمشق.

الذهبي، محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث عن نسخة الحرم المكي، ج 1، د.ت.

الذهبي، محمد بن أحمد، 1998، تلخيص كتاب العلل المتناهية لابن الجوزي، ط1، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد — الرياض.  
الرازي، زين الدين، 1982، روضة الفصاحة، ط1، تحقيق: أحمد النادي، دار الطباعة المحمدية.

الرازي، محمد بن أبي بكر، 1993، أساس التقديس في علم الكلام، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت.

الرازي، محمد بن أبي بكر، 1995، مختار الصحاح، مراجعة: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت.

الرازي، محمد بن أبي بكر، التفسير الكبير، المطبعة البهية المصرية — القاهرة، نشر دار الكتب العلمية، طهران، د.ت.

الزيلعي، 2000، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت.

سابق، سيد، 1992، فقه السنة، دار الفكر، بيروت.

السرخسي، أبي بكر، 1973، أصول السرخسي، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، نشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد — الهند، ط دار المعرفة، بيروت.

السماحي، محمد أحمد، المنهج الحديث في علوم الحديث (قسم الرواية)، دار الأنوار، د.ت.

السمرقندي، علاء الدين، 1992، طريقة الخلاف بين الأسلاف، ط1، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت.

السنوسي، محمد الأبّي، 1994، إكمال إكمال المعلم، ط1، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين، 1996، الإتقان في علوم القرآن، ط1، تحقيق: سعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين، 1930، سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، ط1، دار الفكر، بيروت.

السيوطي، جلال الدين، 1969، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

السيوطي، جلال الدين، 1979، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه، ط1، تحقيق: البسيوني مصطفى الكومي، دار الشروق، جدة.

السيوطي، جلال الدين، 1979، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، ط2، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، م2، دار الكتب العلمية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين، 1984، أسباب ورود الحديث، ط1، تحقيق: ودارسة: يحيى إسماعيل دار الكتب العلمية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين، 1988، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ط1، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين، 1996، الديباج على صحيح مسلم، تحقيق: أبو إسحاق الأثري، دار ابن عفان، الخبر — السعودية.

السيوطي، جلال الدين، 1998، التوشيح شرح الجامع الصحيح، ط1، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مكتبة الرشد — الرياض.

السيوطي، جلال الدين، لقط المرجان في أحكام الجان، ط1، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت .

الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت.



الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت .

الشافعي، محمد بن إدريس، 1986، اختلاف الحديث، تحقيق : محمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية ، بيروت.

الشافعي، محمد بن إدريس، مسند الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت .  
شاكر، أحمد محمد، 1987، الشرع واللغة، ط3، عالم الكتب، بيروت.

شلبي، محمد مصطفى، 1983، أصول الفقه الإسلامي، ط4، الدار الجامعية، بيروت.  
شلتوت، محمود، 1975، الفتاوى، ط8، دار الشروق، بيروت.

الشهرزوري، ابن الصلاح، 1978، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، دار الكتب العلمية ، بيروت.

الشيبياني، أحمد بن عمرو، 1991، الأحاد والمثاني، تحقيق : باسم الجوابرة ، دار  
الراية ، الرياض.

الصالح، صبحي، 1988، علوم الحديث ومصطلحه (عرض ودراسة) ، ط17، دار  
العلم للملايين، بيروت.

ضيف، شوقي، 1960، تاريخ الأدب العربي — العصر الجاهلي، ط8.

الطبراني، سليمان بن أحمد، 1983، معجم الطبراني الكبير، تحقيق : عبد المجيد  
حمدي ، مكتبة العلوم، الموصل.

الطبراني، سليمان بن أحمد، 1983، الأحاديث الطوال، تحقيق: حمدي عبد المجيد،  
مطبعة الأمة، بغداد، ملحق بالمعجم الكبير .

الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، ط3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الطحاوي، أحمد بن محمد، 1979، شرح معاني الآثار، ط1، تحقيق: محمد زهري  
النجار، دار الكتب العلمية، بيروت.

الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، ط1، دائرة المعارف النظامية،  
حيدر آباد الدكن.

الطحاوي، أحمد بن محمد، 1994، شرح مشكل الآثار، ط1، تحقيق : شعيب  
الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت .

الطوسي البغدادي، الحارث بن أبي أسامة، 1992، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث (زوائد الهيثمي)، تحقيق: حسين الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة .

الطيالسي، سليمان بن داود، مسند أبي داود الطيالسي البصري، دار المعرفة، بيروت، د.ت .

الطبيي، شرف الدين، 1987، التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، ط1، تحقيق: هادي عطية ومطر الهلالي، عالم الكتب، مكتبة النهضة - بيروت.  
عبد السلام، أحمد شيخ، 2002، معهود العرب في تلقي الخطاب الديني، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، ع48 .

عبد السلام، العز بن عبد السلام، 1990، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان، بيروت.

عبيدات، عبد الكريم، 1985، عالم الجن في ضوء الكتاب والسنة، ط1، دار ابن تيمية للنشر، الرياض.

العثمان، عبد الوهاب، الجن والشياطين مع الناس، مكتبة ابن تيمية، الكويت.  
عثمان، محمود حامد، 1996، قاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ط1، دار الحديث، القاهرة .

عشماوي، محمد سعيد، 1984، جوهر الإسلام، ط1، دار الوطن العربي، بيروت.  
عصفور، جابر عصفور، 1992، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت.

العمادي، أبو السعود، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، د.ت.  
العيني، بدر الدين، 2001، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ط1، ضبط وتصحيح: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.

الفيومي، أحمد، 1987، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت.  
القاري، الملا علي، 1992، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط1، قراءة وتعليق: صدقي العطار، دار الفكر، بيروت.

القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، مكتبة وهبة، د.ط ، د.ت.

القرطبي، أبو عبدالله، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ، مؤسسة مناهل  
العرفان، مكتبة الغزالي، بيروت — دمشق، د.ت.

القرطبي، ابن عبد البر، 1985، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،  
تحقيق: سعيد أحمد أعراب .

القضاة، شرف، 2001، علم مختلف الحديث (أصوله وقواعده)، مجلة دراسات —  
الجامعة الأردنية، م28، ع2 .

القضاعي، أبو عبد الله، 1986، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي،  
مؤسسة الرسالة، بيروت.

القيرواني، ابن رشيقي، 1988، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ط1، تحقيق: محمد  
قرقران، دار المعرفة، بيروت.

الكافيجي، محيي الدين، 1987، رسالة المختصر في علم الأثر، رسالتان في  
مصطلح الحديث، ط1، تحقيق: علي زوين، دار الرشد، الرياض.

اللكوني، محمد عبد الحي الأجوبة، الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، تحقيق: عبد  
الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب .

المالكي، ابن العربي، 1999، المحصول في أصول الفقه، ط1، تحقيق: حسين  
البديري، دار البيارق، عمان.

محمود، عبد المجيد، أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب ، القاهرة، د.ت .

المرتضى، أبو القاسم، 1907، أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب،  
ط1، ضبط وتصحيح: محمد الحلبي، مطبعة السعادة، مصر .

مسلم، مسلم ابن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، بيروت،  
د.ت.

مطلوب، أحمد، 1983، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع  
العلمي العراقي.

مطلوب، أحمد، 1980، البلاغة العربية (المعاني والبيان و البديع )، ط1، وزارة  
التعليم العالي العراقية.

النسائي، أحمد بن شعيب، 1986، المجتبى من السنن (سنن النسائي)، مراجعة: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، دار البشائر الإسلامية.

النووي، أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، 1998، رياض الصالحين، ط3، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، إدارة الشؤون الإسلامية، قطر.

النويري، محمد، 2001، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ط1، نشر كلية العلوم الإنسانية / جانفي - تونس .

النيسابوري، ابن الجارود، 1988، المنتقى من السنن المسندة، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، بيروت.

الهاشمي، أحمد، 1978، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الفكر، ط12، بيروت.

وجدي، فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، مطابع الحكومة، مكة.