



al-Burhān

JOURNAL OF QUR'ĀN AND SUNNAH STUDIES

VOLUME 5, SPECIAL ISSUE 2, DECEMBER 2021



INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

eISSN: 2600-8386

al-Burhān Journal of Qur'ān and Sunnah Studies

AbdulHamid AbuSulayman Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences
International Islamic University Malaysia
Volume 5, Special Issue 2, 2021

Honorary Advisors:

- | | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdullah Saeed, <i>University of Melbourne, Australia.</i> | Prof. Dr. Mohamed Abullais al-Khayrabadi, <i>International Islamic University Malaysia</i> |
| Prof. Dr. Abdul Hakim Ibrahim al-Matroudi, <i>SOAS, Univ. of London.</i> | Prof. Dr. Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, <i>USIM, Malaysia.</i> |
| Prof. Dr. Awad al-Khalaf, <i>University of Sharjah, United Arab Emirates.</i> | Prof. Dr. Serdar Demirel, <i>Ibn Haldun University, Istanbul, Turkey.</i> |
| Prof. Dr. M. A. S. Abdel Haleem, <i>SOAS, Univ. of London.</i> | Prof. Dr. Israr Ahmad Khan, <i>Social Sciences University of Ankara, Turkey.</i> |
-

Editor-in-Chief : Dr. Khairil Husaini Bin Jamil, *International Islamic University Malaysia.*

Associate Editor : Dr. Muhammad Adli Musa, *International Islamic University Malaysia.*

Members of Editorial Board :

- | | |
|--|--|
| Dr. Haziyah Hussin, <i>Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).</i> | Dr. Rahile Kizilkaya Yilmaz, <i>Marmara University, Turkey.</i> |
| Dr. Muhammad Fawwaz Muhammad Yusoff, <i>Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).</i> | Dr. Umar Muhammad Noor, <i>Universiti Sains Malaysia (USM).</i> |
| Dr. Mukhiddine Shirinov, <i>Kista Folkhögskola, Sweden.</i> | Dr. Zunaidah Mohd. Marzuki, <i>International Islamic University Malaysia (IIUM).</i> |
| Assoc. Prof. Dr. Nadzrah Ahmad, <i>International Islamic University Malaysia (IIUM).</i> | |

© 2021 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

eISSN 2600-8386

Published Online by:

IIUM Press, International Islamic University
Malaysia, P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur,
Malaysia.
Phone (+603) 6421 5014
Website: <http://www.iium.edu.my/office/iiumpress>

Correspondence:

Editorial Board, al-Burhān Journal,
Research Management Centre,
International Islamic University Malaysia,
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421 5541 / 6126
E-mail: alburhan@iium.edu.my
Website: <https://journals.iium.edu.my/al-burhan/index.php/al-burhan/index>

Indexing and Abstracting: al-Burhān is currently indexed in and abstracted by MyJurnal and Directory of Open Access Journal (DOAJ).

Disclaimer: The publisher and editorial board shall not be held responsible for errors or any consequences arising from the use of information contained in this journal; the views and opinions expressed do not necessarily reflect those of the editors and publisher.

Table of Contents

No.	Titles	Page
	Editorial	i
1	Dealing with <i>Mukhtalaf al-Hadīth</i>: Between the Prohibition and the Instruction of Writing <i>Hadīths</i>. <i>Ahmad Syauqi</i>	1
2	دلالات أصوات أحكام التجويد وأثرها في فهم المبهم والمشكل من القرآن الكريم <i>Subaiya bint Abd al-Rashid al-Balouche, Radwan Jamal Elatrash</i>	16
3	مشكل الحديث: قضايا وحلول <i>Saad Eldin Mansour, Ahmed Elmogtaba Bannga</i>	37
4	حديث رؤية الهلال بين الإشكالية والحل <i>Muhammed Unais Kunnakkadan, Mohammed Abullais al-Khayrabadi</i>	67
5	المشكل من الحديث النبوي في الصحيحين: نماذج من أحاديث العقائد والعبادات والمعاملات <i>Sameeha Abd al-Razzaq Bashawri</i>	78

Editorial

This is the second special issue of *al-Burhān Journal of Qur'ān and Sunnah Studies* for the year 2021. This special issue is dedicated for selected papers which were presented at the Inaugural Jamalullail Chair for Prophetic Sunnah International Conference. The main theme of the conference was “Engagement with Obscure Quranic Verses and Ḥadīth Texts.” In this edition, only five papers are published instead of the usual seven. Only one paper is in English. The rest are printed in Arabic.

The English article tackles the contradiction between *ḥadīth* that allows the writing down of *ḥadīth* and *ḥadīth* that prohibits it. The study argues that the *ḥadīth* of prohibition is *ṣaḥīḥ* (authentic), and indeed contradiction exists between the *ḥadīth* of prohibition and the *ḥadīth* of instruction of writing down *ḥadīth*. However, the ruling inferred from the *ḥadīth* of prohibition was replaced by the *ḥadīth* of instruction of writing down *ḥadīth*.

The second article presents a unique discussion of how intonation produced whilst observing the rules of *tajwīd* may affect the understanding of the meaning of Quranic verses and by extension assist in solving problematic and obscure meanings. It is a pioneering venture into subject and the authors' arguments are academically promising.

The authors of the third paper propose the term *mustashkal al-ḥadīth* and provide an elaborate discussion of several aspects related to the subject. One of the most interesting points presented by the authors is the study of *mushkil al-ḥadīth* as an important section of the larger science of *dirāyat al-ḥadīth*.

Focusing their attention on the practical aspect of the principles of dealing with *mushkil al-ḥadīth*, the authors of the fourth article study several *ḥadīths* related to the practice of moonsighting at the beginning of the lunar month. Since many acts of worship are bound to a specific state of the moon, *ḥadīths* on moonsighting have been cited by scholars in the long-established legal tradition.

Similarly, the last article in this issue applies the principles of dealing with *mushkil al-ḥadīth* on several *ḥadīths* related in the works of Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī and Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, namely, the renown *al-Ṣaḥīḥayn*. The selected *ḥadīths* are taken from chapter related to dogma, acts of worship and interactions between mankind.

Khairil Husaini Bin Jamil

Editor-in-Chief

Special Issue on Engagement with Obscure Quranic Verses and Ḥadīth Texts
December 2021



**Dealing with Mukhtalaf al-Hadīth:
Between the Prohibition and the Instruction of Writing Hadīths**

Ahmad Syauqi *

ABSTRACT: *Hadīth* is one of the two sources of law in Islam whose existence is irreplaceable for the Muslim community. Apart from being an explanation of the Qur'ān, there are instances where *hadīths* establish laws that are not specified in the Qur'ān. Realizing the importance of *hadīth*, there are those who attempt to cast doubts on the validity and authenticity of *hadīth* by arguing that the writing of *hadīth* was only done hundreds of years after the demise of the Prophet ﷺ. This argument is built upon *hadīths* in which the Prophet ﷺ warned against writing down *hadīth*. However, on the other hand, a number of *hadīths* indicate the opposite, in which the Prophet ﷺ ordered writing down *hadīth*. The contradiction between these two categories of *hadīths* falls under the *mukhtalaf al-hadīth*. This contradiction provides a massive confusion regarding the documentation of *hadīth*. This study focuses mostly on the *hadīth* of prohibition by analysing the *sanad* (chain of narration) and *matn* (text) of the *hadīth*, and the methodology to resolve this contradiction. The study discovered that the *hadīth* of prohibition is *ṣaḥīḥ* (authentic), and indeed contradiction exists between the *hadīth* of prohibition and the *hadīth* of instruction of writing down *hadīth*. However, the ruling inferred from the *hadīth* of prohibition was replaced by the *hadīth* of instruction of writing down *hadīth*.

Keywords & Phrases: *Mukhtalaf al-hadīth*; contradictory *hadīth*; writing *hadīth*; written transmission; *hadīth* tradition.

* Lecturer. State Islamic University of North Sumatera, Indonesia. Email: syauqiahmed2016@gmail.com

Introduction

As the second source of law in Islam, *ḥadīth* plays an indispensable role in explaining and interpreting the commandments of Allah SWT contained in the Qur'ān. As it is well known that the Qur'ān has been transmitted through *mutawātir* (numerous chains of narration), and as a result it is considered as *qaṭ' al-thubūt* (undoubted transmission), which implies that the laws, commands, and prohibitions stated in the Qur'ān are transcendent for Muslims. However, the laws or messages in several verses of the Qur'ān often contain meanings that are *'āmm* (universal), *mujmal* (vague), or *muqayyad* (restricted). Some of the verses in the Qur'ān indicate a common instruction and not all those verses were revealed with detailed and specific descriptions. Thus, more explanation is needed to understand them. And one of the best explanations and interpretation for the Qur'ān besides the Qur'ān itself is *ḥadīth* of the Messenger of Allah ﷺ ('Ajā, 2006, p. 31).

Considering the important role of *ḥadīth* in its relation to the Qur'ān, its preservation is as important as the Qur'ān. As the Qur'ān is believed to be valid based on its transmission through *mutawātir* means and preserved through systematic and strict memorization and writing. Thus, it is also important to consider the validity and authenticity of *ḥadīth*; if the process of preserving *ḥadīth* from the beginning goes through a similar process as with the Qur'ān, then its validity and authenticity is unquestionable. However, if the process of transmitting *ḥadīth* is only through rote memorization as claimed by some who denied the legitimacy of the Sunnah, their hypothesis on the authenticity of *ḥadīth* would be hard to refute.

Talking about the authenticity of religious literature, it cannot be separated from the way of narration, and the methodology of its preservation. The main reason why the Qur'ān is accepted as a transcendent law for Muslims is because it is narrated through a systematic and scientifically valid method. Besides that, the Qur'ān is preserved and maintained by a combination of two crucial methods; memorization and writing. However, how about the preservation of the *ḥadīth*? Is the same applicable to *ḥadīth*? Was there any writing, recording, and documentation of *ḥadīth* from the beginning of the Prophet's time which could prove the validity and authenticity of *ḥadīth*?

Looking deeply at historical data and texts on this issue, we will find collections of propositions which are generally divided into two categories; the first is the arguments that prohibit the writing down of *ḥadīths*, and the second is the arguments of the existence of *ḥadīths* written in the time of the Prophet ﷺ. This problem would certainly have become easier to understand if the *ḥadīths* which are the source of information on this problem were related and confirmed one another. However, in this case, there is a significant difference between one *ḥadīth* and another, and this is actually the root of the problem; the problem due to the contradiction between the two *ḥadīths* texts; two laws that are textually contradictory to one another.

In the perspective of *'ulūm al-ḥadīth* (*ḥadīth sciences*), the terminology used to describe *ḥadīth* which is contradictory to other *ḥadīths* is *mukhtalaf al-ḥadīth* (al-Ḍasūqī,

n.d). In this research, the writer will elaborate on this problem by analyzing the contradictory *ḥadīths* through its *sanad* (chain of narration) and the *matn* (text), and the methodology to resolve this apparent contradiction.

1.0 The Concept of *Mukhtalaf al-Ḥadīth*

Mukhtalaf al-Ḥadīth is a nomenclature composed of two morphemes; *mukhtalaf* and *ḥadīth*. Etymologically, *mukhtalaf* is derived from the word *ikhtilāf* which means disagreement or disputation (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1989). While *ḥadīth* means the narration of the sayings, doings, or tacit approvals of Prophet Muḥammad ﷺ, and his physical and moral characteristics. ('Ajāj, 1988, p. 21).

Terminologically, most *ḥadīth*'s scholars have a similar perspective on the meaning of the *mukhtalaf al-ḥadīth*. al-Imām al-Nawawī defines *mukhtalaf al-ḥadīth* as a condition in which two *ḥadīths* are contradictory to each other textually, and both need to be compromised or selected. And this definition was also adopted by al-Imām al-Suyūṭī (al-Nawawī, ed. 1985, p. 90; al-Suyūṭī, ed. 1415 AH, pp. 651-652). Meanwhile, according to al-Sakhāwī, *mukhtalaf al-ḥadīth* is *ṣaḥīḥ* (authentic) *ḥadīths* in which its texts negate one another (al-Sakhāwī, ed. 1426 AH, p. 471).

The conclusion from the above is that *mukhtalaf al-ḥadīth* is a condition where there are two *ḥadīths* that are textually contradicting and negating each other. Those two contradictory *ḥadīths* must be *ṣaḥīḥ* (authentic), and to resolve the conflicts between the method of *al-tawfiq* (reconciliation) or *al-tarjīh* (preference) is used. Likewise, it can be clearly understood from here that the contradiction is only textually and is not an essential contradiction between the authentic *ḥadīths* (al-Shawkānī, ed. 2000).

1.1 The Principles of *Mukhtalaf al-Ḥadīth*

Departing from the conclusion above, then we can draw a line to standardise the regulations (*ḍawābiṭ*) of the *ḥadīths* which are classified under *mukhtalaf al-ḥadīth*. Among those *ḍawābiṭ*, the most important are as follows;

1. All of those *ḥadīths* must have the status of *maqbul* (acceptable) or can be used as a *ḥujjah* (evidence) (al-Sakhāwī, ed. 1426 AH, pp. 471-472). If the contradictory *ḥadīth* has different levels of quality (*ṣaḥīḥ*, *Ḥasan*, *ḍa'īf*) or the conflict occurs between *ḥadīth mardūd* (rejected), or *bāṭil* (invalid), or *ḍa'īf* (weak) then it is not categorized as *mukhtalaf al-ḥadīth*.
2. The conflicts that occur between the *ḥadīths* are on the same issue (Usāmah, 2001, p. 47).
3. Those *ḥadīths* mutually deny the laws inferred from them. If there is one *ḥadīth* that stipulates lawfulness for one problem, and there is another *ḥadīth* that stipulates prohibition for the same problem, then this condition is considered as *mukhtalaf al-ḥadīth* (Usāmah, 2001, pp. 49-52).
4. The contradiction between those *ḥadīths* occurred at the same period (al-Baghdādī, n.d, p. 433). The contradiction between those two texts must occur at one time, in

the sense that if there are prohibitions and orders at two different times, such as the prohibition of the transaction during the *adhān* of Friday prayers and the permissibility of the transaction at another time, then this is not categorised as *mukhtalaf*.

1.2 The Methodology of Reolving *Mukhtalaf al-Ḥadīth*

The scholars provide methods that can be taken to resolve the *mukhtalaf al-ḥadīths*. Some of the methods agreed by the scholars are; *al-jam'* and *al-tawfīq* (reconciliation), *al-Naskh* (abrogation), *al-Tarjīh* (preference) (Usamah, 2001, pp. 129-208). Some scholars add the last method that can be applied in case the three previous methods cannot provide a solution, which is *al-Tawaqquf* (suspension) (al-Sakhāwī, ed. 1426 AH, pp. 475).

The *ḥadīths* scholars predominantly employ the first method as the initial step in resolving contradictory *ḥadīths*. Imām al-Nawawī argues that there are two types of *mukhtalaf al-ḥadīth*; first, the *ḥadīths* that can be reconciled, and the second that which cannot be reconciled. For those which can be reconciled, this method is deemed mandatory in resolving the problem (al-Nawawī, ed. 1985, p. 90). This *al-jam'* (reconciliation) method is applied by bringing together the contradictory texts or *ḥadīths* and then consolidating them before drawing final conclusions from them.

The second method, *al-naskh* (abrogation), is a method used to eliminate the contradiction between two *ḥadīths* by abrogating the legal content from the earlier text, then replacing it with the law that came after (al-Ghazālī, ed. 1993, pp. 86-90). Some Hanafiyah scholars prioritize this specific method rather than other methods (al-Sarkhāsī, ed. 1993, pp. 12-15). However, there are several conditions that must be considered in the application of this method; (1) The two propositions are of the same quality level; (2) There is no *nasakh ṣarīh* (verse or text that clearly expunges the law of the earlier verse) founded in; (3) uncompromised; (4) it is known which *ḥadīth* appeared earlier and which *ḥadīth* appeared later.

While *al-tarjīh* (preference) is a method to resolve the conflict between texts by taking one of the arguments and leaving the others because it is believed that there is an error in one of those contradictory texts (al-Shirāzī, ed. 1983, pp. 159-161).

The final method chosen by the scholars in dealing with *mukhtalaf al-ḥadīth* in case the other methods cannot be applied is *al-tawaqquf* (suspension), which is not taking any of those contradictory texts and leaving them all until the problem becomes clear and solved (al-Sakhāwī, ed. 1426 AH, p. 475).

2.0 The Tradition of Writing at the Time of the Prophet PBUH

The tradition of writing in Arab society in the earliest era was heavily influenced by the Persians and Romans. Even before Islam came, writing activities have existed especially in North Arabia. 'Adī ibn Zayd al-Ubbādī, who had a position on the Kisra council, is

evidence that there were already *kuttāb* (writers) in the Arabian Peninsula during the *jāhiliyyah* (era of ignorance) (‘Ajāj, 1988, p. 295).

The tradition of writing continues to develop in the Arabian peninsula especially after the advent of Islam. The Messenger of Allah ﷺ himself played a big role in this matter. There are historical evidences to support this argument; the Messenger of Allah ﷺ allowed the disbelievers of Mecca who were captured in the battle of Badr to redeem themselves by teaching writing and reading to ten Muslim children of Medina (al-Suhail, n.d, p. 92). Another fact is that there were approximately forty *kuttāb al-wahy* (Qur’ān scribes) at the time of the Prophet PBUH. This strongly indicates that reading and writing activities were intensively carried out by Muslims in the early days of Prophet’s era. More than that, the art of calligraphy has been seen in existence when a person named ‘Abd Allāh ibn Sa‘īd ibn al-‘Āṣ taught the *khatt* (the art of beautiful writing) to several residents of Medina (‘Abd al-Barr, ed. 2006, p. 366).

2.1 *Ḥadīth Writing Activities In the Era of the Prophet PBUH*

Ḥadīth researchers and scholars have various perceptions about when the codification of *ḥadīth* began. From this differences of opinion, a further question arises about whether *ḥadīth* has been documented and written since the Prophet’s era or long after the Prophet ﷺ died?

Some *ḥadīth* researchers, especially the orientalist, claim that the writing and codification of *ḥadīth* only started at the beginning of the second Hijri century (Muir, 1901, pp. Xxxii-xxxvi). This claim is based on historical data which records the command of the Caliph ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz to Abū Bakr ibn Muḥammad ibn Ḥazm and several people of Medina to collect and write *ḥadīth*. The argument is also strengthened by the statements of several scholars namely al-Imām Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī and al-Imām Mālik who said that al-Zuhrī (d. 124 H) was the first to complete the task of codifying *ḥadīth* (Abu Zahou, 1984, p. 127; al-Baghdādī, ed. 2008, p.5).

William Muir (1901) claims that there is no authentic evidence of any compilation of *ḥadīth* before the middle of the second Hijri century. William Muir’s opinion was supported by a well-known Hungarian orientalist, Goldziher, who believed that the recording of *ḥadīths* was only done at the beginning of the second Hijri century (Subhī, 2009, p. 34).

A contemporary *ḥadīth* researcher, Muhammad Mustafa al-Azami, strongly refuted the argument claiming the writing of *ḥadīth* only happened long after the Prophet ﷺ died. He reckons this argument is a common assumption that has been passed down from generation to generation. The basis of these opinions in his view generally departs from three reasons; (1) the majority of *ṣaḥābah* and people at that time were unable to write; (2) the tradition of memorization is more dominant than writing; (3) the Prophet ﷺ prohibited writing *ḥadīth* (al-Azami, 1980, pp. 72-74).

According to al-Azami, those reasons are logically incorrect. The reason that there was no writing of *ḥadīth* at that time was because the companions were unable to write was inaccurate. Historical facts record at that time many of the companions were able to write. This is clearly indicated by the writing of the Qur'ān. If the companions have no writing abilities at that time, then how could the Qur'ān be written? And the existence of the prohibition of writing *ḥadīth* by the Prophet reinforces the fact that many companions were able to write. The second argument that the *ṣaḥābah* left writing because of the power of their memorization is also incorrect. This can be proven by the presence of poetic texts among them. And regarding the prohibition of writing *ḥadīth* by the Prophet ﷺ, al-Azami argues that from the three companions who narrated the *ḥadīth* of prohibiting writing *ḥadīth*, namely Abū Sa'īd al-Khudrī, Abū Hurayrah, and Zayd ibn Thābit, only one the *sanad* (chain of narrator) is considered as authentic, which is Abū Sa'īd al-Khudrī through Hammām ibn Yahyā (al-Azami, 1980, pp. 74-83).

All of the above are clear proofs since it is not a secret that writing activities existed among the *ṣaḥābah*, even some of them such as Sa'd ibn 'Ubadah al-Anṣārī had a collection of *ḥadīths* of the Prophet ﷺ (al-Tirmidhī, ed. 1996, *ḥadīth* no. 1433). Logically, it is hard to accept the claim that some prominent *ḥadīth* scholars are unconscious of this famous historical fact.

2.2 The Prophet's Prohibition of Writing Down *Ḥadīth*

Abū Sa'īd al-Khudrī reported that Allah's Messenger ﷺ said, (Muslim, n.d.a, *ḥadīth* no. 3004):

“Do not write down anything from me, and he who wrote down anything from me except the Qur'ān, he should efface that and narrate from me, for there is no harm in it and he who attributed any falsehood to me (Hammām said: I think he also said: 'deliberately') he should in fact find his abode in the Hell-Fire.”

This prohibition from the Prophet ﷺ was used as the basis for the argument about the absence of *ḥadīth* writing during the early period of Islam. This prohibition is believed to be absolute and permanent and consequently no *ḥadīth* were written at that time, and *ḥadīth* were only written at the beginning of the second Hijri century.

This case actually leads to a more serious problem which is the invalidation of *ḥadīth*. A few people use this argument as an accusation against the authenticity of *ḥadīth*. If a *ḥadīth* has never been recorded, written, or documented, then its authenticity is doubtful due to the potential of adulteration.

Ibn Hajar's statement which says that al-Zuhrī was the first to complete the task of writing *ḥadīths* was used as an additional tool to obscure other historical facts. As if al-Zuhrī was the first person in Islamic history to write down *ḥadīth*. Despite the possibility that Ibn Hajar's statement was to explain that al-Zuhrī was the first person to receive an official

assignment from the caliph to write *ḥadīth*s and he was the first who accomplished it, not the first person in history to write the *ḥadīth*.

This argument is strengthened by the fact that Ibn Ḥajar himself in *Fath al-Bārī* has explicated the *ḥadīth* of 'Abd Allāh ibn Abī Awfā which clearly stated that he wrote *ḥadīth* directly from Mesengger of Allah ﷺ (al-'Asqalānī, ed. 2013, p. 87). So, it would be strange if he said that al-Zuhrī was the first person to write *ḥadīth* of the Mesengger of Allah ﷺ.

Consequently, to get a clear point of view, it is necessary to comprehensively review the *ḥadīth* which contains the prohibition on writing *ḥadīth*s by analyzing through its *sanad* and its *matn*.

2.2.1 The Sanad Analysis

In this analysis, we take a sample of a *riwāyat* (narrative) whose *mukharrij al-ḥadīth* (the last narrator of *ḥadīth*) is al-Imām Muslim. As proclaimed by the consensus of the *ḥadīth* scholars over generations that the two books which the ummah agreed to be the most authentic book after the Qur'ān are *Ṣaḥīḥ al-Bukharī* and *Ṣaḥīḥ Muslim* (al-Sakhāwī, ed. 1426 AH, p. 46-59). Therefore this specific *sanad* (chain of narrator) considered to be representative to be examined. If this *sanad* is proven valid, then it is sufficient to prove the authenticity of Abū Sa'īd al-Khudrī's *ḥadīth* from the aspect of its *sanad*.

Abū Sa'īd's *ḥadīth* was narrated by Muslim through the Ḥaddāb ibn Khālīd al-Azdī, from Hammām, from Zayd ibn Aslam, from 'Aṭā' ibn Yasār, from Abū Sa'īd al-Khudrī, from Mesengger of Allah ﷺ (Muslim, n.d.b, *ḥadīth* no. 3004).

- a. Muslim ibn al-Hajjāj al-Naysābūrī (d. 261 AH), *thiqah* (trustworthy), *ḥuffāz* (title for the Imām who is able to analyze the sanad and text *ḥadīth*), *ṣadūq* (truthful). He narrated *ḥadīth* from Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Naysābūrī, and Muḥammad ibn Ishāq al-Naysābūrī, and 'Abd Allāh ibn Maslamah al-Qa'nabī, from Khālīd ibn Khaddāsh, and Ismā'īl ibn Abī Uways, and Ḥasan ibn Rabī', and Aḥmad ibn Yūnus (Ibn Abī Hātim, 1952a, p. 182).
- b. Ḥaddāb ibn Khālīd al-Azdī (d. 236 AH), according to Ibn Abī Hātim he is *ṣadūq* (Ibn Abī Hātim, 1952b, p. 114), according to Yaḥyā ibn Ma'īn he is *thiqah* (trustworthy). According to al-Nasā'ī he is *ḍa'īf* (weak), however, al-Nasā'ī has never narrated from him. Abū Ya'lā al-Mawṣilī said that Ḥaddāb was better and more *thiqah* than Shaybān. According to Ibn 'Adī, from his numerous reports that none of them is *munkar* (A *ḥadīth* narrated by a *ḍa'īf* (weak) narrator), and he is *ṣadūq* (truthful). According to Maslamah ibn Qāsim al-Baṣrī, he is *thiqah* (al-'Asqalānī, n.d.a, p.25).
- c. Hammām ibn Yaḥyā (d. 163 AH), according to Ibn Dinār, he is *ḥāfiẓ* and *ṣadūq*. According to Yazīd ibn Hārūn, *qawī fī al-ḥadīth* (strong in *ḥadīth*). According to Aḥmad ibn Ḥanbal, he is a *thiqah* narrator. Hammām narrated from Ḥasan, Anas ibn Sīrīn, 'Aṭā', Nāfi', Yaḥyā ibn Abī Kathīr. And those who narrated from him were Sufyān al-Thawrī, Ibn al-Mubārak, 'Abd al-Raḥmān ibn Mahdī, Abū 'Alī al-Hanafī (al-Dhahabī, ed. 2006, p. 7).

- d. Zayd ibn Aslam (d. 136 AH) was a *tābi'ūn* and *fuqahā'* of Medina (expert in *fiqh*). He narrated from Ibn 'Umar, Abū Hurayrah, 'Ā'ishah, Jābir, and some other *ṣaḥābah* (al-'Asqalānī, n.d.b, p. 397). As per Ibn Sa'd he is *thiqah* (Ibn Sa'd, ed. 1990, p. 412).
- e. 'Aṭā' ibn Yasār (d. 103 AH) is a *tābi'ūn* who narrated from several *ṣaḥābah* such as; Ubay ibn Ka'b, 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, Abū Hurayrah, 'Ā'ishah, 'Umar ibn al-Khattāb, Ibn 'Abbās, and other *ṣaḥābah*. al-Imām Mālik ibn Anas stated that 'Aṭā' ibn Yasār from Abdullah al-Sunabihī is *thiqah* and has narrated many *ḥadīth* (Ibn Sa'd, ed. 1990, p. 132).
- f. Abū Sa'īd al-Khudrī (d. 74 AH) is a *ṣaḥābah* whose real name is Sa'd ibn Mālik ibn Sinān al-Anṣārī. Multifarious *ṣaḥābah* have narrated from him, including; Jābir ibn 'Abd Allāh, 'Abd Allāh ibn 'Umar, Zayd ibn Thābit, Anas ibn Mālik, Ibn 'Abbās, Ibn al-Zubayr. And from the *tābi'ūn*; Sa'īd ibn al-Musayyab, Abū Salamah, 'Aṭā' ibn Yasār, and Abū Umāmah ibn Sahl (al-Aṣḥabānī, ed. 1998, p. 1260). The number of his *ḥadīths* which are narrated in *Ṣaḥīḥayn* (Bukhārī and Muslim's book) is around forty-three, while in *ṣaḥīh* al-Bukhārī alone around sixteen *ḥadīths*, and those in *ṣaḥīh* Muslim are fifty-two *ḥadīths* (al-Dhahabī, 1998, p. 36). Based on the *ijmā'* (consensus) of '*ulamā'*' (scholars), it was agreed that all *ṣaḥābah* are trustworthy. The trustworthiness of the *ṣaḥābah* has been established through the Qur'ān and *ḥadīth* (Ibn al-Ṣalāḥ, 1986, p. 56).

Based on the above *sanad* analysis it can be concluded from the continuity of the *sanad* (*muttaṣil*) and the integrity of the narrators (*'adālah*) as well as the intellectual capacity of the narrators (*dābiṭ*) that this *ḥadīth* is *ṣaḥīḥ*. Practically only Ḥaddāb ibn Khālīd al-Azdī was judged by al-Nasā'ī as *ḍa'īf*. However, Ibn Ḥajar insists that there is no specific and clear reason behind the judgment of al-Nasā'ī. Furthermore, Ibn Ḥajar said that he read al-Dhahabī's statement that even al-Nasā'ī himself classified Ḥaddāb as *ḍa'īf* once and *thiqah* once (al-'Asqalānī, n.d). Moreover, the statements and judgments from other scholars who stated that Ḥaddāb ibn Khālīd al-Azdī is *ṣaḍūq* and *thiqah*, are more than enough to refuse the al-Nasā'ī claim.

2.2.2 The Matn Analysis

The analysis on the *matn* (text) is a further step that can be taken to assess a *ḥadīth*. In practice, criticism and evaluation of the validity of *ḥadīth* have been carried out by companions (Muslim, n.d., *ḥadīth* no. 2154), and this tradition has been maintained and developed from generation to generation.

The *ṣaḥābah*, *tābi'ūn*, and the generations after them are extremely conscientious in evaluating a *ḥadīth*. Before making any decision on the quality of a *ḥadīth*, a rigorous analysis on *sanad* and *matn* is performed. Among the signs that a *ḥadīth* needs to be analysed more deeply are if it is found to be in conflict with the Qur'ān, or in confrontation with another *ṣaḥīḥ* (authentic) *ḥadīth* (al-Baghdādī, n.d, p. 17).

In this case, why the analysis is only carried out on one *ḥadīth* is because the *ḥadīths* permitting writing are more than *ḥadīths* which prohibit writing. Furthermore, there are

several collections of ancient manuscripts and companion's *ḥadīth* compilation that had been discovered which make the *ḥadīths* permitting stronger on the basis of quantity.

Regarding the *ḥadīth* of the prohibition of writing *ḥadīths* by the Prophet ﷺ to his companions, there are several things that must be considered;

- a. The prohibition of writing *ḥadīths* by the Prophet ﷺ does not mean that the writing of *ḥadīths* was only done hundreds of years after the Prophet ﷺ died, and certainly does not mean there were no *ḥadīth* writing activities at that time. The fact that there is a proscription, indicated that written *ḥadīths* existed. The Prophet's prohibition was a reaction to the act of writing down *ḥadīths*. But what is often overlooked is the factor of the issuance of the prohibition, is it applicable to all companions or only to certain people?
- b. The prohibition from the two successors of the Prophet Muḥammad ﷺ, Abū Bakr and 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, which is considered as a legacy of law from the Prophet ﷺ, cannot be interpreted to be an absolute prohibition on the writing and collection of *ḥadīth*. The prohibition of the two caliphs needs to be understood more as an effort to minimize the activity of writing *ḥadīth* and giving focus on compiling the Qur'ān. In addition, it is feared that there will be deviations in the narration of the *ḥadīths* if there is no order to reduce the activity of writing *ḥadīth*. 'Umar himself even had the desire to write down *ḥadīths*, but he abandoned his intention because of his fear of diverting the focus of the companions from the Qur'ān (al-Baghdādī, ed. 2008, p. 50).
- c. By analyzing the text of the *ḥadīth*, it is understandable that there was an ongoing activity of writing the Qur'ān at that time. The 'illah (reason) of the prohibition is due to the activity of writing the Qur'ān. Therefore, there are several possibilities behind the issuance of the prohibition on writing *ḥadīths*. Firstly, the prohibition is temporary, and had been issued to protect the activities of writing the Qur'ān to not be interfered with other activities. The second possibility is the answer to the previous question; the legal content of the prohibition only applies on certain individuals who are allegedly incapable of carrying out two writing activities at the same time which are writing the Qur'ān and *ḥadīth*. This argument is strengthened by the statement that there was a permission from the Prophet ﷺ to write *ḥadīths* when most of the Qur'ān had been revealed and many had memorized it (al-Khattabī, 1932, p. 184).

From this *sanad* and *matn* analysis, it can be understood that there is indeed a prohibition against writing *ḥadīths*, and this is a *ṣaḥīḥ* (authentic) *ḥadīth*. However, the prohibition is not absolute and permanent. This does not mean that the Prophet ﷺ actually prohibited and did not favour writing down *ḥadīth*. But, the reason behind the issuance of the ban is to provide protection for the activity of writing the Qur'ān.

2.3 The Ḥadīth Writing Activity In the Era of the Prophet PBUH.

As has been explained before despite there was a prohibition of writing ḥadīth during the time of the Prophet PBUH, in fact, the activity of writing ḥadīth was still being carried out by some companions. In a number of cases, they even collected ḥadīth's manuscripts that they wrote for their personal collection and documentation. The following are some of the arguments which indicate that the writing ḥadīth activities existed since the beginning of the time of the Prophet PBUH;

- a. It is reported that Samurah ibn Jundab (d. 58 AH) has a compilation of ḥadīths of the Prophet Muḥammad ﷺ in one large manuscript which then he inherited to his son (al-ʿAsqalānī, n.d.c, p. 198).
- b. ʿAbd Allāh ibn ʿAmru ibn al-ʿĀṣ (d. 65 AH) received a permission and direct orders from the Messenger of Allah ﷺ to write down ḥadīths (Abū Dāwūd, ed. 2009, ḥadīth no. 3646). Narrated from Ibn Qutaybah that the permission ʿAbd Allāh ibn ʿAmru got was because he was a reader of classical books, and he was able to write in Arabic and Syriac (Ibn Qutaybah, ed. 2009, p. 366). This validates the argument that the prohibition is not for everyone and it is not permanent. In addition, ʿAbd Allāh ibn ʿAmru explained that he himself wrote the compilation of ḥadīths. This compilation is also known as *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah*. The number of ḥadīth compiled in *al-Ṣādiqah* is claimed to have reached one thousand ḥadīths (Ibn al-Athīr, 1989, pp. 720-721).
- c. ʿAbd Allāh ibn Abī Awfā (d. 86) independently wrote ḥadīths and collected them (al-Bukhārī, ed. 1422a AH, ḥadīth no. 2833).
- d. The noble ṣaḥābah, Abū Hurayrah (d. 59 AH) said (al-Bukhārī, 1422b AH, ḥadīth no. 113):

“There is none among the companions of the Prophet ﷺ who has narrated more ḥadīths than I except ʿAbd Allāh ibn ʿAmru ibn al-ʿĀṣ who used to write them and I never did the same.”
- e. Part from these records of the ṣaḥābah, there is a *tābiʿūn*, Hammām ibn Munabbih (d. 101 AH) who compiled the writings of the ḥadīths known as *al-Ṣaḥīfah Hammām ibn Munabbih*. As reported by some researchers, Hammām's manuscript is most likely a copy of the manuscripts from the writings of Abū Hurayrah. According to a contemporary ḥadīth researcher, Muḥammad Hamidullah, the contents of the *Ṣaḥīfah* of Hammām are similar to what is now in Aḥmad's *Musnad*, and some of the ḥadīths in it are narrated by al-Imām al-Bukhārī in different chapters of his book. This *Ṣaḥīfah* is found in two separate manuscripts in Damascus and Berlin with a total number of around 138 ḥadīths (Subhī, 2009, pp. 31-33).

This entire narrative is strong evidence of the existence of writing ḥadīth activities in the early days of the Prophet's era. Furthermore, the discovery of a compilation of ḥadīth literature from the early era defies the argument of some who claim that ḥadīths were only written hundreds of years after the Prophet ﷺ died. In addition, there is a compilation of ḥadīth that has survived to the present era, the compilation is called *Jāmiʿ Maʿmar ibn Rāshid* (d. 153 AH) (al-Jaʿdī, n.d, p. 66).

2.4 The Contradiction Between the Command And the Prohibition of Writing *Ḥadīth*.

The majority of scholars have the same view regarding this issue. They strongly argued that essentially there is no contradiction between the *ḥadīths* of the Prophet ﷺ. Imām al-Shāfi'ī clearly explained, "It is not true that there is a contradiction among the words of the Prophet ﷺ which are *ṣaḥīḥ* (authentic) unless there is a factor of *ʿāmm* (general), *khāṣṣ* (specific), *ijmāl* (ambiguous), *tafsīr* (interpretation), or *nāsikh* and *mansūkh* (abrogation)." (al-Shawkānī, ed. 2000, p. 275).

The same condition applies to this contradiction between the prohibition and commandment of writing down *ḥadīths*. It is unthinkable that from one source there are two highly contradictory outcomes if there is no specific reason behind them. And from those specific reasons, it necessarily takes a specific methodology to resolve the conflicts between them.

As has been detailed in the previous segment regarding the consolidation methodology of *mukhtalaf al-ḥadīth*, in this section it can be studied which method can effectively resolve the conflict between these two categories of *ḥadīths*.

al-Azami in this case is more inclined towards the method of *al-jam'* (reconciliation). He decisively stated that if that *ḥadīth* of prohibition was *marfū'* (*ḥadīth* which its *sanad* continued to the Prophet ﷺ), then the prohibition was specifically for writing *ḥadīths* along with the Qur'ān due to a substantial concern of the Qur'ān and *ḥadīth* being mixed up (al-Azami, 1980, pp. 71-83).

However, the author is more inclined to the viewpoint that takes the methodology of *al-naskh* to consolidate those *ḥadīth* because historically the *ḥadīth* narrated by Abū Sa'īd al-Khudrī regarding the prohibition of writing *ḥadīth* was delivered before the conquest of Mecca, while the *ḥadīth* which declared the permission and orders of writing down *ḥadīth* including the *ḥadīth* of Abū Hurayrah were said after the conquest of Mecca. So it can be understood that the *ḥadīth* which came earlier was replaced by the later *ḥadīth*. The Prophet's prohibition of writing *ḥadīths* is no longer applicable due to Messenger of Allah's new statement.

The opinions that prefer the *al-jam'* method which in this case was chosen by al-Azami, from an objective point of view is not completely wrong. The contradiction of these two *ḥadīths* were due to a concern about some people whose credibility and literary competence were less than others. Thus, the issuance of the prohibition of the Prophet ﷺ, was objectively based on this reason. Even before the Prophet's prohibition, some of the companions had also started writing down *ḥadīths* for personal collection. The conclusion from the method of *al-jam'* is that the Prophet ﷺ prohibited it only for some companions who would probably mix *ḥadīth* with the Qur'ān, and for others who had special abilities and competencies, either writing capability, or being able to differentiate the *uslūb* (phrase and locution) of the Qur'ān and *ḥadīth*, then writing down *ḥadīth* is permissible.

However, if the assessment is based on the whole aspect of the *ḥadīth*, indeed, the most perfect method to solve this problem is *al-naskh*. Additionally, if a law has been replaced by another law, then what is the relevance for reconciling the two laws? For instance, the verse regarding the prohibition of *khamr* (alcoholic beverages) has three-phases of prohibition, the first two phases of prohibitions have no implication and effect on the latest prohibition. The last verse of prohibition has absolute authority, and it is the only law applicable.

Conclusion

Mukhtalaf al-Ḥadīth is a condition where two *ṣaḥīḥ* (authentic) *ḥadīth* are textually in conflict with one another. This contradiction requires a proper resolution to resolve the problems between them. The majority of *ḥadīth* scholars in resolving conflicts between *ḥadīths* applied four methods,; *al-jam'* (reconciliation), *al-naskh* (abrogation), *al-tarjīh* (preference), and *al-tawaqquf* (suspension).

Mukhtalaf al-Ḥadīth is also found in *ḥadīths* regarding the writing down of *ḥadīths*. In general, there are two authentic *ḥadīths* that textually negate one another, one *ḥadīth* prohibits writing down *ḥadīths*, while the other authentic *ḥadīth* permits such. This conflict caused several problems and it is the root of the accusation of a few against the authenticity of *ḥadīth*.

Universally, the scholars stated that these two contradictory *ḥadīths* have the same level of validity so that one of them cannot be eliminated. al-Azami (1980) is inclined towards *al-jam'* (reconciliation) because he believes both *ḥadīth* are *marfū'* and its means that the Prophet's prohibition is not absolute for all, but specifically only for some companions.

The most appropriate methodology to resolve this problem is *al-naskh* (abrogation) because speaking of the time of its utterance, the *ḥadīth* prohibiting writing down *ḥadīth* appeared earlier than *ḥadīth* permitting it. Thus, it is understood that the prohibition of writing down *ḥadīths* has been replaced by the permissibility to write down *ḥadīths*.

The existence of historical evidence and facts related to the writing of *ḥadīths*, as well as the discovery of ancient manuscripts and compilations of *ḥadīths* of the *ṣaḥābah*, prove that there were activities of writing and documenting *ḥadīths* since the beginning of the Prophet's era. This fact also defeats the argument of some who accuse that *ḥadīths* were only written and documented hundreds of years after the Prophet's death, and at the same time confirms the authenticity of *ḥadīths* because it is well documented and preserved through generations.

References

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath. (ed. 2009). *Sunan Abī Dāwūd*. al-Arnāūt, Shu'aib, Kāmil, Muḥammad (ed.). Damascus: Dār al-Risālah al-'Ālamīyah. (Vol. 5).

- Abū Zahou. (1984). *al-Ḥadīth wa al-Muhaddithūn*. Saudi: al-Ri'āsah al-'Āmmah li Idarah al-Buhūth al-'Ilmiyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād.
- al- Sarakhsī, Muḥammad Abī Bakr. (ed. 1993). *Uṣūl al- Sarakhsī*. al-Afghānī, Abū al-Wafā (ed.) Hyderabad: Lajnah Iḥyā' al-Ma'ārif al-Uthmāniyah.
- al-Aṣbahānī, Abu Nu'aym. (ed. 1998). *Ma'rifah al-Ṣaḥābah*. al-'Azāzī, 'Ādil ibn Yūsuf (ed.). Riyād: Dār al-Watan li an-Nasyr. (Vol. 3).
- al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. (ed. 2013). *Fath al-Bārī*. al-Arnāūt, Shu'aib, Mursyid, 'Ādil (ed.). Beirut: al-Risālah al-'Ālamiyah. (Vol. 9).
- al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. (n.d.a). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islamī. (Vol. 11).
- al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. (n.d.b). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islamī. (Vol. 3).
- al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. (n.d.c). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islamī. (Vol. 4).
- al-Baghdādī, al-Khatīb. (ed. 2008). *Taqyīd al-'Ilm*. 'Abd al-Ghaffār, Sa'd (ed.). Cairo: Dār al-Istiqāmah.
- al-Baghdādī, al-Khatīb. (n.d). *al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyah*. (n.p.).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (ed. 1422a AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Zuhair, Muḥammad (ed.). Dār Tauq al-Najāh. (Vol. 4).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (ed. 1422b AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Zuhair, Muḥammad (ed.). Dār Tauq al-Najāh. (Vol. 1).
- al-Dasūqī, Muḥammad Nasr. (n.d). *Qawā'id Raf'u ṭham Mukhtalaf al-Ḥadīth Bayn al-Muhaddithīn wa al-Uṣūliyyīn*. Cairo: Jamī'a al-Azhar.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1998). *Tadhkirat al-Ḥuffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. (Vol. 1).
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (ed. 2006). *Siyar A'lām al-Nubalā'*. al-Shabrāwī, Muḥammad Aimān (ed.). Cairo: Dār al-Ḥadīth. (Vol. 7).
- al-Ghazālī, Abu Hāmid. (ed. 1993). *al-Mustasfā*. Abdul al-Salām, Muḥammad (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. (Vol. 1).
- al-Ja'dī, 'Umar ibn 'Alī. (n.d). *Ṭabaqāt Fuqahā' al-Yaman*. Sayyid, Fu'ād (ed.). Beirut: Dār al-Qalam.
- al-Khatīb, Muḥammad 'Ajjāj. (1988). *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*. Cairo: Maktabah al-Wahbah.
- al-Khatīb, Muḥammad 'Ajjāj. (2006). *Uṣūl al-Ḥadīth Ulūmuh wa Muṣṭalaḥuh: 'Arḍ wa Dirāsah*. Beirut: Dār al-Fikr.

- al-Khattābī, Abū Sulaymān. (ed. 1932). *Maʿālim al-Sunan*. Rāghib, Muḥammad (ed.). Halab: al-Matbaʿah al-ʿIlmiyah.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. (ed. 1985). *al-Taqrīb wa al-Taysīr li Maʿrifat Sunan al-Bashīr Wa al-Nadhīr*. al-Khast, Muḥammad ʿUsmān (ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān. (ed. 1426 AH). *Fath al-Mughīth Bi Sharḥ Alfīyah al-Ḥadīth*. Karīm, Muḥammad (ed.) Riyād: Maktabah Dār al-Minhāj.
- al-Ṣālih, Subḥī. (2009). *ʿUlūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuh: ʿArḍ wa Dirāsah*. Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ʿAlī. (ed. 2000). *Irsyād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ʿIlm al-Uṣūl*. al-Atharī, Thāmī (ed.). Beirut: Dār al-Maʿrifahh.
- al-Shirāzī, Abū Ishāq. (ed. 1983). *al-Tabṣīrah fī Uṣūl Fiqh*. Ḥasan, Muḥammad (ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- al-Suhaylī, ʿAbd al-Raḥmān. (n.d). *al-Rawḍ al-Unuf fī Tafsīr al-Sīrah al-Nabawiyyah li Ibn Hishām*. Majdī (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- al-Suyūṭī, Jalal al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān. (ed. 1415 AH). *Tadrīb al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*. al-Fārayābī, Nazr Muḥammad (ed.) Riyād: Maktabah al-Khauthar.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. (ed. 1996). *Sunan al-Tirmidhī*. ʿAwwād, Bashshār (ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (Vol. 3).
- Azami, Muḥammad Mustafā. (1980). *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī Wa Tarikh Tadwinih*. al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn ʿAbd al-Barr. (2006). *al-Istīʿāb fī Asmāʾ al-Aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Abī Hātim, ʿAbd al-Raḥmān. (1952a). *al-Jarḥ wa al-Taʿdīl*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (Vol. 8).
- Ibn Abī Hātim, ʿAbd al-Raḥmān. (1952b). *al-Jarḥ wa al-Taʿdīl*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (Vol. 9).
- Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan ʿAlī. (1989). *Usd al-Ghābah Fī Maʿrifah al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Ṣalāḥ, Uthmān. (ed. 1986). *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. ʿItr, Nur al-Dīn (ed.) Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāsir. (Vol. 1).
- Ibn Hajjāj, Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. (n.d.a). ʿAbd al-Bāqī, Fuʿād (ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turath al-ʿArabī. (Vol.4).
- Ibn Hajjāj, Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. (n.d.b). ʿAbd al-Bāqī, Fuʿād (ed.). Beirut: Dār al-Iḥyāʾ Turath al-ʿArabī. (Vol.4).

Ibn Hajjāj, Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. (n.d.c). 'Abd al-Bāqī, Fu'ād (ed.). Beirut: Dār al-Iḥyā' Turath al-'Arabī. (Vol.3)

Ibn Qutaybah, Abdullah ibn Muslim. (ed. 2009). *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*. Salīm, Abū Usāmah (ed.). Cairo: Dār Ibn Affān.

Ibn Sa'd, Muḥammad. (ed. 1990). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. 'Athā, 'Abd al-Qādir (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. (Vol. 5)

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. (1989). *Mu'jam al-Wajīz*. Dār al-Tahrir.

Muir, William. (1861). *The Life of Mahomet*. London: Smith, Elder and Co.

Usāmah. (2001). *Mukhtalaf al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn wa al-Uṣūliyyīn al-Fuqahā'*. Riyadh: Dār al-Fadhīlah.

دلالات أصوات أحكام التجويد وأثرها في فهم المبهم والمشكل من القرآن الكريم

The Intonation Based on *Tajwīd* Rulings and Its Effect
on the Understanding of *Mushkil* and *Mubham* in the Qur'ān

Subaiya bint Abd al-Rashid al-Balouche *

صبيّة بنت عبد الرشيد البلوشي

Radwan Jamal Elatrash **

د. رضوان جمال الأطرش

الملخص: إن القرآن الكريم كتاب الله العظيم أنزله سبحانه وتعالى ليكون هداية للعالمين ومعجزة خالدة إلى يوم الدين، تحدى به أبلغ فصحاء العرب فعجزوا أن يأتوا بآية من مثله، وأذهل العقول والقلوب، فكانت حروفه هداية لكثير من الغاضبين التائهين في دياجير الكفر والضلال، وعندما سمع بعضهم كلام الله ﷻ أصابهم الذهول وخروا لله سجداً، وأيقنوا أن هذا الكلام ليس بكلام بشر، ومنذ عهد نزول القرآن الكريم وإلى يومنا هذا فإن فئة العلماء المتخصصة في دراسات القرآن أخذوا يتأملون معانيه وبناء ألفاظه ويقفون على فواصله ومقاطعته وسكناته وحركاته ومداته وغناته تأملاً وتدبراً وتفقهاً وتبصراً، ويتبعونه حرفاً حرفاً حتى ينهلوا منه خير العلوم والفوائد، ومن أعظم علامات الإعجاز لهذا الكتاب العظيم، أن العلماء عجزوا عن تفسير بعض ألفاظه وآياته تفسيراً متفقاً عليه، فوقفوا عند بعضها بسبب إيهام التعارض والتناقض في تفسير لفظة من ألفاظه والتي تحتمل أكثر من معنى، فخفي عليهم إثر ذلك دلالة اللفظة. نتيجة لذلك فقد أظهر بعض علماء الدراسات القرآنية اهتماماً كبيراً في هذا الجانب من كتاب الله العظيم لما يترتب عليه من استنباط بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بجوانب الحياة، ولذلك ألفوا علماً مستقلاً وسموه مشكل القرآن، وهو الأمر الذي يجعل الباحث يتتبع الألفاظ المهمة الخفية المعنى حتى يشرحها ويوضحها وما تحمل من أحكام ودلالات ومقاصد، ووضعوا الأسس والقواعد والمناهج في التعامل مع مشكل القرآن الكريم، ومن هنا جاءت فكرة البحث حول مدى أثر قراءة القرآن الكريم بأحكام التجويد في حلّ ووضوح بعض إشكال الألفاظ القرآنية. ولهذا كان من الأسهل والأليق لطبيعة هذا البحث استخدام المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي للوصول إلى أهم النتائج، ومن أهمها: أن لكل لفظة من ألفاظ القرآن دلالات خاصة تبعاً لأصوات التجويد التي تتحكم في مخارج حروفها، وكان ذلك من الأسس والمناهج التي استعان بها العلماء في حل مشكل بعض ألفاظ القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: علم الأصوات؛ التجويد؛ مشكل القرآن؛ الإعجاز التأثيري؛ تلاوة القرآن.

* Researcher Scholar. AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Email: subaiya100@hotmail.com

** Associate Professor. AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.



ABSTRACT: The Noble Qur'an is the great book of Allah revealed as guidance for all and an eternal miracle until the Day of Judgment. It challenged the most eloquent of Arabs, but they were unable to produce a verse similar to it. It amazed not only their minds but also their hearts. Its words guided those who were lost in depths of disbelief and misguidance and when some of them listened to God's word, they were amazed and prostrated to Him, realizing that these words are not human speech. Since the beginning of revelation to this day, a group of scholars specializing in the studies of the Qur'an have analysed and contemplated on its meanings and the construction of its words, *fawāsil*, *muqāṭ'ah*, *sakanāt*, *ḥarakāt*, *muddāt* and melody. One of the greatest signs of the miraculousness of this great book is that the scholars were unable to agree upon an explanation of some of its words and verses, so they paused at some of them because of the apparent contradiction in the interpretation of one of its words that carry more than one meaning. As a result, some scholars of Qur'ānic studies have shown great interest in this aspect of the Book of God, as it entails eliciting some legal rulings related to aspects of life. This gave birth to the science of *mushkil al-Qur'ān*, which is concerned with ambiguous words and their unapparent meanings. This laid the foundations, rules and approaches in dealing with problematic words and verses. In light of this, this research explores the extent of the impact of reading the Qur'an with in line with the rules of *tajwīd* in solving apparent problems. This research adopted inductive analytical methods to present that each word of the Qur'an has special connotations in accordance with its sound and intonation, and this was one of the foundations and methods that scholars used to solve apparent problems of some words of Qur'an.

Keywords & phrases: *ʿIlm al-aṣwāt*; *tajwīd*; *mushkil al-Qur'ān*; *al-i'jāz al-ta'thīrī*; *tilāwah al-Qur'ān*.

المقدمة

إن القرآن الكريم له شأن عظيم في حياة كل مسلم، وهو رسالة الله ﷻ في الأرض، وهو كتاب هداية، وهو المنبع الصافي الذي يُنهل منه فلسفتهم الروحية والخلقية، وهو بالجملة الموجه لهم في الحياة والمعاملات وشتى مظاهر الحياة، فلا عجب أن يكون القرآن الكريم موضع عناية المسلمين منذ القدم، فقد تتابعت أنواع المؤلفات في أحكامه وفي تفسيره وفي بلاغته وفي لغته وفي إعرابه، حتى ازدهرت في الثقافة الإسلامية ضروب من العلوم والفنون حول القرآن الكريم وتحت رايته،¹ فكان القرآن الكريم جلّ اهتمام علماء الإسلام في جميع العصور، ونتج عن هذا الاهتمام والسعي تعدد وتفرع العلوم القرآنية، ولم يقف العلماء عند كلماته وسكناته فحسب بل أخذهم التفكير في أصوات حروفه،² فالقرآن الكريم نزل مجوداً مرتلاً، وتلى آياته مرتلة بأصوات لم يقرأ بها أي كتاب من ذي قبل، وتناقلت قراءة الكريم هذه الكيفية بين الأجيال والأمم، ونُقل جيلاً بعد جيل من أفواه قراء متقنين متصلين في قراءته بأعظم وأطهر سند، وهو سند المصطفى ﷺ، فكان التأمل في أصوات أحكام التجويد عبادة يتفكر بها كثير من أئمة وأهل العلم، وكشف الحكمة والغاية الربانية في تلاوة القرآن الكريم بأصوات متنوعة تأخذ بالألباب ويعيش القارئ أو المستمع أجواء الآية وما تحمل من رسائل ربانية، فهذه الأصوات التي تمتاز بكلمات القرآن الكريم من مدّ، وغنة، وإدغام، وتفخيم، وترقيق، وغيرها من أحكام التجويد، ولا عجب أن أخرج البخاري بسنده عن أبي هريرة ؓ أنه كان يقول: قال رسول الله ﷺ: «لَمْ يَأْذِنْ الله لِنَبِيٍّ مَا أَذِنَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ».³

ومهما يكن من أمر، فإن العاقل يتيقن أن لأصوات الألفاظ علاقة في معاني الآيات وأحداثها، فبجانب الاهتمام بالنطق الصحيح لأحكام التجويد وتلاوة القرآن الكريم حق تلاوة كذلك لابد لنا أن نهتم بفهم بمعاني أصوات أحكام التجويد، والحكمة من تعبيراتها الصوتية، فهو من أسرار الإعجاز القرآني،⁴ والسعي إلى كشف الغاية الربانية من ترتيل القرآن الكريم بهذه الأصوات التي لها أثرها في النفس، وربطها بمضمون الآيات وما تحمل من عظات وعبر ورسائل ربانية للبشرية، وشدة عناية علماء الإسلام بالقرآن الكريم لفت انتباه أعداء الإسلام وأثار فضولهم؛ فظهرت فئة منهم تثير الشبهات في آياته، وتعتمد التركيز على الألفاظ المبهمة؛ لتتكئ عليها في الشبهات، وعندما كثرت المطاعن في القرآن الكريم، وأوشكت الشبهات أن تأخذ سبيلها إلى نفوس ضعاف الإيمان نهض فريق من العلماء يدرون عنه،

¹ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*.

² al-Salāmī, *al-I'jāz al-Fannī Fī al-Qur'ān al-Karīm*, 25.

³ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (5023).

⁴ Zāhīd, Rawḍ, and Qaṭfī, *ʿIlm al-Aṣwāt Wa Takāmūl al-Maʿārīf*, 241.

وينافحون دونه ويرمون من ورائه بالحجج النيرة، والأدلة الواقعة، فشرعوا أقلامهم لتأليف الكتب والرسائل في الرد عليهم، وتبيين مفترياتهم، وفي طليعة هؤلاء أبو محمد عبد الله ابن مسلم بن قتيبة الدينوري، فقد عمد إلى مطاعنهم فيه فجمعها، ثم كرّ عليها بالنقض في كتابه الجليل: (تأويل مشكل القرآن)، الذي قال فيه: "وقد اعترض كتاب الله بالطعن مُلحدون، ولَغَوْا فيه وهجروا، وأتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بأفهامٍ كليله، وأبصارٍ عليله ونظرٍ مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثم قَضَوْا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن، وفساد النظم والاختلاف، فأحببتُ أن أنصَحَ عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيرة والبراهين البيّنة، وأكشف للناس ما يلبسون"،⁵ وقد بدأ ابن قتيبة موضوعات كتابه بالحكاية عن الطاعنين والردّ عليهم في وجوه القراءات، وساق زعمهم في وجود اللحن في القرآن والتناقض والاختلاف والمتشابه، وتكرار الكلام والزيادة فيه، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه، وعقد باباً سَمَّاه (تأويل الحروف التي ادّعي على القرآن بها الاستحالة وفساد النظم)،⁶ وكانت مسألة الاعجاز من أبرز المسائل التي تعاورها العلماء بالبحث في أثناء تفسيرهم للقرآن، وردهم على منكري النبوة، وخوضهم في علم الكلام، كعلي بن ربن كاتب المتوكل في كتاب: (الدين والدولة)، وكأبي جعفر الطبري في تفسيره: (جامع البيان عن وجوه تأويل أي القرآن)، وكأبي الحسن الأشعري في (مقالات الإسلاميين)، وأبي عثمان الجاحظ في كتاب: (الحجة في تثبيت النبوة)،⁷ وغيرهم. سيتحدث البحث عن محورين أولهما: تفسير آيات القرآن بناء على دلالات أصوات أحكام التجويد وأثره في فهم المبهم والمشكل من القرآن، والمحور الثاني: نماذج على التعامل مع مشكل القرآن وتفسيره عن طريق أصوات أحكام التجويد، وقد خلص البحث إلى نتيجة مفادها أن دلالات أصوات أحكام التجويد من الأسس والمناهج التي استعان بها العلماء في حل مشكل بعض ألفاظ القرآن الكريم وإن لم تكن بصورة مباشرة.

١. التعريف بالكلمات المفتاحية: الدلالة، الصوت، التجويد، القرآن، المبهم، المشكل

١، ١ التعريف بمصطلح الدلالة

توطئة: اهتم العلماء منذ زمن بعيد في مسألة مفهوم (الدلالة) كل في ميدانه وتخصصه، وقد أثر بعض أهل اللغة من المحدثين استعمال مصطلح "علم الدلالة" مرادفاً لمصطلح (المعنى)، وحصره في الدراسة الجمالية للألفاظ والتراكيب اللغوية، وهو ما يخص (علم المعاني) في البلاغة العربية، وهو لا يعني إلا اللفظ اللغوي بحيث لا يمكن

⁵ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qurʾān*, 4; al-Kharrāṭ, *Ināyat al-Muslimīn Bi'l-Lughah al-ʿArabiyyah*, 17.

⁶ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qurʾān*, 182; al-Kharrāṭ, *Ināyat al-Muslimīn Bi'l-Lughah al-ʿArabiyyah*, 17.

⁷ al-Bāqillānī, *Ijāz al-Qurʾān*, 7.

إطلاقه على الرمز اللغوي، ومن أسباب إبعاد مصطلح (المعنى)؛ لأن مصطلح (الدلالة) يعين على اشتقاقات فرعية مرنة نجدها في مادة: (الدلالة : الدال/ المدلول/ المدلولات/ الدلالات/ الدلالي)، وهو لفظ عام يرتبط بالرموز اللغوية، وغير اللغوية.⁸

مفهوم الدلالة لغة: ورد في مقاييس اللغة: الدال واللام: أصلان، أحدهما: إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر: اضطراب في الشيء فالأول، قولهم دللت فلانا على الطريق والدليل الأمانة في الشيء وهو بين الدلالة والدلالة،⁹ ودل: أي في دلالة الإرشاد أو العلم بالطريق الذي يدل الناس ويهدهم، بقوله: "والدليل ما يُستدلُّ به،¹⁰ والدلالة بهذا المعنى لا تختصُّ باللغة فقط، بل هي عامة في كل ما يوصل إلى المدلول، ومتى دل الشيء على معنى، فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكناً،¹¹ فالدلالة تعني الهداية والتوصيل إلى طريق أو شيء هداية أو توصيلاً قوياً، أي موثقاً به.¹²

الدلالة في الاصطلاح: عرفت الدلالة في الاصطلاح بتعريفات شتى، وهي غالباً مشتقة من معناها اللغوي، وتقارب التعريفات في المضمون، واخترت في هذا المقام التعريف الملائم لموضوع الدراسة، فقد عرّف علم الدلالة اصطلاحاً: "بأنه العلم الذي يقوم بدراسة المعنى سواء على مستوى الكلمة المفردة أو على مستوى الجملة والتركيب، أو على مستوى الصوت"،¹³ وعُرف كذلك: "بأنه ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى"،¹⁴ أي العلاقة المتبادلة بين اللفظ والمعنى.

الدلالة في القرآن الكريم: القرآن الكريم يمثل ذروة ما وصل إليه الخطاب اللغوي من فصاحة اللغة وجودة التعبير والدلالة، فلو تتبعنا لفظ (دل)، وما صيغ منه في معاجم اللغة المعروفة؛ لألفينا دلالاته لا تبتعد عن ذلك المجال الذي رسمه القرآن الكريم، ووردت لفظة الدلالة في القرآن الكريم بمشتقات متنوعة الدلالة، وتتبع معاني لفظة الدلالة في القرآن الكريم إثبات لصحة تعريف الدلالة في اللغة والاصطلاح، فالقرآن الكريم المصدر الأساسي لمعاني المفردات في اللغة العربية، وقد أورد القرآن الكريم صيغة (دل) بمختلف مشتقاتها في سبعة مواضع، وهي: قوله تعالى: ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ﴾ [طه: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يُدَادِمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه: ٨٠].

⁸ Abd al-Jalīl, *ʿIlm al-Dilālah: Uṣūluhu Wa Mabāḥithuhu Fī al-Turāth al-ʿArabī*, 23.

⁹ Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, 2:259.

¹⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 11:247.

¹¹ al-Jāhīz, *al-Bayān Wa al-Tabyīn*, 1:57.

¹² al-ʿAdawī, *ʿIlm al-Dilālah*, 590.

¹³ ʿUmar, *ʿIlm al-Dilālah*, 11.

¹⁴ al-Bahansāwī, *ʿIlm al-Dilālah Wa al-Nazariyyāt al-Dilāliyyah al-Ḥadīthah*, 45.

[١٢٠]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ ذَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ﴾ [سبأ: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَذُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِقْتُمْ كُلٌّ مَزَقٍ إِنَّكُمْ لَعِىَ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٧]

وردت في الآيات الكريمة لفظة (دل) بصيغ مختلفة، ونلاحظ أنها تشارك في تعيين أصلها اللغوي، فإذا كان اللفظ (دل) وما صيغ منه في القرآن الكريم تعني الإعلام والإرشاد والإشارة والرمز، فإن المصطلح العلمي للدلالة الحديثة لا يخرج عن هذه المعاني، إلا بقدر ما يضيف من تحليل عميق للفعل الدلالي، كالبحث عن البنية العميقة للتركيب اللغوي بملاحظة بنيته السطحية من أصوات الحروف، أو افتراض وجود قواعد دلالية على مستوى الذهن تكفل التواصل بين أهل اللغة الواحدة.^{١٥} معنى ذلك أن لفظة الدلالة في القرآن الكريم تشير إلى: الإعلام والإرشاد والإشارة والرمز، وهذا المعنى نستفيد منه في استنباط دلالات أصوات الحروف.^{١٦}

ويتضح مما سبق أن علم الدلالة تعني: كل ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة أو لم يكن بقصد، وأصل الدلالة مصدر كالكناية والأمانة، والدال من حصل منه ذلك، والدليل في المبالغة كعالم، وعليم، وقادر، وقدير، ثم يسمى الدال والدليل دلالة كتسمية الشيء بمصدره.^{١٧}

٢، ١ التعريف بمفهوم الصوت

الصوت في اللغة: يقال: رجل صائت حسن الصوت شديده،^{١٨} الصاد والواو والتاء أصل صحيح واحد، وهو الصوت، وهو جنس لكل ما وقر في أذن السامع، يقال هذا صوت زيد،^{١٩} والصوت أي الجرّس،^{٢٠} والجمع: أصوات، وقيل: الصوت صوت الإنسان وغيره، وعرفه الراغب الأصفهاني فقال: "هو الهواء المنضغط عن قرع جسمين، وذلك ضربان، وهما: الأولى صوت مجرد عن تنفس بشيء كالصوت الممتد، والثانية التنفس بصوت ما، والتنفس ضربان: غير اختياري كما في الجمادات والحيوانات، واختياري كما في الإنسان وذلك ضربان: ضرب باليد، وضرب بالفم، والنطق منه إما مفردة من الكلام وإما مركب".^{٢١}

¹⁵ Abd al-Jalīl, *Ilm al-Dilālah: Uṣūluhu Wa Mabāḥithuhu Fī al-Turāth al-ʿArabī*, 23–25.

¹⁶ al-Balūshī, *al-Taḥkīm Wa al-Tarqīq Wa Atharuhumā al-Dilālī: Sūrat al-Nūr Anmūdhaḥan*, 144.

¹⁷ al-Rāghib al-Aṣḥāhānī, *al-Mufradāt Fī Gharīb al-Qurʾān*.

¹⁸ al-Farāhīdī, *al-ʿAyn*, 7:146.

¹⁹ Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, 3:318.

²⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab*, 2:57.

²¹ al-Rāghib al-Aṣḥāhānī, *al-Mufradāt Fī Gharīb al-Qurʾān*, 306.

الصوت اصطلاحاً: عرفه ابن سينا فقال: "الصوت تموج الهواء ودفعة بقوة وسرعة من أي سبب كان".^{٢٢} وعرفه ابن جني: الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً حتى يعرض له في الحلق والهم والشففتين مقاطع تشنيه عن امتداده واستطالته فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها.^{٢٣} وعرفه بعض علماء اللغة المختصين بعلم الأصوات النطقي: "أنه علم يبحث في عملية إنتاج الأصوات اللغوية وطريقة نطقها ومكان نطقها، ويدعو به البعض علم الأصوات الفسيولوجي أو علم الأصوات الوظيفي"،^{٢٤} وقال بعض علماء اللغة عن الصوت بأنها: "ظاهرة ندرك أثرها دون أن ندرك كنهها".^{٢٥} وعرف كذلك بأنه: "أصغر وحدة منطوقة مسموعة يمكن الإحساس بها عند التحليل اللغوي، ولا يمكن النطق بها إلا من خلال مقطع يكون الصامت"^{٢٦} فيه مصحوباً بالصائت،^{٢٧} أو الصائت مصحوباً بالصامت.^{٢٨}

خلاصة ما سبق أن الصوت عبارة عن تصادم جسمين، وأثبت ذلك علماء الصوت من خلال تجارب حقيقية لا يتضمنها الشك أن كل صوت مسموع يستلزم وجود جسم يهتز معه على أن تلك الهزات لا تدرك بالعين في بعض الحالات، كما اثبتوا أن هزات مصدر الصوت تنتقل في وسط غازي أو سائل صلب حتى تصل إلى الأذن الإنسانية، وهذا ما نستفيد منه في مخارج أصوات الحروف الهجائية، أن صوتها يخرج من تصادم عضوين للنطق في فم الإنسان، عدا حروف المد؛ لأنها تخرج من الجوف،^{٢٩} وكذلك يتضح من التعريفات السابقة مدى عناية العلماء بقضية الصوت اللغوي، ومصدر خروجه، والذي نركز عليه من تعريف الصوت ونخصه هو محل خروج أصوات الحروف الهجائية.^{٣٠}

١,٣ التعريف بمصطلح التجويد

التجويد لغة: التجويد جاد الشيء يَجُودُ جَوْدَةً فهو جيد،^{٣١} أي ضد الرداءة، جَوَدَ: الجَيْدُ: تَقِيضُ الرَّدِيءِ، وَجَادَ الشيءُ جُودَةً وَجَوْدَةً أي صَارَ جَيِّدًا، وَأَجَدْتَ الشيءَ فَجَادَ، والتَّجْوِيدُ مِثْلُهُ،^{٣٢} والتجويد هو مصدر من جود تجويداً

²² Ibn Sinā, *Asbāb Ḥudūth al-Ḥurūf*, 123.

²³ Ibn Jinnī, *Sirr Ṣinā'at al-ʿIrāb*, 1:6.

²⁴ al-Khulī, *al-Aṣwāt al-Lughawiyyah*, 232.

²⁵ al-Khulī, 9.

²⁶ al-Fayyūmī, الصامت: هو الحرف المستقر في مخرجه المحقق، والصوت لا يتعدى المخرج، وهي جميع الحروف الهجائية، عدا حروف المد. *ʿIlm al-Aṣwāt al-Lughawiyyah*, 65.

²⁷ al-الصائت: هو الحرف الذي مخرجه مقدر، ويمكن مطه، وتطويله، وهي حروف المد الثلاثة، والواو والياء الساكتين المفتوح ما قبلها. Fayyūmī, 65.

²⁸ Anīs, *al-Aṣwāt al-Lughawiyyah*, 9.

²⁹ Anīs, 9.

³⁰ Bin Jamil, "Islamic Scriptures and Voice Intonation: A Preliminary Survey in Arabic Linguistic Thought and Ḥadīth Interpretive Discourse."

³¹ al-Farāhidī, *al-Ayn*, 6:169.

³² Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 3:135.

إذا أتى بالقراءة مجودة الألفاظ، بريئة من الجور في النطق بها، ومعناه انتهاء الغاية في إتقانه، وبلوغ النهاية في تحسينه، ولهذا يقال جود فلان في كذا إذا فعل ذلك جيداً، والاسم منه الجودة.³³

تنوعت وتغايرت تعريف لفظة التجويد اصطلاحاً عند أهل الأداء من علماء السلف والخلف فمنهم من فصل، ومنهم من اقتضب ولخص، ولكن الجميع يتفقون في المضمون والفحوى والنتيجة، وجُلّ تعاريف العلماء قديماً وحديثاً استندت على تعريف الإمام الداني في كتابه (التحديد في الإتقان والتجويد)، فتعريف علم التجويد اصطلاحاً كما عرفه الإمام الداني هو: "إعطاء الحروف حقوقها وترتيبها ومراتبها، وردّ الحرف من حروف المعجم إلى مخرجه وأصله، وإلحاقه بنظيره وشكله، وإشباع لفظه، وتمكين النطق به على حال صيغته وهيئته من غير إسراف ولا تعسف، ولا إفراط ولا تكلف."³⁴

التجويد في الاصطلاح: عرّفه الإمام ابن الجزري بقوله: "هو حلية التلاوة وزينة القراءة وهو إعطاء الحروف حقوقها وترتيبها مراتبها ورد الحرف إلى مخرجه وأصله وإلحاقه بنظيره وشكله وإشباع لفظه وتلطيف النطق به على حال صيغته وهيئته من غير إسراف ولا تعسف ولا إفراط ولا تكلف"،³⁵ أي تلاوة القرآن الكريم تلاوة صحيحة بإعطاء كل حرف حقه ومستحقه مخرجا وصفة وحركة، مع معرفة الوقوف.

نلاحظ في تعريف ابن الجزري أنه مشتق من تعريف الإمام الداني، وجزء كبير من تعريفه منقول منه، وهكذا غالب التعاريف لمصطلح التجويد في كتب المتخصصين منقول من كتب السلف مع إضافات بسيطة، والغاية تصب على أن علم التجويد القرآني هو علم مرتبط بكيفية نطق أصوات الحروف أثناء تلاوة القرآن الكريم، كما قرأها النبي عليه الصلاة والسلام، وقد أنزل الله ﷻ القرآن الكريم مجوداً مرتلاً على قلب المصطفى ﷺ، فقال تعالى: ﴿وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: ٣٢]، ومن يقرأ القرآن مجوداً مصححاً كما أنزل تتلذذ الأسماع بتلاوته، وتخشع القلوب عند قراءته، حتى يكاد أن يسلب العقول، يأخذ بالألباب، فهو سر من أسرار الخالق يودعه من يشاء من خلقه،³⁶ ويجب على متعلم أحكام التجويد الاعتناء بالحركات، والإتيان بها من غير إفراط ولا تفريط، ومراعاة الإعراب، وإشباع الحركات، وتبيين السواكن، وإظهار بيان حركة المتحرك من غير تكلف ولا مبالغة، ويأتي كل ذلك بريضة اللسان والفك.

٤, ١ تعريف القرآن الكريم

القرآن لغة: اختلف العلماء في المعنى اللغوي للقرآن منهم من قال إنَّ القرآن اسم علم غير مُشتقٍّ من جذر لغوي وغير مهموز، ومنهم من قال إنه مهموز، وهو القول الراجح. القرآن: "تأتي بمعنى الجمع والضم، والقراءة: ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، والقرآن في الأصل كالقراءة: مصدر قرأ قراءة وقرآنًا، نحو قوله تعالى:

³³ Ibn al-Jazarī, *al-Tamhīd Fī 'Ilm al-Tajwīd*, 47.

³⁴ al-Dānī, *al-Taḥdīd Fī al-Itqān Wa al-Tajwīd*, 69.

³⁵ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr Fī al-Qirā'at al-'Ashr*, 1:167-168.

³⁶ Ibn al-Jazarī, 1:168.

﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ ٣٧ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿٣٨﴾ [القيامة: ١٧-١٨] أي قراءته، فهو مصدر على وزن "فعلان" بالضم.^{٣٧}

القرآن اصطلاحاً: "القرآن الكريم: "هو كلام الله تعالى المعجز المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة والمختتم بسورة الناس".^{٣٨}

١,٥ مفهوم مصطلح المبهم

المبهم لغة: الخفي والمشكل، فقولهم: أبهم الأمر، أي: خفي وأشكل.^{٣٩}

المبهم اصطلاحاً: هو اللفظ الذي خفيت دلالتة على الحكم خفاءً لذاته، أو لعارض، ولذلك يتوقف فهم المراد منه على شيء خارجي غيره، وقد يزول الخفاء بالاجتهاد في فهم المراد، وقد يتعذر زواله إلا ببيان من الشارع.^{٤٠}

أقسام المبهم: إن درجة الإبهام في الألفاظ متفاوتة، فبعضها أكثر خفاءً وإشكالاً من بعض، فهي على مراتب في الخفاء، ولذلك ينقسم المبهم إلى أنواع.

ولكن اختلف علماء الأصول في هذا التقسيم، فقسم الحنفية اللفظ المبهم غير واضح الدلالة إلى أربعة مراتب، بعضها أشد خفاءً من بعض، وهي: الخفي، والمشكل، والمُجْمَل، والمُتَشَابِه، وأشدّها خفاءً: المتشابه، ثم المجمل، ثم المشكل، ثم الخفي.^{٤١} وقسم الجمهور (المكلمون) المبهم إلى نوعين: المُجْمَل، والمتشابه، وهو رأي الأكثرين، ويرى بعض المتكلمين أن المبهم هو المُجْمَل فقط، وأن المتشابه نوع مستقل.^{٤٢}

١,٦ مفهوم مصطلح المشكل

المشكل لغة: شكّلت الكتاب بالآلف كأنك أزلت به عنه الإشكال والإلتباس؛ حَرَفٌ مُشْكِلٌ أي: مُشْتَبِهٌ

ملتبس.^{٤٣}

³⁷ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 15; al-Dulaymī, *Jam' al-Qur'an: Dirāsah Taḥlīliyyah Li-Marwīyyātihī*, 17.

³⁸ Ma'bad, *Nafāḥāt Min 'Ulūm al-Qur'ān*, 11.

³⁹ Muṣṭafā et al., *al-Muḥjam al-Wasīṭ*, 1:74.

⁴⁰ al-Zuhaylī, *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:108.

⁴¹ al-Zuhaylī, 2:108.

⁴² al-Zuhaylī, 2:109.

⁴³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 11:358.

المشكل اصطلاحاً: هو اللفظ الذي خفي معناه، ولا يدل بصيغته على المراد منه، ولا بدّ من قرينة تبين المراد منه، فمُنشأ الإشكال ذات الصيغة واللفظ، ولذلك فإنه لا يدرك معناه إلا بالتأمل وبقرينة خارجية تبين المراد منه، وتكون هذه القرينة غالباً في متناول البحث.^{٤٤}

ويختلف المشكل عن الخفي أن الإبهام في المشكل منشؤه من نفس اللفظ، ولا يمكن فهم معناه المراد إلا بقرينة، أما الخفي فإن الإبهام فيه من طريق خارج عن اللفظ، ويعرف المراد منه من غير قرينة، فالمشكل أشد إبهاماً من الخفي، لكن يتفق المشكل والخفي في أن كلاً منهما يحتاج إلى بحث وتأمل، ومن أمثلة المشكل: اللفظ المشترك فإنه موضوع في اللغة لأكثر من معنى واحد، فإن ورد في التشريع بدون دلالة على أحد المعاني التي وضع لها، كان ذلك مشكلاً.^{٤٥}

٢. أهمية الدلالة الصوتية، وأثرها على تفسير القرآن الكريم عموماً

الدلالة الصوتية هي المعنى المفاد من إثارة صوت على آخر، أو مجموعة من الأصوات على أخرى في الكلام المنطوق به، فهذه الدلالة مستمدة من طبيعة الأصوات ذاتها، إذ الأصوات متفاوتة قوة وضعفاً،^{٤٦} وهي الدلالة المستمدة من التشكيل الصوتي للخطاب من حيث تكوينه وأدائه ونطقه، من منطلق أن الصوت مظهر من مظاهر الانفعال النفسي، ومن منطلق وجود العلاقة الوطيدة بين الصوت والدلالة، يدرك من الجرس،^{٤٧} والإيقاع المتولد من التشكيل الصوتي للخطاب نوع من التآلف والتوافق بين صفة الصوت وصفة الحدث وما تحمل من دلالات وطبيعة الأحداث والمواقف،^{٤٨} وهي العلاقة بين أصوات الكلمة ومعانيها، ومساهمة الصوت في المعنى، بما له خصائص تميزه عن غيره في السمع، وهو ما يعرف بالقيمة التعبيرية للصوت،^{٤٩} وإن وحدة الصوت من أهم عناصر الدراسة في الدلالة الصوتية، وهي الدلالة التي تستمد من طبيعة الأصوات، ومن مظاهر الدلالة الصوتية: التنغيم والنبر،^{٥٠} ودلالات أصوات الحروف وما توصف به هذه الأصوات فهي تتضمن أيضاً أصوات أحكام التجويد من الغنن، والمدود، والإمالة، والإدغام، والاختفاء، والقلب، والقلقلة، وتفخيم الصوت وترقيقه، وغيرها، ودلالات أصوات أحكام التجويد في القرآن الكريم تعني المعاني الدلالية التي تستشف من أصوات الحروف الهجائية عندما تلتقي مع بعضها في كلمات القرآن الكريم، وأثر دلالة أصواتها على ما تتضمن الآيات من مقاصد الشرع،^{٥١} ويعد علم الأصوات اللغوية من أوائل العلوم

^{٤٤} al-Zuhaylī, *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:112.

^{٤٥} al-Zuhaylī, 2:113.

^{٤٦} al-Fayyūmī, *ʿIlm al-Dilālah al-Lughawīyah: Dirāsah Taḥqīqīyah ʿalā al-Qurʾān al-Karīm*, 14.

^{٤٧} al-Salāmī, *al-ʿIjāz al-Fannī Fī al-Qurʾān al-Karīm*, 215-16 لفظة (جرس) تعني: الصوت والنغم.

^{٤٨} Qādir, *Tajalliyāt al-Dilālah al-Ṭḥāʾīyah Fī al-Khiṭāb al-Qurʾānī Fī Ḍawʾ al-Lisāniyyāt al-Muʿāsirah: Sūrat al-Tawbah Anmūdḥajan*, 9.

^{٤٩} Zāhid et al., *ʿIlm al-Aṣwāt Wa Takāmul al-Maʿārif Bayna ʿIlm al-Aṣwāt Wa ʿIlm al-Tajwīd*, 36.

^{٥٠} Anīs, *al-Aṣwāt al-Lughawīyah*, 46-48; Abd al-Ḥamīd, *Muʿjam al-Lughah al-ʿArabīyah al-Muʿāṣarah*, 13.

^{٥١} al-Bakrī, *Dirāsāt Fī al-Dilālah al-Qurʾāniyyah*, 45.

التي حظيت باهتمام العلماء العرب الأوائل، إلى أن وصل هذا العلم إلى درجة متقدمة على باقي العلوم اللغوية الأخرى، ويرجع سبب إلى اهتمام العلماء بهذا العلم لارتباط مادته بالقرآن الكريم وتحويده، وقد تنبه اللغويين العرب القدماء إلى دلالة بعض الأصوات اللغوية، وذلك بارتباطها بالكلمة الواحدة، وقد حاول العديد من العلماء المحدثين استيعاب الدلالة من خلال الاصوات، وذلك عبر ما يرتبط به الصوت من الصفات الذاتية، أو العارضة، إضافة إلى مخرج ذلك الصوت، وإن من أهم ما شغل العلماء والباحثين، قديماً وحديثاً، تلك العلاقة القائمة بين الصوت اللغوي المفرد، والدلالة، ولكنهم إلى اليوم لم يتوصلوا إلى نتائج واضحة ينأى عنها الجدل،⁵² وظهر في تفاسير العلماء عنايتهم بوحدة الصوت أثناء تفسير المفردة القرآنية، وذلك لأثرها على تفسير الآيات وبيان مفرداته، وإيضاح المبهم منه إذا وجد، ومن هؤلاء العلماء الإمام الرازي في التفسير الكبير يقول: "وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسباً لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم؛ لأن هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق..."⁵³، ثم كرر ما قاله ابن جني، فقال: "وأيضاً وضعوا لفظ الخضم لأكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لأكل الياض نحو قضمت الدابة شعرها؛ لأن حرف الخاء يشبه صوته أكل الشيء الرطب، وحرف القاف يشبه صوته أكل الشيء الياض، ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص"⁵⁴، وهذا يدل على اهتمام العلماء بأصوات الحروف وصفاتها في تفسير القرآن الكريم؛ لأن لها أثر في دلالاتها، ودلالات أصوات الحروف الهجائية تكون مكتسبة مع ما يتناسب في السياق والتركيب، فلو فرضنا لصوت الحرف دلالات معينة لا يخرج منها، فهذا يعود سلباً على ما تحمل العبارة من غايات ومقاصد أخرى، وشتان بين الكلام الإنساني والنص القرآني الرباني؛ فإنه ثري بالدرر والفوائد والأسلوب الرباني العظيم المعجز، فالقرآن الكريم معين لا ينضب وفوائده لا حدود لها، فأصوات الحروف وضعت في الكلمات القرآنية بما يناسب المقام وما يريده الخالق من عباده حتى يتعظوا ويعتبروا، وما يؤثر في عقولهم وقلوبهم ويقيم سلوكهم،⁵⁵ ومن أمثلة استعانة العلماء بصفات الحروف أثناء التفسير في قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَأَلَّيْهِ تَفْتَوُا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ [يوسف: 85] كلمة "تفتأ" التي تكررت فيها التاء وتلتها الهمزة وهي من الحروف الشديدة أيضاً، وجردت كلمة (تفتأ) من لا النافية لتخلص الشدة في التركيب ثم جاءت كلمة (تذكر) فيها حرفان من حروف الشدة وهي التاء والكاف، ثم جاءت كلمة (حرضاً) في هذا الموضع لتتم ندرة التعبير فإنها مع تفخيم الضاد فيها وثقلها نادرة الوقوع، وهذا التعبير القرآني يعكس الحالة النفسية التي كان عليها المحكي عنهم، فإنهم كانوا يشعرون كلما طرق ذكر يوسف مسامعهم أو خطر على قلوبهم ببشاعة جريمتهم، فتتصور لهم في سويداء قلوبهم وتتمثل لهم أمام سواد أعينهم وتجرد لهم ضيائهم سياتاً من الملامة تلدغهم بوقعها في نفوسهم، فقد جنوا على أبيهم الشيخ الكبير الحاني وعلى أخيهم الناشئ الصغير الضعيف، وهم يرغبون في التخلص من الإحراج الذي يثقل نفسياتهم كلما دار اسم يوسف على اللسان، وبالأخص لسان أبيهم الذي

⁵² Qabḥā, *al-Taḥlīl al-Ṣawtī Li'l-Naṣṣ*, 62.

⁵³ al-Rāzī, *Maṭāṭiḥ al-Ghayb*, 1:30.

⁵⁴ al-Rāzī, 1:30.

⁵⁵ al-Balūshī, *al-Taḥkīm Wa al-Tarqīq Wa Atharuhumā al-Dilālī: Sūrat al-Nūr Anmūdḥajan*, 183.

لا ينفك عن ذكره ولا تبارح نفسه ذكره،^{٥٦} وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأْ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤] يصور الله ﷻ عاقبة قوم نوح وما أصابهم من الغرق، ويستشف من أصوات حروف الآيات ومن وزن كلماتها الدلالة على القدرة الإلهية العظيمة،^{٥٧} فإن الذي أوتي نصيباً من الذوق والحس يشعر بتلاوة هذه الآية بهاجس نفسي يستوقفه عند كل كلمة وحرف، وبل عند كل صوت من أصوات أحكام التجويد لما فيها من دقة الترتيب وجمال التنسيق بين الحروف وأصواتها وبين الكلمات، وما يصحب ذلك من ترتب المعاني، وتساقفها فكان كل حرف منها له دلالة خاصة، ولو أن حرفاً من هذه الحروف انتزع من مكانه لم يسد غيره مسده، وبهذا يظهر أن البلاغة كما تكون في الجمل تكون في المفردات، وأصوات الحروف مع الترتيب، وإن كانت الكلمات المفردة لا يتجلى جمالها، ولا يسطع ضياؤها إلا إذا قرنت بما يناسبها بحيث تكون كل واحدة منها آخذة بحجزة أختها بحسب ترتيب المعاني.^{٥٨} وقوله تعالى: ﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾ [النازعات: ٢٩] لفظة (أَغْطَشَ) مساوٍ من حيث الدلالة اللغوية لأظلم، ولكن (أغطش) تمتاز بدلالة أخرى من وراء حدود اللغة يستقل بها الوزن وجرس الأحرف متألّفة مع بعضها، فالكلمة بهذه الدلالة تعبر عن ظلام انتشر فيه الصمت وعمّ فيه الركود وتجلّت في أنحائه مظاهر الوحشة، ولا نحتاج لفهم هذه الصورة من إلى وساطة لغة أو مراجعة قاموس وإنما هو إحساس ينبعث في نفسك إثر ما تتكون الكلمة من أصوات حروف وما تحمل من صفات وقواعد أحكام التجويد فمن طبيعة الكلمة ووقع حروفها تشعر بدلالاتها.^{٥٩}

فهذه النماذج من الأمثلة من تفاسير مختلفة تؤكد على أهمية الدلالة الصوتية، وأثرها على تفسير القرآن الكريم.

٣. أثر تفسير دلالات أصوات أحكام التجويد في التعامل مع مشكل القرآن

مشكل القرآن الكريم هو ما يوهم التعارض والاختلاف والتناقض بين بعض الآيات، وكلام الله ﷻ وقرآنه العظيم منزه عن ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانُ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وبعض الآيات القرآنية قد يوهم ظاهرها معارضة نص آخر من آية قرآنية، أو حديث نبوي ثابت، أو يوهم ظاهرها معارضة معتبر من: إجماع، أو قياس، أو قاعدة شرعية كلية ثابتة، أو أصل لغوي، أو حقيقة علمية، أو حسي، أو معقول،^{٦٠} وربما يقع المبتدئ ما يوهم اختلافاً، والحقيقة أنه ليس اختلافاً، وقد تكلم في هذا كثير من أهل العلم والمعرفة، وذلك لإزالة ما وقع فيه من اشتباه في اللفظ، ولكل لفظ سببه ولكل لفظ معناه،^{٦١} ودلالات أصوات أحكام التجويد لها أثر في التعامل مع مشكل القرآن الكريم وتفسيره؛ لأن مادة الصوت هي مظهر الانفعال

⁵⁶ al-Khalilī, *Jawāhir al-Tafsīr Anwār Min Bayān al-Tanzīl*, 1:69-70.

⁵⁷ al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, 2:376.

⁵⁸ al-Rāfi'i, *Ijāz al-Qur'ān Wa al-Balāghah al-Nabawiyyah*, 147-49.

⁵⁹ al-Būṭi, *Min Rawā'i' Ta'ammulāt 'Ilmiyyah Wa Adabiyyah Fī Kitāb Allāh*, 140.

⁶⁰ al-Quṣayyir, *al-Aḥādith al-Mushkilah al-Wāridah Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: 'Arḍ Wa Dirāsah*, 26.

⁶¹ Ma'bad, *Nafāḥāt Min 'Ulūm al-Qur'ān*, 68.

النفسي، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنوع الصوت، بما يخرج فيه مداً أو غنة أو ليناً أو شدة، وبما يهيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها؛ فإذا تأملنا في تلاوة القرآن على طرق الأداء الصحيحة لرأيناه أبلغ ما تبلغ إليه اللغات كلها في هزّ الشعور واستثارته من أعماق النفس؛ وهو من هذه الجهة يغلب بنظمه على كل طبع عربي أو أعجمي، حتى إن القاسية قلوبهم من أهل الزيف والإلحاد، ومن لا يعرفون الله آية في الآفاق ولا في أنفسهم، لتلين قلوبهم وتهتز عند سماعه؛ لأن فيهم طبيعة إنسانية، وتتابع أصوات أحكام التجويد على نسب معينة بين مخارج الأحرف المختلفة، هو بلاغة اللغة الطبيعية التي خلقت في نفس الإنسان، فهو متى سمعها لم يصرفه عنها صارف من اختلاف العقل أو اختلاف اللسان؛ وعلى هذا وحده يؤوّل الأثر الوارد أن في الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً، لأنه يجنب هذا الكمال اللغوي ما يُعدُّ نقصاً منه إذا لم تجتمع أسباب الأداء في أصوات الحروف ومخارجها،⁶² وهذا من الإعجاز البياني في القرآن، فقد قدر في ترتيب حروفه ومخارجها ونبرات وخصائصها وما يوحى به كل حرف من أثر في النفس كما قدر في ترتيب الكلمات التناسق العجيب بحيث تكون كل كلمة منها لقف أختها، فلا تجد ما بينها ما ينبو عنه السمع أو ينفر منه الطبع،⁶³ وسيد قطب من العلماء الذين كثيراً ما نوه وأشار في تفسيره إلى أثر أصوات الحروف وما تتصف به من صفات وقواعد التجويد وربط بين الصوت والدلالة على تفسير الآيات، فقال: "وقد تبين لنا في بعض المواضع سر هذا التغير، وخفي علينا السر في مواضع أخرى، فلم نرد أن نتمحل له لنثبت أنه ظاهرة عامة..."⁶⁴، وهنا يقصد سر أصوات الحروف المهجائية، فهذه الأصوات بلا ريب لها أثر في تفسير القرآن الكريم ودلالات ألفاظه، وبيان المبهم منه، فهي تحاكي موضوع الآيات وتصور الأحداث، فمن خلال هذه الأصوات توصف أحداث الآيات؛ حتى يعيش الموقف، ويصل إلى الشعور والوجدان، فتتجلى المعاني، وتتكشف الصورة، وإن للكلمة القرآنية ميزة لا نجدتها في الكلمات التي يتكون منها كلام الناس، وتعابيرهم مهما سمت في مدارج البلاغة والبيان، فهي تتناول من المعنى سطحه وأعماقه وسائر صوره وخصائصه، ولا تقف عند العموميات التي تقف عند حدودها تعبيراتنا البشرية التي تعاني من العجز الذي أوضحناه، وهي تمتاز عن سائر مرادفات اللغوية بتطابق أتم مع المعنى المراد،⁶⁵ والقرآن الكريم يتناول من الكلمات المترادفة أدقها دلالة، وأتمها تصويراً بالنسبة إلى نظائرها، فإذا استنفدت اللغة طاقاتها ولا تزال بقية من المعنى أو الصورة شاردة وراء حدود اللغة، اتسعت لها الكلمة القرآنية وشملت عن طريق ما تتسم به من جرس ووزن وإيقاع، ويفيض به شعور القارئ عند تلاوته لهذه الكلمات أو سماعه لها مسبوكة مع بعضها، قائمة ضمن هيكلها القرآني الفريد. وما يدل على اهتمام العلماء منذ القدم بالحروف من حيث المبنى والمعنى المؤلفات التي

⁶² al-Rāfiʿi, *Ijāz al-Qurʾān Wa al-Balāghah al-Nabawiyyah*, 147-49.

⁶³ al-Khalīlī, *Jawāhir al-Tafsīr Anwār Min Bayān al-Tanzīl*, 1:69.

⁶⁴ Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī Fī al-Qurʾān al-Karīm*, 91.

⁶⁵ al-Būṭī, *Min Rawāʾiʿ Taʾammulāt ʿIlmiyyah Wa Adabiyyah Fī Kitāb Allāh*, 139.

تركوها وقد استخلصوا منها معاني كثيرة على دلالات أصوات الحروف في سياقاتها التركيبية، وهذه المعاني كثيرة الفت فيها مؤلفات كثيرة، ونذكر بعض منها، على سبيل المثال:⁶⁶

- كتاب اللامات، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تـ ٣٣٧هـ
- منازل الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني، ٢٩٦-٣٨٤هـ
- الأزهية في علم الحروف، لأبي الحسن علي بن محمد الهروي، ٣٤٠-٤١٥هـ
- رصف المباني في حروف المعاني، لأحمد بن عبد النور المالقي، ٣٦٠-٧٠٢هـ
- الجنى الداني في حروف المعاني، لبدر الدين الحسن بن قاسم المرادي، ٧٤٩هـ
- معاني الأدوات والحروف، لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر الحنبلي، ٧٥١هـ

٤. نماذج من آيات القرآن الكريم على التعامل مع مشكل القرآن وتفسيره عن طريق أصوات الحروف

لقد تعددت وجوه اعجاز القرآن الكريم الذي لا تنقضي عجائبه، مثل ما تعددت هداياته التي لا تنضب، ويشكل جانب ترتيل القرآن الكريم ونطق أصوات الحروف في الآيات نوعاً عظيماً من أنواع الإعجاز الأبدي منذ عهد نزوله، وإلى قيام الساعة، وأصوات التجويد في الآيات الكريمة تعتبر مصدر من مصادر الفهم لمقاصد الشارع، وورد في القرآن الكريم آيات فيها كلمات مبهمة عجز العلماء عن تفسيرها، فتعددت آراءهم فيها كل بحسب القرينة التي اعتد بها، وبُني على اختلاف الآراء تعدد الأحكام الشرعية، فكل ما أبهم في القرآن الكريم ولم يقم عليه دليل على أنه من علم الغيب يجوز البحث عنه،⁶⁷ وسأذكر هنا بعض النماذج من ألفاظ المبهمة التي توضح تعامل العلماء مع مشكل القرآن وتفسيره عن طريق أصوات الحروف وتجويدها، وأن الحرف بدلالته الصوتية يشير إلى معنى أو يحاول الإيحاء به، وأسباب وقوع الإشكال كثيرة في القرآن الكريم،⁶⁸ وسأشير إلى بعض الأمثلة على سبيل المثال في الإشكال بسبب خفاء المعنى وغمابة اللفظ، كالآتي:

⁶⁶ 'Abd Allāh, *al-Ṣawt al-Lughawī Wa Dilālatuhu Fī al-Qurʾān al-Karīm*, 18.

⁶⁷ Mahārish, "al-Mubhamāt Fī al-Qurʾān al-Karīm (Taʾrīfuhā, Wa Asbāb Wuqūʿihā, Wa Ḍawābīṭ Tafsīrihā)."

⁶⁸ al-Zarkashī, *al-Burhān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*, 1:156-157 ذكر الإمام الزركشي في البرهان سبعة أسباب لوقوع المبهمة في القرآن الكريم مع الأمثلة، وسأشير هنا إلى عناوينها، وهي: الأول: أن يكون أبهم في موضع استغناء ببيانه في آخر في سياق الآية. الثاني: أن يتعين لاشتغاره. الثالث: قصد الستر عليه ليكون أبلغ في استعطافه. الرابع: إيهام اللفظ لعدم وجود فائدة. الخامس: التنبيه على التعميم وهو غير خاص. السادس: تعظيمه بالوصف الكامل دون الاسم. السابع: تحقيره بالوصف الناقص. وهذه الأسباب السبعة تنفرع منها فروع أخرى تتضمنها مثل: خفاء معنى اللفظة، وغمابة اللفظ، وغيرها.

- الأحرف المقطعة التي افتتح بها بعض السور، كقوله تعالى: ﴿الْم﴾ [البقرة: ١]، ﴿الْمَص﴾ [الأعراف: ١]، ﴿الرَّ﴾ [يونس: ١]، ﴿كَهَيْعَصَ﴾ [مريم: ١]، ﴿حَمَ﴾ [الأحقاف: ١]، فهي ألفاظ مبهمّة، بمعنى أن القارئ لا يفهم منها شيئاً من ظاهر حروفها وما ينطق به منها، ولقد اختلف العلماء في تأويل هذه الفواتح إلى مذهبين:^{٦٩}

أحدهما: أن لهذه الفواتح علماً مستورا وسراً محجوباً استأثر الله بعلمه، وروي هذا القول عن مجموعة من الصحابة منهم عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم أنهم قالوا: الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر،^{٧٠} وروي أيضاً عن الصديق رضي الله عنه أنه قال: في كل كتاب سر، وسر القرآن في أوائل السور نؤمن بظاهرها ونكل العلم فيها إلى الله تعالى.^{٧١}

ثانيهما: أن لهذه الفواتح مراداً معلوماً ومعنى يمكن الوصول إليه بالنظر والبحث، وإلى هذا ذهب جمهور الباحثين من علماء العقيدة والعربية وغيرهم، وهو المروي عن ابن عباس وعلي بن أبي طالب وجمع كبير من الصحابة،^{٧٢} ولكن ذهب علماء اللغة المهتمين بأصوات الحروف الهجائية من قطرب والقرّاء والمبرد وعامة علماء العربية وجمع عظيم من المحققين إلى أن هذه الأحرف المقطعة إنما افتتحت بها السور؛ لتدل على أن القرآن ليس إلا كتاباً ألف من هذه الأحرف الهجائية من ألف، ولام، وميم، وحاء، وكاف... الخ، هي تلك التي تبين كلامكم وأشعاركم منها، ومع ذلك فلن تستطيعوا أن تؤلفوا من هذه الأحرف كلاماً مثله،^{٧٣} وهذا تفسير فيه شيء من الصحة والوضوح؛ لأن الكلمة التي تلي هذه الفواتح تحمل معنى الكتاب، وتقع في معظم الأحيان موقع الخبر منها كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿الْم﴾ ذَلِكَ أَلْكِتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١﴾ [البقرة: ١-٢]، وفي سورة الأعراف: ﴿الْمَص﴾ كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾ [الأعراف: ١-٢]، وفي سورة يونس: ﴿الرَّ﴾ تِلْكَ ءَايَاتُ أَلْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ أَكَّانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَجْرٌ مُّبِينٌ ﴿١﴾ [يونس: ١-٢]، وفي سورة هود: ﴿الرَّ﴾ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَكَاشِيرٌ ﴿١﴾ [هود: ١-٢]، وفي سورة النمل: ﴿طس﴾ تِلْكَ ءَايَاتُ الْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾ هُدًى وَبُشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾ [النمل: ١-٢]، ولا يستبعد أن تكون هذه الأحرف المقطعة تحمل إلى جانب هذه الدلالة أسراراً معينة، وأن تكون قد سبقت مساق القسم بها، وأن يكون موقعها في صدر السورة موقع التنبيه للأسماع والأذهان إلى الكلام الذي يعقبها،^{٧٤} فمع البحث والتأمل في تركيب أصوات هذه الحروف يمكن إزالة ما بها من غموض وخفاء مثلاً: ﴿الْم﴾ إذا تأملنا في أصواتها من حيث قواعد التجويد نُقرأ: (ألف) بدون مد، ثم (لام) وسطها مد لازم، وبعدها (ميم) وبين اللام والميم ادغام بغنة شفوي، ويوقف عليها

⁶⁹ al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt*, 1:16.

⁷⁰ al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, 1:47.

⁷¹ al-Zarkashī, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1:173.

⁷² Ibn 'Aṭīyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1:82.

⁷³ al-Būṭī, *Min Rawā'ī 'Ta'ammulāt Ilmiyyah Wa Adabiyyah Fī Kitāb Allāh*, 91.

⁷⁴ al-Būṭī, 90.

بمد لازم الذي يمد بمقدار ست حركات،^{٧٥} ففي نطقها طول وتريث بما فيها من مدٍّ، فأصواتها تحاكي دلالاتها فهي تحمل في طياتها دلالة العظمة والتدبر لحروف القرآن العظيم، ونقل السيوطي عن السدي أنه قال فواتح السور أسماء من أسماء الرب،^{٧٦} وذكر القشيري في تفسيره أن اختلاف السلف في الحروف المقطعة، وأن هناك من وصف هذه الأصوات وذكر أن لها دلالات، فالطاء دلالة إلى طهارة عزّه وتقدّس علوّه، والسين ودلالة على سناء جبروت، والميم دلالة على مجدّ جلاله، وتتغير هذه الدلالات بحسب ما في الآيات من مقاصد.^{٧٧}

أ. كلمة ﴿وَالْأَسْبَاطِ﴾ في قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ آلُ الْيَتِيمِ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]. تكررت في أكثر من سورة، وأدرجها السيوطي^{٧٨} من ضمن المفردات المبهمة، وقال إنهم أولاد سيدنا يعقوب،^{٧٩} وإذا تأملنا في أصوات حروف هذه اللفظة نجد أنها حروف مرقمة ما عدا صوت الطاء المفخمة، وهي أقوى الحروف الهجائية فأعطت الكلمة وزناً وثقلًا، فصوتها تحاكي دلالاتها أنهم جماعة وليسوا أفراداً قليلة، والسَّبَطُ في بني إسرائيل بمنزلة القبيلة في ولد إسماعيل، فسُمُّوا الأسباط.^{٨٠}

ب. كلمة (ضيزى) في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: ٢٢]، من الألفاظ الغريبة مع ذلك فإن حسننها في نظم الكلام من أغرب الحسن وأعجبه؛ فسورة النجم مفصلة كلها على الياء؛ فجاءت الكلمة فاصلة من الفواصل ثم هي في معرض الإنكار على العرب؛ إذ وردت في ذكر الأصنام وزعمهم في قسمة الأولاد، فإنهم جعلوا الملائكة والأصنام بناب الله مع أولادهم البنات، فقال تعالى: ﴿الْكُفُّمُ الدَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾ [النجم: ٢١-٢٢]، فكانت غرابة اللفظ أشدّ الأشياء ملائمة لغرابة هذه القسمة التي أنكرها، وكانت الجملة كلها كأنها تصور في هيئة النطق بها الإنكار في الأولى والتهكم في الأخرى؛ وكان هذا التصوير أبلغ ما في البلاغة، وخاصة في اللفظة الغريبة التي تمكنت في موضعها من الفصل، ووصفت حالة المتهم في إنكاره من إمالة اليد والرأس بهذين المدين فيها إلى الأسفل والأعلى،

⁷⁵ Ibn al-Jazarī, *al-Tamhīd Fī 'Ilm al-Tajwīd*, 163.

⁷⁶ al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulum al-Qur'ān*, 3:23.

⁷⁷ al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt*, 2:396.

⁷⁸ al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulum al-Qur'ān*, 4:402. قال السيوطي في الإتيان: "اعلم أن علم المبهات مرجعه النقل المحض لا مجال للرأي فيه ولما كانت الكتب المؤلفة فيه وسائر التفاسير يذكر فيها أسماء المبهات والخلاف فيها دون بيان مستند يرجع إليه أو عزو يعتمد عليه ألفت الكتاب الذي ألفتته مذكوراً فيه عزو كل قول إلى قائله من الصحابة والتابعين وغيرهم معزواً إلى أصحاب الكتب الذين خرجوا ذلك بأسانيدهم مبيناً فيه ما صح سنده وما ضعف فجاء لذلك كتاباً حافلاً لا نظير له في نوعه وقد رتبته على ترتيب القرآن... ولخصت المبهات على قسمين الأول منها: فيها أبهم من رجل أو امرأة أو ملك أو جني أو مثني أو مجموع عرف أسماء كلهم أو من أو الذي إذا لم يرد به العموم، والثاني: مبهات الأقوام... والحيوانات والأمكنة والأزمنة ونحو ذلك، والمجموع الذين عرفتهم أسماء بعضهم

⁷⁹ al-Suyūṭī, 4:385.

⁸⁰ al-Tha'ālībī, *al-Jawāhir al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1:324.

وجمعت إلى كل ذلك غرابة الإنكار بغرابتها اللفظية،^{٨١} فصوت المد الطبيعي في اللفظة ساهمت في كشف دلالتها، والعربُ يعرفون هذا الضربَ من الكلام، وله نظائرٌ في لغتهم، وكم من لفظة غريبة عندهم لا تحسن إلا في موضعها، ولا يكون حسنُها على غرابتها إلا أنها تؤكد المعنى الذي سبقت له بلفظها وهيئة نطق أصوات حروفها؛ فكان في تأليف حروفها معنىً حسيّاً، وفي تألف أصواتها معنىً مثله في النفس.^{٨٢}

الخاتمة

الحمد لله الذي منَّ علينا بإتمام هذا البحث، وقد خرجنا بحمد الله تعالى بجملة من النتائج نُجملها في النقاط الآتية:

- أ. يُعد موضوع مشكل القرآن من الموضوعات المهمة التي بحاجة إلى عناية خاصة في مجال الدراسات القرآنية، ودراسة علمية متأنية تحلر مسائل هذا العلم، إذ لم يتطرق إلى الآن بتصنيفات مستقلة، وكان جلّ التركيز في المؤلفات هو التوفيق بين الآيات موهمة الاختلاف فيما بينها، أو التي يُوهّم ظاهرها معنىً مشكلاً، فلم يتوسعوا في دراستها، وإفرادها بالتصنيف.
- ب. سلف الأمة اهتموا بهذا العلم، وعلى رأسهم حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنه.
- ت. إن توضيح المشكل وفك إيهامه يعين على فهم الآية، وبيان دلالة الألفاظ على الوجه الصحيح.
- ث. الدلالة الصوتية لأحكام التجويد تعين على كشف المعنى المبهم لبعض مفردات القرآن الكريم، وذلك بربط الدلالة الصوتية بموضوع وتفسير الآيات.
- ج. أهمية التصدي لكل ما يُثار حول ديننا وثقافتنا الإسلامية، خاصة المصدرين الأساسيين وهما الكتاب والسنة، والرد على الشبهات المثارة.
- ح. وردت المبهات في القرآن الكريم في القرآن الكريم لأغراض متعددة، فمنها قد يبهّم في موضع ويوضحه في موضع آخر، وقد يبهّمه للتعظيم، وقد يكون بغرض التحقير، وقد يبهّم للاختبار، وغيرها، فواء اللفظة المبهمة حكم ربانية عظيمة تكتشف بتتبعها من جانب أصواتها حروفها.
- خ. معرفة سبب نزول الآية يعين على دفع التعارض والإشكال في فهم الآيات، إذ معرفة السبب تعين على فهم الآية، ومعرفة المراد منها.
- د. التنبيه من الاستعانة بالإسرائيليات في تفسير مشكل القرآن الكريم، فإن له أثراً سلباً على هذا العلم.
- ذ. ومن المبهات أمور غيبية تختبر حقيقة إيمان كل مسلم، ولا يمكن تأويلها والبحث عن مقاصدها، ولكن يكن البحث في دلالات أصواتها للتعظيم.

⁸¹ al-Rāfi'i, *Ijāz al-Qur'ān Wa al-Balāghah al-Nabawiyyah*, 158.

⁸² al-Rāfi'i, 158.

- ر. الدلالة الصوتية تلعب دوراً مهماً في توجيه معنى اللفظة أو الجملة أو النص وتحديد دلالاتها الذي يمكنها استيفاءه، ويخرج من هذا المبهات الغيبية التي استأثر الله ﷻ بعلمها، وقال ابن قتيبة "لو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر".⁸³
- بعد تتبع المؤلفات المتخصصة في التعامل مع مشكل القرآن الكريم خرجنا بهذه التوصيات:
- أ. يعدُّ هذا البحث نافذة جديدة في مجال الدراسات القرآنية، والذي أسأل الله ﷻ بفضله أن ينفع به، وأوصي الباحثين في جانب دراسات علوم القرآن الالتفات لهذا العلم، وطرح مزيد من الدراسات والبحوث المتعلقة بربط الدلالة الصوتية لقواعد التجويد في تفسير المفردات المبهمة في سور القرآن الكريم.
- ب. عمل إحصائية لجميع مؤلفات علم مشكل القرآن الكريم، وتتبعها وعلى إثرها إضافة مزيد من الدراسات التي تخدم علم التعامل مع مشكل القرآن الكريم، وذلك بهدف كشف الجهود المبذولة؛ وإثراء المكتبة الإسلامية عموماً، ومكتبة علوم القرآن الكريم خصوصاً.

References

- al-Bahansāwī, Ḥusām. *ʿIlm al-Dilālah Wa al-Nazariyyāt al-Dilāliyyah al-Ḥadīthah*. Cairo: Maktabah Zahrā' al-Sharq, 2009.
- al-Bakrī, Ḥusayn Muḥaysin. *Dirāsāt Fī al-Dilālah al-Qurʾāniyyah*. Jordan: Dār Dijlah, 2012.
- al-Balūshī, Ṣubayyah ʿAbd al-Rashīd. *al-Taḥkīm Wa al-Tarqīq Wa Atharuhumā al-Dilālī: Sūrat al-Nūr Anmūdḥajan*. Muscat: Maktabah al-Ḍāmīrī, 2018.
- al-Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib Abū Bakr. *Iʿjāz al-Qurʾān*. Egypt: Dār al-Maʿārif, 1997.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 2001.
- al-Būṭī, Saʿīd Ramaḍān. *Min Rawāʾi Taʾammulāt ʿIlmiyyah Wa Adabiyyah Fī Kitāb Allāh*. Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1999.
- al-Dānī, ʿUthman ibn Saʿīd Abū ʿAmru. *al-Taḥdīd Fī al-Itqān Wa al-Tajwīd*. Jordan: Dār ʿAmmār, 2015.
- al-Dulaymī, Akram ʿAbd. *Jamʿ al-Qurʾān: Dirāsah Taḥlīliyyah Li- Marwiyyātihi*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2006.
- al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. *al-Ayn*. Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 1980.
- al-Fayyūmī, Aḥmad ʿAbd al-Tawwāb. *ʿIlm al-Aṣwāt al-Lughawīyyah*. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li'l-Turāth, 2009.
- . *ʿIlm al-Dilālah al-Lughawīyyah: Dirāsah Taṭbīqīyyah ʿalā al-Qurʾān al-Karīm*. Cairo: al-

⁸³ Ibn Qutaybah, *Taʾwīl Mushkil al-Qurʾān*, 62.

Maktabah al-Azhariyyah li'l-Turāth, 2010.

al-Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr Abū 'Uthmān. *al-Bayān Wa al-Tabayīn*. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Cairo: Maktabah al-Khānījī, 1998.

al-Khalīlī, Aḥmad ibn Ḥamd. *Jawāhir al-Tafsīr Anwār Min Bayān al-Tanzīl*. Maktabah al-Istiḳāmah, 1984.

al-Kharrāṭ, Aḥmad ibn Muḥammad. *Ināyat al-Muslimīn Bi'l-Lughah al-'Arabiyyah*. Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, n.d.

al-Khūlī, Muḥammad 'Alī. *al-Aṣwāt al-Lughawīyyah*. Riyadh: Maktabah al-Kharrījī, 1987.

al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 2000.

al-Quṣayyir, Aḥmad ibn 'Abd al-'Azīz. *al-Aḥādīth al-Mushkilah al-Wāridah Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: 'Arḍ Wa Dirāsah*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, n.d.

al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. *Latā'if al-Ishārāt*. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2000.

al-Rāfi'ī, Muṣṭafā Ṣādiq. *I'jāz al-Qur'ān Wa al-Balāghah al-Nabawīyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1973.

al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad Abū al-Qāsim. *al-Mufradāt Fī Gharīb al-Qur'ān*. Edited by Ṣafwān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Qalam, 2009.

al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar Abū 'Abd Allāh Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

al-Salāmī, 'Umar. *al-I'jāz al-Fannī Fī al-Qur'ān al-Karīm*. 1st ed. Tunisia: Mu'assasāt 'Abd al-Karīm ibn 'Abd Allāh, 1980.

al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad Abū al-Layth. *Baḥr al-'Ulūm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1413.

al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr Jalāl al-Dīn. *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Madinah: King Fahd Glorious Quran Printing Complex, n.d.

al-Tha'ālībī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Abū Zayd. *al-Jawāhir al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1997.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amru Abū al-Qāsim. *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1408.

al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allah Badr al-Dīn. *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.

al-Zuhaylī, Muḥammad ibn Muṣṭafā. *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Khayr, 2006.

al-'Adawī, Ḥamdī Sulṭān. *Ilm al-Dilālah*. Cairo: Dār al-Ṣaḥābah li'l-Turāth, 2006.

Anīs, Ibrāhīm. *al-Aṣwāt al-Lughawīyyah*. Cairo: Maktabah al-Anglo, 1985.

- Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū al-Khayr Shams al-Dīn. *al-Nashr Fī al-Qirāʾāt al-ʿAshr*. al-Maṭbaʿah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d.
- . *al-Tamhīd Fī ʿIlm al-Tajwīd*. Riyadh: Maktabah al-Maʿārif, 1985.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. Ittihad al-Kitāb al-Arabi, 2002.
- Ibn Jinnī, ʿUthmān Abū al-Faṭḥ. *Sirr Ṣināʿat al-Iʿrāb*. Damascus: Dār al-Qalam, 1986.
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh ibn Muslim Abū Muḥammad. *Taʾwīl Mushkil al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.
- Ibn Sīnā, al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh Abū ʿAlī. *Asbāb Hudūth al-Ḥurūf*. Edited by Ṭāhā ʿAbd al-Raʿūf. Cairo: al-Jazīrah li'l-Nashr wa'l-Tawzīʿ, 2007.
- Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib Abū Muḥammad al-Gharnāṭī. *al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2001.
- Jamil, Khairil Husaini Bin. “Islamic Scriptures and Voice Intonation: A Preliminary Survey in Arabic Linguistic Thought and Ḥadīth Interpretive Discourse.” *Kemanusiaan*, 2019. <https://doi.org/10.21315/kajh2019.26.s1.1>.
- Mahārish, Zayd ʿAlī. “al-Mubhamāt Fī al-Qurʾān al-Karīm (Taʾrīfuhā, Wa Asbāb Wuqūʿihā, Wa Ḍawābiṭ Tafsīrihā).” *Majallah Jāmiʿah Jāzān* 2, no. 2 (2013): 29.
- Maʿbad, Muḥammad Aḥmad. *Nafaḥāt Min ʿUlūm al-Qurʾān*. Cairo: Dār al-Salām, 2005.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, Ḥāmid ʿAbd al-Qādir, and Muḥammad ʿAlī al-Najjār. *al-Muʿjam al-Wasīṭ*. Istanbul: Dār al-Daʿwah, n.d.
- Qabḥā, Mahdī. *al-Taḥlīl al-Ṣawṭī Liʿl-Naṣṣ*. Amman: Dār Usāmah, 2013.
- Qādir, Fakhriyyah Gharīb. *Tajalliyāt al-Dilālāh al-ʿIlmiyyah Fī al-Khiṭāb al-Qurʾānī Fī Ḍawʿ al-Lisāniyyāt al-Muʿāsirah: Sūrat al-Tawbah Anmūdḥajan*. Irbid: ʿĀlam al-Kutub al-Ḥadīth, 2010.
- Quṭb, Sayyid. *al-Taṣwīr al-Fannī Fī al-Qurʾān al-Karīm*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1992.
- Zāhīd, ʿAbd al-Ḥamīd, Fātimah al-Tarsīm, Ḥasan Durayr, and Muḥammad Waskasū. *ʿIlm al-Aṣwāt Wa Takāmul al-Maʿārif Bayna ʿIlm al-Aṣwāt Wa ʿIlm al-Tajwīd*. Amman: ʿĀlam al-Kutub al-Ḥadīth, 2019.
- Zāhīd, ʿAbd al-Ḥamīd, Hudā Rawḍ, and Saʿīd Qaṭṭī. *ʿIlm al-Aṣwāt Wa Takāmul al-Maʿārif*. Amman: ʿĀlam al-Kutub al-Ḥadīth, 2018.
- ʿAbd al-Ḥamīd, Aḥmad Mukhtār. *Muʿjam al-Lughah al-ʿArabiyyah al-Muʿāṣarah*. ʿĀlam al-Kutub, 2008.
- ʿAbd al-Jalīl, Manqūr. *ʿIlm al-Dilālāh: Uṣūluḥu Wa Mabāḥithuḥu Fī al-Turāth al-ʿArabī*. Damascus: Ittīḥād al-Kitāb al-ʿArabī, 2001.

‘Abd Allāh, Muḥammad Farīd. *al-Ṣawt al-Lughawī Wa Dilālatuhu Fī al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 2008.

‘Umar, Aḥmad Muhktār. *‘Ilm al-Dilālah*. Cairo: ‘Ālam al-Kitāb, 1998.

مشكل الحديث: قضايا وحلول

Mushkil al-Ḥadīth: Issues and Solutions

Saad Eldin Mansour *

د. سعد الدين منصور

Ahmed Elmogtaba Bannga **

د. أحمد المجتبى بانغا

الملخص: إن موضوع "مشكل الحديث" من أهم الموضوعات المتعلقة بعلم دراية الحديث. وله علاقة مع جملة من علوم أخرى من أنواع علم الحديث كعلم العلل وناسخ الحديث ومنسوخه وغريب الحديث. ويهتم هذا البحث بتعريف مشكل الحديث لغة واصطلاحاً وبيان الفرق بينه وبين مختلف الحديث، ويقدم نبذة تاريخية لنشأة مشكل الحديث ويتناول أهم المؤلفات فيه ومناهجها. ويوضح أسباب الاستشكال وأوجهه. ثم يلمح إلى ضوابط الاشتغال بموضوع مشكل الحديث. والمنهج المتبع هو: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي. اقترح تعريف جديد لمشكل الحديث يجمع جزئيات هذا الموضوع ويمنع من دخول غيرها فيه، يمكن تقسيم أسباب الاستشكال إلى ثلاثة: ما يتعلق بالنص نفسه، أسباب الاستشكال المتعلقة بالقارئ أو السامع، أسباب الاستشكال المتعلقة بالواقع المحيط. ينبغي للمشتغل بموضوع مشكل الحديث أن يكون مستحضرًا لعدد من القواعد والضوابط.

الكلمات المفتاحية: مشكل الحديث؛ مستشكل الحديث؛ دراسات حديثة؛ مصطلح الحديث؛ الدفاع عن السنة.

ABSTRACT: The issue of “problematic *ḥadīth*” is one of the most important issues related to the science of *dirāyah al-ḥadīth*. It related to a number of other sciences, such as *al-ʿilal*, abrogation, and *gharīb al-ḥadīth*. This research is concerned with defining problematic *ḥadīth* lexically and technically, and explaining the difference between it and contradicting *ḥadīth*. It provides a historical overview of problematic *ḥadīth* and books which deal with this issue and the methodology adopted by their authors. It also explains the causes and dimensions of the problem. It then suggests the principles of engaging with problematic *ḥadīth*. The method used in this research are inductive and analytical methods. It proposes a new definition of problematic *ḥadīth*, combining elements of the issue and excluding other irrelevant aspects. There are three causes of problematic *ḥadīth*: that which is related to the text itself, that which is caused by the reader or listener, and that which is related to the surrounding circumstances. The person engaging with problematic *ḥadīth* should be well-versed with various methods and principles in dealing with the issue.

Keywords & phrases: *Mushkil al-ḥadīth*; *mustashkal al-ḥadīth*; *ḥadīth studies*; *ḥadīth terminologies*; *defending the sunnah*.

* Associate Professor. AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Email: eldin@iium.edu.my

** Associate Professor. AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

تمهيد

إن موضوع "مشكل الحديث" من أهم الموضوعات المتعلقة بعلم دراية الحديث. وله علاقة مع جملة من علوم أخرى من أنواع علم الحديث كعلم العلل وناسخ الحديث ومنسوخه وغريب الحديث. ويهتم هذا البحث بتعريف مشكل الحديث لغة واصطلاحاً، وبيان الفرق بينه وبين مختلف الحديث، ويقدم نبذة تاريخية لنشأة مشكل الحديث ويتناول أهم المؤلفات فيه ومناهجها. ويوضح أسباب الاستشكال وأوجهه. ثم يلتمس إلى ضوابط الاشتغال بموضوع مشكل الحديث.

١. التعريف بمشكل الحديث والفرق بينه وبين مختلف الحديث

١,١ تعريف مشكل الحديث

كلمة (مشكل) هي اسم فاعل من باب الإفعال، وقد جاء في لسان العرب: (أشكَل) الأمر: أي: لتبس. وأمور أشكال: ملتبسة.^١ وفي المعجم الوسيط: (أشكَل) الأمر: التَّبَسَّ؛ (الإشكال): الأمر يوجب التباساً في الفهم. (استشكَل) الأمر: التَّبَسَّ.^٢ فالأمر إذا أشكل عليك أي صعب. فالمشكل في اللغة الملتبس.

أما التعريف الاصطلاحي لـ (مشكل الحديث) فلا يوجد تعريفاً له في المصادر الحديثية المتقدمة إلا أن الإمام الطحاوي (٣٢١هـ) رحمه الله تعالى قد أشار إلى هذا في مقدمة "مشكل الآثار" قائلاً: "فإني نظرت في الآثار المروية عنه بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو الثبوت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما سقطت معرفتها والعلم بها فيها عن أكثر الناس؛ فمال قلبي إلى تأملها وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها ومن استخراج الأحكام التي فيها ومن نفي الإحالات عنها."^٣

ويؤكد الطحاوي هنا أن في الروايات المشكلة التي خفي معناها، تحتاج إلى دراسة دقيقة لأجل الفهم الصحيح الذي يزيل إشكالها. فتفهم لدى العامة والخاصة من الناس.

كما أشار الإمام الرامهرمزي (٣٦٠هـ) إلى مصطلح (مشكل) في "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي" وهو صاحب أول كتاب في مصطلح الحديث وعلومه حيث ذكر أن أسماء الرواة قد تتفق وتختلف أشخاصهم وقد ضرب لذلك أمثلة متعددة، منها: في رواية عن ابن عباس رضي الله عنه سفيانان مختلفان أحدهما سفيان الثوري، والآخر سفيان بن عيينة.^٤

^١ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 11:358.

^٢ Muṣṭafā et al., *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, 491.

^٣ al-Ṭahāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, 1:6.

^٤ al-Rāmihurmuzī, *al-Muḥaddith al-Fāṣil Bayna al-Rāwī Wa al-Wāʿi*, 342-43.

أما مصطلح (مختلف الحديث) فقد أشار إليه الإمام الحاكم (٤٠٥ هـ) في كتابه "معركة علوم الحديث" لكن لم يسمه بل استغنى بالكلام في النوع التاسع والعشرين من علوم الحديث وقال: "هذا النوع من هذه العلوم معرفة سنن لرسول الله ﷺ يعارضها مثلها فيحتاج أصحاب المذاهب بأحدهما، وهما في الصحة والسقم سيئان."⁵

وأما الحافظ ابن الصلاح (٦٤٣ هـ) لم يذكر لمختلف الحديث تعريفاً محدداً بل اكتفى بالتقسيم إلى قسمين في النوع السادس والثلاثين قائلاً: "أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين.... القسم الثاني: أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما..."⁶ وقد حصرهما ابن الصلاح في هذين النوعين.

وأما الإمام النووي (٦٧٦ هـ) فقد عرّف مختلف الحديث بقوله: "وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً، فيوفق بينهما، أو يرجح أحدهما فيعمل به دون الآخر."⁷

وذكر ابن جماعة (٧٣٣ هـ) مختلف الحديث في النوع الثامن والعشرين قائلاً: "هو أن يوجد حديثان متضادان في المعنى في الظاهر فيجمع بينهما أو يرجح أحدهما"⁸

وقال الحافظ ابن حجر (٨٥٢ هـ) في تعريف (مختلف الحديث): "ثم المقبول: إن سلم من المعارضة فهو المحكم. وإن عورض بمثله، فإن أمكن الجمع فمختلف الحديث، أو لا وثبت المتأخر فهو الناسخ، والآخر المنسوخ؛ وإلا فالترجيح، ثم التوقف."⁹ حيث إذا استطعنا أن نجتمع بين الحديثين فهذا يسمى بمختلف الحديث عند ابن حجر العسقلاني.

وفي المصادر الحديثة فقد ذكر الكتّاني (١٣٤٥ هـ) أسماء لمسمى واحد في الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة قائلاً: "ومنها كتب في اختلاف الحديث أو تقول في تأويل مختلف الحديث أو تقول في مشكل الحديث أو تقول في مناقضة الأحاديث..."¹⁰

كما ذهب إلى ذلك نور الدين عتر، حيث عرّف (مشكل الحديث) في منهج النقد في علوم الحديث بقوله: "هو ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلاً، أو تعارض مع نص شرعي آخر."¹¹ كما عرّف الشيخ أبو زهو مشكل الحديث في كتاب "الحديث والمحدثون" بقوله: "هو أن يرد حديثان يناقض كل منهما الآخر ظاهراً."¹²

⁵ al-Hākim, *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīth Wa Kammiyat Ajnāsīhi*.

⁶ al-'Irāqī, *al-Taḥqīd Wa al-Īdāh Li Mā Uṭliqa Wa Ughliqa Min Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh*.

⁷ al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*.

⁸ Ibn Jamā'ah, *al-Manhal al-Rawī Fī Mukhtaṣar 'Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī*, 60.

⁹ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Nuzhat al-Nazar Fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fikar Fī Muṣṭalah Ahl al-Athar*.

¹⁰ al-Kattānī, *al-Risālah al-Mustaṭrafah Li Bayān Mashhūr Kutub al-Sunnah al-Muṣannafah*, 158.

¹¹ 'Itr, *Manhaj al-Naqd Fī 'Ulūm al-Ḥadīth*, 337.

¹² Abū Zahw, *al-Ḥadīth Wa al-Muḥaddithūn*.

أما محمد أبو شهبة فقد ميّز (مختلف الحديث) عن (مشكل الحديث) فهو أعم منه في معارضة القرآن الكريم والعقل والحقائق العلمية، قائلاً: " (مختلف الحديث) أن يوجد حديثان أو أكثر، متضادان في المعنى ظاهراً فيؤفّق بينهما أو يعتبر أحدهما ناسخاً للآخر أو يرجح أحدهما على الآخر."¹³

وأما محمد أبو الليث الخير آبادي عرّفه بأنّه: "هو الحديث المقبول الذي خفي مراده بسبب من الأسباب على وجه لا يُعرف إلا بالتأمل المجرد أو بدليل آخر خارجي."¹⁴

٢. الفرق بين مشكل الحديث ومختلف الحديث.

يمكن التفريق بين (مشكل الحديث) ومختلف الحديث بعدد من الملاحظات التالية:

أ. إن مصطلح (مشكل الحديث) لم يذكر في كتب علوم الحديث المتقدمة، إلا أنه استخدم العلماء السابقون مصطلح (مختلف الحديث) وخصوه بالأحاديث المتعارضة في الظاهر. أما الكتّاني فقد أشار إلى التسوية بين (مختلف الحديث) و(مشكل الحديث). وتبعه على ذلك محمد أبو زهو، نور الدين عتر.

ب. فرّق محمد أبو شهبة بين مصطلح (المشكل) و(المختلف) بقوله:

"الحق أن بين المختلف والمشكل فرقا في الاصطلاح. فمختلف الحديث يكون بوجود تعارض: تضاد أو تناقض بين حديثين أو أكثر كما بينت آنفاً. وأما مشكل الحديث فهو أعم من ذلك فقد يكون سببه وجود تعارض بين حديثين أو أكثر، وقد يكون سببه كون الحديث مشكلاً في معناه لمخالفته في الظاهر للقرآن مثلاً أو لاستحالة معناه أو لمخالفته لحقيقة من الحقائق المتعلقة بالأمور الكونية التي كشفت عنها العلوم والمعارف الحديثة كعلم الفلك، أو الطب، أو علم سنن الله الكونية، وهو ما يسمى في لسان الناس: علم الطبيعة."

ثم يقول: "وعلى هذا يكون مشكل الحديث بالنسبة إلى مختلف الحديث أعم منه، فكل مختلف يعتبر مشكلاً، وليس كل مشكل يعتبر من قبيل مختلف الحديث فبينهما عموم وخصوص مطلق."¹⁵

ج. يفهم من تعريف ابن حجر أن مختلف الحديث يختص بما تعارض ظاهراً من الأحاديث وأمكن الجمع بينه فقط، وما عدا ذلك فلا يدخل في مسمى المختلف، إلا أن الأئمة المتقدمين لم يقيّدوه بإمكانية الجمع.

¹³ Abū Shuhbah, *al-Wasīṭ Fī 'Ulūm Wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 441.

¹⁴ al-Khayr'ābādī, *'Ulūm al-Ḥadīth Aṣīluḥā Wa Mu'āṣīruḥā*, 308.

¹⁵ Abū Shuhbah, *al-Wasīṭ Fī 'Ulūm Wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 442.

كما أشار النووي في كلام معرفة مختلف الحديث وحكمه إلى موضوع النسخ؛ وتبعه على ذلك الإمام السيوطي والسخاوي.^{١٦} وقد أشار السخاوي (٩٠٢هـ) إليه قائلاً: "وكان الأنسب عدم الفصل بينه وبين الناسخ والمنسوخ؛ فكل ناسخ ومنسوخ مختلف ولا عكس"^{١٧}

بناء على ما سبق يكون مختلف الحديث مختصاً بالأحاديث التي يعارض بعضها بعضاً في الظاهر، وهو أعم من مشكل الحديث فالأحاديث التي توهم التعارض فيها بينها، إضافة إلى الأحاديث التي توهم التعارض مع باقي الأدلة الشرعية أو غير ذلك من الحقائق التاريخية والعلمية. فأى حديث مقبول عارض ظاهره دليلاً من الأدلة الشرعية، نقلية كانت أو عقلية، أو أوهم التعارض مع الأصول والقواعد الشرعية أو الحقائق العلمية والتاريخية؛ فإنه يدخل في موضوع مشكل الحديث.^{١٨}

٣. نشأة علم مشكل الحديث وأهم المؤلفات فيه ومناهجها.

٣، ١ نشأة "مشكل الحديث".

إن استشكال النص الشرعي من جهة القرآن والسنة المطهرة ظاهرة قديمة في التاريخ الإسلامي وتعود إلى عهد النبي ﷺ لما تردد الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- في الآيات القرآنية بعدم فهمهم لها على الوجه الصحيح فاستفسروا رسول الله ﷺ عن تلك الآيات. ثم كان النبي ﷺ يجيب عن استفساراتهم، حتى بعض الباحثين يرى أن ظاهرة الاستشكال نشأت منذ كان أمر ومكلف، وأن أول من استشكل إبليس؛ حيث استشكل أمره بالسجود لآدم، فلم يستجب لذلك.^{١٩}

ولنضرب مثالا على الاستشكال لبعض آيات القرآن الكريم عن أبي هريرة ؓ قال: "لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّواْ مَا فِىْ أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوْهُ يَحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَآءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَآءُ وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الركب. فقالوا: أي رسول الله! كلفنا من الأعمال ما نطبق. الصلاة والصيام والجهاد والصدقة. وقد أنزلت عليك هذه الآية، ولا نطبقها. قال رسول الله ﷺ: "أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في إثرها: ﴿عَٰمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ

¹⁶ al-Suyūṭī, *Taḍrīb al-Rāwī Fī Sharḥ Taqṛīb al-Nawawī*, 2:652.

¹⁷ al-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīth Bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*.

¹⁸ al-Bayānūnī, *Mushkil al-Ḥadīth*, 26.

¹⁹ al-ʿAsʿas, *Dirāsah Naqdīyyah Fī ʿIlm Mushkil al-Ḥadīth*, 61-62.

بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى بآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾ [البقرة: ٢٨٦].^{٢٠}

كما استشكل الصحابة-رضوان الله عليهم- بعض الأحاديث وسألوا عنها الرسول ﷺ؛ فقد أخرج البخاري عن ابن أبي مليكة أن السيدة عائشة رضي الله عنها كانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأن النبي ﷺ قال: "من حوسب عذب"، قالت عائشة: فقلت أوليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]؟ قالت: فقال: "إنما ذلك العرض، لكن من نوقش الحساب يهلك." "وقد استمرت ظاهرة استشكل بعض روايات الحديث بعد وفاة النبي ﷺ لما رأوا في الروايات من معارضة للقرآن الكريم،^{٢١} أو لأحاديث أخرى سمعوها منه ﷺ، ولما رأوا في بعضها مناقضة للعقل والقياس.^{٢٢}

٤. أهم المؤلفات في مشكل الحديث ومناهجها

أشهر المؤلفات في هذا الموضوع فيما يأتي:

- أ. اختلاف الحديث، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ). فهو أول من تكلم وصنف في هذا الفن. وكتابه هذا يختص بمختلف الحديث فقط. وقد طبع على هامش الجزء السابع من كتاب (الأم)، كما طبع طبعة مستقلة. وقد اشتمل كتابه (الرسالة) على أمثلة متنوعة لمختلف الحديث، كما اشتمل على قواعد مهمة في دراسة هذا النوع من الأحاديث والتعامل معه.
- ب. تأويل مختلف الحديث للإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم، المعروف بابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، العلامة الكبير ذو الفنون، صاحب التصانيف. ويشمل كتابه هذا مختلف الحديث وغيره من الأحاديث المشككة التي

²⁰ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (125).

²¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (103).

²² Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (177); Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Dār al-Salām, 2000), 7:218

فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن؟ عن مسروق، قال: "كنت متكئا عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة! ثلاث من تكلم بواحدة منهن

²³ Muḥammad ibn ‘Isā Abū ‘Isā al-Tirmidhī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, ed. Bashār Awwad Ma‘rūf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islāmī, 1998) (993); Sofia Abdur Rehman, "‘Ā’isha’s Corrective of the Companions: A Translation and Critical Ḥadīth Study of al-Zarkashī’s al-Ijāba Li-Īrādī Mā Istadrakathu ‘Ā’sha ‘ala al-Ṣaḥāba" (The University of Leeds, 2019)

استشكل على السيدة عائشة حديث أبي هريرة عن النبي قال: "من غسله الغسل، ومن حملة الوضوء؛ يعني: الميت

- تخالف القرآن الكريم في الظاهر. ومما تجدر الإشارة إليه أن الإمام الذهبي (٧٤٨هـ) في سير أعلام النبلاء لم يذكر في ترجمة ابن قتيبة كتاب تأويل مختلف الحديث بهذا الاسم، وإنما ذكر له كتابا اسمه مشكل الحديث.
- ج. شرح معاني الآثار، وبيان مشكل الآثار للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٣٢١هـ) محدث الديار المصرية وفقهها.
- د. مشكل الحديث وبيانه للإمام ابن فورك (٤٠٦هـ).
- هـ. التحقيق في أحاديث الخلاف للإمام أبي الفرج ابن الجوزي (٥٩٧هـ).
- و. مشارق الأنوار على صحيح الآثار للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (٥٤٤هـ).
- كما اعتنى بهذا الموضوع معظم شراح الحديث، وخاصة الإمام محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) في تهذيب الآثار، والإمام الخطابي (٣٨٨هـ) في معالم السنن، والإمام البيهقي (٤٥٨هـ) في الخلافيات، والبغوي (٥١٦هـ) في شرح السنة، والإمام النووي (٦٧٦هـ) في شرحه على مسلم، وابن حجر (٨٥٢هـ) في فتح الباري شرح صحيح الإمام البخاري، والعيني (٨٥٥هـ) في عمدة القاري شرح صحيح البخاري.²⁴
- أما الدراسات المعاصرة في الأحاديث المشككة فهي:
- أ. مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها لعبد الله القصيمي (١٣٠٣هـ). وقد اشتمل على دراسة تسعة وعشرين حديثا من الأحاديث التي أشككت على بعض الباحثين، بسبب ما أوهمته من مخالفة للحس والمشاهدة أو مناقضة لما أثبتته العلوم الحديثة.
- ب. الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم لأحمد القصير. وهو في أصله رسالة علمية تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، في قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى بمكة المكرمة. وقد جاء الكتاب في قسمين. اشتمل القسم الأول منه على دراسة نظرية في الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم، بينما قدم القسم الثاني دراسة تطبيقية للأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم.
- ج. مشكل الحديث، لفتح الدين البيانوني، وهو من أحدث الدراسات.
٥. أسباب الاستشكال وأوجهه
- ١, ٥ أسباب الاستشكال

²⁴ al-Khayr'ābādī, *Ulūm al-Ḥadīth Aṣīluhā Wa Mu'āṣiruhā*.

يمكن تقسيم أسباب الاستشكال إلى ثلاثة أقسام:²⁵

٥,١,١ ما يتعلق بالنص نفسه

يمكن تقسيم أسباب الاستشكال المتعلقة بالنص إلى قسمين:

أسباب عامة تشمل النصوص الشرعية (قرآنا وسنة)، وأسباب خاصة تتعلق بنصوص السنة وحدها.

٥,١,١,١ أسباب الاستشكال العامة

فهي قسمان.

أ. تنوع دلالات النصوص الشرعية بين دلالة قطعية وأخرى ظنية: النصوص الشرعية ليست كلها قطعية الدلالة؛ بحيث لا يمكن فهمها إلا بطريقة واحدة، بل منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني؛ تختلف آراء العلماء في فهمه وتحديد المراد منه بين مصيب ومخطئ؛ فقد يفهم المرء نصاً ظني الدلالة على وجه يجعله يوهم معنى باطلاً أو يتناقض مع دليل آخر، ولو فهم النص على وجه آخر لزال الإشكال وانتفى التعارض. ويمكن أن يمثل لذلك بحديث حذيفة بن اليان رضي الله عنه قال: "إذا مت فلا تؤذونا بي، إني أخاف أن يكون نعيًا، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن النعي." ²⁶ فكلمة (النعي) في هذا الحديث ظنية الدلالة، فهي تطلق على مجرد الإخبار والإعلام بوفاة المرء، كما تطلق على ندب الميت عن طريق النياحة والبكاء وبيان المفاخر.

يقول المباركفوري (١٣٥٣هـ) في شرحه لحديث حذيفة رضي الله عنه:

"الظاهر أن حذيفة رضي الله عنه أراد بالنعي في هذا الحديث معناه اللغوي، وحمل النهي على مطلق النعي. وقال غيره من أهل العلم: إن المراد بالنعي في هذا الحديث النعي المعروف في الجاهلية. قال الأصمعي: كانت العرب إذا مات فيها ميت له قدر؛ ركب راكب فرسا وجعل يسير في الناس ويقول: نعاء فلان أي أنعيه وأظهر خبر وفاته... وإنما قالوا هذا لأنه قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي، وأيضاً قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم أخبر بموت زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة حين قُتلوا بمؤتة. وأيضاً قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم قال حين أخبر بموت السوداء أو الشاب الذي كان يُقَمَّ المسجد: ألا أذنتموني. فهذا كله يدل على أن مجرد الإعلام بالموت لا يكون نعيًا محرماً وإن كان باعتبار اللغة يصدق عليه اسم

²⁵ al-Bayānūnī, *Mushkil al-Ḥadīth*, 47-63.

²⁶ al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr* (986).

النعي. ولذلك قال أهل العلم إن المراد بالنعي في قوله (ينهى عن النعي) النعي الذي كان في الجاهلية جمعاً بين الأحاديث.²⁷

ب. تنوع الأحكام التي تدل عليها النصوص في القرآن والسنة بين عام وخاص، ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ: تتنوع الأحكام التي تدل عليها النصوص الشرعية، فمنها ما هو عام ويقابله الخاص، ومنها ما هو مطلق ويقابله المقيد، ومنها ما هو ناسخ ويقابله المنسوخ.

فوجود تلك الأحكام واختلاف العلماء في حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد، أو إبقاء العام على عمومته والمطلق على إطلاقه، أو القول بالناسخ أو عدمه؛ قد يؤدي إلى ظهور الإشكال في بعض الروايات، بحيث تتعارض مع غيرها من النصوص أو القواعد أو الحقائق في الظاهر.²⁸ ويمكن التمثيل لذلك بحديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، فمن كتب عني شيئاً فليمححه."²⁹ فظاهر هذا الحديث يوهم معارضة حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قلت يا رسول الله، أكتب ما أسمع منك؟ قال: "نعم". قلت: في الرضا والسخط؟ قال: "نعم، فإنه لا ينبغي لي أن أقول في ذلك إلا حقاً."³⁰

وذهب بعض العلماء إلى الجمع بين هذين الحديثين بقولهم: إن النهي عن الكتابة عام، والإذن خاص لمن كان يحسن الكتابة ولا يخشى عليه الخطأ، كعبد الله بن عمرو حيث كان يحسن الكتابة. وقد أشار الإمام ابن قتيبة (٢٧٦هـ) إليه بقوله:

"إن في هذا معنيين: أحدهما أن يكون من منسوخ السنة بالسنة. كأنه نهى في أول الأمر عن أن يكتب قوله، ثم رأى بعد -لما علم أن السنن تكثر وتفوت الحفظ- أن تكتب وتقيد. والمعنى الآخر، أن يكون خص بهذا عبد الله بن عمرو، لأنه كان قارئاً للكتب المتقدمة، ويكتب بالسرانية والعربية. وكان غيره من الصحابة أميين، لا يكتب منهم إلا الواحد والاثنان. وإذا كتب لم يتقن، ولم يصب التهجي. فلما خشي عليهم الغلط فيها يكتبون نهاهم، ولما أمن على عبد الله بن عمرو ذلك أذن له."³¹

²⁷ al-Mubārakfūrī, *Tuḥfāt al-Aḥwadhī Bi Sharḥ al-Jāmi' al-Tirmidhī*, 4:51-52.

²⁸ al-Bayānūnī, *Mushkil al-Ḥadīth*, 49-50.

²⁹ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad* (11085).

³⁰ Ibn Ḥanbal (6930).

³¹ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, 411-12.

٥, ١, ٢ أسباب خاصة تتعلق بنصوص السنة وحدها.

ومن تلك الأسباب ما يأتي:

أ. الثبوت الظني لمعظم الأحاديث النبوية. القرآن الكريم قطعي الثبوت؛ لكون آياته مروية بالتواتر، بينما معظم الأحاديث النبوة الشريفة ظنية الثبوت؛ لكونها مروية بالآحاد. فاحتمال الوهم فيها ثبت بطريق قطعي غير ممكن، بينما يبقى الوهم محتملاً فيها ثبت بطريق الظن الغالب، وإن تحققت فيه شروط الصحة التي يشترطها المحدثون. ولا يفهم من هذا التشكيك في صحة الأحاديث المقبولة، أو التقليل من أهميتها، كمصدر تشريعي يجب العمل به؛ فهذا أمر لا خلاف فيه عند أهل العلم. لكن المقصود هنا التنبيه إلى احتمال الخطأ - وإن كان ضعيفاً - في بعض الروايات التي حكم عليها العلماء بالصحة؛ فالحكم بصحة الرواية لا يعني القطع بصحتها في واقع الأمر. وذلك حسب ما يقرره علماء الحديث فقد يخطئ الثقة، فيروي الحديث على وجه يجعله متناقضاً مع الأدلة والقواعد الشرعية، أو الحقائق العلمية والتاريخية، وإن كان الأصل سلامة الرواية من الخطأ متى توافرت فيها شروط الصحة.³²

ولذلك انتقد بعض العلماء عدداً من الروايات التي حكم عليها غيرهم بالصحة، نحو موقف ابن حزم من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنه قال: "كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه، فقال للنبي ﷺ: يا نبي الله ثلاث أعطينهن، قال: "نعم". قال: عندي أحسن العرب وأجمله، أم حبيبة بنت أبي سفيان، أزوجكها، قال: "نعم"..."³³

ونقل النواوي (٦٧٦هـ) عن ابن حزم قوله: "هذا الحديث وهم من بعض الرواة؛ لأنه لا خلاف بين الناس أن النبي ﷺ تزوج أم حبيبة قبل الفتح بدهر وهي بأرض الحبشة وأبوها كافر."³⁴ كما انتقد الإمام البيهقي (٤٥٨هـ) هذه الرواية بقوله:

"وهذا الحديث في قصة أم حبيبة رضي الله عنها قد أجمع أهل المغازي على خلافه، فإنهم لم يختلفوا في أن تزويج أم حبيبة رضي الله عنها كان قبل رجوع جعفر بن أبي طالب وأصحابه من أرض الحبشة. وإنما رجعوا زمن خير،

³² al-Bayānūnī, *Mushkil al-Ḥadīth*, 51.

³³ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (2501).

³⁴ al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*.

فتزويج أم حبيبة كان قبله، وإسلام أبي سفيان بن حرب كان زمن الفتح؛ أي فتح مكة، بعد نكاحها بستين أو ثلاث، فكيف يصح أن يكون تزويجها بمسألته؟^{٣٥}

ب. الرواية بالمعنى: القرآن الكريم مروي بلفظه دون أي تصرف للرواة فيه. أما الحديث الشريف فقد دخلت فيه الرواية بالمعنى، حيث رخص علماء الحديث في رواية الحديث بالمعنى لمن كان عالماً بما يحيل المعنى.^{٣٦} ويمكن التمثيل لذلك بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: "إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته."^{٣٧} فقد نقل النووي (٦٧٦هـ) عن المازري (٥٣٦هـ) قوله: "هذا الحديث بهذا اللفظ ثابت، ورواه بعضهم "إن الله خلق آدم على صورة الرحمن"، وليس بثابت عند أهل الحديث، وكأن من نقله رواه بالمعنى الذي وقع له، وغلط في ذلك." ثم قال: "واختلف العلماء في تأويله. فقالت طائفة: الضمير في صورته عائد على الأخ المضروب، وهذا ظاهر رواية مسلم. وقالت طائفة: يعود إلى آدم، وفيه ضعف. وقالت طائفة: يعود إلى الله تعالى، ويكون المراد إضافة تشريف واختصاص، كقوله تعالى: (ناقة الله)، وكما يقال في الكعبة: بيت الله ونظائره."^{٣٨}

ج. اختصار الرواية: قد يختلف الرواة في طريقة رواية الحديث، فيرويه بعضهم تاماً، بينما يرويه غيرهم مختصراً. فذكر النووي (٦٧٦هـ) اختلاف العلماء في حكم اختصار الحديث بقوله: "فمنهم من منعه مطلقاً، بناءً على منع الرواية بالمعنى، ومنعه بعضهم وإن جازت الرواية بالمعنى، إذا لم يكن رواه هو أو غيره بتمامه قبل هذا. وجوزّه جماعة مطلقاً ونسبه القاضي عياض إلى مسلم، والصحيح الذي ذهب إليه الجماهير والمحققون من أصحاب الحديث والفقه والأصول: التفصيل. وجواز ذلك من العارف إذا كان ما تركه غير متعلق بما رواه، بحيث لا يختل البيان ولا تختلف الدلالة بتركه، سواء جوزنا الرواية بالمعنى أم لا وسواء رواه قبل تاماً أم لا..."^{٣٩}

³⁵ al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā* (13800).

³⁶ al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, 1:353.

³⁷ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (2612).

³⁸ al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*.

³⁹ al-Nawawī; Muḥammad ibn Idrīs Abū 'Abd Allah al-Shāfi'ī, *al-Risālah* (Cairo: Maktabah al-Ḥalabī, 1940), 213-14

وقد أشار الشافعي إليه بقوله: ويسأل -أي الرسول- عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصي، والخبر مختصر، والخبر يأتي ببعض معناه دون بعض... فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيء مختلف.

ويمكن التمثيل لذلك برواية أبي سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله، وانس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال - وذكر سنة مائة-: "إنه لا يبقى على ظهرها يومئذ نفس منفوسة." ^{٤٠} فقد أشكل هذا الحديث على بعضهم بسبب مخالفته للواقع. وقد أجاب عن ذلك الإمام ابن قتيبة بقوله: "إن هذا حديث قد أسقط الرواة منه حرفاً؛ إما لأنهم نسوه، أو لأن رسول الله ﷺ أخفاه فلم يسمعه. ونراه -بل لا نشك- أنه قال: "لا يبقى على الأرض منكم يومئذ نفس منفوسة"، يعني ممن حضره في ذلك المجلس، أو يعني الصحابة، فأسقط الراوي (منكم)." ^{٤١}

د. أسباب الاستشكال المتعلقة بالقارئ أو السامع: يمكن إجمال الاستشكال المتعلقة بقارئ الحديث الشريف أو سامعه فيها يأتي:

الأول: تفاوت المدارك واختلاف الطبائع: التفاوت في المدارك والأفهام هو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]. كما أن من سنته ﷺ في خلقه اختلاف طبائع الناس ومدى تأثرها بالظروف المحيطة بها وتفاعلها معها. وعادة ما يختلف إدراك المرء نفسه لنص ما أو فعل ما حال الرخاء أو الأمن أو الشعور بالاطمئنان، عنه في موطن الشدة أو الخوف أو الشعور بالقلق؛ فالمواقف الدقيقة الشديدة قد تؤثر سلباً في قدرة المرء على تفهم الأمور وإدراكها على وجه صحيح. وهكذا يعد تفاوت المدارك واختلاف الطبائع عاملاً مهماً من العوامل التي تؤثر في عملية فهم النصوص وإدراك مراميها. ^{٤٢}

فمن الأمثلة على ذلك مواقف سيدنا أبي بكر رضي الله عنه وسيدنا عمر رضي الله عنه من صلح الحديبية في حديث أخرجه الإمام مسلم عن أبي وائل، قال: قام سهل بن حنيف يوم صفين، فقال: أيها الناس، اتهموا أنفسكم، لقد كنا مع رسول الله ﷺ يوم الحديبية ولو نرى قتلاً لقاتلنا، وذلك في الصلح الذي كان بين رسول الله ﷺ وبين المشركين، فجاء عمر بن الخطاب، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، ألسنا على حق وهم على باطل؟ قال: "بلى". قال: أليس قتلنا في الجنة وقتلهم في النار؟ قال: "بلى". قال: ففيم نعطي الدنيا في ديننا، ونرجع، ولما يحكم الله بيننا وبينهم، فقال: "يا ابن الخطاب، إني رسول الله ولن يضيعني الله أبداً"، قال: فانطلق عمر فلم

⁴⁰ Ibn Qutaybah, *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith*, 162; Muslim, *al-Musnad al-Shahih* (2538).

⁴¹ Ibn Qutaybah, *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith*, 163.

⁴² al-Bayānūnī, *Mushkil al-Hadith*, 56.

يصبر متغيظاً، فأتى أبا بكر، فقال: يا أبا بكر ألسنا على حق وهم على باطل؟ قال: بلى، قال: أليس قتلنا في الجنة وقتلهم في النار؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا، ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟ فقال: يا ابن الخطاب، إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبداً، قال: فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر، فأقرأه إياه، فقال: يا رسول الله، أو فتح هو؟ قال: "نعم"، فطابت نفسه ورجع.⁴³ هكذا نرى كيف فهم سيدنا أبو بكر ﷺ كلام رسول الله ﷺ فيها دقيقاً، بينما غاب ذلك عن سيدنا عمر ﷺ بسبب شدة الموقف ودقته.

الثاني: تنوع العقيدة والمذهب: تنوع العقيدة والمذهب من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور المؤلفات في (مشكل الحديث) في القرن الثاني والثالث الهجريين، والنزاع بين مدرستي أهل الرأي أهل الحديث، وظهور فكر الاعتزال الذي يقدم العقل على النص. ويمكن التمثيل لأثر المنهج العقدي في استشكال الروايات، بموقف بعض العلماء من الأحاديث المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله، والتي ألف لها الإمام ابن فورك (٤٠٦ هـ) كتاباً مستقلاً لحل الإشكالات التي أثرت حولها، والعمل على تأولها، حيث يقول: "فقد وفقت أسعدكم الله بمطوبكم ووفقنا الإتمام بما ابتدأنا به على تحري النصح والصواب إلى إملاء كتاب نذكر فيه ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ مما يوهم ظاهره التشبيه مما يتسلى به الملحدون على الطعن في الدين."⁴⁴

الثالث: تفاوت المستوى العلمي والثقافي: يمكن أن يعد المستوى العلمي والثقافي للمرء عاملاً مهماً من عوامل استشكال نصوص الحديث الشريف، فما يستشكله الجاهل يختلف عما يستشكله العالم؛ وما يستشكله الطبيب والمهندس مثلاً، يختلف عما يستشكله طالب العلم، وهكذا... ويمكن التمثيل لذلك حديث أبي هريرة ﷺ يقول: قال رسول الله ﷺ: "لا عدوى ولا طيرة، ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم كما تفر من الأسد."⁴⁵ فغير المثقف قد لا يتوقف في فهم هذا الحديث، ولا يجد أي مشكلة في حمله على ظاهره دون ملاحظة أي معارضة له مع دليل

⁴³ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (1785).

⁴⁴ Ibn Fūrak, *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānuhu*, 37.

⁴⁵ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (5707).

آخر؛ بينما يقف المثقف من هذا الحديث موقف المستشكل الباحث عن فهم صحيح لهذا الحديث وينفي التعارض الظاهري بينه وبين ما عارضه من نصوص أو حقائق علمية.⁴⁶

٥, ١, ٢ أسباب الاستشكال المتعلقة بالواقع المحيط

من أهم الأسباب المتعلقة بالواقع ما يأتي:

الأول: تنوع الواقع الثقافي: الإنسان يتأثر بالواقع الثقافي للعصر الذي يعيش فيه، فتختلف ثقافته باختلاف المكان والبيئة التي تحيط به، كما تختلف باختلاف تخصص المرء الذي يدرسه ويبحث فيه. كل هؤلاء يؤثر على الباحث تأثيراً كبيراً - سواء كان إيجابياً أو سلبياً - في تكوين عقلية وفي طريقة دراسته وفهمه للنصوص كالأفكار والمعتقدات الجديدة والمكتشفات العلمية الحديثة وغيرها.

ومن الأمثلة على الأثر الإيجابي للمكتشفات الحديثة في فهم نصوص الحديث الشريف ترجيح الشيخ أحمد شاكر ما ذهب إليه الإمام ابن الصلاح (٦٤٣هـ) في تأويل حديث (لا عدوى ولا طيرة...) ⁴⁷ مستدلاً بما ثبت في مجال العلوم الطبية. فبعد أن عرض الشيخ مسالك العلماء في تأويل هذا الحديث، نقلا عن الإمام السيوطي (٩١١هـ) في التدريب،⁴⁸ قال:

"وأقواها عندي المسلك الذي اختاره ابن الصلاح: أن الأمراض لا تعدي بطبعها، لكن الله تعالى جعل مخالطة المريض بها للصحيح سبباً لإعدائه مرضه، وقد يتخلف ذلك عن سببه، كما في غيره من الأسباب؛ لأنه قد ثبت من العلوم الطبية الحديثة أن الأمراض المعدية تنتقل بواسطة المكروبات، ويحملها الهواء أو البصاق أو غير ذلك على اختلاف أنواعها. وأن تأثيرها في الصحيح يكون تبعاً لقوته وضعفه بالنسبة لكل نوع من الأنواع. وأن كثيراً من الناس لديهم وقاية خلقية تمنع قبولهم لبعض الأمراض المعينة، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأحوال. فاختلاط الصحيح بالمريض سبب لنقل المرض، وقد يختلف هذا السبب، كما قال ابن الصلاح."⁴⁹

⁴⁶ al-Bayānūnī, *Mushkil al-Ḥadīth*, 60.

⁴⁷ سبق تخريجه، وقد سلك الناس في الجمع مسالك: أحدها: أن هذه الأمراض لا تعدي بطبعها، لكن الله تعالى جعل مخالطة المريض.

⁴⁸ al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, 2:653

صحيح سبباً لإعدائه مرضه، وقد يتخلف ذلك عن سببه، كما في غيره من الأسباب، وهذا المسلك هو الذي سلكه ابن الصلاح. الثاني: أن نفي العدوى باق على عمومته، والأمر بالفرار من باب سد الذرائع.

⁴⁹ al-Bayānūnī, *Mushkil al-Ḥadīth*, 62; Shākir, *al-Bā'ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth Li al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr*, 171.

الثاني: تنوع الواقع الاجتماعي: العادات الاجتماعية من الأمور التي تتطور من عصر إلى عصر، وتختلف من بيئة إلى أخرى، والإنسان ابن بيئته؛ فهو يتأثر بالواقع الاجتماعي للعصر الذي يعيش فيه. ويمكن التمثيل لأثر الواقع الاجتماعي على فهم بعض النصوص الشرعية بموقف بعض العلماء الذين أباحوا مصافحة المرأة الأجنبية، واستشكلوا الأحاديث الواردة في النهي عن ذلك، وعملوا على تأويلها. يقول يوسف القرضاوي في حديث رواه الطبراني عن معقل بن يسار يقول: قال رسول الله ﷺ: "لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خيرٌ له من أن يمَسَّ امرأة لا تحل له".⁵⁰

فالذي يظهر أن الحديث ليس نصاً في تحريم المصافحة؛ لأن المس في لغة القرآن والسنة لا يعني مجرد اتصال البشرة بالبشرة... فليس في هذا إذن ما يدل على تحريم مجرد المصافحة، التي لا تصاحبها شهوة ولا تخاف من ورائها فتنة، وخصوصاً عندما تدعو إليها الحاجة، كقدوم من سفر، أو شفاء من مرض، أو خروج من محنة، ونحو ذلك مما يعرض للناس، ويقبل فيه الأقارب يهنئ بعضهم بعضاً.⁵¹

٦. أوجه الاستشكال

يمكن تلخيص أوجه استشكال نص الحديث الشريف فيما يأتي:⁵²

١، ٦ توهم مخالفة القرآن الكريم

ومن أمثلة الأحاديث التي تتعارض مع القرآن الكريم في الظاهر ما أخرجه البخاري في صحيحه عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: "أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا، لا تضامون - أو لا تضاهون - في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، فافعلوا."⁵³ فظاهر هذا الحديث يوهم معارضته لقول الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فالحديث يثبت الرؤية للمؤمنين في حين يفهم من الآية استحالة تحقيق ذلك. وقد أجاب العلماء عن ذلك، فقال أبو جعفر: والصواب من القول في ذلك عندنا، ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر" - وكما ترون الشمس ليس دونها سحب -، فالؤمنون يرونه والكافرون عنه يومئذ محجوبون، كما قال جل ثناؤه: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [سورة المطففين: ١٥].

⁵⁰ al-Ṭabrānī, *al-Muḥjam al-Kabīr*, 20:211; al-Haythamī, *Majma' al-Zawā'id Wa Manba' al-Fawā'id* (7718).

⁵¹ al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 163.

⁵² al-Bayānūnī, *Mushkil al-Ḥadīth*, 69-93.

⁵³ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (573).

وقيل: "كان غير جائز أن يكون في أخبار الله تضادٌ وتعارض، فبهذا يعلم أن قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ على الخصوص لا على العموم، وأن معناه: لا تدركه الأبصار في الدنيا، وهو يدرك الأبصار في الدنيا والآخرة، إذ كان الله قد استثنى ما استثنى منه بقوله: ﴿وَجُودُهُ يُؤَمِّدُ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]". وقيل الآية على الخصوص، إلا أنه جائز أن يكون معنى الآية: "لا تدركه أبصار الظالمين في الدنيا والآخرة، وتدركه أبصار المؤمنين وأولياء الله.".

٢, ٦ توهم مخالفة الثابت من الأحاديث

كذلك لا يمكن أن يدخل فيما يصدر عن النبي ﷺ تعارض أو تناقض. فإذا وجد شيئاً من الروايات يفهم من ظاهره التعارض أو التناقض فتجب دراسته ورده إلى المحكم الواضح وجمعه على نظائره على المعنى الصحيح فيما بينها ما روي في مسألة نعي الميت، فقد أخرج الإمام الترمذي عن حذيفة بن اليمان ﷺ قال: "إذا مات فلا تؤذنوا بي، إني أخاف أن يكون نعيًا، فإني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن النعي.".

وأخرج البخاري عن أنس ﷺ "أن النبي ﷺ نعى زيدا، وجعفرًا، وابن رواحة للناس، قبل أن يأتيهم خبرهم..."^{٥٦} وعن أبي هريرة ﷺ "أن رسول الله ﷺ نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه خرج إلى المصلى، فصَفَّ بهم وكبر أربعًا."^{٥٧}

فالحديثان الأخيران يوهمان تعارضاً مع الحديث الأول؛ إذ لا يمكن أن ينهى رسول الله ﷺ عن شيء ثم يفعله. وقد ذكر الإمام النووي هذه المسألة، فقال: "قال العلماء المحققون والأكثر من أصحابنا وغيرهم: يُستحب إعلام أهل الميت وقربائه وأصدقائه لهذين الحديثين قالوا: النعي المنهي عنه إنما هو نعي الجاهلية، وكان من عادتهم إذا مات منهم شريفٌ بعثوا ركباً إلى القبائل يقول: نعايا فلان، أو يا نعايا العرب: أي: هلكت العرب بمهلك فلان، ويكون مع النعي ضجيج وبكاء... قلت: والمختار استحبابه مطلقاً إذا كان مجرد إعلام."^{٥٨}

وأفاد الحافظ ابن حجر تقسيم النعي إلى ثلاث حالات. الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح فهذا سنة. الثانية: دعوة الناس للمفاخرة فهذا مكروه. الثالثة: الإعلام بنوع آخر كالنياحة ونحو ذلك فهذا محرم.^{٥٩}

⁵⁴ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tā'wīl Āy al-Qur'ān*, 12:19-20.

⁵⁵ al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr* (986).

⁵⁶ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (3757).

⁵⁷ al-Bukhārī (1245).

⁵⁸ al-Nawawī, *al-Adhkār*, 154.

⁵⁹ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 3:117.

لذلك ينبغي البيان وإزالة الإشكال عندما توهم بعض الأحاديث معنى غير صحيح أو تتعارض مع دليل شرعي في الظاهر.

٦,٣ توهم مخالفة الإجماع

ومثال ما يوهم مخالفة الإجماع ما روته أم سلمة رضي الله عنها قالت: فبينما نحن عند رسول الله ﷺ أقبل ابن أم مكتوم فدخل عليه وذلك بعد ما أمرنا بالحجاب، فقال رسول الله ﷺ: "احتجبا منه"، فقلت: يا رسول الله أليس هو أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا؟ فقال رسول الله ﷺ: "أفعميا وان أنتمما ألستما تبصرانه." فقد اعترض بعض الناس الذين أجمعوا على أنه لا يحرم على النساء أن ينظرن إلى الرجال إذا استترن، وقد كن يخرجن في عهد رسول الله ﷺ إلى المسجد، ويصلبن مع الرجال.⁶⁰

وقد أجاب العلماء عن هذا الاعتراض؛ منهم المباركفوري (١٣٥٣هـ) قد ذكر بعض الآراء في تحفة الأحوذى قائلا: "... قيل فيه تحريم نظر المرأة إلى الأجنبي مطلقا وبعض خصه بحال خوف الفتنة عليها جمعا بينه وبين قول عائشة رضي الله عنها "كنت أنظر إلى الحبشة وهم يلعبون بحراهم في المسجد." ومن أطلق التحريم قال: ذلك قبل آية الحجاب."⁶¹ ثم صرح برأيه في جواز نظر المرأة إلى الرجل مستدلا بقول السيوطي (٩١١هـ) فقال: "والأصح أنه يجوز نظر المرأة إلى الرجل فيما فوق السرة وتحت الركبة بلا شهوة، وهذا الحديث محمول على الورع والتقوى. وقال السيوطي رحمته الله: كان النظر إلى الحبشة عام قدومهم سنة سبع ولعائشة يومئذ ست عشرة سنة وذلك بعد الحجاب فيستدل به على جواز نظر المرأة إلى الرجل."⁶²

وكما استدل بحضور النساء الصلاة مع الرسول ﷺ في المسجد ولا بد أن يقع نظرهن إلى الرجال، فلو لم يجوز لم يؤمرن بحضور المسجد والمصل، ولأنه أمرت النساء بالحجاب عن الرجال ولم يؤمر الرجال بالحجاب.⁶³

⁶⁰ al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr* (2778); Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 9:337

وهو حديث أخرجه أصحاب السنن - من رواية الزهري عن نيهان مولى أم سلمة عنها وإسناده قوي وأكثر ما علل به انفراد الزهري بالرواية عن نيهان وليست بعللة قاذبة فإن من يعرفه الزهري ويصفه بأنه مكاتب أم سلمة ولم يجرحه أحد لا ترد روايته.

⁶¹ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Hadīth*, 328.

⁶² al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadhī Bi Sharḥ al-Jāmi' al-Tirmidhī*, 8:51.

⁶³ al-Mubārakfūrī, 8:51.

وذهب أبو داود إلى تخصيص النهي بأزواج النبي ﷺ، فقال في سننه بعد رواية حديث أم سلمة: "هذا لأزواج النبي ﷺ خاصة."⁶⁴ وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص: "هذا جمع حسن، وبه جمع المنذري في حواشيه واستحسنه شيخنا."⁶⁵

وقد فصل النووي هذه المسألة بقوله: "وأما نظر المرأة إلى وجه الرجل الأجنبي فإن كان بشهوة فحرام بالاتفاق وإن كان بغير شهوة ولا مخافة فتنة. ففي جوازه وجهان لأصحابنا، أصحهما تحريمه."⁶⁶

٤، ٦ توهم مخالفة القياس

فقد يأتي استشكال الرواية من جهة توهم مخالفة الرواية للقياس فإذا أمكن الجمع بينهما يصار إليه، وإن تعذر الجمع فللعلماء في ذلك مسالك. فقد ذهب الإمام الشافعي وأحمد وجمهور أئمة الحديث وأكثر الفقهاء إلى تقديم خبر الواحد على القياس سواء كان الراوي فقيهاً أو غير فقيه. ونقل عن بعض الحنفية والمالكية تقديمهم للقياس على خبر الواحد، على تفصيل في ذلك.⁶⁷ وقد أشار الإمام ابن جماعة (٧٣٣هـ) إلى هذا الخلاف بقوله:

"...وأكثر الأحاديث المدونة والمسموعة من هذا القسم (غير المستفيض هو خبر الواحد أو

الاثنين أو الثلاثة) والتعبد بها جائز عند جمهور علماء المسلمين والعمل بها واجب عند أكثرهم. ورد بعض

الحنفية خبر الواحد فيم تعم به البلوى كالوضوء من مس الذكر وإفراد الإقامة ورد بعضهم خبر الواحد في

الحدود. ورجح بعض المالكية القياس على خبر الواحد المعارض للقياس. والصحيح الذي عليه أئمة الحديث

أو جمهورهم أن خبر الواحد العدل المتصل في جميع ذلك مقبول وراجع على القياس المعارض له وبه قال

الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهما من أئمة الحديث والفقهاء والأصول."⁶⁸

ومن الأحاديث التي أُدعي مناقضتها للقياس حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص قال:

جاء رسول الله ﷺ خصمان يختصمان، فقال لعمرو: "اقض بينهما يا عمرو"، فقال: "أنت أولى بذلك مني يا رسول الله،

قال: "وإن كان" قال: فإذا قضيت بينهما فما لي؟ قال: "إن أنت قضيت بينهما فأصبقت القضاء فلك عشر حسنات، وإن

أنت اجتهدت وأخطأت فلك حسنة."⁶⁹

⁶⁴ Abū Dāwūd, *al-Sunan* (4112).

⁶⁵ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr Fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfiʿi al-Kabīr*, 3:315.

⁶⁶ al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*, 6:184.

⁶⁷ al-Dumaynī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, 427–54.

⁶⁸ Ibn Jamāʿah, *al-Manhal al-Rawī Fī Mukhtaṣar ʿUlūm al-Ḥadīth al-Nabawī*, 32.

⁶⁹ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad* (17824)

فقد استشكل بعضهم هذا الحديث لما يوهمه من مخالفة القياس، وقالوا: "وهذا الحكم لا يجوز على الله تعالى. وذلك أن الاجتهاد الذي يوافق الصواب من عمرو وهو 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، فبأي معنى يُعطى في أحد الاجتهادين حسنة وفي الآخر عسرا؟!"⁷⁰

وقد أجاب ابن قتيبة (٢٧٦هـ) على ذلك، وبيّن عدم تعارض الحديث مع القياس، وإمكان الجمع بينهما فقال: "إن الاجتهاد مع موافقة الصواب، ليس كالاكتفاء مع موافقة الخطأ."

ولو كان هذا على ما أسس؛ كان اليهود والنصارى، والمجوس، والمسلمون سواءً، وأهل الآراء المختلفة سواءً إذا اجتهدوا... ولو أن رجلاً وجّه رسولين في بغاء ضالة له، وأمرهما بالاجتهاد والجد في طلبها، ووعدهم الثواب، إن وجداها، فمضى أحدهما خمسين فرسخاً في طلبها، وأتعب نفسه، وأسهر ليله، ورجع خائباً. ومضى الآخر فرسخاً وادعاً ورجع واجداً، لم يكن أحقهما بأجل العطية وأعلى الحباء الواجد، وإن كان الآخر قد احتمل من المشقة والعناء أكثر مما احتمله الآخر. فكيف بهما إذا استويا. وقد يستوي الناس في الأعمال، ويفضل الله عز وجل من يشاء فإنه لا دين لأحد عليه، ولا حق له قبله.⁷¹

٥، ٦ توهم مخالفة القواعد الشرعية

ومن القواعد الشرعية التي نص القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]. فالقاعدة القرآنية في هذه الآية تنص بأن الشرك هو الذنب الوحيد الذي لا يغفره الله تعالى لمن مات وهو متلبس به. وقد جاء في بعض الأحاديث ما يوهم مناقضة هذه القاعدة، ومن ذلك الحديث الذي رواه مسلم عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يدخل الجنة تّام" حيث يفهم منه أن النسيمة تماثل الشرك في منع صاحبها من دخول الجنة.

وقد بيّن الشيخ شعيب الأرنؤوط أن إسناد هذا الحديث ضعيف جداً. لكن المفاضلة بين القاضي المصيب والمخطئ قد رويت من طرق صحيحة، يقول: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فالإشكال يتعلق بها كذلك. ففي الحديث المتفق عليه عن عمرو بن العاص -رضي الله عنه- أنه سمع رسول الله ﷺ ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.

⁷⁰ Ibn Qutaybah, *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith*, 221; al-Bayānūnī, *Mushkil al-Hadith*, 81.

⁷¹ Ibn Qutaybah, *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith*, 221-22.

⁷² Muslim, *al-Musnad al-Shāḥiḥ* (168).

لذلك لجأ الإمام النووي إلى تأويل هذا الحديث بما لا يتعارض مع تلك القاعدة، فقال: "وأما قوله ﷺ (لا يدخل الجنة نهم) ففيه التأويلان المتقدمان في نظائره: أحدهما: يحمل على المستحل بغير تأويل مع العلم بالتحريم والثاني لا يدخلها وقت دخول الفائزين إذا فتحت أبوابها لهم، بل يؤخر.⁷³

٦, ٦ توهم مخالفة العقل

قد يأتي الإشكال في الرواية لمخالفتها قواعد العقل وموجباته في الظاهر. فمن الأحاديث التي استشكلت لما يتوهم من مخالفة العقل حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه، وإذا شرب فليشرب بيمينه فإن الشيطان يأكل بشماله، ويشرب بشماله."⁷⁴

فقد زعم بعض الناس أن هذا الحديث يناقض العقل بقوله: "والشيطان روحاني كالملائكة، فكيف يأكل ويشرب؟! وكيف يكون له يد، يتناول بها؟!". وقد أجاب الإمام ابن قتيبة (٢٧٦هـ) بقوله: "وليس يخلو الشيطان في أكله بشماله من أحد معنيين: إما أن يكون يأكل على حقيقة ويكون ذلك الأكل تشمها واسترواحا، لا مضغاً وبلعاً، فقد روي ذلك في بعض الحديث وروي أن طعامها الرمة، وهي: العظام، وشرابها الجَدَفُ⁷⁵ وهو الرغوة والزبد، وليس ينال من ذلك إلا الروائح... أو يكون يأكل بشماله على المجاز، يراد أن أكل الإنسان بشماله إرادة الشيطان له وتسويله. فيقال لمن أكل بشماله: هو يأكل أكل الشيطان، لا يراد أن الشيطان يأكل، وإنما يراد أنه يأكل الأكل الذي يحبه الشيطان."⁷⁶

٧. ضوابط الاشتغال بموضوع مشكل الحديث

٧, ١ شروط الاشتغال بمشكل الحديث

يمكن إجمال أهم شروط الاشتغال بمشكل الحديث فيما يأتي:

١. الالتفات في هذا الميدان بطلب الحق والإنصاف، واحترازه عن الانقياد للأهواء والشهوات.
٢. الالتزام بمنهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع "مشكل الحديث" وفهم نصوصه في ضوء قواعد اللغة العربية.

⁷³ al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*, 2:113.

⁷⁴ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (2020).

⁷⁵ Ibn Qutaybah, *Taʾwīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, 459

الجدف: بالتحريك نبات يكون باليمين، لا يحتاج أكله معه إلى شرب ماء، وقيل: أصله من الجدف: القطع، أراد ما يرمى به عن الشراب من زبد. أو رغوة أو قذى؛ كأنه قطع من الشراب فرمى به هكذا.

⁷⁶ Ibn Qutaybah, 459.

٣. الملكة العلمية والمعرفة الواسعة بعلوم الشريعة واللغة العربية. فموضوع (مشكل الحديث) له علاقة وطيدة مع عدد من العلوم داخل علم الحديث، كعلم العلل، وناسخ الحديث ومنسوخه، وغريبه. كما أنه يتعلق بعدد من العلوم الشرعية الأخرى كعلم العقيدة، والأصول، والفقه، واللغة. ومما ينبغي الانتباه إليه الفرق الدقيق بين مشكل الحديث وبين عملية نقد الروايات أو موضوع العلل؛ فدراسة الإشكال تأتي بعد نقد الحديث والحكم بقبوله. فإذا تحقق وجود الإشكال في الحديث ولم يمكن الجمع والتوفيق بينه وبين ما عارضه مما هو أقوى منه، فعند ذلك يحكم بالتوقف في الرواية أو الحكم بردها، ويخرج عندئذ من موضوع (مشكل الحديث)، ويدخل في دائرة (لحديث العلل) لوجود علة قادحة في متنه.
٤. الاطلاع على ما يستجد من علوم ومعارف، وما يكشف عنه العلم الحديث من حقائق وسنن. فالمكتشفات العلمية الحديثة، والحقائق التي يتوصل إليها الباحثون في العلوم الكونية مثلاً، قد تعين على فهم حديث معين وتبين مراد الشارع منه، أو ترجح تفسيراً من التفسيرات على غيره.
٥. التحري والتثبت في شرح الحديث الشريف وبيان معانيه، وعدم الإقدام على ذلك بمجرد الظن دون علم، والرجوع إلى أهل العلم وسؤالهم.^{٧٧}

٢، ٧ قواعد الاشتغال بمشكل الحديث

هناك عدد من القواعد التي ينبغي أن تكون حاضرة في ذهن المشتغل بدراسة الأحاديث المشككة، لعل من أهمها ما يأتي:^{٧٨}

١. سنة الرسول ﷺ نوع من أنواع الوحي، ولا يمكن أن يدخلها التناقض أو التعارض.
٢. لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصحيح.^{٧٩}
٣. النصوص الشرعية نوعان، منها ما يخضع لموازين العقل ومقاييسه، ومنها ما لا يخضع لتلك الموازين والمقاييس. فمن الضروري التفريق بين هذين النوعين من النصوص، ومعرفة حدود العقل في التعامل معها، وإذا لم يتم التنبيه إلى ذلك، ووقع الخلط بين هذين النوعين، وتصدى العقل لما لا يقدر على الإحاطة به، عند ذلك يضل العقل طريقه ويتخبط في متاهات الظلام.

⁷⁷ al-Bayānūnī, *Mushkil al-Hadīth*, 95-97.

⁷⁸ al-Bayānūnī, 98-114.

⁷⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, 17:444.

٤. التعرف إلى درجة الحديث من حيث القوة والضعف، والتأكد من صحة ألفاظه قبل الخوض في دراسته وحل إشكاله.
٥. التأكد من عدم ثبوت النسخ في الروايات المتعارضة.
٦. الأصل الجمع بين الروايات المقبولة بوسيلة من وسائل الجمع، ما دام ذلك ممكنا ويمكن أن تحتمله النصوص.
٧. فهم الحديث المشكل من خلال طرقه الأخرى يعد أحد الوسائل المهمة في إزالة الإشكال عنه. ويندرج تحت هذه القاعدة عدد من الحالات، منها:
 - أ. أن يأتي الحديث مختصرا من رواية؛ مما قد يؤدي إلى استشكال معناه، بينما يرد كاملا من رواية أخرى فيعين ذلك على فهم معناه وإزالة الإشكال عنه.
 - ب. أن يأتي في بعض طرق الحديث زيادة ألفاظ تعين على فهم مراد الحديث وإزالة الإشكال عنه.
٨. أن تكون إحدى الروايات قد نقلت الحديث بالمعنى؛ فأدى ذلك إلى استشكال المراد من الحديث، فإذا وقفنا على رواية أخرى رويت باللفظ، ربما يساعد ذلك في حل الإشكال وفهم الحديث على وجهه.
٩. التعرف إلى سبب ورود الحديث يعد أحد العوامل المساعدة في فهم الحديث على وجهه وإزالة الإشكال عنه.
١٠. عدم الاستعجال في رد الروايات الثابتة لمجرد استشكال ما جاءت به دون دراسة وتحقق.
١١. إن رد الروايات الصحيحة من حيث السند أو التوقف فيها؛ لتعارض متنها مع نصوص القرآن الكريم أو الروايات الأقوى منها، أو مخالفتها للقواعد الشرعية المقررة، أو القواعد العقلية القطعية، لا يعد ردا لسنة النبي ﷺ. وإنما هو حكم بوجود علة في الرواية تقضي بعدم قبولها والتمسك بها، والرواية جهد بشري غير معصوم. والحكم بوجود علة في الرواية أمر اجتهادي قد تختلف فيه أنظار المجتهدين.
١٢. إن تأويل مشكل الحديث من ميادين الاجتهاد الواسعة، التي تتعدد فيها آراء المجتهدين وتختلف، ويتحكم في ذلك قدرات المرء العقلية، وتكوينه العلمي ومدى تمكنه من العلوم المتعلقة بهذا العلم، وفوق كل هذا وذاك توفيق الله للمرء في اجتهاده.
١٣. إن مشكل الحديث من الموضوعات التي تتأثر بالواقع الثقافي للأمة.

٨. أمثلة لمشكل الحديث

١. ما رواه أبو دوداد في سننه، حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْدِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُسْلِيِّ، عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ».^{٨٠}
 ٢. ما رواه ضياء الدين، أَخْبَرَنَا أَبُو الْمُجْدِ زَاهِرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَامِدٍ الثَّقَفِيُّ بِقَرَاءَتِي عَلَيْهِ بِأَصْبَهَانَ قُلْتُ لَهُ أَخْبَرَكُمُ سَعِيدُ بْنُ أَبِي الرَّجَاءِ الصَّبْرِيُّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنْتَ تَسْمَعُ أَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ أَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ ثَنَا زُهَيْرُ ثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ ثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْدِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُسْلِيِّ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ». (إِسْنَادُهُ حَسَنٌ).^{٨١}
 ٣. ما رواه ابن ماجه، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى، وَالْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ الطَّحَّانُ، قَالَا: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ هَمَّادٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْدِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُسْلِيِّ، عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: ضِفْتُ عُمَرَ لَيْلَةً، فَلَمَّا كَانَ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ، قَامَ إِلَى امْرَأَتِهِ يَضْرِبُهَا، فَحَجَزْتُ بَيْنَهُمَا، فَلَمَّا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ لِي: يَا أَشْعَثُ، اخْفِظْ عَنِّي شَيْئًا سَمِعْتُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ، وَلَا تَنَمُ إِلَّا عَلَى وَثْرٍ»، وَنَسِيتُ الثَّلَاثَةَ.^{٨٢}
 ٤. ما رواه ضياء الدين، وَأَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي الْمُجْدِ الْحَرْبِيُّ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَنَحْنُ نَسْمَعُ بِالْحَرْبَةِ قِيلَ لَهُ أَخْبَرَكُمُ هِبَةُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنْتَ تَسْمَعُ أَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ أَنَا أَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرٍ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ حَدَّثَنِي أَبِي ثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ يَعْنِي أَبَا دَاوُدَ الطَّيَالِسِيَّ أَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ دَاوُدَ الْأَوْدِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُسْلِيِّ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ ضِفْتُ عُمَرَ فَتَنَاوَلَ امْرَأَتَهُ فَضَرَبَهَا وَقَالَ يَا أَشْعَثُ اخْفِظْ عَنِّي ثَلَاثًا خَفِظْتُهُنَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ وَلَا تَنَمُ إِلَّا عَلَى وَثْرٍ وَنَسِيتُ الثَّلَاثَةَ».^{٨٣}
- نلاحظ أن أسانيد هذه الأحاديث الأربعة كلها من طريق أبي عوانة، كما ظهر أن الحديث الأول والثاني كلاهما بلفظ واحد «لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ»، وأما نص الحديث الثالث والرابع ففيهما زيادة بلفظ «وَلَا تَنَمُ إِلَّا عَلَى وَثْرٍ».
- الشاهد من الأحاديث الأربعة كلها عن عمر من طريق أبي عوانة.

⁸⁰ Abū Dāwūd, *al-Sunan* (2147).

⁸¹ al-Maqdisī, *al-Aḥādīth al-Mukhtārāh* (94).

⁸² 'Abd al-Jabbār, *al-Musnad al-Mawḍū'ī al-Jāmi' Li al-Kutub al-'Asharah* (8).

⁸³ al-Maqdisī, *al-Aḥādīth al-Mukhtārāh*.

حكم على الحديث بأنه ضعيف،⁸⁴ أي: ما رواه أبو داود، عن زهير بن حرب، عن ابن مهدي، عن أبي عوانة، عن داود بن عبد الله الأودي، عن عبد الرحمن المسلي، عن الأشعث بن قيس، عن عمر بن الخطاب، وما رواه ابن ماجه، عن محمد بن يحيى والحسن بن مدرك الطحان، كلاهما عن يحيى بن حماد، عن أبي عوانة، عن داود بن عبد الله الأودي، عن عبد الرحمن المسلي، عن الأشعث بن قيس، عن عمر بن الخطاب، وما رواه ضياء الدين، أخبرنا أبو أحمد عبد الله بن أحمد بن أبي الجعد، عن الحسن بن علي، عن أحمد بن جعفر، عن عبد الله بن أحمد، عن أحمد، عن سليمان بن داود عن أبي عوانة، عن داود الأودي، عن عبد الرحمن المسلي، عن الأشعث بن قيس، عن عمر بن الخطاب: فقد حكم عليه الشيخ الألباني بالضعف.⁸⁵

فأما الحديث الذي رواه ضياء الدين، أخبرنا أبو المجد زاهر بن أحمد بن حامد الثقفي، عن أبي العباس أحمد بن محمد بن النعمان، عن أبي بكر محمد بن إبراهيم بن علي، عن أحمد بن علي، عن زهير، عن عبد الرحمن بن مهدي، عن أبي عوانة، عن داود بن عبد الله الأودي، عن عبد الرحمن المسلي، عن الأشعث بن قيس، عن عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ: (إسناده حسن).⁸⁶

١، ٨ المعنى الإجمالي للحديث

معنى قوله: (لا يسأل الرجل) قال الطيبي: قوله لا يسأل عبارة عن عدم التحرج والتأثم، (فيما): أي في أي شيء، (ضرب امرأته) أي لا يسأل عن السبب الذي ضربها لأجله لأنه يؤدي لهتك سترها فقد يكون لما يستقبح كجماع والنهي شامل لأبويها وقال ابن الملتن: سره دوام حسن الظن والمراقبة بالإعراض عن الاعتراض، قال الحرالي: في إشعاره إبقاء للمروءة في أنه لا يحتكم الزوجان عند حاكم في الدنيا.⁸⁷

ويقول الإمام النووي رحمه الله في كتابه الأذكار فصل (في كراهية أن يسأل الرجل من غير حاجة: فيم ضرب امرأته): أي يكره أن يسأل الرجل: فيم ضرب امرأته؟ من غير حاجة.⁸⁸ كما بين أن هذا الحديث يؤيده الحديث الصحيح الذي رواه مالك، عن ابن شهاب، عن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ حَسَنَ إِسْلَامَ الْمَرْءِ تَرَكَهُ مَا لَا يَعْنِيهِ».⁸⁹ فبين رحمه الله قائلًا: "اعلم أنه ينبغي لكل مكلف أن يحفظ لسانه عن جميع الكلام إلا كلام تظهر

⁸⁴ al-Albānī, *Da'if al-Jāmi' al-Ṣaghīr Wa Ziyādātihī*, 1:898 (6218).

⁸⁵ al-Sūsī, *Jam' al-Fawā'id Min Jāmi' al-Uṣūl Wa Majma' al-Zawā'id*, 2:143 (4300).

⁸⁶ al-Maqdisī, *al-Aḥādīth al-Mukhtārāh* (94).

⁸⁷ al-Munāwī, *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, 6:397 (9778).

⁸⁸ al-Nawawī, *al-Adhkār*, 603-4.

⁸⁹ Mālik, *al-Muwaṭṭa' (Bi-Riwāyātihī Wa Bi-Ziyādātihā Wa-Zawā'idihā Wa -Ikhtilāf Alfāzihā)* (3352).

المصلحة فيه، ومتى استوى الكلام وتركه في المصلحة... فالسنة الإمساك عنه، لأنه قد ينجز الكلام المباح إلى حرام أو مكروه.^{٩٠}

إذن نستفيد من بيان العلماء أن قوله (لَا يُسْأَلُ) قد يكون السؤال مباحا وقد يكون مكروها حسب الوقائع.

٨, ٢ إشكاليات في الحديث

ففي هذا الحديث مسألتان الأولى هو سؤال الرجل عن سبب ضرب امرأته والثانية حكم ضرب الرجل امرأته فأما سؤال الرجل عن سبب ضرب امرأته فقد يكون مباحا وقد يكون مكروها وأما ضرب الرجل امرأته ففيه تفصيل ذكره أهل العلم سنذكره بعد سرد الأدلة الواردة في هذه المسألة.

قال تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٠٢].

٨, ٢, ١ مفهوم الآية من منظور الخطاب الشرعي

فالخطاب الشرعي في هذه الآية يشمل أربعة جوانب:

الأول منها: تعريف النشوز بقوله: هو عصيان المرأة زوجها، والترفع عليه، وإظهار كراهيتها له. وللنشوز ضرر، أي ضرر بالزوج، وكذلك بالأسرة. وهو يحتاج إلى الردع بلزوم العقوبة التي شرعها الله بقوله: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ [النساء: ١٠٢]، فقد رتب على سوء معاملة المرأة لزوجها عقاباً. وهو على درجات بحسب حال النشوز ودوافعه وقوته وضعفه.

وأشكال العقاب، كما نصت على ذلك آية سورة النساء: الموعظة، والهجر، والضرب.

وعلى الزوج أن يراعي أسباب النشوز، والدوافع إليه، وقوته وضعفه، ليكون العقاب مظنة للعدل، فلا يكون الزوج بإيقاعه له جائراً أو معتدياً أو متشقيماً.^{٩١}

ثانياً: عقوبة الضرب مأذون فيها للأزواج دون ولاية الأمور. ويجوز أن يكون المخاطب مجموع من يصلح لهذا العمل من ولاية الأمور والأزواج، وأن الإذن ورد لهما في ذلك في الخطاب القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، بجعل (لكم) للأزواج، وصرف "فإن خفتن" للولاية، وربما عني الشارع بالولاية خصوص النبي ﷺ فقصر هذا الأمر عليه دونهم.^{٩٢}

ثالثاً: اختلف الأئمة في تأويل هذه الآية.

^{٩٠} al-Nawawī, *al-Adhkār*, 535.

^{٩١} Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 2:188.

^{٩٢} Ibn 'Āshūr, 2:189.

فقال عطاء: لا يضرب الرجل زوجته ولكن يغضب عليها. وسانده في هذا ابن العربي في أحكامه بقوله من فقه عطاء وفهمه للشريعة ووقوفه على مظان الاجتهاد عليم أن الأمر بالضرب هنا للإباحة. أما رأي الشيخ ابن عاشور في هذه القضية: فوضع الأشياء مواضعها بحسب القرائن، وإلى هذا ذهب جمع من العلماء.

رابعاً: الإشارة إلى الأحوال المختلفة التي تكون بين الزوجين لتقرير الحكم الشرعي. يبين ذلك صاحب التحرير بقوله: الظاهر أن الإذن بالضرب لمراعاة أحوال دقيقة تكون بين الزوجين. فأذن للزوج بضرب امرأته ضرب إصلاح، لقصد إقامة المعاشرة بينهما. فإن تجاوز ما تقتضيه حالة النشوز كان معتدياً.⁹³ إذن: نستفيد من الآية الكريمة شيئين، الأول في بيان أحكام تتعلق بمعاملة المرأة في حالة خاصة قد تعرض لها، والثاني: ضبط الحكم الشرعي في هذه القضية ومراعاة الظروف والملابسات فيها. وهذان النوعان من الاستدلال يعتمدان على النص والقرائن الخافّة به: فالإذن بالضرب في حالة ظهور الفساد، قيده العلماء بالسلامة من الضرر، كما أنه لا يعدّ إهانة للمرأة وإنما يرجع إليه عند الحاجة.

الإذن بالضرب في فقدان الوازع الديني ويعتبر تصرفاتها من الأفعال المنكرات: فهذا بمعنى رتب آخر الأمر على هذا الحكم المعلّل والمقيّد بإمكان التحديد من ولاية الأمور لمن يتجاوز حدّه في هذا من الرجال بإنزال عقوبة به، لتدارك ما يمكن أن ينجم عن مباشرة الزوج لعقاب امرأته من إفراط، وخاصة بعد فقدان الوازع الديني الذي يحول بين المرء وبين كل ما يعد منكراً من تصرفاته.⁹⁴

الخلاصة: أن حديث: «لَا يُسَأَلُ الرَّجُلُ فِيمَا ضَرَبَ امْرَأَتَهُ» فيه إشكال في فهمه، حيث ظن الجهلة أو العوام أن هذا الحديث على إطلاقه والصحيح أنه ليس على إطلاقه وإنما هناك حالات فيها السؤال لبيان ذلك. وقد بين العلماء أن هذا السؤال قد يكون مباحاً أو مكروهاً بحسب الوقائع. أن يضرب زوجته عند الضرورة الداعية إلى ذلك وفق الضوابط والحدود السابقة.

الخاتمة

ونذكر فيما أهم النتائج والتوصيات:
أ. عدم اشتغال كتب علوم الحديث المتقدمة على تعريف مشكل الحديث، واقتصارها على مصطلح مختلف الحديث.

⁹³ Ibn 'Āshūr, 2:190.

⁹⁴ Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Min al-Tafsīr*, 5:41-44.

- ب. مختلف الحديث في الاصطلاح "هو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً، فيوفق بينهما، أو يرجح أحدهما فيعمل به دون الآخر".
- ج. اقتراح تعريف جديد لمشكل الحديث يجمع جزئيات هذا الموضوع ويمنع من دخول غيرها فيه وهو: "الحديث المقبول الذي خفي مراده بسبب من الأسباب على وجه لا يُعرف إلا بالتأمل المجرد أو بدليل آخر خارجي".
- د. رأي بعض الباحثين أن ظاهرة الاستشكال نشأت منذ أن أمر الله الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وأن أول من استشكل هو إبليس عليه لعنة الله تعالى
- هـ. استمرار ظاهرة استشكال بعض روايات الحديث بعد وفاة النبي ﷺ إما لمعارضتها للقرآن الكريم في الظاهر، أو للأحاديث الأخرى، أو عدم التوافق مع العقل والقياس من جانب آخر.
- و. يمكن تقسيم أسباب الاستشكال إلى ثلاثة: ما يتعلق بالنص نفسه، أسباب الاستشكال المتعلقة بالقارئ أو السامع، أسباب الاستشكال المتعلقة بالواقع المحيط.
- ز. أسباب الاستشكال المتعلقة بنص الحديث تتلخص في خمسة أنواع تنوع دلالات النصوص الشرعية بين دلالة قطعية وأخرى ظنية، تنوع الأحكام التي تدل عليها النصوص في القرآن والسنة بين عام وخاص، ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ، الثبوت الظني لمعظم الأحاديث النبوية، الرواية بالمعنى، اختصار الرواية.
- ح. أسباب الاستشكال المتعلقة بالقارئ للنص أو السامع له تتمثل في ثلاثة جوانب: تفاوت المدارك واختلاف الطباع، تنوع العقيدة والمذهب، تفاوت المستوى العلمي والثقافي.
- ط. تتلخص أوجه استشكال الحديث النبوي في ستة أوجه: توهم مخالفة القرآن الكريم، توهم مخالفة الثابت من الأحاديث، توهم مخالفة الإجماع، توهم مخالفة القياس، توهم مخالفة القواعد الشرعية، توهم مخالفة العقل.
- ي. ينبغي للمشتغل بموضوع مشكل الحديث أن يكون مستحضراً لعدد من القواعد والضوابط التي سبقت الإشارة إليها.

References

- Abdur Rehman, Sofia. "Ā'isha's Corrective of the Companions: A Translation and Critical Hadīth Study of al-Zarkashī's al-Ijāba Li-Īrādī Mā Istadrakathu 'Ā'sha 'ala al-Ṣaḥāba." The University of Leeds, 2019.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sajistānī. *al-Sunan*. Edited by Muḥammad 'Awwāmah. 1st ed. Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 1998.
- Abū Shuhbah, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Wasīṭ Fī 'Ulūm Wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Cairo:

- Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1983.
- Abū Zahw, Muḥammad Muḥammad. *al-Ḥadīth Wa al-Muḥaddithūn*. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1958.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Ḍaʿīf al-Jāmiʿ al-Ṣaḡhīr Wa Ziyādatihi*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, n.d.
- al-Bayānūnī, Faṭḥ al-Dīn Muḥammad. *Mushkil al-Ḥadīth*. Cairo: Dār al-Salām, 2012.
- al-Bayḥaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Khasrawjirdī. *al-Sunan al-Kubrā*. Edited by Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḡhīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 2001.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh. *al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḡhīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*. Edited by Muḥammad Zuhair al-Nasir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 2001.
- al-Dumaynī, Musfir ibn Gharm Allāh. *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*. Riyadh: Self-published, 1984.
- al-Ḥākim, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Ibn al-Bayyī ʿAbū ʿAbd Allāh. *Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth Wa Kammiyat Ajnāsīhi*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.
- al-Haythamī, ʿAlī ibn Abū Bakr Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn. *Majmaʿ al-Zawāʿid Wa Manbaʿ al-Fawāʿid*. Edited by Ḥusayn Salīm Asad. Beirut: Dār al-Minhāj, 2015.
- al-Kattānī, Muḥammad ibn Jaʿfar. *al-Risālah al-Mustaṭrafah Li Bayān Mashhūr Kutub al-Sunnah al-Muṣannaḡah*. Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah, 1986.
- al-Khayrʿābādī, Mohammed Abullais. *ʿUlūm al-Ḥadīth Aṣīluhā Wa Muʿāṣiruhā*. Kuala Lumpur: Dār Shākir, 2009.
- al-Maqdisī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wāḥid ʿIyā al-Dīn. *al-Aḥādīth al-Mukhtārah*. Edited by ʿAbd al-Malik Bin Duḡaysh. Beirut: Dār Khidr, 2000.
- al-Mubārakfūrī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān. *Tuḥfat al-Aḥwadhī Bi Sharḥ al-Jāmiʿ al-Tirmidhī*. Edited by Khalid Abd al-Ghanī Mahfuz. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1990.
- al-Munāwī, ʿAbd al-Raʿūf Zayn al-Dīn. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaḡhīr*. Egypt: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā. *al-Adhkār*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- . *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḡhīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1972.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Kayfa Nataʿamal Maʿa al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992.
- al-Rāmḥurmuzī, al-Ḥasan ibn ʿAbd al-Raḥmān Ibn Khallād. *al-Muḥaddith al-Fāṣil Bayna al-Rāwī Wa al-Wāʿ*. Edited by ʿAjāj al-Khaṭīb. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān. *Fath al-Mughīth Bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*. Maktabah Dār al-Minhāj, 2005.
- al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs Abū ʿAbd Allah. *al-Risālah*. Cairo: Maktabah al-Ḥalabī, 1940.
- al-Sūsī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Maghribī. *Jamʿ al-Fawāʿid Min Jāmiʿ al-Uṣūl Wa Majmaʿ al-Zawāʿid*. Beirut: Maktabah Ibn Kathīr, 1998.
- al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī Fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*. Edited by Abū Qutaybah Naẓar Muḥammad al-Fāriyābī. Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006.
- al-Ṭabrānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Muʿjam al-Kabīr*. Edited by Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. Madinah: Maktabah al-ʿUlūm wa al-Ḥikam, 1983.
- al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah Abū Jaʿfar. *Sharḥ Mushkil al-Āthār*. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 1994.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā Abū ʿĪsā. *al-Jāmiʿ al-Kabīr*. Edited by Bashār Awwad Maʿruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.
- al-ʿAsʿas, Ibrāhīm. *Dirāsah Naqdiyyah Fī ʿIlm Mushkil al-Ḥadīth*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996.
- al-ʿIrāqī, ʿAbd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn Zayn al-Dīn Abū al-Faḍl. *al-Taḥf al-ʿUlūm Wa al-ʿIḍāḥ Li Mā Uṭliqa Wa Ughliqa Min Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. Edited by Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh. Aleppo: Maṭbaʿah al-ʿIlmiyyah li Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, 1931.
- Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānuhu*. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1985.
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr Fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfiʿī al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1989.
- . *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.
- . *Nuzhat al-Naẓar Fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fikar Fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*. Edited by Nūr al-Dīn ʿItr. Damascus: Maṭbaʿah al-Ṣabāḥ, 2000.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad Abū Abd Allāh. *al-Musnad*. Edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Jamāʿah, Muḥammad ibn Ibrāhīm Badr al-Dīn. *al-Manhal al-Rawī Fī Mukhtaṣar ʿUlūm al-Ḥadīth al-Nabawī*. Damascus: Dār al-Fikr, n.d.
- Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Muḥammad Abū Jaʿfar. *Jāmiʿ al-Bayān Fī Taʾwīl Āy al-Qurʾān*. Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 2000.
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- Ibn Qutaybah, ʿAbd Allah ibn Muslim Abū Muḥammad. *Taʾwīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Edited by Salīm ibn ʿĪd al-Hilālī. Cairo: Dār Ibn ʿAffān, 2009.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm Taqīy al-Dīn. *Majmūʿ al-Fatāwā*. Madinah: King

Fahd Glorious Quran Printing Complex, 2004.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Min al-Tafsīr*. Tunisia: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.

———. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Tunisia: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 2004.

Mālik, Ibn Anas Abū 'Abd Allāh. *al-Muwatta' (Bi-Riwāyātihi Wa Bi-Ziyādātihā Wa-Zawā'idihā Wa-Ikhtilāf Alfāzihā)*. Edited by Sālim Eid al-Hilālī. Dubai: Majmū'at al-Furqān al-Tijāriyyah, 2003.

Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilā Rasūl Allah*. Cairo: Dār al-Ta'ṣīl, 2014.

Muṣṭafā, Ibrāhīm, Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, Ḥāmid 'Abd al-Qādir, and Muḥammad 'Alī al-Najjār. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Istanbul: Dār al-Da'wah, n.d.

Shākir, Aḥmad Muḥammad. *al-Bā'ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth Li al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

'Abd al-Jabbār, Ṣuhayb. *al-Musnad al-Mawḍū'ī al-Jāmi' Li al-Kutub al-'Asharah*. Online., 2013. <https://ketabonline.com/ar/books/1731/read?part=1&page=2&index=838666>.

'Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd Fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. 3rd ed. Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997.



حديث رؤية الهلال بين الإشكالية والحل

The *Ḥadīth* on Moonsighting: Problem and Solution

Muhammed Unais Kunnakkadan *

محمد أنيس المليباري

Mohammed Abullais al-Khayrabadi **

أ. د. محمد أبو الليث الخير آبادي

الملخص: تناول هذا البحث إشكالية الحديث المشهور «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته» عن إثبات الشهر الهلالي ومناقشة حلها في ضوء البعد الزمني للأحكام. وناقش آيات وأحاديث تتعلق بمغزى هذا الموضوع في ضوء الشروح. وحاول لبحث أدلة أبرز التمسكين بالرؤية البصرية من العلماء مع مخالفيهم ممن يميزون الاعتماد على الحسابات الفلكية المعاصرة. وتوصل إلى أن القرآن والحديث لا يشتمل على تصريح القول بأن الرؤية البصرية هي المطلوب الشرعي لإثبات الشهر الهلالي، كما أنه لا يقدمها كوسيلة حتمية وحيدة للإثبات. والهدف المطلوب منها صوم رمضان كله بلا ضياع. وكانت الرؤية البصرية هي الوسيلة المقدورة للناس في ذلك الزمن النبوي كما في حديث: «إنا أمة لا نكتب ولا نحسب». ولا بأس بتغيره باختلاف الوظائف المتاحة عبر العصور من ناحية البعدين الزمني والمكاني للحديث، كما نعتمد البوصلة في التوجه إلى القبلة، وكذا الساعات المعينة في تعيين أوقات الصلاة، لا سيما في عصر استطاع الإنسان الصعود إلى القمر والهبوط فيه - على ما يدعى - ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها؛ والله يريد بأمته اليسر لا العسر.

الكلمات المفتاحية: مشكلة الحديث؛ رؤية الهلال؛ دراسات حديثة؛ صوم رمضان؛ الحساب الفلكي.

* Research Scholar, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur. Email: unaishidayahudawi@gmail.com

** Professor, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.



ABSTRACT: This research deals with the problem of the famous *ḥadīth* “Observe fast upon sighting it (the new moon), and break your upon sighting it” in determining the beginning of the lunar month and discusses its solution taking into consideration the temporal dimension of the rulings derived from the *ḥadīth*. It discusses the verses and *ḥadīths* related to the significance of this topic in the light of their commentaries. It attempts to analyse the evidences depended upon by prominent scholars who argue in favour of visual sighting and opposing views of scholars who permit the utilisation of contemporary astronomical calculations. The research concludes that the Qurʾan and *ḥadīth* neither clearly indicate that visual sighting is the legal requirement to establish the beginning of the lunar month, nor present it as the only inevitable means of proof. The desired objective of the *ḥadīth* is fasting the whole of Ramaḍān without missing any days of it. Visual sighting was the means for people during the time of the Prophet, as indicated by the *ḥadīth*: “We are a nation that neither write nor calculate.” There is nothing wrong with changing means due to advancements, taking into consideration the temporal and spatial dimensions of the *ḥadīth*, just as we rely on the compass in determining the direction of the *qiblah* and the specific time of prayer, especially in an era when man was able to ascend and land on the moon - as claimed -. God does not burden a soul beyond its capacity; and God wants ease not hardship for the *ummah*.

Keywords & phrases: *Mushkil al-ḥadīth*; moonsighting; *ḥadīth* studies; fasting Ramadan; *falak* calculation.

التمهيد

الحمد لله الذي جعل في السماء بروجاً، وجعل فيها سراجاً وقمرًا منيرًا، وقدره منازل لتعلم عدد السنين والحساب، وخلق كل شيء فقدره تقديرًا، وصلى الله على سيدنا محمد المرسل إلى الناس كافة بشيرًا ونذيرًا، وعلى آله وصحبه وتبعه وسلّم تسليمًا كثيرًا، وبعد!

فإن ثبوت الشهر الهلالي مهم في التشريع الإسلامي لكثير من الأحكام. وجعل الشارع تبارك وتعالى طائفة من المسائل متعلقة بالشهر القمري، مثل صيام رمضان، لقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ومناسك الحج، لقوله تعالى: ﴿الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وعدة النساء لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وحلول الحول في الزكاة وغيرها. ولا شك أن الشهر القمري له أهمية كبيرة في مسائل الشريعة الإسلامية لا سيما الصوم والعيدين والحج.

وقد أثير الجدل بين العلماء المسلمين في القديم والحديث حول قضية ثبوت الهلال بالرؤية البصرية أو الرؤية الفلكية في عدة كتب ومقالات للموافقين والمخالفين بهذا الصدد. وقد شغلت هذه المناقشات روح الأمة المسلمة ووحدتها سلبياً على نطاق واسع، حيث أدى الأمر إلى أن صامت منطقة معينة قبل أخرى بيوم أو يومين، وكذا الحال في عيد الفطر فأفطرت جماعة من المسلمين، وأخرى أعلنت عيدها قبله أو بعده بيوم أو يومين. وفي بلاد المسلمين الأقليات يبرز هذا على أفحش صوره حيث اختلفت كل فرقة مسلمة من الفرق الأخرى في ولاية واحدة! وتسببت هذه الاختلافات للعداوة وضعف القوة، بالإضافة إلى صيرورتهم أتاحوا الفرصة لشهاتة أعداء الإسلام.

وجدير بالذكر أن دعوى العلماء باعتماد الأجهزة الفلكية، أو عدمه بإيجاب الرؤية البصرية للهلال - الموصول إلى اختلافات في صياهم وأعيادهم - ترجع في استدلالهم بالأحاديث النبوية. فمن هذه الناحية يتكون هذا البحث عن رؤية الهلال وإشكاليته وحلها. وقد اشتملت صفحات هذا البحث على مقدمة ومباحث؛ وضمن مباحث مطالب، وأتبع ذلك بخاتمة فيها أهم نتائج الموضوع.

١. التعريفات الأولية

وقبل الدخول إلى مغزى المضمون يناسب أن نتعرف على المعاني اللغوية لهذه الكلمات التي تدور المناقشة حولها. ومن أهم تلك الألفاظ: الهلال، والرؤية، والحساب الفلكي.

الهلال: غرة القمر حين يهل على الناس في غرة شهر، وقيل: يسمى هلالاً لليلتين من الشهر، ثم لا يسمى به إلى أن يعود في الشهر الثاني، وقيل: يسمى به ثلاث ليال ثم يسمى قمراً، وقيل: يسمى به حتى يحجر، وقيل: يسمى هلالاً إلى أن يبهر ضوءه سواد الليل، وهذا لا يكون إلا في الليلة السابعة. قال أبو إسحاق: والذي عندي وما عليه الأكثر أن

يسمى هلالاً ابن ليلتين فإنه في الثالثة يتبين ضوءه، والجمع أهلة.^١ وقال ابن سيده: الرؤية النظر بالعين والقلب. والرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين. يقال: رأى زيداً عالماً. ورأى رأياً ورؤية وراءه.^٢ والحساب الفلكي هو أحد فروع علم الهيئة التي موضوعها النظر في أحوال الأجرام العلوية والسفلية. وهو علم تُعرَف منه مقادير حركات الكواكب سيما السبعة السيّارة وتقويم حركاتها وإخراج الطوالع وغير ذلك.^٣ والمراد بالشهر هنا الشهور الاثنا عشر من التقويم القمري الإسلامي على ما نسمّيه الأشهر الهجرية بالعموم.

٢. الأدلة النقلية في إثبات الهلال

٢,١ الهلال في القرآن

يتحدّث القرآن الكريم عن الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض وغيرها من الظواهر الفلكية بهدف التذكير بقدرة الصانع المبدع. وقد جاءت كلمة الشمس والقمر ضمن عدد كبير من الآيات القرآنية. وحينما تساءل الناس عن فائدة الأهلة، أجاب القرآن بأنّها مواقيت للناس، وجعل القمر مرجعاً أساسياً لحساب الوقت وتنظيمه. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحُجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]. وقد عمّم الشمس والقمر من منظور أنّهما يساعدان في علم السنين وكذا الحسابات في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥].

والمراد بالمواقيت التي تحتاج إلى الهلال ميقات صلاة العيد، والزكاة، وصدقة الفطر، وصيام رمضان، والفطر منه، وصيام الأيام البيض، وعاشوراء، وكرامية الصوم بعد نصف شعبان، وصيام ست من شوال، ومعرفة سن شاة الزكاة، وأسنان الإبل والبقر فيها، والاعتكاف في النذر، والحج، والوقوف، والأضحية، والعقيقة، والهدي، والآجال، والسلم، والبلوغ، والمسافة، والإجارة، واللقطة، وأجل العنة، والإيلاء، وكفارة الوقاع والظهار، والقتل بالخطأ بالصوم، والعدة في المتوفى عنها، وفي الآيسة، والاستبراء، والرضاع، ولحوق النسب، وكسوة الزوجة، والديات، وغير ذلك. ولكن ليس في القرآن نص تفصيلي عن كيفية التوقيت والحسابات القمرية، كما لم تأت آية صريحة في تعيين الرؤية.

٢,٢ الهلال في السنة النبوية

وردت أحاديث عديدة فيما يتعلق برؤية القمر، مما بوّب البخاري في كتاب الصوم باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»، ومسلم باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال. ويليق بنا أن نذكر أبرزها، وما قيل فيه عن التقدير أيضاً، فمنها:

¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 11:702.

² al-Jawhārī, *al-Ṣiḥāḥ Taj al-Lughah Wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah*, 347.

³ al-Jazāʾirī, *al-Ḥukm al-Sharʿ Li-Ruʾyat al-Hilāl Bi al-Abṣār Wa Ibtāl Naẓariyyat al-Ḥisāb al-Falakī Fī al-Ṣawm Wa al-Ifṭār*, 48.

١. عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غمّ عليكم فاقدروا له».^٤
 ٢. عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «الشهر تسع وتسعون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه، فإن غمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين».^٥
 ٣. عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الشهر تسع وعشرون لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن أغمي عليكم فاقدروا له»، وفي رواية أخرى له «فإن أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين».^٦
 ٤. عن أبي هريرة ؓ، قال: قال النبي ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غُبي عليكم فأكملوا عِدّة شعبان ثلاثين».^٧
 ٥. عن أبي هريرة ؓ، قال: ذكر رسول الله ﷺ الهلال فقال: «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن أغمي عليكم فعدّوا ثلاثين».^٨
- أما الهدف من الحديث فهو واضح بين، فهو أن يصوموا رمضان كله ولا يضيعوا يوماً منه.. وذلك بإثبات دخول الشهر أو الخروج منه بوسيلة ممكنة مقدورة لجمهور الناس، لا تكلفهم عتاً ولا حرجاً في دينهم.^٩
- وأما قوله ﷺ: «فإن غم عليكم» فمعناه: حال بينكم وبينه غيم. يقال: غم وأغمي وأغميَ -وغميَ- بتشديد الميم وتخفيفها، والغين مضمومة فيهما-، ويقال: غُبي -بفتح الغين وكسر الباء-، وكلها صحيحة. وقد غامت السماء وغيمت وأغامت وتغيّمت وأغمت، وفي هذه الأحاديث دلالة لمذهب مالك والشافعي والجمهور على أنه لا يجوز صوم يوم الشك، ولا يوم الثلاثين من شعبان إذا كانت ليلة الثلاثين ليلة غيم.^{١٠}
- وفي هذه الروايات ألا يصام ولا يفطر قبل المعرفة بالحلال. وقضية «فإن أغمي عليكم» أو «فإن غُبي عليكم» يرشد إلى أن «فاقدروا له» أو «فعدّوا ثلاثين» أو «فأكملوا عِدّة شعبان ثلاثين».
- واختلف العلماء في معنى «فاقدروا له» فقالت طائفة من العلماء: معناه ضيقوا له وقُدّروه تحت السحاب. وقال ابن سريج وجماعة - منهم مطرف بن عبد الله وابن قتيبة وآخرون -: معناه قدروه بحساب المنازل. وذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وجمهور السلف والخلف إلى أن معناه: قدروا له تمام العدد ثلاثين يوماً. قال أهل اللغة: يقال:

⁴ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (1807).

⁵ al-Bukhārī (1808).

⁶ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (1080/5).

⁷ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (1810).

⁸ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (1081/2).

⁹ al-Qarāḍawī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 153.

¹⁰ al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*, 4:47.

قدرت الشيء أقدره وأقدره وقدرته وأقدرته بمعنى واحد، وهو من التقدير. وقال المازري: حمل جمهور الفقهاء قوله ﷺ: «فاقدروا له»، على أن المراد كمال العدة ثلاثين، كما فسره في حديث آخر.¹¹

وقد أثبت الأحاديث الصحاح أن شهر رمضان يثبت دخوله بواحدة من ثلاث طرق: (أ) رؤية الهلال، أو (ب) إكمال عدة شعبان ثلاثين أو (ج) التقدير للهلال. وهذه الأحاديث لا تطلب تعيين ثبوت الشهر في الرؤية البصرية إلا أنه كان وسيلة إليه وفق العصر الذي قيل فيه، مع أن كثيراً من العلماء ذكروا خلافه. وحينما نتعمق في الأحاديث المذكورة، نرى أن الرؤية البصرية ليست الطريقة الوحيدة المعتمد عليها نبوياً أو شرعياً لإثبات الشهر، كما أنها ليست مفروضة بذاتها لتحديد دخول شهر رمضان، فهناك بدائل أخرى أيضاً في الأحاديث المذكورة، مثل إكمال شهر شعبان ثلاثين يوماً في قوله: «فإن غم عليكم فأكملوا العدة»، ومثل تحديد بداية الشهر عن طريق التقدير والعد.

٣. الإشكالية في رؤية الهلال

والأحاديث السابقة وما في معناها حملها كثير من العلماء على أنها أمر مباشر من النبي ﷺ باستخدام الرؤية البصرية كوسيلة شرعية مفروضة لإثبات دخول شهر رمضان. وانطلاقاً من أن العبرة بالرؤية لا بالحساب كان المطلوب في القديم، تستشكله الحالات الراهنة بالقول على استمرار ذلك الحكم تقليدياً وتعبدياً، لا سيما في هذه العصور التي تطورت فيها الحسابات الفلكية وعلماؤها ازدهاراً علمياً تمكن بها البشر من الصعود إلى القمر واكتشافات هائلة عجيبة بصدد النجوم وحركاتها والجو وتغيراتها.

ومن ناحية أن العديد من العلماء قالوا بأن الرؤية بالعين المجردة هي بنفسها مطلوبة شرعاً، ولا يجوز استبدالها بطرق أخرى؛ لأن في هذا مخالفة للشرع والسنة، مستدلين بأن النبي ﷺ يؤكد رؤية الهلال البصرية لإثبات الشهر القمري في الأحاديث العديدة المذكورة؛ فلنحاول أن نطلع على المانعين والقائلين بالرأين مع أدلتهم من المتقدمين والمتأخرين، بشيء من الإيجاز مع أن الفقهاء اختلفوا في الرؤية أي رؤية واحد أو اثنين أو جماعة مع شروطهم، كما اختلفوا في ثبوت الهلال لمختلفي المطالع في كتبهم وغيرها من المناقشات المفصلة.

١, ٣ أبرز المانعين بالحسابات الفلكية

القول بعدم جواز الأخذ بالحسابات الفلكية لتحديد بداية شهر رمضان هو الرأي المرجح عند جمهور العلماء في كل المذاهب الفقهية، باعتبار أن الحسابات الفلكية تستند إلى مجرد افتراضات وتخمينات، مما يجعل الاعتماد عليها في العبادات الرئيسية في الإسلام كتحديد بداية شهر رمضان أو نهايته أمراً غير مقبول.¹² وقد صنف شيخ الإسلام ابن تيمية "رسالة في الهلال والرد على الفلكيين" ما خلاصته: أن من عمل بالحساب الفلكي أو قَدَّمه على الرؤية أو جمع بينهما يكون قد خالف السنة العملية المستمرة الثابتة عن النبي ﷺ وعن خلفائه الراشدين.

¹¹ al-Nawawī, 4:48.

¹² Ali Shah, *al-Ḥisābāt al-Falakiyyah Wa Ithbāt Shahr Ramaḍān: Ru'yah Maqāsidīyyah Fiqhiyyah*, 41.

وقال النووي: "قالوا: ولا يجوز أن يكون المراد حساب المنجمين؛ لأن الناس لو كلفوا به ضاق عليهم؛ لأنه لا يعرفه إلا أفراد، والشرع إنما يعرف الناس بما يعرفه جماهيرهم. والله أعلم."¹³

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني: "والمراد بالحساب هنا حساب النجوم وتسييرها، ولم يكونوا يعرفون من ذلك أيضًا إلا النزر اليسير، فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الخرج عنهم في معاناة حساب التسيير، واستمر الحكم في الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك، بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً. ويوضحه قوله في الحديث الماضي: «فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»، ولم يقل: فسلوا أهل الحساب. والحكمة فيه كون العدد عند الإغماء يستوي فيه المكلفون، فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم، وقد ذهب قوم إلى الرجوع إلى أهل التسيير في ذلك وهم الروافض. ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم. قال الباغي: وإجماع السلف الصالح حجة عليهم. وقال ابن بزيمة: وهو مذهب باطل، فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم؛ لأنها حدىس وتخمين، ليس فيها قطع، ولا ظن غالب، مع أنه لو ارتبط الأمر بها لضاق؛ إذ لا يعرفها إلا القليل."¹⁴

وأكثر علماء المذاهب الأربعة قاموا بترجيح القول بالرؤية العينية لإثبات الشهر الهلالي، مع رفضهم الاعتماد المطلق على الحسابات الفلكية أشد رفضاً. ولكن ادعى البعض أن العلماء أجمعوا في إيجاب الرؤية لإثبات الهلال، في حين أن البعض الآخرين بالغوا في الرفض، وقالوا بأن الحسابات الفلكية تعتمد على علم النجوم المنهني عنه في أحاديث عديدة.

٢, ٣ أبرز القائلين بالحسابات الفلكية

على الرغم من أن المذاهب الأربعة تقول بالرؤية البصرية، وتكرار الاعتماد على الحسابات الفلكية، لا نستطيع القول بأن الأمة المسلمة أجمعت على إيجاب الرؤية البصرية وإنكار الحساب الفلكي؛ لأنّ العلماء من العصر التابعي إلى العصر الراهن، اختلفوا في هذه المسألة اختلافاً كبيراً، فقول بعض العلماء بأن مسألة إثبات الهلال بالرؤية البصرية من المسائل المجمع عليها غير صحيح قطعاً، حتى ذكر الصنعاني في "سبل السلام" وابن رشد في "بداية المجتهد" وابن تيمية في فتاويه والقرافي في "الفروق" الإجماع على هذه المسألة.¹⁵

وبدأت المناقشة في الاعتماد على الحسابات الفلكية في عصر التابعين، إذ إن التابعي الجليل مطرف بن عبد الله بن الشخير أجاز استخدام الحسابات الفلكية لإثبات الشهر الهلالي حينما يكون الطقس غائماً مما يسبب عدم وضوح الرؤية، ومن ثم عدم إمكان رؤية الهلال بالعين المجردة، وإن الفقيه الشافعي المعروف أبا العباس بن سريج قال بأن صاحب الحسابات الفلكية يمكن له الاعتماد على حساباته، وأن خطاب النبي ﷺ في حديثه المشهور «صوموا لرؤيته

¹³ al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*, 4:48.

¹⁴ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4:127.

¹⁵ Abū Rakhīyyah, *Ithbāt Hilāl Ramaḍān Bayna al-Ru'yah al-Baṣariyyah Wa al-Ḥisābāt al-Falakiyyah*, 22.

وأفطروا لرؤيته» هو خطاب لعامة المسلمين، وأن الحديث «فإن غم عليكم فاقدروا له» بمعنى قدّروا منازل القمر هو خطاب لأهل الفلك، أو الذين يعرفون سير الكواكب والحسابات المتعلقة بمنازل القمر.

قال تقي الدين السبكي في فتاواه:

"فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الإمكان استحالة القبول شرعاً لاستحالة المشهود به، والشرع لا يأتي بالمستحيلات، ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما، سواء كان المشهود به صحيحاً أو باطلاً، ولا يترتب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة، حتى إنا نقول: العمدية قول الشارع: صوموا، إذا أخبركم مخبر؛ فإنه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين، لكن ذلك لم يأت قط في الشرع، بل وجب علينا التبين في قبول الخبر حتى نعلم حقيقته أولاً، ولا شك أن بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه، ويشته عليه، أو يرى ما يظنه هلالاً، وليس بهلال، أو تراه عينه ما لم ير، أو يؤدي الشهادة بعد أيام، ويحصل الغلط في الليلة التي رأى فيها، أو يكون جهله عظيماً يحمله على أن يعتقد في حمله الناس على الصيام أجراً، أو يكون ممن يقصد إثبات عدالته، فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يزكى ويصير مقبولاً عند الحكام، وكل هذه الأنواع قد رأيناها وسمعناها، فيجب على الحاكم إذا جرب مثل ذلك، وعرف من نفسه، أو بخبر من يثق به، أن دلالة الحساب على عدم إمكان الرؤية أن لا يقبل هذه الشهادة، ولا يثبت بها ولا يحكم بها، ويستصحب الأصل في بقاء الشهر؛ فإنه دليل شرعي محقق، حتى يتحقق خلافه، ولا نقول: الشرع ألغى قول الحساب مطلقاً."¹⁶

وهذا الإمام تقي الدين السبكي المجتهد الشافعي يقر الاعتداد على الحسابات الفلكية في إثبات شهر رمضان في حالة الطقوس الغائمة، وردّ شهادة الشهود برؤية الهلال بالعين المجردة إذا دلت الحسابات الفلكية على عدم إمكان وجود الهلال في الأفق، وروي عن ابن قتيبة وابن مقاتل وغيرهم القول بالاعتداد على الحساب الفلكي في إثبات الشهور. فمن أقوال هذه العلماء تبين لنا أنه ليس في هذه المسألة إجماع بالمعنى الأصولي الذي يصبح معه الحكم قطعياً لا تصحّ مخالفته، والإجماع عند جمهور الأصوليين لا ينعقد بمخالفة الواحد، فكيف إذا خالف فيه علماء كبار ابتداءً من عصر السلف الأوّل إلى العصر الحاضر.

وفي الجملة أنّ الأمة لم تجمع في هذه المسألة على إيجاب الرؤية البصرية في إثبات الشهر القمري كما يبيّن الغماري عدم إجماع الأمة في هذه المسألة بأسلوب واضح:

"ما أسهل حكاية الإجماع عليهم! وما أخفها على ألسنتهم! وقد رأيت من كثرة القائلين بذلك ما يستحيل أن يتصور معه الإجماع، على أن ابن سريج وحده لا يمكن أن يعتقد الإجماع بدونه، وقد قيل فيه: إنه المجدّد على رأس المائة الثالثة ... فإمام بهذه المنزلة كيف يتصور الإجماع مع خلافه، فضلاً عن كثرة

¹⁶ al-Subkī, *Farāwā al-Subkī*, 1:207.

الموافقين له كمطرف بن عبد الله بن الشخير، وابن قتيبة، وابن مقاتل، والصادق عليه السلام، وأصحابه، وهؤلاء كلهم قبله، ثم بعده خلق لا يحصون من الشافعية، والإمامية، بل والمالكية، والحنفية.¹⁷

٤. الحل في رؤية الهلال

ومن الحقيقة أن حسابات الأشهر القمرية وتفصيلها وبداياتها ونهاياتها، قد تركها الله للإنسان مسترشداً بعقله، وما وفرت له السنة الشريفة من معلومات وإرشادات، فليس في الكتاب إشارة قطعية إلى كيفية إثبات الشهر القمري: هل هو بالرؤية البصرية؟ أم بالحساب الفلكي؟ وحتى حين تحدث القرآن عن شهر رمضان والصيام وأورد بعض تفصيله لم يحدد طريقة معينة لإثبات هلال رمضان، واكتفى الله الحكيم بقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولتسهيل تطبيق الأحكام الشرعية المرتبطة بالآزمنة، ربطنا الله تعالى بالأشهر القمرية حيث هي الأقرب والأسير للجميع وفق متطلبات العصور المختلفة كما قال تعالى قبيل هذه الآية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وفي تفسير الرازي: "شهد: أي حضر، والشهود الحضور، شاهد الشهر بعقله ومعرفته."¹⁸ والمفسرون الآخرون أيضاً لا يخرجون عن هذه المعاني، فبعد إيراد الآيات القرآنية وتفسير المفسرين في إثبات الهلال، نعرف أن القرآن الكريم لم يحدد طريقة مبيّنة معينة لإثبات الشهر القمري، فلذا نحتاج إلى الحلول من الأحاديث النبوية.

ويجدر بالذكر، أن الإشكالية على الغالب تدور حول حديث: ابن عمر رضي الله عنهما يحدث عن النبي ﷺ قال: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا» وعقد الإبهام في الثالثة، والشهر هكذا وهكذا يعني تمام ثلاثين.¹⁹ وإنكاره ﷺ هذا إن كان عن الحساب الفلكي وتعيين الاعتماد على الرؤية البصرية لا بدّ أنه يحتاج إلى قراءة الظروف العلمية والبيئية والاجتماعية التي كانت متوفرة في زمن النبي ﷺ، فعلم الفلك في زمن النبي ﷺ كان امتداداً للفلك في العصر الجاهلي المذموم، مع رفض النبي ﷺ لعدد من مواده الضارة بالاعتقاد الإسلامي مثل الأنواء والنسيء والاعتقاد بتأثير النجوم والكواكب والأبراج، وعبادة النجوم والكواكب.

وكان حساب الفلك في القديم مجرد التخمين بحيث لا يفيد إلا الظن، ولم يدخل علم الفلك العالم الإسلامي بشكله الواسع إلا في القرن الثالث الهجري، مع أنّه كان ناضجاً في التراث الفلكي اليوناني والفارسي والهندي وغيره. ونقل ابن العربي عن ابن سريج أن قوله: «فاقدروا له» خطاب لمن خصه الله بهذا العلم، وأن قوله: «فأكملوا العدة» خطاب للعامة.²⁰ ولا شك أن الأمر الأسير في القديم كان الاعتماد على الرؤية البصرية، بينما أنه يتغير بتغير الوظائف والخلفيات. فهذه الجوانب كلّها تجيب عن هل الرؤية البصرية هي الغاية لإثبات الشهر القمري، أم هي الوسيلة إلى تلك الغاية؟

¹⁷ al-Ghumārī, *Tawjīh al-Anzār Li-Tawhīd al-Muslimīn Fī al-Ṣawm Wa al-Ifṭār*, 58.

¹⁸ al-Rāzī, *Maṭāṭiḥ al-Ghayb*, 3:95.

¹⁹ Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (1080/15).

²⁰ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4:122.

ونتهي هذا التجوال بنقل ما قاله الأستاذ الدكتور محمد أبو الليث الخير آبادي بتوظيف السنة النبوية في الواقع مع اعتبار البعد الزمني:

"الأمر برؤية الهلال لصوم رمضان وإفطاره كان مرتبطاً بزمان لم يكن فيه للقطع بداية رمضان أو فطره إلا هذه الطريقة؛ لأنها كانت ممكنة مقدورة لجميع الناس دون عناء أو مشقة. فجرى ذكرها على لسان الشارع عليه الصلاة والسلام على أنها الواقع المحسوس الملموس لدى الجميع؛ لا على أنها قيد احترز به عن غيره كالحساب الفلكي الذي هو أبعد عن احتمال الخطأ والوهم والكذب في دخول الشهر. وهو الآن ميسور غير معسور، بفضل وجود علماء وخبراء فلكيين متخصصين على المستوى العالمي."²¹

الخاتمة

في نهاية المطاف؛ توصل البحث إلى هذه النقاط:

- أ. الرؤية ليست عبادة في ذاتها، ولكنها الوسيلة الممكنة الميسورة إذ ذاك، وذلك بسبب أمية رسول الله ﷺ والعرب، وعدم وقوفهم على الحساب الفلكي في الوقت المخاطب به.
 - ب. وإن النص إذا ورد بعلّة جاءت معه من مصدره فإنه يكون للعلّة تأثيرها وارتباط الحكم بها وجوداً وعدماً ولو كان الموضوع من صميم العبادات. فقد علّل رسول الله ﷺ أمره باعتقاد رؤية الهلال رؤية بصرية لبدء الصوم والإفطار بأنه من «أمة أمية لا تكتب ولا تحسب»، مع أنه ليس للتأييد بدليل عمليات الإسلام لإزالة الأمية وحث القراءة والكتابة كما وقع في فدية أسرى غزوة بدر.
 - ج. والاعتماد على الحساب الفلكي يخرج الأمة من مشكلة إثبات الهلال والفوضى التي أصبحت مخجلة بل مذهلة، حيث يبلغ الفرق كما يحصل البعض الأحيان. وتستهدف توحيد الأمة المسلمة واتفاقهم، ولا تشتت شملهم لا سيما للأقلية المتفرقة. ومن نافلة القول من هذه الوجهة: ذهب غير واحد من علماء المسلمين إلى القول بتوحيد التقويم الهجري على مستوى العالم بتركيز مكة مثل: علي منكفان الهندي وأحمد بن محمد بن الصديق الغماري.
 - د. الحساب الفلكي الحديث قطعي ونسبة احتمال الخطأ في تقديراته ١/١٠٠٠٠٠ في ثانية، إضافة إلى أن الرؤية البصرية ظنية مع احتمال عدم عصمة الشهود أيضاً. وفي الحقيقة أن هدف الحديث «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فاقدروا له» وهو أن يصوموا رمضان كله بلا ضياع، وأن لا يصوموا يوماً من شهر غيره، كشعبان أو شوال.
- وأخيراً لا أعتقد أنني وقّيت بالمراد، ولا أتيت بجديد لم أسبق إليه، ولكنني حاولت جهدي على قدر طاقتي لفهم الموضوع وجمع المعلومات المهمة. والله أعلم بالصواب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

²¹ al-Khayr'ābādī, 'Ulūm al-Ḥadīth Aṣīluhā Wa Mu'āṣīruhā, 337.

References

- Abū Rakhiyyah, Mājid. *Ithbāt Hilāl Ramaḍān Bayna al-Ru'yah al-Baṣariyyah Wa al-Ḥisābāt al-Falakiyyah*. Amman: Maktabah al-Aqṣā, 1990.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh. *al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*. Edited by Muḥammad Zuhair al-Nasir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001.
- al-Ghumārī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq. *Tawjīh al-Anzār Li-Tawḥīd al-Muslimīn Fī al-Ṣawm Wa al-Iftār*. Amman: Dār al-Bayāriq, 1999.
- al-Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād Abū Naṣr al-Fārābī. *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah Wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah*. Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1987.
- al-Jazāʾirī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm. *al-Ḥukm al-Sharʿ Li-Ru'yat al-Hilāl Bi al-Abṣār Wa Ibtāl Naẓariyyat al-Ḥisāb al-Falakī Fī al-Ṣawm Wa al-Iftār*. Dār wa Maktabah al-Maʿārif, 2012.
- al-Khayrʿābādī, Mohammed Abullais. *ʿUlūm al-Ḥadīth Aṣīluhā Wa Muʿāṣiruhā*. Kuala Lumpur: Dār Shākir, 2009.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1972.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Kayfa Nataʿamal Maʿa al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992.
- al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar Abū ʿAbd Allāh Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- al-Subkī, ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī Tāj al-Dīn. *Fatāwā al-Subkī*. Beirut: Dār al-Maʿrifah, n.d.
- Ali Shah, Zulfiqar. *al-Ḥisābāt al-Falakiyyah Wa Ithbāt Shahr Ramaḍān: Ru'yah Maqāṣidiyyah Fiqhiyyah*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2009.
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-ʿAdl ʿan al-ʿAdl Ilā Rasūl Allāh*. Cairo: Dār al-Taʾsīl, 2014.



المشكل من الحديث النبوي في الصحيحين:

نماذج من أحاديث العقائد والعبادات والمعاملات

Problematic *Ḥadīths* in the *Ṣaḥīḥayn*: Examples Related to Dogma, Acts of Worship and Interactions

Sameeha Abd al-Razzaq Bashawri *

د. سميحة عبد الرزاق بشاوري

الملخص: فإن علم الحديث من أجل العلوم بعد كتاب الله تعالى بل هو أجلها، ومعرفة المختلف والمشكل والمتعارض وكيفية الجمع والترجيح ونحو ذلك من أخص وأدق علوم هذا العلم وهذا لأن طائفة من المنحرفين وأهل الأهواء يشككون ويعارضون الأحاديث بعضها البعض ليردوا أحكامها أو نصوصها فوجب التصنيف في هذا العلم لحماية السنة والعمل بجميع ما ورد ما أمكن الجمع. يأتي هذا البحث لبيان أسباب الإشكال في الحديث ومسالك العلماء في دفعه مع دراسة تطبيقية في بعدد من الأحاديث في العقيدة والعبادات والمعاملات. ويعالج هذا البحث تلك الإشكاليات من خلال بعض الأطروحات ونقل كلام العلماء فيها. ويعتمد هذا البحث المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي في معالجة موضوع المشكل من أحاديث الصحيحين.

الكلمات المفتاحية: مشكل الحديث؛ الصحيحان؛ دراسات حديثة؛ تأويل مختلف الحديث؛ الدفاع عن السنة.

ABSTRACT: The science of *ḥadīth* is not only one of the important sciences after the Book of God, rather it is the most important of them. Knowledge of contradictions, problems, conflicts, and methods of reconciliation and preference etc. reflect the preciseness and accurateness of this science. These are important to defend the Sunnah against those are misguided and follow their desires, and in order to practice all that has been transmitted if they can be reconciled. This research clarifies the reasons underlying problematic *ḥadīths* and the methods by which scholars defend and justify them. In doing so, it also analyses a number of *ḥadīths* related to dogma, acts of worship and interactions. This research will present solutions to these problems based on theories and the opinions of scholars. This research adopts inductive and analytical methods in addressing problematic *ḥadīths* found in the *Ṣaḥīḥayn*.

Keywords & phrases: *Mushkil al-ḥadīth*; *Ṣaḥīḥayn*; *ḥadīth studies*; *ta'wīl mukhtalif al-ḥadīth*; defending the sunnah.

* King Abdulaziz University, Jeddah, Saudi Arabia. Email: sameehabashawri@gmail.com

التمهيد

المشكل لغة: أشكل الأمر أي التبس واشتبه،^١ والمشكلات هي المشبهات من الأمور، وشبه على فلان إذا خلط واختلط الأمر عليه.^٢ مدار المعنى اللغوي على أن المشكل هو الأمر المتبس في الفهم والمشتبه عليه الذي يحتاج لشيء خارجي عليه ليتضح معناه. والمشكل اصطلاحاً: فعند الأصوليين: اسم لما يشبه المراد بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال.^٣ وعند المحدثين: قال ابن فورك: هو الحديث المفتقر في بيانه إلى غيره، الذي لا يُوقف على معناه إلا بالرد إلى المحكم وانتزاع وجه تأويله منه.^٤ وأما الحديث النبوي، فهو ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة خلقية أو خلقية.^٥

وفي الفرق بين المشكل، والتعارض والاختلاف في الحديث، فالمشكل هو الحديث المفتقر في بيانه إلى غيره. والمعارض هو الحديث الصحيح الذي يعارضه مثله.^٦ والمختلف: هو الحديث المعارض بحديث صحيح مثله ووفق بينهما أو رُجح أحدهما على الآخر. قال ابن حجر: ثم المقبول: إن سلم من المعارضة فهو المحكم، وإن عورض بمثله: فإن أمكن الجمع بغير تعسف فمختلف الحديث، أو لم يمكن الجمع وثبت المتأخر فهو الناسخ، والآخر المنسوخ، وإلا فالترجيح، ثم التوقف.^٧

وبين مختلف الحديث ومشكله عموم وخصوص مطلق، فـ«مشكل الحديث» أعم من «مختلف الحديث» فكل مختلف يعتبر مشكلاً، وليس كل مشكل يعتبر من قبيل «مختلف الحديث» فبينهما عموم وخصوص مطلق. وسبب ذلك أن مختلف الحديث يكون بوجود تعارض، أو تضاد أو تناقض بين حديثين. وأما مشكل الحديث، فهو أعم من ذلك فقد يكون سببه وجود تعارض بين حديثين أو أكثر، وقد يكون سببه كون الحديث مشكلاً في معناه لمخالفته في الظاهر للقرآن مثلاً أو لاستحالة معناه أو لمخالفته لحقيقة من الحقائق المتعلقة بالأمور الكونية التي كشفت عنها العلوم والمعارف الحديثة كعلم الفلك، أو الطب، أو علم سنن الله الكونية.^٨

وهناك فرق بين مشكل القرآن، ومشكل الحديث. فأما مشكل الحديث فقد سبق تعريفه وأنه هو الحديث المروي عن رسول الله ﷺ بسند مقبول، ويؤهم ظاهره مُعارضة آية قرآنية، أو حديث آخر مثله، أو يؤهم ظاهره معارضة من: إجماع، أو قياس، أو قاعدة شرعية كلية ثابتة، أو أصل لغوي، أو حقيقة علمية، أو حس، أو معقول.^٩ وأما مشكل

^١ al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr Fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, 1:321.

^٢ al-Farāhidī, *al-ʿAyn*, 3:404 & 5:296.

^٣ al-Sarakhsi, *ʿUṣūl al-Sarakhsi*.

^٤ Ibn Fūrak, *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānuhu*.

^٥ al-Qāsimī, *Qawāʿid al-Taḥdīth Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*.

^٦ al-Ḥākim, *Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth Wa Kammiyat Ajnāsīhi*.

^٧ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Nuzhat al-Nazar Fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fīkar Fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*.

^٨ Abū Shuhbah, *al-Wasīṭ Fī ʿUlūm Wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 442.

^٩ al-Qūṣayyir, *al-Aḥādīth al-Mushkilah al-Wāridah Fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm: ʿArḍ Wa Dirāsah*, 23.

القرآن، فمقتضى صنيع المفسرين يدلُّ على أنَّ مصطلح المُشْكَل عندهم عامٌ يشمل كلَّ إشكال يطرأ على الآية، سواء كان في اللفظ أم في المعنى، أو كان لتوهم تعارض، أو توهم إشكال في اللغة.^{١٠} فعلماء التفسير وعلوم القرآن يطلقون المُشْكَل ويعنون به: الآيات التي يُوهمُ ظاهرها التعارض فيما بينها، أو الآيات التي يُوهمُ ظاهرها معارضة حديث نبوي، أو الآيات التي في معناها خفاء وغموض، لا يدرك إلا بدليل آخر. وربما أطلقوا المُشْكَل على الآيات أو القراءات التي خالفت قاعدة لغوية، من نحو أو تصريح أو إعراب.^{١١} مما سبق يتبين أن مشكل القرآن أو مشكل الحديث يمكن تعريفهم بتعريف عام يدخل فيه كل أنواع التعارض أو الإشكال التي قد تطرأ عليهما.

فيكون مشكل القرآن أو مشكل الحديث هو كل نص شرعي؛ استغلق وخفي معناه، أو أوهم معارضة نص شرعي آخر من آية قرآنية، أو سنة ثابتة، أو أوهم مُعارضة من إجماع أو قياس أو قاعدة شرعية كلية ثابتة، أو أصل لغوي، أو حقيقة علمية، أو حس، أو معقول.^{١٢}

١. أسباب الإشكال، وشروطه، ومسالك العلماء في دفعه

١, ١ أسباب الإشكال في الحديث

قال ابن قتيبة:

"وقد تدبرت كلام العايبين وأهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويعيبون الناس بما يأتون ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يهتمون آراءهم في التأويل. ومعاني القرآن والحديث، وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة، لا يدرك بالطفرة والتولد والعرض والجوهر، والكيفية والكمية والأينية. ولو ردوا المشكل منها، إلى أهل العلم بهما، وضح لهم المنهج، واتسع لهم المخرج. ولكن يمنع من ذلك طلب الرئاسة، وحب الأتباع، واعتقاد الإخوان بالمقالات."^{١٣}

قال الشافعي: فأما المختلفة التي لا دلالة على أيها ناسخ ولا أيها منسوخ، فكل أمره متفق صحيح، لا اختلاف فيه.

ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاما يريد به العام، وعاما يريد به الخاص، كما وصفت لك في كتاب الله وسنن رسول الله قبل هذا. ويسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصي، والخبر مختصرا، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض. ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب. ويسن في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما. ويسن سنة في نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يخالفه في

¹⁰ al-Qūṣayyir, 24; al-Manṣūr, *Mushkil al-Qur'ān al-Karīm*, 68.

¹¹ al-Qūṣayyir, *al-Aḥādīth al-Mushkilah al-Wāridah Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: 'Arḍ Wa Dirāsah*, 25.

¹² al-Qūṣayyir, 26.

¹³ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, 61.

معنى ويجامعه في معنى، سنة غيرها، لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيء مختلف. ويسن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أو بتحليله، ويسن في غيره خلاف الجملة، فيستدل على أنه لم يرد بها حرم ما أحل، ولا بما أحل ما حرم. ويسن السنة ثم ينسخها بسنته، ولم يدع أن يبين كلما نسخ من سنته بسنته، ولكن ربما ذهب على الذي سمع من رسول الله بعض علم الناسخ أو علم المنسوخ، فحفظ أحدهما دون الذي سمع من رسول الله الآخر، وليس يذهب ذلك على عامتهم، حتى لا يكون فيهم موجوداً إذا طلب.

وكل ما كان كما وصفت أمضي على ما سنه، وفرق بين ما فرق بينه منه.^{١٤} وتجمل الدراسة أسباب الاشكال

في الحديث فيما يلي:

- | | |
|---|--|
| ١. الاختلاف باعتبار العموم والخصوص. | ١٠. الاختلاف بسبب علة الفعل، لا بخصوصية المناسبة. |
| ٢. الاختلاف باعتبار سوء الفهم الراجع إلى اعتبار اللغة. | ١١. الاختلاف بسبب الأفضلية. |
| ٣. الاختلاف باعتبار المجمل والمفسر. | ١٢. الاختلاف باعتبار قوة الدليل. |
| ٤. الاختلاف باعتبار النسخ والمنسوخ. | ١٣. الاختلاف بسبب عبارة مقدرة في النصل لا يفهم إلا من خلالها. |
| ٥. الاختلاف بسبب الانتصار للمذهب. | ١٤. الاختلاف بسبب قلة التبصر في العلم. |
| ٦. الاختلاف بسبب الاعتقاد. | ١٥. الاختلاف بعدم الاستقراء التام لأطراف الحديث. |
| ٧. الاختلاف بسبب الخبر المتقضي والخبر الناقص. | ١٦. الاختلاف بسبب رواية كل من الرواة على ما اطلع عليه. |
| ٨. الاختلاف بسبب عدم معرفة سبب الورد. | ١٧. الاختلاف بسبب سوء فهم السبب والعلة في الأمر. ^{١٥} |
| ٩. الاختلاف بسبب رواية الناقل للخبر، ورواية المشاهد له. | |

٢، ١ شروط الإشكال في الحديث.

١. أن تكون رتبة الحديث تدور حول الصحة بدرجاتها المختلفة.
- أي أنه لا يعتبر الحديث من قبيل المختلف ولا من قبيل المشكل إلا إذا كان صحيحاً أو حسناً يعني مقبولاً يحتاج به، أما إذا كان ضعيفاً أو موضوعاً فلا يكون من قبيل المشكل أو المختلف.^{١٦}
٢. وجود ما يشعر باستغلاق فهمه في هذا الأحاديث.
- أي تلك الأمور المستحيلة عقلاً أو شرعاً أو عقلًا وشرعاً معاً، مما استغلق فهمه على وجهه أو تعسر تأويله على كثير من الناس، فاحتيج في دفع هذا الإشكال إلى نظر وتأمل.^{١٧}
٣. لا يقتصر الإشكال على وجود التعارض بين حديثين.

¹⁴ al-Shāfiʿī, *al-Risālah*, 1:213-214.

¹⁵ al-Jalīs, "al-Imām Ibn Khuzaymah Wa Manhajuhu Fī Mukhtalif al-Ḥadīth Fī Ṣaḥīhihi," 29-30.

¹⁶ Abū Shuhbah, *al-Wasīṭ Fī ʿUlūm Wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 443.

¹⁷ al-Khayyāt, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-ʿUṣūliyyīn al-Fuqahāʾ: Dirāsah Ḥadithiyyah Uṣūliyyah Fiqhiyyah Taḥliyyah*, 32.

٤. فقد يكون الإشكال نابع من ذات الحديث كأن يخالف قاعدة شرعية أخرى أو أمر عقلي أو ما شابه ذلك، فمن مشكل الحديث ما يكون إشكاله بسبب تعارض آية وحديث أو إجماع أو قياس أو مناقضة للعقل.

١,٣ مسالك العلماء في دفعه

قال ابن الصلاح: يختلف الحديث ينقسم إلى قسمين:

١. أن يمكن الجمع بين الحديثين، ولا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما، فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك

والقول بهما معاً.^{١٨}

٢. أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وذلك على ضربين:

أ. أن يظهر كون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ.

ب. ألا تقوم دلالة على أن الناسخ أيها والمنسوخ أيها، فيفزع حينئذ إلى الترجيح، ويعمل بالأرجح منهما والأثبت، كالترجيح بكثرة الرواة، أو بصفاتهم في خمسين وجهاً من وجوه

الترجيحات كالترجيح بصفات الرواة وكثرتهم في خمسين وجهاً.^{١٩}

قال ابن حجر: "ثم المقبول إن سلم من المعارضة فهو المحكم، وإن عورض بمثله:

فإن أمكن الجمع بغير تعسف فمختلف الحديث. أو لم يمكن الجمع وثبت التأخر فهو الناسخ، والآخر المنسوخ، وإلا فالترجيح، ثم التوقف."^{٢٠}

ومما سبق رصده من أقوال الأئمة في مسالكهم في دفع ما قد يشكل على الأحاديث، تبين أن للأئمة في دفع المشكل ثلاثة مسالك.

١,٤ مسالك الأئمة في دفع المشكل من الحديث

١,٤,١ الجمع

الجمع لغة جمعت الشيء جمعاً وجمعه،^{٢١} يدل على تضام الشيء. يقال جمعت الشيء جمعاً، والجمع الأشابة من قبائل شتى.^{٢٢} فحاصل المعنى اللغوي يدور حول تأليف الشيء عن تفرقة. والجمع اصطلاحاً: إعمال الحديثين المتعارضين الصالحين للاحتجاج المتحددين زمناً، بحمل كل منهما على محمل صحيح، مطلقاً أو من وجه دون وجه بحيث يندفع به التعارض بينهما.^{٢٣} قال الرازي:

¹⁸ Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifat Anwā' Ulūm al-Ḥadīth*, 284.

¹⁹ Ibn al-Ṣalāḥ, 286; al-Nawawī, *al-Taqrīb Wa al-Taysīr Li Ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*, 90.

²⁰ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Nuzhat al-Nazar Fī Tawdīḥ Nukhbat al-Fikar Fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*.

²¹ al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr Fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, 1:108.

²² Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, 1:479.

²³ al-Khayyāt, *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-ʿUṣūliyyīn al-Fuqahāʾ: Dirāsah Ḥadithiyyah Uṣūliyyah Fiqhiyyah Taḥlīliyyah*, 130.

"إذا تعارض الدليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون أولى من العمل بأحدهما دون الثاني، لأن دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه، ودلالته على كل مفهومه دلالة أصلية، فإذا عملنا بكل واحدة منهما بوجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية، وإذا عملنا بأحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الأصلية، ولا شك أن الأول أولى، فثبت أن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما من كل وجه دون الثاني."^{٢٤}

والعمل بكل واحد منهما يكون على ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: أن يتبع حكم كل واحد من الدليلين بأن يكون قابلاً للتبعيض فيبعض بأن يثبت بعضه دون بعض وعبر الإمام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ومن أمثلته دار بين اثنين تداعياها وهي في يدهما فإنها تقسم بينهما نصفين لأن ثبوت المالك قابل للتبعيض فيتبعض ومنها إذ تعارضت البيتان في الملك على قول القسمة.^{٢٥}

المرتبة الثانية: أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين أي يقتضي كل واحد من الدليلين أحكاماً متعددة فيحمل واحد منهما على بعض تلك الأحكام.^{٢٦}

المرتبة الثالثة: أن يكون كل واحد من الدليلين عاماً أي مثبت الحكم في موارد متعددة فتوزع ويحمل كل واحد منهما على بعض أفراد.^{٢٧}

٢, ٤, ١ النسخ

النسخ لغة: نسخت الكتاب نسخاً من باب نفع نقلته وانتسخته، وكل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه.^{٢٨} والنسخ اصطلاحاً: قال الرازي: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.^{٢٩} قال النووي: المختار أن النسخ هو رفع الشارع حكماً منه متقدماً بحكم منه متأخر.^{٣٠} قال السبكي: إذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ.^{٣١}

ويعرف النسخ: ١- بتصريح الشارع. ٢- بالعلم بالتاريخ. ٣- بدلالة الاجماع.^{٣٢}

²⁴ al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, 5:406.

²⁵ al-Subkī, *al-Ibhāj Fī Sharḥ al-Minhāj*, 3:211.

²⁶ al-Subkī, 3:211.

²⁷ al-Subkī, 3:212.

²⁸ al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr Fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, 2:602-603.

²⁹ al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, 3:282.

³⁰ al-Nawawī, *al-Taqrīb Wa al-Taysīr Li Ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*, 88.

³¹ al-Subkī, *al-Ibhāj Fī Sharḥ al-Minhāj*, 3:213.

³² al-Nawawī, *al-Taqrīb Wa al-Taysīr Li Ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*, 88.

٣, ٤, ١ الترجيح

الترجيح لغة: رجحت الشيء بالثقل فضلته وقوته،^{٣٣} مأخوذ من الرجحان وهو الفضل والزيادة في أحد الشيئين.^{٣٤} والترجيح اصطلاحاً: قيل هو: اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها، فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك.^{٣٥} وقيل هو: اقتران بعض الأمارات على الحكم بشيء يقوى به على المعارض لها.^{٣٦} قال السبكي: إنما يرجح أحد الدليلين على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح بل يصار إلى ذلك لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر إذ فيه إعمال الدليلين والإعمال أولى من الإهمال.^{٣٧} قال القاسمي: اعلم أن من نظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح، وترك المرجوح وطرق الترجيح كثيرة جداً، ومدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره على وجه صحيح مطابق للمسالك الشرعية فما كان محصلاً لذلك فهو مرجح معتبر.^{٣٨}

فأما وجوه الترجيح، فقد قال النووي: والمختلف قسماً: أحدهما يمكن الجمع بينهما، فيتعين ويجعل العمل بهما. والثاني: لا يمكن بوجه، فإن علمنا أحدهما ناسخاً قدامه، وإلا عملنا بالراجح كالترجيح بصفات الرواة وكثرتهم في خمسين وجهاً.^{٣٩} وتتنوع أوجه الترجيح بين النصوص المشككة إلى عدة أوجه كما ذكر النووي تصل إلى خمسين وجهاً، وقد أرجعها القاسمي إلى أربعة أنواع من الاعتبارات تجملها الدراسة فيما يلي:^{٤٠}

³³ al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr Fī Ḥarib al-Sharḥ al-Kabīr*, 1:219.

³⁴ al-Ṣanʿānī, *Ijābat al-Sāʾil Sharḥ Bughyat al-ʾĀmil*, 417.

³⁵ al-Iṣfahānī, *Bayān al-Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, 3:371.

³⁶ al-Ṣanʿānī, *Ijābat al-Sāʾil Sharḥ Bughyat al-ʾĀmil*, 417.

³⁷ al-Subkī, *al-Ibhāj Fī Sharḥ al-Minhāj*, 3:210-211.

³⁸ al-Qāsimī, *Qawāʾid al-Taḥdīth Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 313.

³⁹ al-Nawawī, *al-Taqrīb Wa al-Taysīr Li Maʾrifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*, 90.

⁴⁰ al-Qāsimī, *Qawāʾid al-Taḥdīth Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 313.

من أوجه الترجيح باعتبار الإسناد:

١. الترجيح بكثرة الرواة.
٢. ترجيح رواية الكبير على رواية الصغير.
٣. ترجيح رواية من كان فقيهاً على من لم يكن كذلك لأنه أعرف بمدلولات الألفاظ.
٤. ترجيح رواية الأوثق.
٥. ترجيح رواية الأحنف.

من أوجه الترجيح باعتبار المتن:

١. تقديم الخاص على العام.
٢. تقديم الحقيقة على المجاز إذا لم يغلب المجاز.
٣. تقديم ما كان حقيقة شرعية أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية.
٤. تقديم ما كان مستغنياً عن الإضمار في دلالة على ما هو مفتقر إليه.
٥. تقديم الدال على المراد من وجهين على ما كان دالاً عليه من وجه واحد.
٦. تقديم ما كان فيه الإيحاء إلى علة الحكم على ما لم يكن كذلك لأن دلالة المعلن أوضح من دلالة غير المعلن.
٧. تقديم المقيد على المطلق.

ومن أوجه الترجيح باعتبار المدلول:

١. تقديم ما كان مقررًا لحكم الأصل والبراءة على ما كان ناقلاً.
٢. أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط فإنه أرجح.
٣. تقديم المثبت على المنفي لأن مع المثبت زيادة علم.
٤. تقديم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ.

ومن أوجه الترجيح باعتبار الأمر الخارجي:

١. تقديم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر.
٢. أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً فيقدم القول لأن له صيغة والفعل لا صيغة له.
٣. تقديم ما كان فيه التصريح على ما لم يكن كذلك كضرب الأمثال ونحوها فإنها ترجح العبارة على الإشارة.
٤. تقديم ما عمل عليه أكثر السلف على ما ليس كذلك لأن الأكثر أولى بإصابة الحق.
٥. أن يكون أحدهما موافقاً لعمل الخلفاء الأربعة دون الآخر فإنه يقدم الموافق.
٦. أن يكون أحدهما موافقاً لعمل أهل المدينة.
٧. أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن دون الآخر فإنه يقدم.

٢. دراسة تطبيقية للأحاديث المشككة في الصحيحين.**١, ٢ دراسة تطبيقية لأحاديث العقائد في الصحيحين.****١, ٢ الحديث المشكك: حديث «فقاً نبي الله موسى عليه السلام عين ملك الموت»**

عن أبي هريرة قال: أرسل ملك الموت إلى موسى عليه السلام، فلما جاءه صكه ففقاً عينه، فرجع إلى ربه فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، قال فرد الله إليه عينه وقال: ارجع إليه، فقل له: يضع يده على متن ثور، فله بها غطت يده بكل شعرة سنة، قال: أي رب ثم مه؟ قال: ثم الموت، قال: فالآن، فسأل الله أن يدينه من الأرض المقدسة رمية بحجر، فقال رسول الله ﷺ: «فلو كنت ثم، لأريتكم قبره إلى جانب الطريق، تحت الكثيب الأحمر».^{٤١}

⁴¹ al-Bukhārī, *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* (1339); Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (2372).

٢, ١, ٢ الإشكاليات التي أوردتها الطاعنون في الحديث

قال الخطابي: "هذا حديث يطعن فيه الملحدون وأهل الزيغ والبدع ويغمزون به في رواته ونقلته ويقولون: كيف يجوز أن يفعل نبي الله موسى هذا الصنيع بملك من ملائكة الله، جاءه بأمر من أمره فيستعصي عليه ولا ياتمر له؟ وكيف تصل يده إلى الملك ويحلّص إليه صكّه ولطمه؟ وكيف ينهضه الملك المأمور بقبض روحه فلا يُمضي أمر الله فيه؟"^{٤٢} وقد دارت الإشكاليات التي زعمها الطاعنون في هذا الحديث حول الإشكاليات الآتية:

١. الإشكالية الأولى: كيف يعصى نبي الله موسى أمر الله ولم يطع الملك فيما طلبه منه؟

الجواب عن هذه الإشكالية: قال الخطابي:

"جرت سنة الدين بحفظ النفس، ودفع الضرر والضيم عنها، ومن شريعة نبينا ﷺ ما سنه فيمن اطاع على محرم قوم من عقوبته في عينه فقال: «من اطاع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفتقروا عينه»"^{٤٣} ولما نظر نبي الله موسى عليه السلام إلى صورة بشرية هجمت عليه من غير إذن، يريد نفسه ويقصد هلاكه وهو لا يثبت معرفة ولا يستيقن أنه ملك الموت ورسول رب العالمين فيها يراوده منه، عمّد إلى دفعه عن نفسه بيده وبطشه، فكان ذلك ذهاب عينه."^{٤٤}

حاصل هذا الجواب:

- أ. جرت سنة الدين بحفظ النفس، ودفع الضرر والضيم عنها.
- ب. أن من اطاع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفتقروا عينه.
- ج. نظر نبي الله موسى عليه السلام إلى صورة بشرية هجمت عليه من غير إذن، يريد نفسه ويقصد هلاكه وهو لا يعرفه ولا يستيقن أنه ملك الموت، عمّد إلى الدفاع عن نفسه بيده، ففتقأ عينه.
- د. أن الله تعالى لم يأمر ملك الموت أن يأخذه قهراً وقسراً، لكن أرسله إليه منذراً بالموت، وأمره بالتعرض له على سبيل الامتحان في صورة بشر.
- هـ. أن في طبع نبي الله موسى عليه السلام حدة وشدة، حكاها القرآن عنه في عدة مواقف منها غضبه حين ألقى الألواح، وكذا وكزه للقبطي الذي قضى عليه، مما يظهر سرعته في ردة فعله حين باغته شخص في بيته يطلب منه روحه بأن فتقأ عينه.

⁴² al-Khaṭṭābī, *A'lam al-Hadith*, 1:696.

⁴³ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (6888); Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (2158).

⁴⁴ al-Khaṭṭābī, *A'lam al-Hadith*, 1:699.

٢. الإشكالية الثانية: كيف فقاً نبي الله موسى عين الملك ولطمة؟

الجواب عن هذه الإشكالية: قال ابن الجوزي: "دفعه موسى ولم يعرفه، فصادت تلك الدفعة عينة المركبة في الصورة البشرية لا العين الملكية، فلما ذهب ملك الموت عاد وقد ردت عينه، فتبين موسى أنه الملك فاستسلم لقضاء الله سبحانه." ^{٤٥}

حاصل هذا الجواب:

أ. أن مدافعة موسى عليه السلام لم تكن للملك، وإنما كانت للصورة البشرية التي ظهرت له، فصادت تلك الدفعة عينة المركبة في الصورة البشرية لا العين الملكية.

٣. الإشكالية الثالثة: كيف لم يقبض ملك الموت روح نبي الله موسى ولم يمض أمر الله فيه؟^{٤٦}

الجواب عن هذه الإشكالية: قال ابن حجر: "والجواب عن قصة موسى أن أجله قد كان قرب حضوره ولم يبق منه إلا مقدار ما دار بينه وبين ملك الموت من المراجعتين فأمر بقبض روحه أولاً مع سبق علم الله أن ذلك لا يقع إلا بعد المراجعة وإن لم يطلع ملك الموت على ذلك أولاً والله أعلم." ^{٤٧}

حاصل هذا الجواب:

أ. أن الله جل وعلا أرسل ملك الموت إلى موسى رسالة ابتلاء واختبار، وأمره أن يقول له: أجب ربك، أمر اختبار وابتلاء لا أمراً يريد الله جل وعلا إمضاءه.

ب. لما علم موسى كلم الله صلى الله على نبينا وعليه أنه ملك الموت وأنه جاءه بالرسالة من عند الله، طابت نفسه بالموت، ولم يستمهل، وقال: فالآن.

فلو كانت المرة الأولى عرفه موسى أنه ملك الموت، لاستعمل ما استعمل في المرة الأخرى عند تيقنه وعلمه به.

ج. أن أجله قد كان قرب حضوره ولم يبق منه إلا مقدار ما دار بينه وبين ملك الموت من المراجعتين فأمر بقبض روحه أولاً مع سبق علم الله أن ذلك لا يقع إلا بعد المراجعة وإن لم يطلع ملك الموت على ذلك أولاً.

د. أن الله تعالى لم يرد إمضاء الفعل في الإرسال الأول، ولو أراد قبض روح موسى حين ألهم ملك الموت لكان ما أراد، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

⁴⁵ Ibn al-Jawzī, *Kashf al-Mushkil Min Ḥadith al-Ṣaḥīḥayn*, 3:444.

⁴⁶ Ibn Hubayrah, *al-Ifṣāḥ 'an Ma'ānī al-Siḥāḥ*, 6:328.

⁴⁷ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 6:443.

٤. الإشكالية الرابعة: قال الجهمي: وزعمت الحشوية أن الله لم يقاصص الملك من اللطمة وفقاً العين، والله تعالى لا يظلم أحداً.

الجواب عن هذه الإشكالية: قال ابن بطال:

"قال ابن خزيمة: وهذا اعتراض من أعمى الله بصيرته، ولم يبصره رشده، ومعنى الحديث صحيح على غير ما ظنه الجهمي، وذلك أن موسى عليه السلام لم يبعث الله إليه ملك الموت، وهو يريد قبض روحه حينئذ، وإنما بعثه إليه اختباراً وابتلاء، وكانت اللطمة مباحة عند موسى إذا رأى شخصاً في صورة آدمي قد دخل عنده لا يعلم أنه ملك الموت." ٤٨

حاصل هذا الجواب:

أ. بعث الله ملك الموت إلى موسى للاختبار، وقد ثبت أن الله تعالى لم يقبض نبياً قط حتى يريه مقعده من الجنة ويخبره، فلا يجوز أن يؤمر ملك الموت بقبض روحه قبل أن يريه مقعده من الجنة، وقبل أن يخبره، والملك لما جاء في المرة الأولى لم يخبر نبي الله موسى عليه السلام وإنما باغته، ولذا لم يسلم له نبي الله عليه السلام وفقاً عينه لعدم يقينه أن هذا الطالب لروحه ملك من قبل الله عز وجل.

ب. ليس بين الملائكة وبين الآدميين قصاص.

ج. ما الدليل أن فقاً عين ملك الموت كان عمداً فيه القصاص دون أن يكون خطأ؟

٢, ٢ دراسة تطبيقية لأحاديث العبادات في الصحيحين.

٢, ٢, ١ الحديث المشكل: حديث «ولاية المرأة وإمامتها»

عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: لقد نفعتني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل، بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس، قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» ٤٩.

٢, ٢, ٢ الإشكاليات التي أوردتها الطاعنون في الحديث

قد أشكل على البعض هذا الحديث فقالوا بولاية المرأة وطعنوا في البخاري وفي أبي بكرة رضي الله عنه راوي الحديث. فقال الذي أشكل عليه هذا الحديث في مقالة بعنوان: نظرة في الأدلة الشرعية حول مشاركة المرأة في الوظائف الرئاسية والمجالس النيابية ونحوها:

⁴⁸ Ibn Baṭṭāl, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 3:322-323.

⁴⁹ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (4425) & (7099).

إنَّ أهم مستند يستند إليه من يدعون أن الشرع الإسلامي يمنع من مشاركة المرأة في الميادين المتقدمة هو الحديث المشهور الذي أخرجه البخاري وأخرجه أيضا الإمام أحمد في مسنده كلاهما عن أبي بكرة رضي الله عنه، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»، هذا لفظ البخاري، وعند أحمد: «لا يفلح قوم تملكهم امرأة».

هذا الحديث هو المستند الرئيسي لكل من يتكلم في هذا الأمر، ولم يرد هذا الحديث من رواية أي صحابي آخر غير أبي بكرة.

وتصحيح البخاري وغيره لهذا الحديث وغيره من مرويات أبي بكرة رضي الله عنه هو أمر غريب لا ينبغي أن يقبل بحال، والحجة في ذلك ما عرف في كتب التاريخ الإسلامي كما عند الطبري وابن كثير وغيرهما، أَنَّ أبا بكرة قذف المغيرة بن شعبة بالزنى، ووصل الخبر إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فأمر بحضور الرجلين من الكوفة إليه في المدينة، فسألها عن ذلك وطلب عمر رضي الله عنه من أبي بكرة أن يأتي بشهوده على ما ادعاه، فلم تتم الشهادة التي هي كما قال الله تعالى أربعة شهود، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، فحكم على من قذف امرأة محصنة والرجل المحصن مثلها بثلاثة أحكام: الأول: أن يجلد ثمانين جلدة، والثاني: أن تسقط شهادته فلا تقبل شهادته بعد ذلك على شيء، والثالث: أَنَّهُ محكوم عليه بالفسق، ونظام الآية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

هكذا حكم الله تعالى على من قذف محصناً، وهذا منطبق على أبي بكرة، فإن الآية تدمغه بالفسق والكذب، وهذا يقتضي رد ما رواه عن النبي ﷺ مما انفرد به كهذا الحديث العجيب: «لن يفلح قوم تملكهم امرأة»، فينبغي أن يضم هذا الحديث إلى الأحاديث الموضوعة المكذوبة على النبي ﷺ.

على أننا نقول جدلاً: لو صح هذا الحديث افتراضاً جدلياً لكان حجة فقط في منع أن تتولى المرأة الملك أو رئاسة الدولة، ولا يصلح حجة لمنع أن تتولى المرأة القضاء أو إمارة قرية أو مدينة، فليس معنى كون الرجل لا يصلح أن يكون ملكاً أَنَّهُ لا يصلح أن يكون قاضياً أو أمير مدينة أو قرية أو يكون رئيس دائرة أو وزيراً أو رئيس وزراء أو نائباً في البرلمان.

من احتج بهذا الحديث على ذلك فهو مخطئ خطأ كبيراً بل إنني أعتبره سيء الفهم جداً، على أن مما يدل على بطلان هذا الحديث أنه يقتضي أنه لا يمكن أن يفلح قومٌ تتولى رئاسة دولتهم امرأة في حال من الأحوال، ومعنى هذا أنه لو وجدت امرأة على رأس إحدى الدول ونجحت تلك الدولة في أمورها الدنيوية، فيكون ذلك دالاً على أن هذا الحديث كذبٌ مكذوب على النبي ﷺ، وقد وُجد في العصور الحديثة دولٌ كثيرة تولّت رئاستها نساءً، ونجحت تلك الدول نجاحات باهرة تحت رئاسة النساء، نذكر من ذلك رئاسة أنديرا غاندي للهند ورئاسة مارغريت تاتشر لبريطانيا، وغيرهما كثير في القديم والحديث، وإننا قلنا في الأمور الدنيوية لأن الحديث ورد على ذلك.⁵⁰

ومحل الإشكال عنده وعند غيره دار حول هذه الإشكالات:

١. الإشكالية الأولى: ادعاء أن التشريع الإسلامي لم يمنع مشاركة المرأة في الوظائف الرئاسية والمجالس النيابية، ووجود بعض النماذج الدالة على فلاح قوم ولوا أمرهم امرأة يقدر في صحة الحديث.

الجواب عن هذه الإشكالية:

قال الخطابي: "فيه من العلم: أن النساء لا يلين الإمارة ولا القضاء بين الناس. وفيه دليل: على أن المرأة لا تزوج نفسها ولا تلي العقد على غيرها من النساء."⁵¹

قال ابن بطال: سبب قول رسول الله هذا أنه لما قتل شيرويه أباه كسرى لم يملك سوى ثمانية أشهر، ويقال ستة أشهر، ثم هلك فملك بعده ابنه أردشير، وكان له سبع سنين فقتل، فملك بعده بوران بنت كسرى، فبلغ هذا رسول الله، فقال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». وكذلك كان، فإنهم لم يستقم لهم أمر. والفلاح: الفوز بالمطلوب، والتدبير يحتاج إلى كمال الرأي، ونقص المرأة مانع.

وفي الحديث دليل على أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء ولا عقد النكاح.⁵²

وهكذا احتج أئمة الحديث والفقهاء بهذا الحديث، ولم يجدوا فيه مطعناً على مر العصور والحقب

المختلفة.

⁵⁰ al-Ashqar, "Nazrat Fī al-Adillah al-Shar'īyyah Hawla Mushārahāt al-Mar'ah Fī al-Wazā'if al-Ri'āsiyyah Wa al-Majālis al-Niyābiyyah Wa Naḥwahā"; al-'Abbād, *al-Difā' 'an al-Ṣaḥābī Abī Bakrah Wa Marwiyyātihī Wa al-Istidlāl Li-Man' Wilāyat al-Nisā' ala al-Rijāl*, 7-9; Ḥasūnah, "al-Ṭu'n al-Wāridah 'ala Ḥujjiyat Ḥadīth Abī Bakrah Fī Man' Tawliyat al-Mar'ah Ri'āsat al-Dawlah."

⁵¹ al-Khaṭṭābī, *Al'ām al-Ḥadīth*, 3:1787.

⁵² Ibn al-Jawzī, *Kashf al-Mushkil Min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*, 2:16.

وليس حديث أبي بكرة رضي الله عنه هو الدليل الوحيد على عدم ولاية المرأة للأمور العامة فهناك كثيرة من الأدلة من الكتاب والسنة وإجماع العلماء على أن المرأة ليست من أهل الولاية على الرجال، ومنها ما يلي:

أ. الدليل الأول: قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ﴾ [يوسف: ١٠٩]، فدللت الآية على أن رسل الله من الرجال لا من النساء، وفي ذلك تفضيل لهم عليهن.

ب. الدليل الثاني: قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوُّمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، فدللت الآية على أن القوامة إنما هي للرجال على النساء، لما فُضِّلوا به عليهن.

ج. الدليل الثالث: قال تعالى: ﴿وَالرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فدللت الآية على أن هناك بعض الأمور يتم فيها تفضيل الرجال على النساء لأن لهم عليهن درجة.

وهذا فيه دلالة على أن الولاية العامة إنما تكون لمن جعل الله الرسالة فيهم، وهم الرجال ومن جعلهم الله قوامين.^{٥٣} وكذلك حكى الإجماع على عدم صلاح ولاية المرأة غير واحد من الأئمة، قال ابن حزم: وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يبيز إمارة امرأة.^{٥٤}

وأما القول بأن هناك نماذج فلتحت فيها ولاية المرأة وهذا يطعن في صحة الحديث:

فجوابه: أن الحديث شامل لمنع المرأة من الولاية العامة والخاصة، ولو أنه تسلطت امرأة على الرجال أو سلطوها على أنفسهم، وحصل لها نجاح في سياستها إن سلم ذلك النجاح، فإن ذلك من الأمور النادرة، والنادر لا حكم له، وإنما الحكم للغالب، وعلى هذا فالواجب اتهام العقول واحترام النقول وتعظيمها، ومثل هذا العموم في الحديث العموم.^{٥٥}

وأما ما ذكره من أن نفي الفلاح في الحديث إنما هو في الأمور الدنيوية، فجوابه أن الحديث شامل لنفي الفلاح الدنيوي والأخروي، أما الدنيوي فواضح، وأما الأخروي، فمن أوضح ما يتبين به نفي الفلاح الأخروي في ولاية المرأة أنها لا يمكنها الإلزام بتنفيذ أحكام الشرع المتعلقة بالنساء من القرار في البيوت وترك التبرج ومنع الاختلاط بالرجال والخلو بالنساء وسفرهن بدون محرم وغير ذلك؛ لأن فاقده الشيء لا يعطيه^{٥٦} وأما الاستشهاد بقصة المرأة التي ملكت اليمن، وجاءت قصتها في سورة النمل.

⁵³ al-‘Abbād, *al-Difā‘ ‘an al-Ṣaḥābī Abi Bakrah Wa Marwiyyātihi Wa al-Istidlāl Li-Man ‘Wilāyat al-Nisā’ ‘ala al-Rijāl*, 31.

⁵⁴ Ibn Ḥazm, *al-Faṣl Fī al-Milal Wa al-Ahwā’ Wa al-Niḥal*, 4:89.

⁵⁵ al-‘Abbād, *al-Difā‘ ‘an al-Ṣaḥābī Abi Bakrah Wa Marwiyyātihi Wa al-Istidlāl Li-Man ‘Wilāyat al-Nisā’ ‘ala al-Rijāl*, 45.

⁵⁶ al-‘Abbād, 47–48.

فجوابه: أنه لا يُستدل بها على ولاية المرأة على الرجال؛ لأنه حكاية عمّن كان قبلنا، وليس فيه ذكر أنّها شريعة من الشرائع.

٢. الإشكالية الثانية: الطعن في «صحيح البخاري» لإدخاله حديث أبي بكره ﷺ في صحيحه، وهو مطعون في روايته على حد زعمه، وكون هذا الحديث لم يرد إلا من طريق أبي بكره ﷺ. الجواب عن هذه الإشكالية:

قال النووي في قبول الأئمة لرواية أبي بكره ﷺ: روى له عن رسول الله ﷺ مائة حديث واثنان وثلاثون حديثاً، اتفق البخاري ومسلم منها على ثمانية أحاديث، وانفرد البخاري بخمسة، ومسلم بحديث.^{٥٧}

وهذا نص يدل على قبول الأئمة لروايته والاحتجاج بها، وأن البخاري لم ينفرد بالإخراج له، فلا يثبت مطعن على البخاري في الاحتجاج بحديث أبي بكره، فضلاً أنه لا يثبت مطعن في الاحتجاج برواية أبي بكره ﷺ مطلقاً عند البخاري وغيره فقد احتج به الأئمة وردوا ما قد يثار عليه من مطاعن كما سبق الإشارة إليه.

قال مغلطاي في الرد على فرية رد شهادته لقذف عمر ﷺ له: في «المدخل» لأبي بكر الإسماعيلي: لم يمتنع أحد من التابعين فمن بعدهم من رواية حديث أبي بكره والاحتجاج بها، ولم يتوقف أحد من الرواة عنه، ولا طعن أحد على روايته من جهة شهادته على المغيرة، هذا مع إجماعهم أن لا شهادة لمحدود في قذف غير نائب فيه، فصار قبول خبره جارياً مجرى الإجماع، فما كان رد شهادته قبل الفرية جارياً مجرى الإجماع.^{٥٨} وكذلك قال العلائي في رد تلك الفرية: وقد ذكر جماعة من أئمة الأصول في هذا الموضع قصة أبي بكره، ومن جلد عمر ﷺ في قذف المغيرة بن شعبة وأن ذلك لم يقدح في عدالتهم. لأنهم إنما أخرجوا ذلك مخرج الشهادة ولم يخرجوه مخرج القذف، وجلدهم عمر ﷺ باجتهاده، فلا يجوز رد أخبارهم بل هي كغيرها من أخبار بقية الصحابة ﷺ.^{٥٩}

وقال عبد المحسن عباد في رد فرية كونه من الفساق بنص الآية الكريمة: وما زعمه من أن آية: ﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَذِبُونَ﴾^{٦٠} تدمغه بالفسق والكذب، وأن هذا يقتضي ردّ ما رواه عن النبي ﷺ مما انفرد به، فهو زعم باطل وفهم خاطئ، فإن الآية في القذفة وليست في الشهود، فهو داخل في الشهداء في الآية وليس من القذفة وجلده لعدم كمال النصاب، وعدم توبته لا تأثير له في قبول روايته؛ لأن كمال النصاب ليس من فعله، وعلى القول بتأثير ما حصل له في

⁵⁷ al-Nawawī, *Tahdhib al-Asmā' Wa al-Lughāt*, 2:198.

⁵⁸ Mughal Ṭāy, *Ikmal Tahdhib al-Kamal Fi Asmā' al-Rijāl*, 12:77.

⁵⁹ al-'Alā'ī, *Tahqiq Munif al-Rutbah Li-Man Thabata Lahu Sharif al-Ṣuḥbah*, 92.

شهادته تحملاً وأداءً، فإن ذلك قد انتهى بوفاته ﷺ، ولا تأثير له في روايته التي قبلها العلماء واحتجوا بها على مختلف العصور.⁶⁰

قال ابن عقيل البغدادي: قال أحمد: ولا يرد خبر أبي بكرة ولا من جلد معه، لأنهم جاؤوا بمجيء الشهادة، ولم يأتوا بصريح القذف، ويسوغ فيه الاجتهاد ولا ترد الشهادة مما يسوغ فيه الاجتهاد... ولما نص على أنه لا ترد الشهادة في ذلك، كان تنبيهها على أنه لا يرد الخبر؛ لأن الخبر دون الشهادة، ولأن نقصان العدد معني في غيره، وليس بمعني من جهته.⁶¹

وبهذا يتبين أن الإشكال الوارد على هذا الحديث مردود من جميع الجهات التي أوردها الطاعنون، ولا يسلم لهم مطعن من جهة إسناده أو متنه أو الاستدلال به.

٢,٣ دراسة تطبيقية لأحاديث المعاملات في الصحيحين.

٢,٣,١ الحديث المشكل: حديث «يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب»

روي هذا الحديث عن عدد من الصحابة منهم:

أ. روي عن أبي ذر جندب بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قام أحدكم يصلي، فإنه يستتره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرجل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرجل، فإنه يقطع صلاته الحمار، والمرأة، والكلب الأسود» قلت: يا أبا ذر، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال: يا ابن أخي، سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطان».⁶²

ب. روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب، ويبقى ذلك مثل مؤخرة الرجل».⁶³

٢,٣,٢ الإشكاليات التي أوردها الطاعنون في الحديث

وقد أشكل هذا الحديث على كثير من الناس حتى في زمن الصحب الكرام فقد روي أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنكرت هذه الرواية، كما جاء في الصحيحين: عن عائشة رضي الله عنها أنه ذكر عندها ما يقطع الصلاة، فقالوا: يقطعها الكلب والحمار والمرأة، قالت: لقد جعلتمونا

⁶⁰ al-Abbād, *al-Difā' 'an al-Ṣaḥābī Abī Bakrah Wa Marwiyyātihi Wa al-Istidlāl Li-Man 'Wilāyat al-Nisā' 'ala al-Rijāl*, 17.

⁶¹ Ibn 'Aqīl, *al-Wādiḥ Fī Uṣūl al-Fiqh*, 5:27.

⁶² Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (510).

⁶³ Muslim (511).

كلاهما، «لقد رأيت النبي ﷺ يصلي، وإني لبينه وبين القبلة، وأنا مضطجعة على السرير، فتكون لي الحاجة، فأكره أن أستقبله، فأنسل انسلا». ⁶⁴

الجواب عن هذه الإشكالية

سلك العلماء في دفع الإشكال الوارد في الحديث المسالك الثلاثة في دفع الإشكال، فمنهم من قال بالجمع، ومنهم من قال بالنسخ، ومنهم من قال بالتأويل، ومنهم من أول وجود المرأة في هذا الحديث، وهكذا تنوعت مسالك العلماء في دفع الإشكال الوارد على الحديث، والتي تجملها الدراسة في الأمور الآتية:

٢,٣,٣ ما يقطع الصلاة

اختلف العلماء فيما يقطع الصلاة إلى:

الرأي الأول: لا يقطع الصلاة شيء. قال به عثمان وعلي وحذيفة وأبي سعيد وابن عمر وابن عباس، على اختلاف عن بعضهم، ومن التابعين والأئمة: سعيد بن المسيب وعبيدة السلماني والشعبي والقاسم بن محمد وعروة والزهري، وهو قول الثوري وأبي حنيفة ومالك والشافعي وأبي ثور وغيرهم. ⁶⁵

الرأي الثاني: يقطع الصلاة مرور بعض الأشياء: وقد اختلفوا في هذه الأشياء التي تقطع الصلاة بها إلى:

١. قالوا يقطع الصلاة: الكلب والحمار والمرأة. روي ذلك عن ابن عباس

وأنس وعبد الله بن عياش بن أبي ربيعة ومكحول والحسن وأبي الأحرص.

٢. قالوا يقطع الصلاة: الكلب الأسود والمرأة الحائض والحمار والكافر.

روي عن ابن عباس والحكم الغفاري وعكرمة وعطاء، واختاره أبو بكر ابن خزيمة، وهو قول ابن جريج وأحمد في رواية عنه.

٣. قالوا: لا يقطع الصلاة سوى الكلب. وروي ذلك عن ابن عمر وعائشة

ومعاذ، ومجاهد، وهو المشهور عن أحمد، وقول إسحاق وأبي خيثمة زهير

بن حرب وسليمان ابن داود الهاشمي والجوزجاني وغيرهم من فقهاء أهل

⁶⁴ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (511); Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* (512).

⁶⁵ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4:113.

الحديث، ومن هؤلاء من خصص القطع بالكلب الأسود دون غيره من

سائر الألوان.^{٦٦}

٢, ٣, ٤ مسالك العلماء في درء الإشكال الوارد في الحديث

جمهور أهل العلم الذين لم يروا قطع الصلاة وبطلانها بمرور شيء بين يدي المصلي،
فاختلفت مسالكهم في هذه الأحاديث المروية في قطع الصلاة:

١. **من ذهب للترجيح** فرجح أحاديث عدم القطع من جهة أسانيدها، وهذه تشبه طريقة البخاري؛
فإنه لم يخرج من الأحاديث التي تدلت على القطع شيئاً، وليس شيء منها على شرطه كما سبق
بيانه، فقالوا: حديث أبي ذر وأبو هريرة قد عارضه ما هو أصح منه إسناداً، كحديث ابن عباس
وعائشة.

٢. **من ادعى نسخها** بحديث مرور الحمار وهو في حجة الوداع، وهي في آخر عمر النبي ﷺ وإذا
نسخ منها شيء دل على نسخ الباقي، وسلك هذا الطحاوي وغيره من الفقهاء، وفيه ضعف، وقد
أنكر الشافعي وأحمد دعوى النسخ في شيء من هذه الأحاديث؛ لعدم العلم بالتاريخ.^{٦٧}

٣. **من ذهب للجمع بينها**، وقد اختلفت طرقهم في الجمع على النحو التالي:
الطريقة الأولى: أن الأحاديث إذا تعارضت نظر إلى ما عمل به الصحابة فيرجح، وقد
عمل الصحابة بأن الصلاة لا يقطعها شيء، وقد روي ذلك عن الخلفاء الراشدين الأربعة
وغيرهم، وقد سلك هذا أبو داود في «سننه»، وهو من أجل أصحاب الإمام أحمد.^{٦٨}
الطريقة الثانية: لا يقطع الصلاة غير الكلب الأسود، كما قاله أحمد في ظاهر مذهبه،
وإسحاق، فقالوا: المرأة والحمار قد تعارضت فيهما الأحاديث، فحديث عائشة دل على عدم قطع
الصلاة بالمرأة، وحديث ابن عباس دل على أن الحمار لا يقطع الصلاة، وبقي الكلب الأسود لا
معارض له فيؤخذ به.

وهذا هو جادة مذهب أحمد وأصحابه.^{٦٩}

الطريقة الثالثة: أن حديث عائشة لا يعارض حديث أبي ذر؛ فإن حديث عائشة في
وقوف المرأة بين يدي المصلي، وأنه لا يبطل صلاته، وحديث أبي ذر في مرور المرأة، وأنه مبطل
للصلاة، فيعمل بكلا الحديثين، فتبطل الصلاة بمرور هذه الثلاثة دون وقوفها في قبلة المصلي،
وهو رواية عن أحمد.

^{٦٦} Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 4:115-116.

^{٦٧} Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 4:131.

^{٦٨} Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 4:134.

^{٦٩} Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 4:125.

وهذا يتوجه على إحدى الروايتين عن أحمد في إبطال الصلاة بمرور الثلاثة المذكورة في حديث أبي ذر، وقد رجحها بعض أصحابنا المتأخرين.

ويدل على أنه يفرق بين المرور والوقوف: أن المصلي مأمور بدفع المار ولو كان حيواناً، وقد وردت السنة بالصلاة إلى الحيوان المبارك والمرأة النائمة، فدل على الفرق بين الأمرين.^{٧٠}

الطريقة الرابعة: أن يحمل حديث عائشة على صلاة النفل، فلا تقطعها المرأة، وحديث أبي ذر على الفريضة، وقد حكوا رواية عن أحمد بالفرق بين الفريضة والنافلة في قطع الصلاة بمرور هذه الثلاثة.^{٧١}

الطريقة الخامسة: ظاهر قول عائشة رضي الله عنها: «عدلتونا بالحر والكلاب»، واستدلها بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم إليها: يدل على أنها رأت المرور والوقوف سواء، وإلا فلو كان الحكم عندها مختصاً بالمرور لم يكن لها في حديثها دليل.^{٧٢}

٤. التأويل. وقد تنوعت تأويلات العلماء في دفع الإشكال الوارد على الحديث على هذا النحو:

التأويل الأول: لما كان الهدف من منع المرور توفير أكبر قدر من الخشوع والتفرغ للصلاة كان ما يثير الانشغال بدرجة أكبر جديراً بالتحذير بدرجة أشد، ومن ذلك المرأة، أحبولة الشيطان، فالمرأة أشد فتنة على الرجل من أي كائن آخر، تتحرك لها العين، ويرهف لها السمع، ويهفو إليها الفؤاد، ومن ذلك الحمار، أبلد الحيوانات طبعاً، وأنكرها صوتاً وأكثرها نفوراً، ومن ذلك الكلب الأسود الذي جمع إلى نجاسته قبح صورته، لذا حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من هذه الثلاث، بل بالغ في التحذير بأنها بمرورها تقطع الصلاة على المصلي.

ودافعت عائشة رضي الله عنها عن المرأة، وروت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهي أمامه، فلم يكن ليفعل ذلك لو أن مرورها يبطل لصلاته. وزادت الدفاع حتى وصل إلى أنه كان يغمزها لتقبض رجليها من قبلته.^{٧٣}

التأويل الثاني: تأويل القطع المذكور في هذه الأحاديث، وأنه ليس المراد به إبطال الصلاة وإلزام إعدادتها، وإنما المراد به القطع عن إكمالها والخشوع فيها بالاشتغال بها، والالتفات إليها، وهذا هو الذي قاله الشافعي في رواية حرمله، ورجح هذا الخطابي والبيهقي وغيرهما من العلماء.^{٧٤}

⁷⁰ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 4:125-126.

⁷¹ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 4:126.

⁷² Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 4:130.

⁷³ Lāshīn, *Fatḥ al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, 3:83.

⁷⁴ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4:134.

التأويل الثالث: أشار ابن بطال إلى كون الصلاة إلى المرأة من الخصائص كما قالت عائشة في القبلة للصائم «وأياكم كان يملك إربه» الحديث فقال ووجه كراهيتهم لذلك والله أعلم لأن الصلاة موضوعة للإخلاص والخشوع والمصلي خلف المرأة الناظر إليها تخشى عليه الفتنة بها والاشتغال بنظره إليها لأن النفوس مجبولة على ذلك والناس لا يقدرّون من ملك آراهم على مثل ما كان يقدر عليه ﷺ من ذلك فلذلك صلى هو خلف المرأة حين أمن من شغل باله بها ولم تشغله عن صلاته انتهى.

ولك أن تقول الأصل عدم التخصيص حتى يصح ما يدل عليه والله أعلم.^{٧٥}

التأويل الرابع: لما كان المصلي مشغولاً بمناجاة الله، وهو في غاية القرب منه والخلوة به، أمر المصلي بالاحتراز من دخول الشيطان في هذه الخلوة الخاصة، والقرب الخاص؛ ولذلك شرعت السترة في الصلاة خشية من دخول الشيطان، وكونه وليجة في هذه الحال فيقطع بذلك مواد الأتس والقرب؛ فإن الشيطان رجيم مطرود مبعّد عن الحضرة الإلهية، فإذا تخلّل في محل القرب الخاص للمصلي أوجب تخلّله بعداً وقطعاً لمواد الرحمة والقرب والأنس، ولهذا خصت هذه الثلاث بالاحتراز منها وهي: المرأة؛ فإن النساء حبات الشيطان، وإذا خرجت المرأة من بيتها استشرّفها الشيطان، وإنها توصل الشيطان إلى إبعاد آدم من دار القرب بالنساء. والكلب الأسود: شيطان، كما نص عليه الحديث. وكذلك الحمار؛ ولهذا يستعاذ بالله عند سماع صوته بالليل، لأنه يرى الشيطان؛ فلهذا أمر ﷺ بالدين من السترة خشية أن يقطع الشيطان عليه صلاته، وليس ذلك موجبا لإبطال الصلاة وإعادتها.^{٧٦}

التأويل الخامس: أن عائشة لم تنكر ورود الحديث ولم تكن لتكذب أبا هريرة وأبا ذر وإنما أنكرت كون الحكم باقياً هكذا فلعلها كانت ترى نسخه بحديثها الذي ذكرته أو كانت تحمل قطع الصلاة على محمل غير البطلان والظاهر أنها رأت تغيير الحكم بالنسبة إلى المرأة وإلى الحمار أيضاً فقد حكى ابن عبد البر أنها كانت تقول يقطع الصلاة الكلب الأسود وهذا كقول أحمد وإسحاق.^{٧٧}

ومما سبق رصده من مسالك العلماء في دفع الإشكال الوارد على الحديث ألا يثبت للطاعن فيه مطعن، وأن ورود المرأة في متن الحديث ليس مطعناً في رد الحديث، وكذلك ليس مطعناً في المرأة وتقليلاً من

⁷⁵ al-'Irāqī, *Tarḥ al-Tathrib Fī Sharḥ al-Taqrīb*, 2:392.

⁷⁶ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4:135.

⁷⁷ al-'Irāqī, *Tarḥ al-Tathrib Fī Sharḥ al-Taqrīb*, 2:394.

شأنها واحترام الشريعة لها، وأن غاية الأمر أنه دل على أن المراد اتقاء ما يشغل المصلي عن الوصول لدرجة الخشوع أو الانشغال عن مناجاة الله عز وجل.

الخاتمة

تبين من خلال هذا العرض أن الأحاديث التي استشكلت في الصحيحين يمكن تحليلها وردها إلى الفهم الصحيح الذي يزيل عنها تلك الإشكالات. ومن أبرز المسالك في حل الإشكال الجمع والنسخ والترجيح. ويقدم الجمع مهما أمكن ليتمكن من العمل بجميع الأدلة.

References

- Abū Shuhbah, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Wasīṭ Fī ‘Ulūm Wa Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1983.
- al-Ashqar, Muḥammad. “Naṣrat Fī al-Adillah al-Shar‘iyyah Hawla Mushārakat al-Mar’ah Fī al-Waṣā’if al-Ri’āsiyyah Wa al-Majālis al-Niyābiyyah Wa Naḥwahā.” *Jaridah al-Waṭan*. May 29, 2004.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh. *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*. Edited by Muhammad Zuhair al-Nasir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001.
- al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. Beirut: Dār Maktabah al-Hilāl, 1980.
- al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Mūhammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr Fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1987.
- al-Ḥākim, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Ibn al-Bayyī ‘Abū ‘Abd Allāh. *Ma‘rifat ‘Ulūm al-Ḥadīth Wa Kammiyat Ajnāsīhi*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.
- al-Iṣfahānī, Maḥmūd ibn ‘Abd al-Raḥmān Shams al-Dīn. *Bayān al-Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*. Saudi Arabia: Dār al-Madanī, 1986.
- al-Jalīs, Ḥānī Yūsuf. “al-Imām Ibn Khuzaymah Wa Manhajuhu Fī Mukhtalif al-Ḥadīth Fī Ṣaḥīhihi,” n.d.
- al-Khaṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad Abū Sulaymān al-Bustī. *A’lām al-Ḥadīth*. Mecca: Umm al-Qura University, 1988.
- al-Khayyāṭ, Usāmah ibn ‘Abd Allāh. *Mukhtalif al-Ḥadīth Bayna al-Muḥaddithīn Wa al-‘Uṣūliyyīn al-Fuqahā’: Dirāsah Ḥadīthiyyah Uṣūliyyah Fiqhiyyah Taḥlīliyyah*. Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 2001.
- al-Manṣūr, ‘Abd Allāh ibn Ḥamd. *Mushkil al-Qur’ān al-Karīm*. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 2005.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf Abū Zakariyyā. *al-Taqrīb Wa al-Taysīr Li Ma‘rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1985.

- . *Tahdhīb al-Asmāʾ Wa al-Lughāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.
- al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad Saʿīd. *Qawāʿid al-Taḥḍīth Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1961.
- al-Quṣayyir, Aḥmad ibn ʿAbd al-ʿAzīz. *al-Aḥādīth al-Mushkilah al-Wāridah Fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm: ʿArḍ Wa Dirāsah*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, n.d.
- al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar Abū ʿAbd Allāh Fakhr al-Dīn. *al-Maḥṣūl*. Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1997.
- al-Ṣanʿānī, Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Amīr. *Ijābat al-Sāʿil Sharḥ Bughyat al-ʿĀmil*. Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1986.
- al-Sarakhsi, Muḥammad Bin Aḥmad. *ʿUṣūl al-Sarakhsi*. Beirut: Dār al-Maʿrifah, n.d.
- al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs Abū ʿAbd Allāh. *al-Risālah*. Cairo: Maktabah al-Ḥalabī, 1940.
- al-Subkī, ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfi Taqīy al-Dīn. *al-Ibhāj Fī Sharḥ al-Minhāj*. Riyadh: Dār al-Buḥūth liʾl-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyāʾ al-Turāth, 2004.
- al-ʿAbbād, ʿAbd al-Muḥsin ibn Ḥamd al-Badr. *al-Difāʿ ʿan al-Ṣaḥābī Abī Bakrah Wa Marwiyyātihi Wa al-Istidlāl Li-Manʿ Wilāyat al-Nisāʾ ʿala al-Rijāl*. Saudi Arabia: Dār al-Mughnī, n.d.
- al-ʿAlāʾī, Khalīl ibn Kaykaldī Ṣalāḥ al-Dīn. *Taḥqīq Munīf al-Rutbah Li-Man Thabata Lahu Sharīf al-Ṣuḥbah*. Edited by ʿAbd al-Raḥīm ibn Muḥammad al-Kashgari. Riyadh: Dār al-ʿĀsimah, 1989.
- al-ʿIrāqī, ʿAbd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn Zayn al-Dīn Abū al-Faḍl. *Ṭarḥ al-Tathrīb Fī Sharḥ al-Taqrīb*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.
- Ḥasūnah, ʿĀrif. “al-Ṭuʿn al-Wāridah ʿalā Ḥujjiyat Ḥadīth Abī Bakrah Fī Manʿ Tawliyat al-Marʾah Riʾāsah al-Dawlah.” *Majallah Jāmiʿah al-Najāḥ Li al-Abḥath, al-ʿUlum al-Insāniyyah* 32, no. 5 (2018): 907–36.
- Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī Abū al-Faraj. *Kashf al-Mushkil Min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.
- Ibn al-Ṣalāḥ, ʿUthmān ibn ʿAbd al-Raḥmān Taqīy al-Dīn al-Shahrazūrī. *Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth*. Edited by Nūr al-Dīn ʿItr. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Ibn Baṭṭāl, ʿAlī ibn Khalaf Abū al-Ḥasan. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2003.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. Ittihad al-Kitāb al-Arabi, 2002.
- Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Mushkil al-Ḥadīth Wa Bayānuhu*. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1985.
- Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.
- . *Nuzhat al-Nazar Fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fikar Fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*. Edited by Nūr al-

Dīn 'Itr. Damascus: Maṭba'ah al-Ṣabāh, 2000.

Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd al-Zāhirī. *al-Faṣl Fī al-Milal Wa al-Ahwā' Wa al-Niḥal*. Cairo: Maktabah al-Khānījī, n.d.

Ibn Hubayrah, Yaḥyā 'Awn al-Dīn Abū al-Muẓaffar. *al-Ifṣāḥ 'an Ma'ānī al-Ṣiḥāḥ*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1996.

Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim Abū Muḥammad. *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Edited by Salīm ibn 'Īd al-Hilālī. Cairo: Dār Ibn 'Affān, 2009.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Zayn al-Dīn. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Madinah: Maktabah al-Ghurabā' al-Athariyyah, 1996.

Ibn 'Aqīl, 'Alī Abū al-Wafā' al-Baghdādī. *al-Wādiḥ Fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1999.

Lāshīn, Mūsā Shāhīn. *Fatḥ al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2020.

Mughal Ṭāy, Ibn Qalīj 'Alā' al-Dīn Abū 'Abd Allāh. *Ikmāl Tahdhīb al-Kamāl Fī Asmā' al-Rijāl*. Beirut: al-Fārūq al-Ḥadīthah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2001.

Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan Bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilā Rasul Allāh*. Cairo: Dār al-Ta'ṣīl, 2014.