النظر المقاصدي في فهم الحديث النبوي ونقده: تأصيل وتطبيق

Maqāṣid-based Understanding and Criticism of Prophetic Traditions: A Theoretical and Applied Study

Aspek Maqāṣid dalam Memahami dan Menilai Ḥadīth Nabawi: Teori dan Aplikasinya

عمار أحمد الحريري *

مستخلص البحث

يمثل الحديث النبوي المصدر الثاني – بعد القرآن – لبناء المنظومات الفكرية والتشريعية في الإسلام. وعلى الرغم من هذه المكانة الكبرى للحديث، فقد ثارت بشأنه عدة إشكالات علمية ومنهجية ما زال بعضها – على الأقل – موضع جدل بين العلماء والباحثين، منها ما يتعلق بثبوت نسبة الحديث للنبي ﷺ، ومنها ما يتصل بضبط لفظه ودقة نقله كما صدر عنه ﷺ، ومنها يختص بفهمه وإدراك مراده. وقد بذل كثيرٌ من العلماء قديمًا وحديثًا جهودًا محمودة من أجل معالجة هذه الإشكالات والوصول إلى المنهجية المثلى في التعامل مع الأحاديث. ويهدف هذا المقال إلى إضافة لبنة إلى تلك الجهود تتمثل بصورة في تأكيد أهمية إعمال النظر المقاصدي والتعويل على القواعد الكلية في نقد الحديث وضبطه من ناحية، وفي تحديد معناه وتعيين المراد منه من ناحية أخرى. ولذلك قام المقال على بعدين متضايفين بيانًا لمعنى النظر المقاصدي وتطبيقًا له على نماذج من الأحاديث التي ثار بشأنها مثل تلك الإشكالات.

الكلمات الأساسية: السنة، إشكالات علمية، إشكالات منهجية، ألفاظ، مقاصد الشريعة.

Abstract

The Prophetic Traditions are the second source – next to the Qur'an - for the

* كلية الشريعة، جامعة دمشق، البريد الإلكتروني: ammar_hariri@yahoo.com

construction of the thought and juridical systems in Islam. Yet despite this great importance of the Traditions, many problematic issues of scientific and methodological nature arose in their respect, some of which are still a matter of debate among scholars and researchers. Some of those issues concern the authentic attribution of the Traditions to the Prophet (peace be upon him). Others have to do with their exact wordings and precise transmission. A third category of problems pertains to the understanding of the Traditions and the grasp of their purport and intent.

Key words: Prophetic Traditions, problematic issues, methodological issues, words, objectives of shariah.

Abstrak

Ḥadīth nabawi merupakan sumber kedua selepas al-Quran dalam pembinaan sistem pemikiran dan perundangan dalam Islam. Namun demikian, di sebalik kepentingannya, timbul banyak isu dan masalah tentang ḥadīth, terutama aspek ilmiah dan metodologinya dengan berlakunya perbahasan di kalangan para ulama dan pengkajinya. Antaranya yang berkaitan dengan isu menisbahkan ḥadīth kepada Rasul (s.a.w.), isu yang berkaitan dengan ketepatan lafaz, dan transmisinya daripada Rasulullah. Selain itu ia juga melibatkan melibatkan kefahaman tentang ḥadīth merangkumi juga maksud dan tujuannya. Banyak ulama dahulu dan kini menyumbang dalam usaha murni untuk menyelesaikan masalah-masalah ini terutama dalam menghasil metodologi yang sempurna berdepan dengan ḥadīth. Tujuan artikel ini ialah untuk menambah baik usaha tersebut dengan mengusulkan kepentingan untuk menilai dan memahami melalui aspek maqāṣid dan menghubungkannya dengan kaedah umum fiqah. Dalam menetapkan makna dan maksudnya. Artikel ini mengemukakan dua dimensi yang saling berkait, antara aspek maqāṣid dan perlaksanaannya. Ini dibuat dengan mengemukakan beberapa contoh ḥadīth yang berkaitan dengan isu dan masalah ini.

Kata Kunci: Hadits nabawi, sistem pemikiran, medotodoligi, lafaz, matlamat shariah.

مقدمة

إن حكمة السماحة في شريعة الإسلام هي – كما بينها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور – "أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلـــة، فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها"، كما أن من خصائص الفطرة "النفور من الشدة والإعنات"، ولما أراد الله سبحانه وتعالى أن يجعل شريعة الإسلام شريعة عامـــة ودائمة"، "اقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكـــون ذلـــك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت بسماحتها أشد ملاءمة للنفوس؛ لأن فيها إراحة النفوس

في حالي خويصتها ومجتمعها"، فكان للسماحة بذلك "أثر عظيم في انتشار الـــشريعة وطول دوامها"[1].

ولما كان الحديث النبوي يحتل – إلى جانب القرآن الكريم مكانة مهمة – في بناء المنظومة الفكرية والفقهية للإسلام وإدراك مقاصد الشارع الحكيم، وذلك لما يتضمنه من الحديث من بيان وتفصيل لمجملات القرآن وكلياته نصوصًا وأحكامًا، فإن حسن الفهم لما جاء عن النبي ﷺ ووضعه في مكانه الصحيح ورودًا ودلالة شرط ضروري للوصول إلى الصياغة السليمة للمنظومة الفكرية والفقهية الإسلامية.

ونظرًا للتباين بين آي القرآن والأحاديث النبوية من حيث الورود ودرجة الثبوت وأساليب الخطاب، فقد جرى كثير من الاختلاف بين العلماء في فهم العديد من الأحاديث وتحديد المراد منها، قد يبلغ في بعض الأحيان حد التناقض. ولا تخفى خطورة مثل هذا الوضع خاصة إذا كان الحديث مما تنبني عليه أحكام عملية ذات آثار بعيدة في حياة الناس وعلاقاتهم ومعاملاتهم. ومهما بذل علماء الحديث في السابق من جهود جليلة في تنقية حديث المصطفى عليه السلام وتصفيته من الدخيل والموضوع والتمييز فيه بين الصحيح والضعيف، ومهما اجتهد شراح السنة في بيان معاني الأحاديث وتحديد مراداتها، فإن الحاجة ما تزال قائمة لإعمال النظر في طائفة غير قليلة من الأحاديث التي لا تخلو من تعدد المحامل والانفتاح لتنوع التأويل.

وقد عبر عن هذه الإشكالية العالم الرياضي الأمريكي المسلم جيفري لانغ بقوله: "وسرعان ما يكتشف معتنقو الإسلام الجدد الحاجة لتبني موقف حول دور السنة والحديث في حياتهم، ولكن المشكلة هي أن الخيارات المقدمة لهم متطرفة جدًا، لدرجة يشعر فيها العديد من هؤلاء بالغربة في مجتمع الأمة الجديد الذي انضموا إليه"[2].

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمان/الأردن: دار النفائس، ط2، 1421/2001)، ص271.

[2] لانغ، جيفري، **الصراع من أجل الإيمان**، ترجمة منذر العبسي (دمشق: دار الفكر، ط1، 1998م)، ص136.

ويضيف لانغ: "إن كل المجددين في الإسلام، سواء أكانوا سلفيين أم حداثيين، مقتنعون بأنه وخلال العصور قد غزت الفكر الإسلامي والممارسات الإسلامية الكثير من الإضافات الثقافية المرهقة وغير الضرورية، وأن علينا أن نعيد بناء الإسلام الصحيح، ويُصرّ معظمهم على العودة إلى القرآن والحديث، ولكن هذه أيضًا تتطلب تفسيرًا، ولا بد أن نختلف على الطريقة التي يجب أن نقرأهما، وهكذا كيف ينبغي علينا أن نفصل بين التفسيرات الصحيحة من تلك الخاطئة أو الزائفة، وبين الشرعية واللاشرعية، وبين المحللة والمحرمة ؟"[1] وقبل ذلك قرر الدكتور يوسف القرضاوي أن من وجوه الأزمة الفكرية التي تواجه المسلمين في عصرنا، "أزمة فهم السنة والتعامل معها"، وتتمثل هذه الأزمة في النظر إلى السنة "نظرة قاصرة تكاد تحصرها في بعض المظاهر والشكليات، دون أن تنفذ إلى فهم المنهج النبوي الحكيم"[2].

إن هذا التأكيد من عالم ينتمي إلى البيئة التقليدية للمجتمعات المسلمة وآخر ينتمي إلى بيئة مغايرة لا يزيد عمر الوجود الاجتماعي المسلم فيها عن بضعة عقود من الزمن يعبر عن الإشكالية التي يسعى هذا المقال للنظر فيها بحثًا عن المسالك والضوابط العلمية المناسبة للفهم السليم للأحاديث النبوية. وقد اختار الكاتب أن يكون اعتبار المقاصد وتحكيم القواعد الكلية هما السبيل إلى ذلك.

مدخل إلى مصطلحات البحث

الحديث لغة: وردت عدة استعمالات له منها: الجديد من الأشياء وهو ضد القـــديم، ومنها: الخبر قليله وكثيره[3]. أما اصطلاحًا فهو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة[1].

---

[1] المرجع نفسه، 228.

[2] القرضاوي، يوسف، **كيف نتعامل مع السنة النبوية؟** (القاهرة: دار الشروق، ط4، 2006/1427)، ص36.

[3] انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط1، د ت)، ج2، ص131-133.

المقاصد لغة: قَصَد يَقْصِدُ قصداً فهو قاصِد، والقصد استقامة الطريق، قال تعالى ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ (النحل: 9)، والقَصْد: العدل[2].

أما **اصطلاحا** فقد عرف ابن عاشور مقاصد التشريع العامة بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[3].

وعرفها الفاسي بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[4].

والقاعدة الكلية: فلفظ "القاعدة" في اللغة من قَعَدَتْ قعوداً، ويجمع على قواعد، وقعدت النخلة حملت سنة و لم تحمل أُخرى، والقاعِدَةُ أَصلُ الأُسِّ، والقَواعِدُ الإِساسُ، وقواعد البيت أَساسُه، وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾ (البقرة: 127)[5]. أما القاعدة **اصطلاحًا فهي** الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها"[6].

قد أطلق الشاطبي على الأصول القواعد الكلية فقال: "المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية"[7]. كما تعرض الشاطبي لتعريف كل من الأصول والفروع، فعرف الأصول: بأنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على

---

[1] الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **توضيح الأفكار لمعاني الأنظار**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د ط، د ت)، ج1، ص6.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص353.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص251.

[4] الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م)، ص7.

[5] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص357.

[6] السبكي، تاج الدين، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م)، ج1، ص21.

[7] الشاطبي، أبو إسحاق موسى بن إبراهيم، **الموافقات في أصول الشريعة**، تعليق وشرح الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، ط6، 2004)، ج3، ص323.

الخصوص، أما الفروع فيرى أنها مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن[1].

فمثلاً عدّ الشاطبي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: 164)[2] أصلاً قرآنيًّا كليًّا، واستدل بهذا الأصل في تناول أحاديث قبولاً وردًّا، كما سيأتي معنا في المبحث الثاني عند الكلام على القواعد الكلية.

تعليل الأحكام الشرعية

اشتهرت مقولة أن العبرة بالمعاني لا بالألفاظ[3]، لذلك فإن الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، وإنما وضعت الألفاظ من أجلها، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد[4]. ويقرر ابن عاشور أن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع؛ ولذلك كان الواجب على علمائها معرفة علل الشرائع ومقاصدها ظاهرها وخفيها، وقد استثنى من ذلك الأحكام الشرعية غير المعللة وهو المسمى التعبدي[5].

وقد ذكر الشاطبي ثلاثة أصناف من الناس في التعامل مع النصوص الشرعية بشكل عام:

أولاً: الظاهرية: ومذهبهم الحمل على الظاهر مطلقًا، وهم يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص. إلا أن هذا المذهب قد ذمه بعض العلماء، وقالوا: إن مذهبه بدعة ظهر بعد المائتين، وذلك لأخذه بالظواهر على الإطلاق، وهو خلاف ما تشهد له الشريعة. وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم"[6].

---

[1] المرجع نفسه، ج1، ص35-37. (بتصرف).

[2] المرجع نفسه، ج3، ص20.

[3] انظر: الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص216.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص396.

[5] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص239-247.

[6] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص396.

ثانيًا: الباطنية ومتعمقو القياس، أما الباطنية: فيرون أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها وإنما المقصود أمر آخر وراءه ويطرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة.

وسبب انحرافهم – كما يذكر الشاطبي – أنهم لما قالوا بالإمام المعصوم، لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر في الفهم إليه في زعمهم.

وأما متعمقو القياس، وهم يقابلون الظاهرية، فينظرون إلى أن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري طُرح وقدم المعنى النظري.

ثالثًا: جمهور العلماء: أن يقال باعتبار الأمرين جميعًا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهو الذي أَمّه أكثرُ العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع.[1]

أثر مقصد الحديث في بناء الحكم الفقهي

لقد أحاطت عدة اعتبارات تتعلق بأحوال النبي ﷺ عند صدور النص منه إما مشرعًا أو مفتيًا أو قائدًا إلخ، وقد عدّ ابن عاشور اثني عشر حالاً أو مقامًا يصدر القول أو الفعل من النبي ﷺ بمقتضاها، وبالتالي لا يمكن فهم الحديث أو الخبر إلا بإدراكها ومراعاتها[2]، فقد يصدر عنه ﷺ حكم لحالة خاصة، أو لشخص بعينه. وقد يضاف إلى ذلك تدخّل الرّواة في نص الحديث، فهناك من ينقله بالمعنى أو بإدراج لفظ أو أكثر في نصه، أو بحذف لفظ، مما يؤثر في فهم معنى الحديث[3]، وهذا يجعل التمايز واضحا بين الحديث والقرآن.

---

[1] المرجع نفسه، ج2، ص66-67.

[2] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص207-230.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر، **النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح** (القاهرة: دار السلام/تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 2007/1407)، ص15-16.

بناء على ذلك اختلفت آراء الفقهاء لبعض الأحاديث لاختلاف نظرهم في المعنى المراد من الحديث، أو المقصد منه، فمنهم من تمسك بظاهر الحديث حسب رؤيته، ومنهم من اجتهد في فهم النص فلم يقف عند ظاهره؛ فقصد إصابة مراد الشارع في ضوء المستجدات وتغير الأحوال وتطور العلوم.

أولاً: أثر تغير الأحوال في فهم الحديث

اكتنف زمن النبي ﷺ بعض أحوال وظروف التي جعلت الحكم الفقهي المستنبط من ظاهر الحديث مناسبا لأصحابه ولعصره ميسرًا لهم بعيدًا عن المشقة والتكلّف، ولنضرب على ذلك أمثلة:

حديث صدقة الفطر: روى أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه: "فرض النبي ﷺ صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير، فعدل الناس به نصف صاع من بُر"[1].

وأخرج البخاري عن أبي سعيد الخدري قوله: "كنا نعطيها في زمان النبي ﷺ صاعًا من طعام أو صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير أو صاعًا من زبيب، فلما جاء معاوية وجاءت السمراء قال أرى مدا من هذا يعدل مدين"[2].

كانت البداية من معاوية في العدول عن ظاهر الحديث، مراعاةً لمقصد الشارع، فعدل عن الأصناف المذكورة في الحديث إلى البُر، وعدل عن مقدار الصاع أيضًا، فرأى أن قيمة نصف صاع من بُر تعادل صاعًا من تمر أو شعير.

ومع ذلك لم يتأثر جمهور الفقهاء برأي معاوية وتمسكوا بظاهر الحديث، وأوجبوا التصدق بصاع من تمر أو شعير، إلخ، ولم يجيزوا دفع القيمة، مستدلين بأن الوارد في

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط3، 1987م)، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر على الصغير والكبير، ج2، ص549؛ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت)، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين، ج2، ص677.

[2] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة، باب صاع من زبيب، ج2، ص548.

الحديث مقادير شرعية لا يجوز العدول عنها[1].

بينما نظر الحنفية إلى مقصد الحديث وأن الغرض من زكاة الفطر إغناء الفقير، فما يكون الأفضل له هو الأولى، ويفصل الشرنبلالي الحنفي القول: "ويجوز دفع القيمة وهي أفضل عند وجدان ما يحتاجه لأنها أسرع لقضاء حاجة الفقير، وإن كان زمنَ شدة فالحنطة والشعير وما يؤكل أفضل من الدراهم "[2].

وللقرضاوي تحليل وتفسير ينسجم مع معطيات عصر النبي ﷺ وما بعده، فهو يرى أن النبي ﷺ فرض زكاة الفطر من الأطعمة لأمرين: الأول لندرة النقود عند العرب في ذلك الحين، فكان إعطاء الطعام أيسر على الناس، والثاني: أن قيمة النقود تختلف وتتغير قوتها الشرائية من عصر إلى عصر، بخلاف الصاع من الطعام فإنه يشبع حاجة بشرية محددة، فالنبي ﷺ راعى ظروف البيئة والزمن، فأوجب زكاة الفطر مما في أيدي الناس من الأطعمة، وكان ذلك أيسر على المعطي وأنفع للأخذ.

أما في زمننا – كما يقول القرضاوي – فماذا يستفيد الفقير من صاع القمح والشعير وهو لم يعد يطحن ولا يعجن ولا يخبز. وخصوصا سكان المدن، فإن الفقير يبيع ما يحصل عليه من قمح أو شعير بنصف قيمته ليحصل على المال ويشتري به حاجياته الضرورية الأخرى[3].

إن تحليل القرضاوي ينسجم مع عصر الصحابة وما كان سائدًا عندهم من رواج المقايضة دون النقد، فإذا تغيرت الأحوال في عصر معاوية إلى عصر أبي حنيفة ثم إلى عصرنا الحاضر، فإننا نرى أن مقصد الحديث وروح التشريع يصب في دفع القيمة في الزكاة، ويحقق غنى أكثر للفقير مع رفع الحرج عنه وعن الغني.

---

[1] انظر: النووي، شرف الدين، **المجموع شرح المهذب**، تحقيق محمود مطرحي (بيروت: دار الفكر، ط1، 1996م)، ج5، ص429؛ القرضاوي، يوسف، **فقه الزكاة** (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط1، 2005)، ص636.

[2] حسن بن عمار، الشرنبلالي، **مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح** (القاهرة: المطبعة الأميرية بولاق، ط3، 1318هـ)، ص296.

[3] انظر: القرضاوي، **فقه الزكاة**، ص637، وانظر له أيضًا: **المدخل لدراسة السنة النبوية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1998)، ص172.

حديث التسعير:عن أنس ﷺ قال: "قال الناس يا رسول الله غلا السعر فسَعِّرْ لنا فقال رسول الله ﷺ: «إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال»[1]. استدل بهذا الحديث وما ورد في معناه من روايات على تحريم التسعير وأنه مظلمة، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء، وروي عن مالك أنه يجوز للإمام التسعير، وفي وجه للشافعية جواز التسعير في حالة الغلاء[2].

أما ابن القيم فكان له تفصيل مهم، ولم يقف عند ظاهر الحديث، وقد قسم التسعير إلى محرم وظلم، وإلى جائز وعدل. فالتسعير المحرم إذا كان سبب ارتفاع السعر لقلة الشيء أو لكثرة الخلق فهذا إلى الله فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق، أما التسعير الجائز فمثلاً إذا امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فالتسعير ههنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به[3].

ويزيد وهبة الزحيلي الأمر بيانًا وتعليلاً فيقول: "وقد غيّر التابعون حكم التسعير، فبعد أن كان غير جائز في العهد النبوي، لعدم وجود مسوغ له؛ لأن ارتفاع السعر كان بسبب العرض وكثرة الطلب، ولم يكن بسبب جشع التجار وأطماعهم؛ فلما صار ارتفاع السعر بسبب من التجار، جاء التسعير لوجود مسوغ له"[4].

حديث الواصلة: عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «لعن الله الواصلة

---

[1] السجستاني، أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، د ط، د ت)، "كتاب البيوع، باب في التسعير"، ج2، ص293؛ أبوعيسى، الترمذي، **في السنن**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، "كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير"، ج3، ص605، وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح".

[2] الشوكاني، محمد بن علي، **نيل الأوطار** (بيروت: دار الجيل، د ط، 1973م)، ج5، ص276.

[3] انظر: ابن القيم، محمد شمس الدين، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق محمد جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدينة المنورة، د. ت)، ص355-356.

[4] الزحيلي، وهبة، وعطية، جمال، **تجديد الفقه الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، ط1، 2000)، ص185.

والمستوصلة والواشمة والمستوشمة»[1].

يرى ابن عاشور أن ليس هناك مفسدة في هذا الحديث تحتاج لمثل هذا الوعيد؛ لأن وصل الشعر وتفليج الأسنان.... من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة، لذلك يرى أنه يجب أن يراعى في فهمه العرف والتقاليد السائدة في ذلك العصر، ثم يوجه الحديث بقوله: "إن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها "[2].

ويبدو أن ابن الجوزي سبق ابن عاشور إلى هذا النوع من التعليل في بيان مقصد الحديث، والحكم الذي يقتضيه، فقد نقل عنه أنه أباح النمص وحده وحمل النهي على التدليس أو أنه شعار الفواجر[3]. ويؤيد ذلك قول الشوكاني في معرض كلامه عن الحديث وذكر الوشم: "وهو مما تستحسنه الفساق والنؤر"[4].

كما أن بعض الفقهاء لم يأخذ بالحديث على إطلاقه، فمثلاً النووي ينقل حرمة التنمص ثم يقول: "إلا إذا نبتت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالتها بل يستحب عندنا"[5].

حديث سفر المرأة: عن ابن عباس ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافرن مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم....»[6].

يرى القرضاوي أن علة النهي عن سفر المرأة من غير محرم هو الخوف عليها في زمن كان السفر فيه على الجمال أو البغال، ويكون باجتياز غالبا صحارى ومفاوز

---

[1] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، ج5، ص2216. ورواه مسلم من طريق ابن عمر، **الصحيح**، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ج3، ص1677.

[2] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص323.

[3] انظر: المرداوي، علي بن سليمان، **الإقناع في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار إحياء التراث، د ت)، ج1، ص20.

[4] الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج6، ص244.

[5] النووي، يحي بن شرف، **شرح صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، ج14، ص106.

[6] رواه البخاري **في الصحيح**، كتاب الحج، باب حج النساء، ج2، ص659؛ **صحيح مسلم**، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم، ج2، ص975.

تكاد تكون خالية من العمران والأحياء، فإذا لم يصب المرأة في مثل هذا السفر شر في نفسها أصابها في سمعتها. أما في عصرنا فقد تغير الحال وأصبح السفر في طائرة تقل عددً كبيرًا من المسافرين لا يقل عن مائة عادةً، أو في قطار يحمل مئات المسافرين، و لم يعد هناك مجال للخوف على المرأة إذا سافرت وحدها، فلا حرج عليها شرعًا في ذلك، ولا يعد هذا مخالفة للحديث[1].

وكلام القرضاوي هنا ليس بدعًا من القول، فمثلاً نقل ابن عبد البر في التمهيد: "وقال آخرون جائز للمرأة أن تحج حجة الفريضة إذا كانت مع ثقات من ثقات المسلمات والمسلمين، فأما مالك والشافعي فقالا: تخرج مع جماعة النساء، قال الشافعي: وإذا خرجت مع حرة مسلمة ثقة لا شيء عليها، وقال الأوزاعي: تخرج مع قوم عدول وتتخذ سلمًا تصعد عليه وتنزل ولا يقربها رجل، إلا أن يأخذ برأس البعير وتضع رجلها على ذراعه"[2].

ثانيًا: أثر المكتشفات العلمية في فهم الحديث

سبقت الإشارة إلى تقسيم الأحكام إلى معللة وغير معللة، والنظر المقاصدي لا يتوجه إلى ما هو تعبدي. وقد ذكر الشاطبي أن الأصل في العادات التعليل والقياس، أو الالتفات إلى المعاني، وقد دل على ذلك الاستقراء وتوسع الشارع في بيان العلل والحِكم في تشريع أحكام العادات، وغير ذلك[3].

وبناء على ذلك، فإن تطاول العصور وما نتج عنه من تطورات ومكتشفات علمية في عصرنا له أثر في كيفية أحاديث الأحكام المعللة، التي تصب في روح الشريعة وفقه السنة، ويتجلى ذلك في هذين المثالين التاليين:

---

[1] القرضاوي، **المدخل لدراسة السنة النبوية**، ص163.

[2] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، **التمهيد**، تحقيق مصطفى العلوي (المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387هـ)، ج21، ص51.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص589. ومراد الشاطبي بالعادات ليس ما يتبادر إلى الذهن من عادات الناس وتقاليدهم، وإنما أراد بالأحكام التي تخص معاملات المسلمين وهي غير تعبدية محضة، فتكون معللة، ومثل لذلك قوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (البقرة: 179) وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ (البقرة: 188) وغيرها، فالشاطبي يرى هذه أحكام عادات معللة لمصالح العباد.

أولاً: حديث الولد للفراش: عن عائشة مرفوعًا: «الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة بنت زمعة»[1].

إن ظاهر الحديث يدل على أن الولد إنما يلحق بالأب بعد ثبوت الفراش، قال الشوكاني: "وهو لا يثبت إلا بعد إمكان الوطء في النكاح الصحيح أو الفاسد وإلى ذلك ذهب الجمهور"[2].

وسبب ورود الحديث يدل أيضًا على أن الحديث جاء في مقام التنازع والقضاء، لذلك خص كثير من العلماء الولد بالفراش عند التراع، أما عند عدم التنازع فالأصل أن يلحق الولد بمن يدعيه، وهذا ما عرف عن عمر ﷺ في خلافته[3].

ولكن النظر في الحديث يثير تساؤلاً لفهم جديد وهو: هل أثبت النبي ﷺ البنوة على من قال بها، بناء على أن الفراش قرينة قوية تَرجُح على الشبه والقافة لما فيها من غلبة ظن، وكون الأصل أن يكون الولد من صاحب الفراش أم أثبت البنوة لأن الفراش عقد شرعي يثبت به الحكم وما عداه ملغى؟

إن ظاهر نص الحديث قد يفيد أن الفراش يعبر هنا عن عقد شرعي وليس قرينة، ولكن هذا الاحتمال يُضعفه ما أشكل على الفقهاء، إذ كيف يحكم النبي ﷺ بالولد لزمعة بناءً على الفراش، ثم يأمر سودة بالاحتجاب عنه، والعقد الشرعي يقتضي المحرمية عليه؟[4]

أجاب العلماء بعدة أجوبة، منها أن أمر النبي ﷺ لسودة بالاحتجاب هو من باب الندب والاحتياط، قال النووي: "لأنه في ظاهر الشرع أخوها؛ لأنه ألحق بأبيها، لكن لما

---

[1] **صحيح البخاري**: "كتاب الحدود، باب للعاهر الحجر"، ج6، ص2499؛ **صحيح مسلم**، "كتاب الرضاع،باب الولد للفراش"، ج2، ص1080.

[2] الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج7، ص47.

[3] انظر: ابن العربي، **القبس في شرح موطأ مالك**، تحقيق محمد ولد كريم، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م)، ج3، ص916-919، الجوزرية، ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط14، 1986م)، ج5، ص425، العسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، د. ط، 1379ه)، ج12، ص34.

[4] ابن حجر، **فتح الباري**، ج12، ص34.

رأى الشبه البين بعتبة خشي أن يكون من مائه فيكون أجنبيا منها فأمرها بالاحتجاب منه احتياطا"[1].

ومن الأجوبة ما قرره ابن القيم أن ذلك احتمال كونه من باب الورع والاحتياط، فقد اتجه اتجاها آخر، إذ اعتبر أن النبي ﷺ قد أعمل الدليلين، فالفراش دليل لحوق النسب، والشبه بغير صاحبه دليل نفيه، فأعمل أمر الفراش بالنسبة إلى المدعي وأعمل الشبه بعتبة بالنسبة إلى ثبوت المحرمية بينه وبين سودة[2].

ومنها ما حرره ابن العربي حيث رأى أن ابن زمعة قد ادعى أمرين: أحدها الأخوة، والثاني ولادة الفراش، فأثبت له النبي ﷺ ولادة الفراش و لم يثبت له النسب، فلو قال له النبي ﷺ: هو أخوك الولد للفراش، لكان إثباتًا للحكم ونفيًا للعلة، بَيدَ أن النبي ﷺ عدل عن الأخوة، و لم يتعرض لها، وأعرض عن النسب و لم يصرح به، وإنما قال: هو لك، معناه وأنت أعلم به[3].

وقريب من ذلك ما ذكره الشوكاني من أن النبي ﷺ لم يثبت البنوة، وإنما أثبت الملك، أي أن ابن زمعة ورثه من فراش أبيه بدليل قوله هو "لك يا عبد" واللام للتمليك، ولو كان أخًا لها لم تؤمر بالاحتجاب منه[4].

إن دلالة ألفاظ الحديث وما نقلته من تأويلات، واحتجاب سودة من ولد فراش أبيها، ترجح أن الفراش لم يوظفه النبيﷺ بصفته الشرعية، وإنما قرينة راجحة على قرينة القافة. فاعتذارهم أن احتجابها من باب الاحتياط أو تجزئة النسب، يشعر بأن الفراش لم يرتقِ إلى حقيقة شرعية توجب آثارها.

ويشير النووي إلى أن الفراش كان قرينة بقوله: "الولد للفراش"، أو أنه دليل على أن الشبه وحكم القافة إنما يعتمد إذا لم يكن هناك أقوى منه كالفراش"[1].

---

[1] النووي، **شرح مسلم**، ج10، ص39.

[2] الجوزية، ابن القيم، **حاشية ابن القيم على سنن أبي داود** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1995م)، ج6، ص261.

[3] انظر: ابن العربي، **القبس**، ج3، ص917.

[4] الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج7، ص77.

إن من أقوى الأدلة على أن الفراش قد لا يثبت به النسب حتى في محل التراع، هو ما جاء في حديث المتلاعنين، فقد لاعنت زوجها وهي حامل وعلى فراشه، ومع ذلك فقد فرق النبي ﷺ بينهما، وقد حلفت أنها لم تخنه، فروى البخاري: "ففارقها فكانت سنة أن يفرق بين المتلاعنين، وكانت حاملا فأنكرَ حملَها وكان ابنها يُدعى إليها ثم جرت السنة في الميراث أن يرثها وترث منه ما فرض الله له". وعند مسلم: "ففرق رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بأمه"[2].

فإذا كان الفراش قرينة قوية للحوق الولد بمدعيه، فهل يمكن فهم الحديث فهما مقاصديا، يعدل به عن ظاهر لفظه، فنأخذ بقرينة أخرى أقوى من الفراش والقافة تحقق مقصد الشارع في حفظ النسب.

إن الشريعة متشوفة لحفظ الأنساب واتصالها والمحافظة عليها، وحمايتها من العبث بها، فقد حرم الله عز وجل الزنا وحرم التبني، وفرض إلحاق كل بنسبه الحقيقي: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: 5)[3]، فهل نستعين بالعلم الحديث الذي جاء بقرينة لا تقبل الشك بلغت مبلغ اليقين، في معرفة نسبة الولد لأبيه، في تحقيق مقصد الشارع؟

إن البصمة الوراثية، أو ما يسمى ببصمة (DNA) قد بلغ العلم وبخصائصها وآثارها مبلغًا من الدقة بحيث يمكن بواسطتها تميز أشلاء الناس بعضها عن بعض وأن تجمع أشلاء كل شخص لوحده، ومن ثم فهي بإمكانها أن تحقيق مقصد الشارع في نسبة الولد لأبيه الحقيقي[4].

---

[1] النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج10، ص39.

[2] انظر، **صحيح البخاري**، "كتاب المتلاعنين، باب ﴿وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾"، ج4، ص1772؛ **صحيح مسلم**، "كتاب اللعان"، ج2، ص1132.

[3] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص441-449.

[4] انظر: حسن، مصدق، **قضايا البيولوجيا ومقاصد الشريعة**، أطروحة دكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس 2001م، ص160-162.

فإذا ادعى أحد بنوة ولد ليس على فراشه، أو اتهم زوج زوجته بأن ما ولدته ليس ابنه، أو ادعت امرأة أن ولدها من الزنا من ماء فلان، فإن البصمة الوراثية تبين صحة دعوى هؤلاء أو عدمها بالقطع واليقين.

وبناءً على ذلك نتساءل: هل يثبت نسب الولد للفراش إذا أثبت العلم أنه ليس بابنه، وقد أقر آخر أنه من مائه؟ وإذا ألحق الولد بصاحب الفراش فهل يكون نوعًا من التبني ؟ ونلاحظ أيضًا أنه في حال عدم التنازع لا يمكن إلزام الزوج بأبناء ليسوا من صلبه على أنهم أولاده من الفراش، وذلك قياسا على الزوج الصغير أو العقيم، قال الغزالي: "فإذا انسدت ثقبة المني انتفى الولد من غير لعان؛ لأنه يستحيل الإنزال"[1].

وقد أيد القرضاوي توظيف البصمة الوراثية في مثل هذه الوسائل، فأجاز الاحتكام إليها إذا طلبت الزوجة المقذوفة ذلك، مخالفًا في ذلك رأي جمهور الفقهاء، ومعتبرًا مثل هذا الاحتكام إلى البصمة الوراثية حقًا للزوجة دون الزوج، ولا يجاب طلب الزوج لذلك؛ لأنه يفوت على المرأة ما يوفره لها اللعان من الستر عليها وعلى ولدها، وهذا الستر مقصود للشارع لما فيه من مصلحتها ومصلحة ولدها[2].

ثانيا: "حديث صوموا لرؤيته"، عن أبي هريرة: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غمي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين»، وفي رواية لابن عمر:«فإن غم عليكم فاقدروا له»، وعنه أيضا عن النبي ﷺ أنه قال: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين»[3].

إن أهمية المقاصد هنا هو الغوص في عمق الحديث، ومراعاة تطور العلوم، ثم فهمه فهما يليق بالشريعة في دوامها وصلاحيتها لكل العصور، لربط الوسيلة بالنص

---

[1] ذكره النووي في **المجموع**، ج17، ص400.

[2] **موقع الدكتور يوسف القرضاوي**، نافذة فتاوى وأحكام، مقال: "إثبات النسب بالبصمة الوراثية حق للمرأة لا للرجل".

[3] جميع الروايات في الصحيحين، **صحيح البخاري**، "كتاب الصوم،باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال.»، ج2، ص674، و"باب هل يقال رمضان..."، ج2، ص672، "وباب قول النبي لا نكتب ولا نحسب"، ج2، ص675؛ وفي **صحيح مسلم**، "كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان"، ج2، ص761-762.

والحكم، لا أن تكون الوسيلة مقصدا وغاية.

إن الوقوف على ظاهر الحديث، والتمسك بالرؤية البصرية، وأننا متعبدون بها، احتمال قائم على التمسك بظواهر النصوص دون الوقوف على مقصد الشارع ومراده منها.

فلو سألنا ما هو الهدف من رؤية الهلال؟ وهل هو وسيلة أم غاية ؟، لكان الجواب أن الرؤية وسيلة نهدف منها إلى صيام شهر رمضان كاملاً دون زيادة أو نقصان، قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ (البقرة: 185)، فإذا كان ذلك، فما المانع من الأخذ بوسيلة تحقق مراد الشارع في عبادة كاملة، يندر فيها الخطأ أو أشبه بالمعدوم؟

إن التمسك برأي كثير من الفقهاء المتقدمين الذين رفضوا الحساب الفلكي وتمسكهم بالرؤية، دون ربطه بزمانهم ومعطياتهم العلمية ظلم لهم، قال ابن حجر: "المراد بالحساب هنا حساب النجوم وتسييرها، و لم يكونوا يعرفون من ذلك إلا النزر اليسير، فعلق الحكم بالصوم بالرؤية لرفع الحرج عنهم"[1]. والحق هنا مع ابن حجر في رفضه الحساب الفلكي لكونه أبعد عن العلم، واعتبر تعليق الصوم بالرؤية رخصة لرفع الحرج عن الأمة علمًا أن ابن دقيق – وقد سبق ابن حجر بقرون – عاتب بعضَ علماء المالكية والشافعية، أخذهم بالحساب على الإطلاق اعتمادًا على المنجمين.

ومع ذلك فإن ابن دقيق العيد كان منسجمًا مع عصره في هذا الحكم، واستدل بعلماء الفلك في عصره، فإنهم يرون أنه لا يجوز أن يعتمد على الحساب في الصوم لمفارقة القمر للشمس، من تقدم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم أو يومين، فهذه هي العلة التي منعت ابن دقيق العيد الاعتماد كليا على الحساب. ومع ذلك فقد أوجب الأخذ بالحساب إذا دل على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يرى لولا وجود المانع كالغيم مثلاً، فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي[2].

---

[1] ابن حجر، **فتح الباري**، ج4، ص127.

[2] ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق عبد القادر حسونة (بيروت: دار الفكر، 2000م)، ج2، ص154.

إن هذه الرؤية لفهم الحديث مقاصديًّا نادى بها كثير من علماء عصرنا، مرجحين ما وصل إليه العلم من تقدم وتقنية، وصل إلى حد القطع واليقين[1]، منادين بوحدة الأمة بشعائرها وعباداتها المتصلة بأخص أمور دينها من صيام وفطر، علمًا أن التمسك برؤية الواحد والاثنين والخطأ والوهم جائز بحقهما بلا شك، يزيد الأمة اختلافًا شديدًا وتفرقا[2].

النظر المقاصدي في نقد الحديث

تبرز أهمية علم المقاصد في ضبط الحديث من حيث القبول والرد، فقد نقل الشاطبي عن ابن عبد البر: أن كثيرًا من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول، قال: لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ من ذلك رده وسماه شاذًا، وقد رد أهل العراق حديث المصراة وهو قول مالك لما رآه مخالفا للأصول.

ونقل الشاطبي عن ابن العربي قوله: إذا جاء خبر الواحد معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع فهل يجوز العمل به أم لا؟ قال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردد مالك في المسألة، قال: "ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه[3]".

لذلك صرح ابن عاشور أن الفقيه بحاجة لهذا العلم من

أجل معرفة ما هو المقبول من "الآثار من السنة وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال، وقد أبت عائشة من قبول خبر ابن عمر في أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه وقرأت قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ (الأنعام: 164)[4]".

---

[1] انظر: القرضاوي، **المدخل لدراسة السنة النبوية**، ص183.

[2] انظر: الزرقا، مصطفى، **العقل والفقه في فهم الحديث النبوي** (دمشق: دار القلم، ط1، 1996)، ص71-97.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص21-22.

[4] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص188.

إن النظر المقاصدي عند الفقهاء سيتجلى واضحًا خلال هذين المبحثين، ويؤكد على النضوج الفقهي عند جمهور الفقهاء، وخطورة التمسك بظواهر الأحاديث أحيانا.

أولاً: نقد الحديث في ضوء مقاصد التشريع

إن ظاهرة عدول كثير من الفقهاء عن بعض الأحاديث التي تتعارض مع ما هو قطعي في هذه الشريعة أمر ثابت معلوم، وشكل عند بعضهم دلالة لضعف الحديث والشك في نسبته للنبي ﷺ، ولكن منهم من عدل عن الحديث كليًّا ورده بناء على استحالة صدور مثل ذلك عن النبي ﷺ ويدخل من باب نقد المتن، ومنهم من عدل عن الحديث جزئيًّا، ولجأ إلى التأويل بقصد المحافظة على نسبة الحديث للنبي ﷺ.

ومن خلال الأمثلة التالية سنلاحظ نهج كلا المذهبين في معالجة تعارض الحديث مع المقاصد، على أننا سنذكر ما أحاط بالحديث من قرائن تدعو إلى التشكيك في نسبة هذه الأحاديث إلى النبي ﷺ.

حديث النهي عن كراء الأرض

روى الشيخان عن رافع بن خديج عن عمه ظهير قال: "لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقًا قلت: ما قال رسول الله فهو حق، قال دعاني رسول الله، قال: «ما تصنعون بمحاقلكم»، قلت: نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير قال: «لا تفعلوا ازرَعوها أو أزرِعوها أو أمسكوها»، قال رافع: قلت: سمعا وطاعة"[1].

معارضة الحديث للمقصد: لقد ورد في متن الحديث نفسه المقصد الذي خالفه ظاهر الحديث، يقول رافع: "نهانا رسول الله ﷺ عن أمر **كان بنا رافقا"**، وهذا خلاف ما هو مقرر في الشريعة، فالرفق والتيسير وعدم الحرج مقصد كلي قطعي[2]، لذلك التبس

---

[1] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المزارعة: باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضا في الزراعة والثمرة، ج2، ص824، **وصحيح مسلم**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ج3، ص1161.

[2] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص340، وج2، ص136، وانظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص39.

الحديث على الصحابة قبل غيرهم، وفرض عدة طرق في التعامل معه ، منـــها التأويـــل والعدول عن ظاهر الحديث بالتأويل:

أولاً: حمل الحديث على أنه حث من النبي ﷺ لمواساة الصحابة بعـــضهم بعـــضًا، وهذا ما ترجم به البخاري، مؤوّلاً الحديث على ذلك، ومستدلاً بحديث طاووس عن ابن عباس أن النبي ﷺ لم ينه عنه ولكن قال: "إن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئًا معلومًا، وهذا الحديث جاء في معرض رد طاووس على مجاهد عندما أراد أن يحيله علـــى رافع"[1].

ولكن سبب ورود الحديث وسؤال النبي ﷺ عن طريقة تصرفهم في الأرض، ومنعهم من كرائها حسب ما ذكر يضعف هذا التأويل، ولو كان المراد المواساة لما جعـــل أحـــد الاختيارات إمساكها، ومنع كرائها، والمقام هنا مقام تفصيل.

ثانيًا: حمل النهي في الحديث على المنع من كرائها بغير الدينار والـــدرهم، وهـــذا التأويل الثاني للبخاري أيضًا، فقد ترجم باب كراء الأرض بالـــذهب والفـــضة، وروى حديث رافع: "فقلت لرافع فكيف هي بالدينار والدرهم؟ فقال رافع: "ليس بهـــا بـــأس بالدينار والدرهم "[2].

ومن المهم هنا ملاحظة ما علق به ابن حجر على هذه الرواية والزيادة من رافـــع، حيث قال: "يحتمل أن يكون ذلك قاله رافع باجتهاده، ويحتمل أن يكون علـــم ذلـــك بطريق التنصيص على جوازه، أو علم أن النهي عن كراء الأرض ليس على إطلاقه، بـــل بما إذا كان بشيء مجهول ونحو ذلك فاستنبط من ذلك جواز الكراء بالذهب"[3].

إن هذه الاحتمالات التي ذكرها ابن حجر تَضْعُفُ أمام سكوت رافع عندما واجهه ابن عمر بما عهده في عصر النبي ﷺ قائلاً: « قَدْ عَلِمْتَ أَنَّا كُنَّا نُكْرِي مَزَارِعَنَا عَلَى عَهْدِ

---

[1] البخاري، **صحيح البخاري**، نفس الكتاب والباب، ج2، ص825؛ **وصحيح مسلم**، كتـــاب البيـــوع، بـــاب الأرض تمنح، ج3، ص1184.

[2] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، ج2، ص826.

[3] انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج5، ص26.

رَسُولِ اللَّه ﷺ بِمَا عَلَى الْأَرْبِعَاءِ وَبِشَيْءٍ مِنْ التِّبْنِ»[1]، فلماذا لم يوضح له اللبس الذي وقع له، علماً بأن سماع ابن عمر لحديث رافع -كما ورد في بداية الحديث - كان في إمارة معاوية، ومن المعلوم أن أهل المدينة أهل زرع، فالأولى أن يشتهر عندهم قولا وفعلاً، فكيف غاب هذا الحكم أو الحديث عن ابن عمر طول هذه السنين وهو مما تعم به البلوى؟ إن الاحتمال الأول الذي ذكره ابن حجر بأن رافعا اجتهد في تخصيص الحديث، أرجح من غيره، لما ورد من روايات أخرى وشواهد على رواية النهي عن كراء الأرض على الإطلاق. ويشير ابن عاشور إلى سلوك الصحابي مسلك التأويل عند المعارضة، فيقول: "ويظهر أن رافع لما أكثر الصحابة من مخالفته تأول روايته... فجعل محمل النهي ما في عقود قومه من المخاطرة"[2].

ونظرًا لمعارضة الحديث مقصدًا شرعيًّا مع شهرة رافع فقط بروايته ؛ فإن من عدل عن الحديث كليًّا هم كثر وقد ذكرهم النووي، وعلى رأسهم الإمام أحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني صاحبا أبي حنيفة وأجازوا كراء الأرض بجميع الصور التي نهي عنها فقالوا: تجوز إجارتها بالذهب والفضة وتجوز المزارعة بالثلث والربع وغيرهما، ثم قال النووي: "وهو الراجح المختار"[3].

وقد بين ابن عبد البر وابن رشد سبب عدول الإمام أحمد عن حديث رافع بأن ألفاظه مضطربة ومعانيه مختلفة، ويدل على ذلك ما جاء في إحدى روايات مسلم: «ولا تبيعوها»، وقد أوّل الراوي البيع بالكراء[4].

---

[1] البخاري، **صحيح البخاري**، "كتاب المزارعة-باب ما كان أصحاب النبيﷺ يواسي"، ج2، ص825.

[2] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص199.

[3] ينظر: النووي، **شرح مسلم**، ج10، ص198. وأما أهل الظاهر فقد تجاوزوا حديث ابن عمر وابن عباس وتمسكوا بحديث رافع وأطلقوا النهي في كراء الأرض. انظر: ابن حزم، **المحلى**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، د ط، د ت، ج8، ص190.

[4] النيسابوري، **صحيح مسلم**،كتاب البيوع، باب كراء الأرض، ج8، ص137، وينظر: ابن عبد البر، **التمهيد**، ج3، ص33، وابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** بيروت: دار الفكر، د ط، د ت)، ج2، ص199. وإن ما يؤكد أن في الحديث جدلا،ما علق به ابن حجر على صنعة البخاري الحديثية، فقد ذكر شاهدين آخرين لحديث رافع من طريق أبي هريرة و جابر، ليرد على من زعم أن حديث رافع فرد أو أنه مضطرب، مشيرا لصحته. ينظر: **فتح الباري**، ج5، ص24.

حديث إكفاء القدور: روى رافع بن خديج قال: «كنا مع النبي ﷺ بذي الحليفة فأصاب الناس جوع فأصابوا إبلاً وغنمًا، قال: وكان النبي ﷺ في أخريات القوم فعجلوا وذبحوا ونصبوا القدور، فأمر النبي ﷺ بالقدور فأُكفئت ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير..»[1].

وقد استشهد الشاطبي بهذا المثال ليستدل على مذهب مالك الذي عدل عن هذا الحديث تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة[2]، قال الزرقاني: "قال مالك: لا أرى بذلك بأسا أن يأكل المسلمون إذا دخلوا أرض العدو من طعامهم، ما وجدوا من ذلك كله قبل أن تقع المقاسم"[3].

ومن الملاحظ أنه ليس مالك وحده هو الذي عدل عن هذا الحديث، فالبخاري حمل الحديث على الكراهة فقال في الترجمة: "باب ما يكره من..."، رغم ما في ظاهر الحديث من الزجر والإنكار بإكفاء القدور. ويؤكد ذلك ابن حجر وينقل عدة أقوال عن العلماء، فمنهم من حمل ظاهر الحديث على أن المراد منه: إنما أكفأ القدور ليعلم أن الغنيمة إنما يستحقونها بعد قسمته لها، وذلك أن القصة وقعت في دار الإسلام لقوله فيها: "بذي الحليفة". وعلى هذا التأويل كيف نفهم قوله في الحديث "فأصابوا إبلاً وغنمًا" في دار الإسلام ؟ فهل أموال المسلمين تُغنم؟ وقيل: إن الذبح إذا كان على طريق التعدي كان المذبوح ميتة، وقد وصل الأمر بالقرطبي إلى أن حمل الحديث على أن المأمور بإكفائه إنما هو المرق عقوبة للذين تعجلوا، وأما نفس اللحم فلم يتلف بل يحمل على أنه جمعه ورده إلى المغانم؛ لأن النهي عن إضاعة المال تقدم والجناية بطبخه لم تقع من الجميع، إذ إن

---

1 البخاري، **صحيح البخاري**، "كتاب الشركة، باب قسمة الغنائم"، ج2، ص881، وأيضًا في "كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من ذبح الإبل والغنم في المغانم"، ج3، ص1119؛ ومسلم، **صحيح مسلم**، "كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل..."، ج3، ص1558.

2 انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص12.

3 الزرقاني، **شرح الزرقاني على موطأ مالك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، ج3، ص23.

من جملتهم أصحاب الخمس ومن الغانمين من لم يباشر ذلك وإذا لم ينقل أنهم أحرقوه وأتلفوه تعين تأويله على وفق القواعد الشرعية"[1].

حديث صلاة الأعمى جماعة: روى مسلم عن أبي هريرة ﷺ قال: «أتى النبيَ ﷺ رجلٌ أعمى فقال يا رسول الله إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد، فسأل رسول الله ﷺ أن يرخص له فيصلي في بيته، فرخص له فلما ولّى دعاه، فقال: هل تسمع النداء بالصلاة ؟، فقال نعم، قال فأجب»[2].

وهذا الحديث يتعارض مع مقصد شرعي قطعي، وهو: التيسير ورفع الحرج، لقوله عز وجل: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185) وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: 78)، وقد جاء هذا المقصد بخصوص رفع الحرج عن الأعمى خاصة، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾ (النور:61)، ومع ذلك لم يجد له النبي ﷺ مخرجًا أو عذرًا، وهو صاحب الرحمة المهداة والرفيق اللين: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: 159)[3]، ويغلق النبي ﷺ جميع السبل أمام هذا الأعمى وهو ابن أم مكتوم، الذي عاتبه به ربه.

---

[1] ابن حجر، **فتح الباري**، ج6، ص188. ونقل ابن حجر أن مذهب الجمهور على جواز أخذ الغانمين من "القوت وما يصلح به وكل طعام يعتاد أكله عموما وكذلك علف الدواب سواء كان قبل القسمة أو بعدها بإذن الإمام وبغير إذنه والمعنى فيه أن الطعام يعز في دار الحرب فأبيح للضرورة، والجمهور أيضا على جواز الأخذ ولو لم تكن الضرورة ناجزة.. وقال مالك: يباح ذبح الأنعام للأكل كما يجوز أخذ الطعام وقيده الشافعي بالضرورة إلى الأكل حيث لا طعام"، **فتح الباري**، ج6، ص255-256، ولو قارنت نقل ابن حجر مذاهب الفقهاء، وخصوصا الشافعي مع نص الحديث لوجدت أنه عدول كامل عنه، لأن سياق ألفاظ الحديث تصف لك حال المجاهدين وما أصابهم من جوع، وإسراعهم في نصب القدور، بكونهم في حال ضرورة وجوع شديد، ولو كان عندهم طعام آخر فلماذا هم جياع أصلا؟

[2] **صحيح مسلم** واللفظ له، كتاب المساجد، باب يجب إتيان المسجد على من سمع النداء. ج1، ص451 ورواه أحمد في **مسنده**، ج3، ص367، من رواية ابن مكتوم وزاد فيه " فأجب ولو حبوا أو زحفا. ولم يرو البخاري هذا الحديث رغم حاجته له في إثبات وجوب صلاة الجماعة، ينظر، ج1، ص231 من الصحيح.

[3] يقول جيفري لانغ: "وهناك ملاحظة هامة غالبًا ما يثيرها بعض الغربيين ممن اعتنق الإسلام، وهي أن محمد القرآن يختلف عن محمد الذي يصادفه المرء في مجموعة الأحاديث النبوية والسيرة الذاتية ". **الصراع من أجل الإيمان**، ص132.

وكذلك فإن هذا الحديث يتعارض مع حديث آخر رواه مالك: "أن رجلاً أعمى قال للنبي ﷺ: إنها تكون الظلمة والمطر والسيل وأنا رجل ضرير البصر فصلِّ يا رسول الله في بيتي مكانًا أتخذه مصلى، فجاءه رسول ﷺ فقال: «أين تحب أن أصلي؟»، فأشار له إلى مكان من البيت فصلى فيه رسول الله"[1].

إن جمهور الفقهاء عدلوا عن الحديث موضع البحث، ونقل النووي حجتهم أن حضور الجماعة يسقط بالعذر بإجماع المسلمين[2]. ونظرًا لمخالفة الحديث لمقاصد التشريع وظاهر القرآن وما اشتهر من السنة، حاول بعض العلماء تأويل الحديث وحل الإشكال. من ذلك ما نقله النووي عن الجمهور بتأويل الحديث المذكور: بأن ابن أم مكتوم سأل النبي ﷺ هل له رخصة أن يصلي في بيته وتحصل له فضيلة الجماعة بسبب عذره فقيل لا، ولا يخفى بُعد هذا التأويل[3].

ومن ذلك أن بعضهم حمل الحديث على أن النبي ﷺ لم يأذن له لنداء صلاة الجمعة فقط، قال ابن رشد: "وظاهر هذا يبعد أن يفهم منه نداء يوم الجمعة مع أن الإتيان إلى صلاة الجمعة واجب على من كان في المصر وإن لم يسمع النداء ولا أعرف في ذلك خلافا"[4].

أما الصنعاني فذكر احتمالاً آخر وهو أن النبي ﷺ قد يكون أمره بالإجابة ندبا لا وجوبا ليحرز الأجر في ذلك، واستدل بحديث ابن عباس إلا من عذر[5]. ولكن ظاهر الحديث وسؤال النبي ﷺ له مرة أخرى يأبى هذا التأويل.

---

[1] مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت)، "كتاب النداء للصلاة-باب جامع الصلاة"، ج1، ص172. والحديث رواه مسلم بلفظ قريب: كتاب المساجد،باب الرخصة في التخلف عن الجماعة بعذر، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج1، ص454.

[2] انظر: النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج5، ص155، والزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق محمد يوسف البنوري (القاهرة: دار الحديث، د ط، 1357هـ)، ج2، ص15.

[3] انظر: النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج5، ص155.

[4] ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج1، ص102-103.

[5] انظر: الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **سبل السلام**، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط4، 1379هـ)، ج1، ص46.

ونقل الشوكاني جوابًا آخر أن النبيﷺ علم منه أنه حذق ويمشي بلا قائد فلم يرخص له، ثم يسوغ هذا التأويل بقوله: "ولا بد من التأويل لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ﴾ وفي أمر الأعمى بحضور الجماعة مع عدم القائد ومع شكايته من كثرة السباع والهوام في طريقه غاية الحرج"[1]، وهذا أيضا احتمال ضعيف جدا، لأمرين: الأول: يقتضي القول: إن هذا الأعمى منافق وكذاب ويختلق الأعذار من أجل عدم الصلاة، وهذا لا يقول به أحد، وقد نزل بحقه القرآن، والثاني: ماذا تفعل الحذاقة أمام كثرة السباع والهوام للأعمى؟[2]

ثانيًا: نقد الحديث في ضوء القواعد الكلية

تميز جمهور الفقهاء بمراعاة هذه القواعد في كثير من الأمثلة دون التنظير لها في أصولهم، مما يدل على أهمية هذه القواعد في فهم النصوص وضبط الاستنباط بها، كما يدل على مدى إعمال العلماء لها، ويتجلي ذلك خصوصًا عند البخاري الذي عرف بالتعويل عليها في نظره الفقهي والحديثي في رد بعض الأحاديث، وفي الأمثلة الكثيرة تأصيل لذلك، منها: قاعدة: "ولا تزر وازرة وزر أخرى"، وقد عدها الشاطبي "أصلاً قرآنيًّا كليًّا".[3]

حديث «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»: روى البخاري في صحيحه:"باب قول النبي ﷺ: «يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه»، إذا كان النَّوْح من سنته، لقوله تعالى: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾ (التحريم: 6)، وقال النبي ﷺ: «كلكم راع ومسؤول عن رعيته»، فإذا لم يكن من سنته، فهو كما قالت عائشة: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ (الأنعام: 164)، وهو كقوله: ﴿وَإِن تَدۡعُ مُثۡقَلَةٌ إِلَىٰ حِمۡلِهَا لَا يُحۡمَلۡ مِنۡهُ

---

[1] الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج3، ص153.

[2] إضافة إلى ذلك فقد أثار الحديث عدة إشكالات منها: كيف يصدر من النبي ﷺ حكمين متناقضين في نفس المجلس، أجاب النووي باحتمال أنه بوحي نزل في الحال ويحتمل أنه تغير اجتهاده ﷺ... **شرح صحيح مسلم**، ج5، ص155.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص20.

شَيْءٌ﴾ (فاطر: 18). ثم يتابع البخاري الترجمة فيقول: "وَمَا يُرَخَّصُ مِنْ الْبُكَاءِ فِي غَيْرِ نَوْحٍ وَقَالَ النَّبِيﷺ لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا"[1].

إن البخاري بوصفه محدثا لم يكتفِ برواية الحديث بصورة مجردة، بل علق عليه وأوّله، بناء على أن الحديث مشكل بظاهره، مستشهدًا باعتراض عائشة عليه. وغرض صنيع البخاري في ذلك – كما بين ابن حجر – هو أن يقرر ما يلي: أن الشخص لا يعذب بفعل غيره إلا إذا كان له فيه تسبب، "فمن أثبت تعذيب شخص بفعل غيره فمراده هذا ومن نفاه فمراده ما إذا لم يكن له فيه تسبب أصلاً". لذلك أوّل البخاري الحديث بأن المراد بالبكاء هو النَّوْح[2]، ثم قيد الحديث بحمله على أنه إذا كان عادة وسنة القوم النوح على الميت. ثم يصرح البخاري بأن التأويل الذي ذكره إذا لم يتحقق فنأخذ بصريح القرآن دون الحديث، كأنه يقول إن الحديث خاص ومقيد بذلك التأويل فقط. ومن جانب أخر ساق البخاري أحاديث تحت هذه الترجمة تثبت أن النبي ﷺ بكى على بعض الموتى، وسماها رحمة من الله عز وجل[3]. ولذلك فرق بين النياحة والبكاء، رغم أن رواياته كلها جاءت بلفظ «بكاء»، و لم يتبنَّ الروايات التي جاء فيها بتصريح النياحة، كحديث عمر: «الميت يعذب في قبره بما نيح عليه»، وفي رواية أخرى: «المعول عليه يعذب»، وعن المغيرة بن شعبة عن النبيﷺ: «من نيح عليه فإنه يعذب بما نيح عليه يوم القيامة»[4].

إلا أن جميع هذه الروايات لا تفيد تقييد الحديث بمن كان النَّوْحُ من سنته، وهذا اجتهادٌ وتفقه من البخاري في التوفيق بين الحديث والقرآن، و لم يذكر لنا دليلاً أو

---

[1] البخاري، **صحيح البخاري**، "كتاب الجنائز، باب قول النبيﷺ "يعذب الميت."، ج1، ص431.

[2] قال ابن حجر: "وأما تعبير المصنف بالنوح فمراده ما كان من البكاء بصياح وعويل"، **فتح الباري**، ج4، ص327.

[3] ينظر نفس الترجمة حديث أسامة بن زيد، وأنس بن مالك، ج1، ص431-432.

[4] النيسابوري، **صحيح مسلم**، "كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه"، ج2، ص639-640، وحديث المغيرة، ج2، ص643.

قرينة على هذا التأويل والتخصيص. وفي مقابل ذلك نقل ابن حجر مذهب من تمسك بظاهر الحديث من الصحابة كعمر وابن عمر وحفصة، وكانوا ينهون عن البكاء لا النوح مستشهدين بهذا الحديث[1].

إن التأويل الذي ذهب إليه البخاري واحد من سبعة احتمالات نقلها ابن حجر عن النقاد، حتى قال الإسماعيلي: "كثر الكلام في هذه المسألة، وقال كل مجتهد على حسب قدره"أين المصدر؟، ومما ذكره ابن حجر أن "الحديث يحمل لمن أوصى بالنياحة، أو لمن أهمل نهي أهله عن ذلك، ومنها قوله: «يُعَذَّب بِبُكَاءِ أَهْله»، أي بنظير ما يبكيه أهله به، ومنها أن معنى التعذيب توبيخ الملائكة له بما يندبه أهله به، ومنها أن معنى التعذيب تألم الميت بما يقع من أهله من النياحة وغيرها. وختم ابن حجر الاحتمالات بتوجيه الكرماني فقد خص قَوْله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ بيَوْم الْقِيَامَة، وَهَذَا الْحَدِيث وَمَا أَشْبَهَهُ عَلَى حياة الْبَرْزَخ"[2].

وهذه التأويلات في جُلّها – إذا تمعنا فيها – لا نجد لها دليلاً أو قرينة تؤيدها، و لم تتعرض هذه التأويلات لاستدراك عائشة على الحديث[3].

– **تصويب الحديث**: بدا واضحًا من سياق البخاري أن عائشة رضي الله عنها اعترضت على هذه الرواية وردتها استنادًا إلى القرآن، كما صرح بذلك ابن حجر، علمًا بأنها لم ترد الحديث كليًّا أو تنفه على الإطلاق، بل حملته على خلاف ما نقل لها، مخطئةً الراوي، ومؤكدة خطأ من نقله عن النبي ﷺ. والملاحظ أنه قد وقع الصواب في الصحيح بروايتين مختلفتين رواهما البخاري:

---

[1] ابن حجر، **فتح الباري**، ج4، ص153-154.

[2] ابن حجر، **فتح الباري**، ج4، ص327.

[3] الزركشي، بدر الدين، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، تحقيق سعيد الأفغاني (بيروت: المكتب الإسلامي ط1، 1939م)، ص77.

الأولى أن عائشة قالت: إن النبي ﷺ قال: «إن الله ليزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه»، ولكن هذه الرواية على ظاهرها تعارض القرآن أيضًا، فما الفرق بين الكافر والمؤمن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: 164)؟ ومثل ذلك عند مسلم: "كانت عائشة تقول: إنما كان أولئك اليهود".

والثانية: "إنما مَرّ رسول الله ﷺ على يهودية يبكي عليها أهلها فقال: «إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها»، وعند مسلم: «إنه ليعذب بخطيئته أو بذنبه، وإن أهله ليبكون عليه»[1]. وهذا الجواب لا إشكال فيه ولا يتعارض مع الأصول، طالما يعذب بخطيئته، إلا أنه تعارض مع جوابها السابق، مما يضعف نسبة هذه الردود للنبي ﷺ.

إلا أن هذه الردود عن عائشة وتخطئة الراوي ونسيانه قد لا تستقيم أمام كثرة رواة الحديث عن النبي ﷺ بمثل رواية ابن عمر أو قريب منها، ولذلك قال القرطبي: "إنكار عائشة ذلك وحكمها على الراوي بالتخطئة أو النسيان أو على أنه سمع بعضًا و لم يسمع بعضًا بعيد؛ لأن الرواة لهذا المعنى من الصحابة كثيرون وهم جازمون، فلا وجه للنفي مع إمكان حمله على محمل صحيح"[2].

وفي مقابل ذلك وافق بعض الصحابة عائشة، ومنهم ابن عباس الذي أيد عائشة عندما سمع ردها على حديث ابن عمر، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾ (النجم: 43)[3].

إن مهمة التأويل يعبر عنها المباركفوري قائلاً: "والحق هو ما ذهب إليه الجمهور من تأويل هذه الأحاديث الصحيحة ولا وجه لردها مع إمكان التأويل، ولهم تأويلات بعضها قريبة وبعضها بعيدة، فتؤخذ القريبة وتترك البعيدة"[4].

---

[1] جميع هذه الروايات ضمن نفس الأبواب السابقة في الصحيحين.

[2] ابن حجر، **فتح الباري**، ج4، ص327.

[3] رواه البخاري ومسلم في الأبواب السابقة.

[4] المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح الجامع الترمذي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ج4، ص72.

وممن صرح برد حديث ابن عمر الشافعيُّ، وقد تمسك بما روي عن عائشة: «إن الله ليزيد الكافر»، ثم قال: "وما روت عائشة عن رسول الله ﷺ أشبه أن يكون محفوظًا عنه بدلالة الكتاب ثم السنة"[1].

إن ثمرة هذا المثال ليس ترجيح مذهب على مذهب، أو الانتصار لرأي معين، وإنما الوقوف على هذا التباين والاختلاف بين العلماء والنقاد في تأويل نص أو قبوله، ولندرك من ورائه دواعي التأويل ووجوه التعسف في استعماله، وخصوصًا ما لجأ إليه ابن قتيبة من شذوذ لا يغتفر[2].

حديث قطع الصلاة: روى مسلم عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قام أحدكم يصلي فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل، 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»[3].

وقد صرح الشافعي برد الحديث بناءً على القاعدة الكلية المذكورة، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وهو مخالف لهذه لأحاديث التي تنفي قطع صلاة المصلي، قال

---

[1] الشافعي، محمد بن إدريس، **اختلاف الحديث**، تحقيق عامر حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1985م)، ص224-225.

[2] خالف ابن قتيبة مقصده من كتابه تأويل مختلف الحديث، ورفض تأويل حديث الباب متمسكًا بظاهر الحديث، ولا مانع من أن يعذب الله الميت بذنوب غيره مستشهدًا بنص أهل الكتاب واستغفر الله لكتابته. وفي ذلك يقول ابن قتيبة: "وأخبرني رجل من الكوفيين قرأ في الكتب المتقدمة من كتب الله تعالى، فوجد في كتاب منها "أنا الله الحقود آخذ الأبناء بذنوب الآباء". ابن قتيبة، الدينوري، **تأويل مختلف الحديث**، صححه وضبطه محمد زهري النجار (بيروت: دار الجيل، 1991م)، ص250.

[3] **صحيح مسلم**، "كتاب الصلاة – باب قدر ما يستر المصلي"، ج1، ص365. وروى أبو داود من طريق ابن عباس: "يقطع الصلاة المرأة الحائض والكلب"، وعلق عليه بأن حكم عليه بالوقف. **سنن أبي داود**، "كتاب الصلاة – باب ما يقطع الصلاة"، ج1، ص244.

الشافعي: "فإن قيل: فما يدل عليه كتاب الله من هذا؟ قيل: قضاء الله أن لا تـــزر وازرة وزر أخرى، والله أعلم أنه لا يبطل عمل رجل عمل غيره، وأن يكون سعى كل لنفـــسه وعليها، فلما كان هذا هكذا، لم يجز أن يكون مرور رجل يقطع صلاة غيره"[1].

أما البخاري فقد انتقد هذا الحديث في صحيحه بشكل غير مباشر، وجاء بـــه بصيغة الاعتراض والرد على من زعم نسبته إلى النبي ﷺ إذ روى بسنده: "عن عائشة ذُكر عندها ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة فقالـــت: شـــبهتمونا بـــالحمر والكلاب، والله لقد رأيت النبي ﷺ يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة، فأكره أن أجلس فأوذي النبي ﷺ فأنسل من عند رجليه"[2].

إن البخاري رفض الحديث بصورة غير مباشرة على لسان عائـــشة رضـــي الله عنها، وأتى بأحاديث تعارضه، وهذا ما سبقه إليه الشافعي إذ رفض أن يحول هـــذه الأحاديث المتعارضة إلى ناسخ ومنسوخ دون دليل. ولذلك رجح الأحاديث التي تنفي قطع الصلاة بمرور شيء، وذلك لموافقتها لظاهر القرآن كما ذكر، وأما حديث الباب فهو عنده غير محفوظ[3].

وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية إلى رد هـــذا الحـــديث[4]، وحتى أحمد قد عدل عن معظم الحديث واشتهر عنه قوله: "يقطع الـــصلاة الكلـــب الأسود، وفي النفس من الحمار والمرأة شيء"[1].

---

[1] الشافعي، **اختلاف الحديث**، ص140.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب من قال لا يقطع الصلاة شيء ج1، ص192؛ **صحيح مـــسلم**، كتـــاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي ج1، ص366.

[3] الشافعي، **اختلاف الحديث**، ص140.

[4] انظر: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **حاشية ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار** (بيروت: دار الفكـــر، ط2، 1386هـ)، ج1، ص634؛ ابن عبد البر، **التمهيد**، ج4، ص191؛ **شرح الزرقاني على الموطأ**، ج1، ص448؛ والنووي، **المجموع**، ج3، ص221.

إن معارضة الحديث لا تتعلق فقط بالمقاصد والقواعد الكلية، بل هو معارض بحديث آخر كأنما جاء ردًّا على ما ذكر سابقًا، وذلك بقصد الدفاع عن المرأة، ولكن للأسف مع ذكر قرينها، فمن ذلك، فقد جاء: "عن عون ابن أبي جحيفة قال: سمعت أبي أن النبي ﷺ صلى بهم بالبطحاء – وبين يديه عنزَة – الظهر ركعتين والعصر ركعتين يمر بين يديه المرأة والحمار"[2].

وقد حاول بعضهم الجمع بين الأدلة، فحملوا جوابَ عائشة في رد الحديث على أنه من باب الناسخ والمنسوخ فخرجت المرأة، وحديث ابن عباس في مروره على حماره بين أيدي المصلين[3]، أنه ناسخ لحديث أبي ذر فخرج الحمار. وبقي الكلب الأسود فقد سلم من المعارض، فيجب الذهاب إلى أنه يقطع الصلاة[4].

أما ابن حزم فتبعًا لظاهريته رفض دعوى النسخ والتأويل، وتمسك بحديث أبي ذر، وأخرج منه المرأة المضطجعة فلا تقطع الصلاة بها[5].

إن هذا الحديث في إثباته إشكال، وفي نفيه إشكال. أما في الأول فلتعارضه مع القواعد الكلية ونصوص أخرى، وقد حل الإشكال في هذا الجانب العلماء برد الحديث رغم إيراد مسلم له في الصحيح. أما الإشكال في نفيه وحسب رواية البخاري، فهو إنكار عائشة لما نسب إلى النبي ﷺ في عصرها، وهذا قد ينبه إلى وقوع أخطاء وأوهام بهذه الخطورة ونسبتها

---

[1] انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج1، ص589؛ انظر: الصنعاني، **سبل السلام**، ج1، ص144؛ المقدسي، ابن قدامة، **المغني** (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405ه)، ج2، ص44؛ ابن مفلح، **الفروع**، تحقيق أبو الزهراء القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418ه)، ج1، ص418. ولكن الأعجب ما نقله ابن حزم في **مراتب الإجماع** (بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، د ت)، ص29، إذ قال: "واتفقوا على أن ما عدا الكلب والمرأة والحمار والهر والمشرك لا يقطع الصلاة".

[2] **صحيح البخاري**، "كتاب الصلاة – باب سترة الإمام سترة من خلفه"، ج1، ص187.

[3] **صحيح البخاري**، "كتاب الصلاة – باب سترة الإمام سترة من خلفه"، ج1، ص187؛ **صحيح مسلم**، "كتاب الصلاة – باب سترة المصلي"، ج1، ص361.

[4] انظر: ابن قدامة، **المرجع السابق**، ج2، ص144. وابن حجر، **فتح الباري**، ج1، ص589-590.

[5] انظر: ابن حزم، **المحلى**، ج4، ص8.

إلى النبي ﷺ. إن رد مثل هذا الحديث لن يكون بدعة أو جرأة، بقدر ما يكون اتباعًا وتأسيًا بمنهج الأئمة الفقهاء والنقاد أمثال الشافعي والبخاري.

قاعدة "لا نيابة في العبادات البدنية"

حديث الصيام عن الميت: روي عن عائشة عن النبي ﷺ: «من مات وعليه صوم صام عنه وليه»، ومن طريق ابن عباس عند مسلم "أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال: «أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟»، قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»"[1].

معارضة الحديث للمقصد: اعترض الشاطبي على هذا الحديث من ناحية كونه يتعارض مع أصل قطعي، وهو أن النيابة لا تدخل في العبادات البدنية، والصوم عبادة بدنية[2]. ودلل على تلك القاعدة بنصوص قطعية كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (الأنعام: 164)، وقوله عز وجل: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (النجم: 39). وذكر الشاطبي أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب عدم اعتبارها مطلقًا، وتأولوها بأن سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحدًا من فعل الخير، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيرًا، لا من جهة أنه جاز عن المنوب عنه[3]. أما الماوردي فأوّل الحديث بأن المراد بقوله «صَامَ عَنْهُ وَلِيّه»، أيْ فعل عنه وليه ما يقوم مقام الصوم وهو الإطعام، وهذا التأويل انتقده النووي وقال: "تأويل باطل". وعلل بعضهم بأنه صرفٌ للفظ عن ظاهره بغير دليل[4].

---

[1] **صحيح البخاري**، "كتاب الصيام – باب من مات وعليه صوم"، ج2، ص690؛ **صحيح مسلم**، "كتاب الصيام – باب قضاء الصيام عن الميت"، ج2، ص803-804.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص156. وحديث النيابة في الحج مشهور عن ابن عباس أيضًا رواه البخاري ومسلم. **صحيح البخاري**، "كتاب الحج–باب وجوب الحج"، ج2، ص551؛ **صحيح مسلم**، "كتاب الحج–باب الحج عن العاجز"، ج2، ص973.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص531.

[4] النووي، **شرح مسلم**، ج8، ص26؛ ابن حجر، **فتح الباري**، ج4، ص193.

لقد اعتذر جمهور الفقهاء عن العمل بهذا الحديث، وقالوا لا يصام عن الميت. ونقل إمام الحرمين الإجماع على ذلك، وتعددت الأسباب في ترك الحديث وأهمها مخالفته لمقصد الشارع. بينما رأى الإمام أحمد الجمع بين الأحاديث، حملاً للمطلق الذي في حديث عائشة على المقيد في حديث ابن عباس، وأجاز الصومَ عن الميت صوم النذر لا رمضان[1]. وقال ابن عبد البر: "اعلم أن هذا الحديث مضطرب، وقد كان ابن عباس يفتي بخلافه فدل على أنه غير صحيح عنه"[2]. وعلة مخالفة الراوي لفتواه استأنس بها الحنفية لرد الحديث، وفي ذلك دلالة على نسخه عندهم.[3] وزاد المالكية على ما تقدم في رد الحديث مخالفته لعمل أهل المدينة[4].

وقد صرح برد الحديث أيضًا القاضي عياض والقرطبي وغيرهما، ولكن عللوا الحديث بأنه مضطرب[5]. إلا أن النووي نفى الاضطراب وحمله على تعدد الواقعة حسب قاعدته، ويكفي أن مسلما أودعه في صحيحه، لذلك قرر العمل بظاهر الحديث، وأن ليس هناك تعارض بين الحديث والمقصد، ثم قال: "وأي مانع يمنع من العمل بظاهره مع تظاهر الأحاديث مع عدم المعارض لها"[6]. وهو مذهب البخاري، كما يقرأ في ترجمته إذ قال: "بَاب مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ وَقَالَ الْحَسَنُ إِنْ صَامَ عَنْهُ ثَلَاثُونَ رَجُلًا يَوْمًا وَاحِدًا جَازَ"[7].

إن تمسك النووي بظاهر الحديث ورفضه جميع التأويلات يدل على إشكالية حقيقية في تعريف التعارض، فهو يرى أن ليس هناك تعارض بين الحديث والنصوص القطعية من كتاب الله، وأنه يمكن أن يصوم إنسان عن ميت، ومن باب أولى أن يحج عنه، ضاربًا بالأدلة القطعية عرض الحائط.

---

[1] ابن حجر، **فتح الباري**، ج6، ص212؛ الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج4، ص319.

[2] ابن عبد البر، **التمهيد**، ج9، ص27.

[3] ابن الهمام، كمال الدين، **فتح القدير على الهداية** (بيروت: دار الفكر، ط2، د ت)، ج4، ص394.

[4] ابن حجر، **فتح الباري**، ج6، ص212. و لم أجد في كتب المالكية من صرح بذلك.

[5] النووي، **المرجع السابق**، ج8، ص26؛ ابن حجر، المرجع السابق، ج6، ص212؛ الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص531.

[6] النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج8، ص26؛ ابن حجر، **المرجع السابق**، ج4، ص193.

[7] النووي، **شرح صحيح مسلم**، كتاب الصيام، ج2، ص689.

و لقد جزم الشاطبي برد أحاديث الصوم والحج عن الغير، وأنها مضطربة، وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تُعارض أصلاً قطعيًّا، ثم قال: "فكيف إذا عارضته؟"، ويقول الشاطبي أيضًا: "إن هذه الأحاديث على قلتها معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، و لم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارض الظنُ القطع"[1].

خاتمة

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نقرر النتائج التالية:

– إن أحكام الله معللة بمصالح العباد، لذلك اجتهد الصحابة والأئمة في إصابة مراد الشارع من خلال فهم النصوص فهمًا مقاصديًّا، و لم يقفوا عند ظواهر النصوص كما فعل أهل الظاهر، و لم يغرقوا في البحث عن معانيها وإبطال ظواهرها كما فعل أصحاب القياس، وكانوا بين ذلك وسطا.

– إن اعتبار أوضاع العصر ومراعاة الوقائع والأحوال في فهم الحديث تزكي روح التجديد ومواكبة تيار الحياة في فهم الشريعة، وتسهم في رفع الحرج عن الناس والاستجابة لدواعي الفطرة السليمة، وإن أدى ذلك للعدول عن ظاهر بعض الأحاديث، طالما تحقق مقصد الحديث وهو مقصد المشرع، وهو مسلك أكثر الأئمة الفقهاء.

– إن النظر المقاصدي في فهم الحديث يسهم في توظيف المكتشفات العلمية المعاصرة لخدمة الشريعة، ويحقق مراد الشارع على أكمل وجه.

– إن مرجعية المقاصد قرآنية حديثية مستقراة من أدلة الشريعة على الإطلاق، وقد أكسبها الاستقراء يقينًا وقطعًا يمكن على أساسهما ضبط فهم أخبار الآحاد الظنية والتعامل معها.

– إن ضبط الحديث بالمقاصد يشكّل في جانب منه ضبطًا لحفظ الراوي وعدم

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص531-532.

وقوعه في الخطأ، مما يجعل الحديث أكثر قوة وأقرب للصواب في حال موافقته للأصول، بخلاف مخالفته لها، فهي قرينة على خطأ الراوي وسهوه، فلا ينسب للنبي ﷺ، ولو صح حسب ظاهر الإسناد، فهو أشبه بالمعلول.

– إن نقد الحديث في ضوء المقاصد هو مسلك جمهور الأئمة على مستوى التطبيق، وقد بدا ذلك من خلال أمرين: التأويل والرد. أما التأويل فلكونه لازمًا لرفع التعارض عند من سلّم بصحة الحديث، وقد غلب عليه الاحتمال والبعد، وجاءت بعض التأويلات تلغي اعتبار الحديث كليًّا مع المحافظة على شكله ونسبته للنبي ﷺ. وقد يكون الأولى في ذلك رد الحديث وعدم نسبته إليه ﷺ تنزيهًا له وتعظيمًا، وقد صرح الشافعي وغيره برد بعض الأحاديث واعتبروها غير محفوظة لمعارضتها للأصول وظاهر القرآن، وقد جاء من بعده من المحدثين من صححها حسب اجتهاده.

– أظهر البحث جانبًا مهمًّا من شخصية البخاري النقدية، سواء في تأويل الحديث أو رده من خلال تراجمه أو اختيار مادته، وقد وافق جمهورَ الفقهاء أحيانًا، إلا أنه قبل ببعض الأحاديث على ظاهرها رغم معارضتها للقواعد الكلية حسب رأي الجمهور، كحديث الصيام عن الميت.

– إن النظر المقاصدي قادر على حل إشكالات كثيرة في الحديث على مستوى الفهم الذي يضمن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويسهم في تجديد الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالمتغيرات لا الثوابت، وعلى مستوى نقد المتن الحديثي، بحيث يبرأ النبي ﷺ مما نسب إليه من أحاديث مظنونة، بحيث تتوافق صورة محمد ﷺ النبي كما يعكسها القرآن مع صورته كما تتجلى في السنة، بدلا من أن تُروج تلك الأحاديث على أنها صورة محمد ﷺ الشخصية.

أخيرًا، إن هذا البحث هو جهد المقل، ووجهة نظر تحتمل الصواب، وقد تساهم في حل مشكلات وأسئلة وقف عندها الكثير من الحائرين، ولذلك أوصي بعمل جماعي موسوعي لاستقراء مثل هذه الأحاديث ودراستها في ضوء النظر المقاصدي.

References: المراجع:

ʿAbd al-Majīd, Maḥmūd, *al-Ittijāhāt al-Fiqhiyyah ʿinda Aṣḥāb al-Ḥadīth fī al-Qarn al-Thālith al-Hijrī* (Beirut: Dār al-Wafā', 1979).

Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ashʿath, *Sunan Abī Dāwūd* ed. Muḥammad Muhyī al-Dīn (Beirut: Dār al-Fikr, no date).

Al-Ḥākim, Abū ʿAbd Allāh al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (Berut:Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1411/1990)

Al-Baghdādī, Ibn Burhān, *al-Wuṣūl Ilā al-Uṣūl,* ed. ʿAbd al-Ḥamīd Abū Zayd (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1st edition, 1404).

Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain bin ʻAlī, *al-Sunan al-Kubrā,* ed. Muḥammad ʻAbdul Qādir ʻAṭā (Mecca: Dār al-Baz, 1994).

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl, *al-Jāmiʻ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al- Bukhārī)*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 3th edition, 1987).

Al-Fāsī, Allāl, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* (No place: Dār al-Gharb al-Islāmī, 5th edition, 1993).

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1st edition, 1413).

Al-Haythamī, ʿAlī Abū Bakr ibn Sulaymān, *Majma' al-Zawā'id wa Manbaʿ al-Fawā'id* (Cairo: Dār al-Rayyān li al-Turāth and Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407).

Al-Kāsānī, ʿAlā' al-Dīn Abū Bakr bin Masʿūd, *Badā'iʿ al-Ṣanā'iʿ fī Tartīb al-Sharā'iʿ* (Beirut: Dar al-Kitāb al-ʿArabī, 2nd edition, 1982).

Al-Malībārī, Ḥamzah, *Naẓarāt Jadīdah fī ʿUlūm al-Ḥadith* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1st edition, 1995).

Al-Mubārakfūrī, Abū al-Aʿlā Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān, *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi Sharh al-Jāmiʿ al-Turmudhi* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah).

Al-Murdāwī, ʿAlī bin Sulaymān, *al-Iqnāʿ fī Maʿrifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*, ed. Muḥamamd al-Fiqī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, no date).

Al-Nawawī, Yaḥya bin Sharaf, *al-Majmūʿ Sharḥ al-Muhaddhab* ed. Maḥmūd Muṭrajī (Beirut: Dār al-Fikr, 1st edition, 1996).

Al-Nawawī, Yaḥya bin Sharaf, *Rauḍah al-Tālibīn* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2nd edition, 1405).

Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf, *Sharḥ al-Nawawī ʿalā Ṣaḥīh Muslim* (Beirut: Dār Iḥya' al-Turāth al-ʿArabī, 2nd edition, 1392).

Al-ʿAynī, Badr al-Dīn Maḥmūd bin Aḥmad, *ʿUmdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: al-Matbaah al-Muniriyyah, no date).

Al-Nīsābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj, *al-Tamyīz,* ed. Muḥammad Muṣṭfā al-Aʿẓamī (Saudi Arabia: Maktabat al-Kawthar, 3rd edition, 1410).

Al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, no date).

Al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq ibn Humām Abū Bakr, *Al-Muṣannaf,* ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī (Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1st edition, 1391).

Al-Ṣālih, Ṣubḥī, *ʿUlūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 7th edition, 1973).

Al-Qardhāwī, Yūsuf, *al-Madkhal li Dirāsat al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Beirut: Muassasat

al-Risālah, 1st edition, 1998).

Al-Qardhāwī, Yūsuf, *Fiqh al-Zakāh* (Damascus: Muassasat al-Risālah, 1st edition, 2005).

Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs, *Tanqīḥ al-Fuṣūl* (Tunis: al-Maṭbaʿah al-Tūnisiyyah, 1328).

Al-Rāzī, Muḥammad bin ʿUmar bin al-Ḥusayn, *al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Taha Jabir Fayyadh al-Alwani (Riyadh: Muhammad bin Saud University, 1400).

Al-Samʿānī, Abu al-Muẓaffar, Muḥammad bin ʿAbd al-Jabbār, *Qawāṭiʿ al-Adillah fī al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1st edition, 1997).

Al-Sanʿānī, Muḥammad bin Ismāʿīl, *Subul al-Salām*, ed. Muḥamamd ʿAbd al-Azīz al-Khūlī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 4th edition, 1379).

Al-Sanʿānī, Muḥammad bin Ismāʿīl, *Tawḍīḥ al-Afkār li Maʿānī al-Anẓār,* ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Majīd (al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyyah, no date).

Al-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad bin Aḥmad, *Uṣūl al-Sarakhsī*, ed. Abū al-Wafā' al-Afghānī (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1372).

Al-Sharanbālī, Hasan bin ʿAmmār bin ʿAlī, *Marāqī al-Falāḥ Sharḥ Nūr al-Īḍāḥ* (Būlāq-Maṭbaʿah al-Āmiriyyah, 3rd edition, 1318).

Al-Sharbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb, *Mughnī al-Muḥtāj* (Beirut: Dār al-Fikr, no date).

Al-Shawkānī, Muḥammad bin ʿAlī, *Irshād al-Fuḥūl ilā ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Saʿīd al-Badrī Abū Muṣʿab (Beirut: Dār al-Fikr, 1st edition, 1992).

Al-Shawkānī, Muḥammad bin ʿAlī, *Nayl al-Awṭār min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār* (Beirut: Dār al-Jīl, 1973).

Al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, ed. ʿĀmir Ḥaydar (Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1st edition, 1985).

Al-Shāṭibī, Ibrahīm Abū Isḥāq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, ed. ʿAbdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 6th edition, 2004).

Al-Shīrāzī. Ibrāhīm bin ʿAlī bin Yūsuf, *al-Tabṣirah fī Uṣūl al-Fiqh* (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 1403).

Al-Subkī, Tāj al-Dīn bin ʻAlī bin ʿAbd al-Kāfī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Berut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st edition, 1991).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *Miftāḥ al-Jannah fī al-Iḥtijāj bi al-Sunnah* (al-Madinah al-Munawwarah: Islamic University of Medina, 3rd edition, 1399).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī* (Berut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2nd edition, 1979).

Al-Thaʿālibī, al-Fāsī, *al-Fikr al-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1st edition, 1995).

Al-Tirmidhī, Muḥammad bin ʻĪsā, *Sunan al- Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir et all. (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, no date).

Al-Ṭaḥāwī, Abū Jaʿfar Aḥmad ibn Muḥamad, *Sharḥ Maʿānī al-Āthār,* ed. Muḥammad Zuhrī al-Najjār (Berut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st edition, 1399).

Al-Uṣbuḥī, Mālik bin Anas, *al-Muwaṭṭa'*, ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī (Cairo: Dār Iḥyā' a-Turath al-ʿArabī, no date)

Al-Zarkashī, *al-Ijābah li Īrād mā Istadrakathu ʿĀ'ishah ʿalā al-Ṣaḥābah,* ed. Saʿīd al-Afghānī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1st edition, 1939).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn ʻAbd Allāh bin Bahādur, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. ʻAbdul Qādir al-ʻĀnī and ʻUmar Sulaymān al-Ashqar (Kuwait: Dār al-Ṣafwah, 1st edition, 1988).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn ʻAbd Allāh bin Bahādur, *al-Nukat ʿalā Muqaddimat Ibn Ṣalāḥ,* ed. Zayn al-ʻĀbidīn Billā Furayj (Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1st edition, 1998).

Al-Zarqā, Muṣṭafā, al-ʻAql wa al-Fiqh fī Fahm al-Ḥadīth al-Nabawī (Damascus: Dār al-Qalam, 1st edition, 1996).

Al-Zarqānī, Muḥammad bin ʿAbd al-Bāqī, *Sharḥ al-Zarqānī ʿalā Muwaṭṭa' Mālik* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1st edition, 1411).

Al-Zaylaʿī, Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Yūsuf, *Naṣb al-Rāyah li Aḥādith al-Hidāyah* ed. Muhamamd Yusuf al-Bannuri (Cairo: Dār al-hadith, 1st edition, 1357).

Al-Zuhaylī, Wahbah and ʿAṭiyyah, Jamāl al-Dīn, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī* (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 2000).

Barhūn, Abū ʿAbd al-Raḥmān, *Khabar al-Wāḥid fī al-Tashrīʿ al-Islāmī* (Cairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 2nd edition, 1999).

Ibn ʻĀshūr, Muḥamamd al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, ed. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Amman: Dār al-Nafā'is, 2nd edition, 1417/1997).

Ibn Ḥajar, Aḥmad bin ʿAlī al-ʻAsqalāni, *Fatḥ al-Bārī*, ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1379).

Ibn Ḥanbal, Aḥmad al-Shaybānī, *Musnad al-Imām Aḥmad* (Egypt: Muassasat Qurṭubah, no date).

Ibn Ḥazm, ʻAlī ibn Aḥmad al-Andalusī, *al-Muḥallā bi al-Āthār,* ed. Lajnat Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, no date).

Ibn Ḥazm, ʻAlī ibn Aḥmad al-Andalusī, *Marātib al-Ijmāʿ* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, no date).

Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad, *Fatḥ al-Qadīr ʿalā al-Hidāyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2nd edition, no date).

Ibn al-ʻArabī, al-Qāḍī Abū Bakr al-Maʿārifī, *al-Qabas fī Sharḥ Muwaṭṭa' Mālik bin Anas*, ed. Muḥammad Walad Karīm (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st edition, 1992).

Ibn al-Qayyim, Muḥammad Shams al-Dīn al-Dimashqī , *Zād al-Maʿād fī Hady Khayr al-ʿIbād* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 14st edition, 1986).

Ibn al-Qayyim, Muḥammad Shams al-Dīn al-Dimashqī, *Ḥāshiyat Ibn al-Qayyim ʿalā Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2nd edition, 1995).

Ibn al-Qayyim, Muḥammad Shams al-Dīn al-Dimashqī, *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi al-Siyāsah al-Syarʿiyyah* ed. Muḥammad Jamīl Ghāzī (Cairo: Matbaat al-Madaniyyah, no date).

Ibn al-Qayyim, Muḥammad Shams al-Dīn al-Dimashqī, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīnʿ an Rabb al-ʿĀlamīn* (Egypt: Dār al-Ḥadīth, no date).

Ibn Daqīq al-ʻÎd, Taqī al-Dīn Abū al-Fatḥ Muḥammad bin ʿAlī, *Iḥkām al-Aḥkām Sharḥ ʿUmdat al-Aḥkām,* ed. ʿAbd al-Qādir Ḥassūnah (Beirut: Dār al-Fikr, 2000).

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-ʿArab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1st edition, no date).

Ibn Mājah, Abū Muḥammad Muḥammad Yazīd, *Sunan Ibn Méjah*, ed. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī (Beirut: Dār al-Fikr, no date)

Ibn Mufliḥ, Muḥammad al-Maqdisī, *al-Furūʿ wa Taṣḥīḥ al-Furūʿ* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st edition, 1418).

Ibn ʿAbd Al-Barr, Abū ʿUmar Yūsuf bin ʿAbd Allāh al-Nimrī al-Qurṭubī, *al-Tamhīd*, ed. Muṣṭafā al-ʿAlawī (Marocco: Wizārat ʿUmūm al-Awqāf, 1387).

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn, *Ḥāshiyat Ibn ʿĀbidīn: Radd al-Mukhtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibāʿah, 2nd edition, 1386).

Ibn Qudāmah, ʿAbdullah bin Aḥmad, *al-Mughnī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1st edition, 1405)

Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh bin Muslim, *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*, ed. Muḥammad Zuhrī al-Najjār (Beirut: Dār al-Jīl, 1991).

Ibn Rusd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid* (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad al-Ḥarrānī, *Majmūʿ Fatāwā Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*, Ed. ʿAbd al-Rahman bin Qāsim al-Ḥanbalī (no date).

Lank, Jeffrey, *al-Ṣirāʿ min Ajl al-Īmān*, translation: Mundhir al-ʿAbsī (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 1998).

Ḥasan, Muṣaddiq, "Qaḍāyā al-Biyūlūjiyā wa Maqāṣid al-Sharīʿah", PhD thesis, Zaytuna

ʿAwdah, Jāsir, *Fiqh al-Maqāṣid* (Virginia: IIIT, no date).

http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1323.html