الوظيفة المقاصدية ومسالكها في فهم السنة النبوية

The Objectives Evaluation and Their Methodes In Understanding the Sunnah

د. أمـــير شريـــبط

مداخلة مشارك بها في الـملتقى الدولي الأول حول: الفهم الـمقاصدي للسنة النبوية: أهميته، ضوابطه، إشكالاته، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، يومي: الثلاثاء والأربعاء 04-05 رجب 1442 هـ، الموافق 16-17 فيفري 2021م

الملخص:

لا يزال الدرس الـمقاصدي يثير إشكالات وتساؤلات متجددة في كل عصر ومكان، وعند جميع العلماء على تنوع تخصصاتهم، واختلاف مناهجهم، بما كان له أثر في توسيع أو تحجيم دور الـمقاصد في استنباط الأحكام، وكان الغرض من هذه الـورقة العلمية سلوك أوسط الطرق وأيسر السبل في الجمع بين محاسن الأقوال وإظهار أوجه العلاقة بينها، لندرك جذور الوظيفة الـمقاصدية وعروقها التي تمتص من الجهات المختلفة، فتنظم مسائلها في سلك واحد ينفي عنها الاختلاف والتناقض.

وقد خلص البحث إلى أن الوظيفة الـمقاصدية منهج كلي متكامل تؤهِّـل الفقيه إلى وضع النصوص النبوية في سياقها الصحيح في مختلف القضايا الواقعة، وأنّ حضورها أمر لازم في ذهن الـمتفقهين في الحديث الشريف؛ حتى لا يساء العمل بالسنة في غير ما شُرِعت له، فيترتب على ذلك تـهميش الفقه أمام متطلبات الحياة الـحديثة !

Abstract:

The Sharia Objectives lesson still excites new problems and questions in every time and place, and for all scholars with different specialities and different methods, which had the effect of expanding or scaling the role of the objectives in elicitation rulings, and the purpose of this scientific paper was to follow the middle and the easiest way to gather the merits of opinions and showing the aspects of the relationship between them, so that we realize the roots of the objectives evaluation and their veins that is absorbed from the different places, so that its issues are organized in one way that remove the disagreement and contradiction.

The research concluded that the the objectives evaluation is a holistic and integrated approach that qualifies the jurist to place the prophetic texts in their proper context in the various issus, and the scholers have to activat it in the understanding of noble hadith; So that the Sunnah is not abused in other than what it has been legislate for, and as a result the jurisprudence is marginalized in front of modern life!

المقدمة

إنّ النصوص الشرعية كتابا وسنة هي محورُ العلوم الإسلامية، وهي خطابٌ ثابتٌ لصلاح كيانِ الإنسان وجوهرِه في جميع مناحي الحياة، وتُلبّي حاجاته الفطرية في كل زمان ومكان إلى قيام الساعة، ولا يتأتى ذلك من المكلف إلا إذا نظر إليها نظرةً تناسقيةً تضعُ كلّ نص من نصوصها في سياقه الصحيح، وهذه الصحة في مجملها قائمةٌ على اعتبار معاني الشريعة ومقاصدها العليا وكلياتها الكبرى؛ لأن الأحكام الشرعية المستفادة من النصوص لم توضع إلا لتجري المصالح على أقوم سبيل بتكريم الإنسان في الدنيا وإسعاده في الآخرة .

غير أن تفعيل الكليات المقاصدية في فهم السنة النبوية اكتنفه كثيرٌ من الغموض، فهو مسلكٌ صعبٌ، ومعتركٌ وَعْرٌ، ومن أخطر مسالك التفقُّه وأحوجها إلى التّبيين والتّوضيح والتّقعيد، وكثيرا ما يكون الإجمال فيه سببا للقراءة المخطئة للنص سواء من جهة فهم مدلوله أو من جهة طريقة تنزيله على الواقع المتجدّد، وما طرق أحد هذا الموضوع الشائك إلا ويطرح مجموعةً من الأسئلة، فمن ذلك:

1 – هل التوظيف المقاصدي يتنافى مع تعظيم النصوص النبوية الشريفة ؟

2 – وهل في تأسيس فهم السنة النبوية على مقاصد الشريعة إفراغ للنصوص من مضمونها ؟ أو فيه تضييق لمسالك الاحتجاج بالسنة ؟

3 – وما هو المحل المقاصدي لتحليل الخطاب النبوي من مدلولات الألفاظ في علم لسان العرب ومباحث أصول الفقه ؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الألفاظ ومعانيها المقاصدية الجزئية ومقاصد الشريعة الكلية؟

4 – وما هي المسالك المقاصدية لفهم السنة النبوية ؟ وما هي آثارها على النوازل والمستجدات المعاصرة ؟

كل هذه الأسئلة – وغيرها كثير – يسعى هذا البحث إلى الإجابة عنها؛ من أجل ترشيد الفهم المقاصدي، وسدِّ الباب على ضَيِّقي النظر الذين يستندون على مقاصد الشريعة في ردِّ الأحاديث النبوية الصحيحة، أو أولئك الذين يتوجّسون خيفةً من مقاصد الشريعة بحجة أنّ الاحتكام إليها ذريعة إلى الفوضى في الفهم والعبث بأحكام الكتاب والسنة ! ولا يتحقق هذا الترشيد إلا برسم معالم هذا

الـمنهج في التعامل مع النص النبوي، وبيان مدى تأثيره في النص دلالة وإحكاما ورجحانا؛ لتنـتظم مسائله في سلك جامع يُـظهِـرُ علائـقَها وتقسيماتِـها ويزيل إشكالاتِـها الـمنهجية .

وكل ما سبق أرجو تحقيق بيانه - بحول الله تعالى – من خلال خطة إجـمالية مكوّنـة من مبحثين وخاتـمة:

فأما **الـمبحث الأول** فخصصته للجانب النظري وذلك **بتأسيس الوظيفة الـمقاصدية** من حيث دلالة مفهومها وبيان طبيعة علاقتها بالنصوص الشرعية، **وتوضيح الأسس** التي ننطلق منها لتفعيل الـمقاصد في تحليل الخطاب النبوي الشريف، استنادا إلى منطق العرب في الـتخاطب في علوم اللسان وموقع ذلك في علم أصول الفقه.

وأما **الـمبحث الثاني** فقد درست فيه **مسالك الوظيفة الـمقاصدية في فهم السنة النبوية**، وذلك من خلال الوقوف على التّـقسيمات الوظيفية التي سلكها الفقهاء قديما وحديثا في تفعيل الـمقاصد لفهم السنة النبوية، والاستشهاد بجملة وافرة من النصوص النبوية في بيان هذه الـمسالك .

وفي الأخير جعلت خاتـمة ضمنتها أهم النتائج والتوصيات .

المبحث الأول: تأسيس الوظيفة المقاصدية .

إنّ من يتشوف إلى اتخاذ الـوظيفة الـمقاصدية معتمدا في استدلاله الفقهي وبناء الأحكام، يجب قبل ذلك أن يحيط علما بجملة أمور يتوقف عليها الـمضيُّ عليها في هذا الشأن؛ ليرقى إدراكه ويُوسّع بصيرتَـه على سبيل بَـيِّـنٍ مستقيم لا عِـوَجَ فيه، وبيان ذلك فيما يأتي:

أولا: مفهوم الوظيفة المقاصدية .

لا يمكن استيعاب مفهوم **"الوظيفة الـمقاصدية"** إلا بمعرفة مدلول الألفاظ التي تركبت منها، وهي **"الوظيفة"** و**"الـمقاصد"**.

فأما **"الوظيفة"** فهي **لغة** مصدر من الفعل وظف، وهي « كلمة تدلُّ على تقدير شيء، يقال: وظَّفْتُ له، إذا قدّرتَ له كلَّ حينٍ شيئاً مِن رزقٍ أو طعام، ثمَّ استُعِير ذلك في عَظْم السَّاق، كأنَّه شيءٌ مقدَّر، وهو ما فوق الرُّسْغ من قائمة الدّابّة إلى الساق. ويقال وظَفْتُ البعيرَ، إذا قَصَرتَ له القَـيْـدَ »[1].

1 – **"مقاييس اللغة"** لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: اتحاد الكتاب العرب، د.ط، 1423 هـ، (6/ 93).

وأما لفظ **"المقاصد"** وإن كانت لغة ترجع إلى إتيانِ شيءٍ وأَمِّه [1]، فإن المراد بها في التركيب معناها الاصطلاحي الشرعي، وهي: « المعاني والحِكَم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها »[2]، أو هي: « الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها؛ لمصلحة العباد »[3].

وفي ضوء ما سبق فإن الوظيفة المقاصدية يرجع مفهومها إلى **التقدير المقاصدي لأحكام الشريعة الإسلامية**، وهذا التقدير له محملان:

المحمل الأول: تقدير الشارع الحكيم للمصالح والمفاسد التي انطوت عليها أحكام التشريع، حيث لا يخلو حكم شرعي عن مصلحة مقصودة، مقدرة من الشارع الحكيم على أحسن الوجوه وأكملها، كما قال علال الفاسي: « الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»[4].

« ومن يظن بأن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر، أو لمس شجرة، مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله، وهذا ظن فاسد، **تكذّبه السُّنةُ**، وإجماعُ القرون المشهود لها بالخير » [5].

المحمل الثاني: تقدير المجتهد للمصالح والمفاسد في استنباط الأحكام الشرعية، من خلال النظر المراعي لمقاصد الشريعة وفق طرق معلومة وسبل مفهومة في تلقي النصوص وفهمها، مع استشراف الآثار والمآلات بتقدير الواقع وتقييمه، وصولا إلى التفاعل معه بالحكمة المطلوبة أثناء التنزيل.

وهذا التقدير المقاصدي أقرب إلى الامتثال الحقيقي المرضي، فلم يشرع الله الأحكام ليعنت عباده، ولكن رحمة بهم، ومصلحة لهم، وتيسيرا عليهم...ومن لم يعرف مقصود الشارع فيما كلفه به فيوشك أن يزل في عمله، ويحرفه عن قصده وحقيقته .

فيلاحظ بأن **المحمل الأول** يجعل من الوظيفة المقاصدية **كاشفةً** لأسرار التّشريع وحِكَمِه من خلال استقراء نصوص الكتاب والسنة، وأما **المحمل الثاني** فيجعل من الوظيفة المقاصدية **منتجةً**

---

1 – ينظر: المصدر السابق (5/ 79).

2 – **"مقاصد الشريعة الإسلامية"**، محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة: دار السلام، د.ط، 1427 هـ، (ص:49).

3 – **"نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"** لأحمد الريسوني، القاهرة: دار الكلمة، ط4: 1434 هـ، (ص:7).

4 – **"مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"** لعلال الفاسي، تحقيق: إسماعيل الحسني، القاهرة: دار السلام، ط1: 2011 م، (ص:152-153).

5 – **"حجة الله البالغة"**، شاه ولي الله الدهلوي، دمشق: دار ابن كثير، ط3: 1438 هـ، (1/ 44).

للأحكام من خلال تفعيل المقاصد من جهة كونها حاكمة لا محكوما عليها؛ «لأن وظيفتها هي تبصير الناظرين في الشريعة من مسالك فقهها بتفسير نصوصها وتعليل أحكامها والاستدلال عليها »[1].

وعلى هذا « فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها ليست شيئا اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل هو من صميم الدين من أول يوم ومن أول فهم »[2]، وجوهر الوظيفة المقاصدية يقوم على المصلحة وكيفية استثمارها في الصناعة الفقهية؛ لأن الشريعة وضعت على اعتبار المصالح، و« كلُّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتّأويل »[3].

ثانيا: الوظيفة المقاصدية والنصوص الشرعية

إنّ علاقة النص بمقصده جزءٌ من إشكالية المعنى واللفظ أو العقل والنقل، على اعتبار أن المعاني والمقاصد أمر فطري تدركه العقول، وأما الألفاظ الواردة في نصوص القرآن والسنة فأساسها النّقل، وهذه الجدلية الثنائية يرجع إليها أغلب الاختلافات الفقهية والكلامية؛ لما يكتنفُ النّصوصَ من احتماليّةٍ تجعلها منفتحةً على دلالات تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وإن كانت لها **دلالة واحدة** عند المتكلم، ولا يمكن للسامع إدراكُها إلا باستحضار قَصْدِ المتكلّم، فهو شرط في فهم الدلالة الحقيقية [4].

ومن مظاهر أهمية القصد في التصور الإسلامي، قاعدة **"الأمور بمقاصدها"**، والتي يستدل لها بقول النبي ﷺ: « **إنّما الأعمالُ بالنِّياتِ** »[5]، ولا شك أن الكلام من أعظم الأعمال وأشرف الأمور، وأي عاقل لابد أن يكون له قصد من كلامه، وإلا خرج من زمرة العقلاء من المخلوقين، وأما شأن الخالق

---

1 – **"نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور"**، إسماعيل الحسني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، 1995م، (ص:110).

2 – **"البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله"**، أحمد الريسوني، بحث مقدم لندوة **"مقاصد الشريعة عند المذاهب الإسلامية"** من تنظيم مركز الفرقان للتراث، لندن:2005م، (ص: 2). من موقع الشيخ: http://raisouni.net.

3 – **"أعلام الموقعين"**، ابن القيم، تحقيق: مشهور حسن سلمان، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1: 1423 هـ، (4/ 337).

4 – ينظر: **"أعلام الموقعين"**، ابن القيم، مصدر سابق، (5/ 530).

5 – **أخرجه**: البخاري في **"صحيحه"**: كتاب بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، برقم: 1 .

فأعظم من أن يكون خطابُه خاليًا عن مقاصد؛ لأن حكمتَه الكاملة من جميع الوجوه تنزّهُه عن العَبَثِ [1].

وبناء على ما سبق ذكره فإن علاقة النصوص بالمقاصد الشرعية هي علاقة توافق وتكامل، فالمقاصد الشرعية لا تبطل النص ولكنها تبين إرادة الشارع في ذلك النص من خلال المعاني المقاصدية الملازمة له أو من خلال معانٍ مقاصدية تقررت في نصوص أخرى؛ « لتؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت، ... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة، وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان عفوا وأخذا أوليا وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكأن العضو الواحد لا يعطى في مفهوم أحكام الشريعة حكما حقيقيا، فمتبعه متبع متشابه ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ ما شهد الله به ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴾ [النساء: 87] » [2].

وأما الدعوات الحداثية المعاصرة التي تنادي إلى تجاوز النصوص لصالح العمل بالمقاصد، أو إعادة قراءة النصوص من جديد في ضوء متغيرات الواقع، فإن غرض أصحابها ترك العمل بالشرائع جملة، وليست نظرتهم للمقاصد نظرة شمولية تراعى فيها مراتبها وأولاها بالتقديم عند التزاحم والتعارض.

وأما استحداث قراءة جديدة بسبب تغير الواقع فهذا لا يقوله عاقل يعلم منطق العرب ومعهودهم في الخطاب كما سيأتي بيانُه، فإن النص عند المتكلِّم به له معنى متعين مراد، ولا يتغير المعنى المستفاد من النص بسبب تغير الواقع ! ولكن إنزال المعنى المستفادة من النص على محلِّه من الواقع قد يتأخّر لصالح معاني ثبتت في نصوص أخرى راجحة في ذلك المحل الخاص، دون أن يعني ذلك إلغاء معنى النص أو إسقاطه مطلقا في جميع الأحوال، وعليه فالواقع مهما تغير فإن أحكامه لا تخرج عن النصوص الشرعية جملة مصداقا لقول الله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ

---

1 – ينظر: **"انفتاح النص وحدود التأويل"**، د.فاطمة الزهراء الناصري، ضمن أعمال الندوة العلمية السادسة حول **"التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق"**، المنظمة من طرف الرابطة المحمدية للعلماء، يومي: 17–18 شعبان 1434 هـ، الرباط – المملكة المغربية، (ص: 660–662).

2 – **"الاعتصام"**، الشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ط1: 1412 هـ، (ص:311–312) .

دِينًا﴾ [المائدة:3]، واعتقاد حاكميّة النصوص على الواقع يقصد به جنسها، وليس المقصود أن يكون نصٌّ واحد حاكما على جميع الوقائع على اختلاف الزمان والمكان في غفلة عن المعاني المقررة في نصوص أخرى، فنكون بهذا الاعتقاد من الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض !

ومثال ذلك أنّ نَهْيَ النبيَّ ﷺ عن التقاط ضالة الإبل لمن سأله عنها بقوله: « **مَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا** »[1]، ليس له إلا مدلول واحد كما هو ظاهر، وما فعله أمير المؤمنين عثمان بن عفان ﷺ بخلاف ذلك في زمن ولايته من أمره بتعريفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها [2] ليس تفسيرا جديدا للحديث، ولكنه مراعاة لواقع تغيرت فيه ذمم الناس وصارت ضوال الإبل عرضة للضياع وهذا فيه إضرار **بحفظ المال**، والذي هو من مقاصد الشريعة الضرورية الثابت باستقراء نصوص تفوق الحصر، وهذا المعنى **راجحٌ** على المعنى المستفاد من النهي عن التقاطها، بحيث نقطع أنه لو كان الواقع في زمن النبي ﷺ على ما كان في زمن عثمان بن عفان ﷺ لأَمَرَ النبي ﷺ بالتقاطها، ولم يَنْهَ عن ذلك ! وليس في تصرف عثمان ﷺ تغييرا للأحكام ولكنه « اتباع لرسول الله ﷺ في إدارة الأحكام على المصالح والعمل بها ما أَدَّتْ إلى تحصيل مقصودها » [3].

« وقول عمر بن عبد العزيز: **"يحدث للنّاس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور"**، أي: يُجَدِّدون أسبابا يقضي الشّرعُ فيها أمورا لم تكن قبل ذلك؛ لأجل عَدَمِه منها قبل ذلك، لا لأنّها شَرْعٌ مُجَدَّدٌ، فلا نقول إنّ الأحكام تَتَغيَّرُ بتغيُّر الزّمان، بل باختلاف الصّورة الحادثة ... وكلّ ذلك فإنّما هو **استنباط من قواعد الشّرع**، لا أنّه خارج عن الأحكام المشروعة، فاعلم ذلك فإنه عجيب ! » [4].

ثالثا: الوظيفة المقاصدية وعلم الدلالة.

إنّ المعاني التي يحملها الخطاب لا ترجع إلى المعنى الوضعي للكلمة فقط؛ لأن « الكلام تصحبه في جميع أحواله أدلة من نوع آخر، وهي خارجة عن اللفظ، وهي مجموع القرائن من مشاهدة الحال وحضور

---

1 – **متفق عليه**: البخاري في **"صحيحه"**: كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، رقم: 2427. ومسلم في **"صحيحه"**: كتاب الأحكام، رقم: 4519.

2 – انظر: **"الموطأ"** برواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1: 1400 هـ، (2/ 306).

3 – **"السنة التشريعية وغير التشريعية"**، محمد سليم العوا وآخرون، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ط، 2001م، (ص:71).

4 – **"البحر المحيط"**، الزركشي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1421 هـ، (1/ 131).

الـمتخاطبين وتقدم الذكر وعلم الـمخاطَب، ولا يمكن أن يفهم **الغرض** من الكلام والكلم التي يتألف منها إلا بهذه القرائن، **فلا كلام إلا بها أبدا** »[1]، فالنص هو في الحقيقة جانب واحد مما يحصل في التخاطب وإن كان هو الأهم.

وبرهان ذلك أنّ الـمعاني في الكلام قسمان: منها ما هو معنى أصلي، ومنها ما هو معنى تبعي .

فأما **الـمعنى الأصلي** فهو **الغرض الأول** لكل متكلم، والفائدة التي خرج الكلام من أجلـها، وليست الألفاظ موضوعة إلا لتحقيقها، والألفاظ بدورها دالّـةٌ على معاني هي وسيلة إلى تحقيق **غرض الـمتكلم**، فتكون هذه **الـمعاني تابعة** وخادمة للـمعنى الأصلي، وهو ما يمكن أن يصطلح عليه **بـمعنى الـمعنى**، والـعمدة في تحـقيقِـه معرفـةُ سياق الكلام وحاله وطرقـه[2].

والدلالة الـمقصودة من الخطاب لا يمكن الوقوف عليها إذا لم يعلم الـمخاطب **السياق الذي جاء فيه الكلام**، فمعاني الكلام تابعة وخادمة للغرض الذي سيقت من أجله، فيُسمى **"الـمقصدَ الأصلي"** من الخطاب؛ لأنه هو الأصل في الكلام، ويسمى أيضا **"الـمقصدَ الجزئي"**؛ لأنه متعلق بنص جزئي وليس بجميع النصوص، مثال ذلك أنّ الـمعنى الـمستفاد من قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ [الدخان: 49] هو التوبيخ إذا روعي سياق الآيات التي قبله، وأما على جهة الانفراد فإنه يوحي بالـمدح والتعظيم وشتان ما بين الـقصدين .

وفي ضوء ما سبق فإن ظواهر الألفاظ في غياب الـمعنى الـمقصود الوارد في السياق الذي جاءت فيه ليست بذي قيمة في الدلالة، بل إن التمسك بها يجعل صاحبها مـحل سخرية واستهزاء، والشريعة لا تفرق بين الـمتماثلات.

قال ابن القيم: « وما مَثَلُ من **وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يُرَاعِ الـمقاصدَ والـمعاني** إلا كمَـثَـل رجل قيل له: "لا تُسلم على صاحب بِدْعَـةٍ"، فقبَّـلَ يَـدَهُ ورجلَـه ولم يسلِّم عليه، أو قيل له: "اذهب فاملأ هذه الـجرّةَ"، فذهب فملأها ثم تركها على الحوض وقال: "لم تقل: ايتني بها"، وكمن قال لوكيله: "بع هذه السلعة"، فباعها بدرهم وهي تساوي مئة، ويلزم مَنْ **وقف مع الظواهر** أن يصحِّحَ هذا البيع ويُلزم به الـمُوكِّل، وإنْ نظر إلى الـمقاصد تناقض حيث ألغاها في غير موضع، وكمن أعطاه رجل ثوبًا فقال: "والله

---

1 – **"الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية"**، عبد الـرحمن الحـاج صـالح، الجزائـر: **ENAG EDITIONS**، د.ط، د.ت، (ص: 112).

2 – ينظر: **"دلائل الإعجاز"**، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط5: 1424 هـ، (ص: 263).

لا ألبسه"؛ لـما له فيه من الـمِنَّـة، فباعه وأعطاه ثمنه فقبله، وكمن قال: "والله لا أشرب هذا الشراب"، فجعله عقيدًا أو ثَـرَدَ فيه خبزًا وأكـلَـه، ويلزم مَنْ وقف مع الظواهر والألفاظ أن لا يـحـدّ مَنْ فعل ذلك بالخمر... »[1].

فظهر أن الألفاظ والأحوال شيئان متلازمان لا يفترقان في التخاطب، وأن الوقوف على **غرض** الـمتكلم لا يتم إلا باعتبار تلك الأحوال، وأنّ الـمعاني الـمستفادة من ظواهر الألفاظ الـمجردة لا تـفيد في إدراك غرض الـمتكلم ومقصده، ويصبح النص عرضة للالتباس ومفتوحا على تعدد الـمعاني، فيعسر عند ذلك معرفة مقصود الـمتكلم الأصلي، وإذا غاب الأصل اختل الفرع تبعا، وحـملنا الكلام ما لا يريده الـمتكلم .

« وأَمْـنُ اللبس من الأغراض الـمهمة التي راعتها العرب في كلامها، إذ الغرض الأول من التعبير الإفهامُ، واللبس عكس الإفهام، إذ هو يؤدي إلى الإبهام وعدم الفهم، ولذلك كان إزالة ما يؤدي إلى اللبس من أولى أغراض الـمتكلم »[2].

قال الشاطبي: « معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال... **وليس كل حال يُـنـقَل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام الـمنقول**، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، **ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط** »[3].

ولـهذا فإن الغرض من الكلام أو الـمعاني الـمقصودة أصالة ملازمة لـمعنى القرائن، حتى إن ذكر أحدهما يقوم مقام ذكر الآخر[4].

مثاله: لو قال الزوج لزوجه: **"اخرجي من البيت"**، فهذا الخطاب إذا كان سببه هو إغضابُ الـمرأةِ زوجَها، فقصدُ الزوج من كلامه هو رَدْعُ زوجتِـه بإظهار الرغبة في الاستغناء عنها، ويكون معنى الكلام **الأمر بالخروج من البيت والذهاب إلى بيت أهلها**، وأما لو كان سببُـه نشوبَ حريق في الـمنزل، فإن قصد الزوج الحفاظ على حياة زوجِـه، ويكون معنى الكلام **الأمر بالخروج من البيت إلى أي فضاء آمن**، وشتّـان

---

1 – **"أعلام الـموقعين"**، ابن القيم، مصدر سابق، (4/ 527).

2 – **"الـجملة العربية والـمعنى"**، فاضل صالح السامرائي، بيروت: دار ابن كثير، ط1: 1438 هـ، (ص:79).

3 – **"الـموافقات"**، الشاطبي، تحقيق: مشهور حسن سلمان، القاهرة: دار ابن عفان، ط1: **1417 هـ**، (4/ 146).

4 – ينظر: **"السياق وأثره في فهم قصد الشارع"**، نجم الدين قادر كريم الزنكي، مجلة إسلامية الـمعرفة، عـدد: 48، سـنة: 1428 هـ، (12/ 42).

ما بين القصدين والسبب الـمثير لكل منهما، ولا شك في وجود التلازم بين السبب والقصد في كلا الحالتين، فالسبب أدى إلى إثارة القصد، والقصد أدى إيجاد الخطاب نفسه [1].

وفي معنى ما سبق نجد السبب مُـحَكّما في معنى اليمين باعتباره من أهم الكواشف عن **قصد الـحالف،** ويعبر عنه أيضا ببساط الـيمين؛ فلو قال الـحالف: **"لا آكل لفلان طعاما"**، وكان سبب اليمين أن فلانا يأكل الربا ولا يتورّع عن الكسب الحرام، ولكنه إن تاب وخرج عن الـمظالم وصار كسبه حلالا لـم يَـحْنَـثْ بأكـلِ طعامِـه [2].

ولـهذا كان شأنُ أهل الفقه والدين البحث عن مقاصد الخطاب، وهي الـمعاني الـمقصودة **أصالة،** وليس الوقوف عند معاني الألفاظ، وهي الـمعاني **التبعية،** « فالعارفُ يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال، كما كان يقول الذين لا يفهمون إذا خرجوا من عند النبي ﷺ يقولون: ماذا قال آنفًا؛ وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله: ﴿ **فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا** ﴾ [النساء: 78]؛ فذمَّ من لم يفقه كلامه، والفقه أخصُّ من الفهم؛ وهو فهم مراد الـمتكلم من كلامه، وهذا **قَـدْرٌ زائـدٌ** على مُـجَـرّدِ فَـهْمِ وَضْعِ اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتـفاوتُ مراتبُـهم في الفقـه والعلـم »[3].

وبناء على ما سبق فإن التلقي الكامل للخطاب لا يتم إلا بعد استفراغ الـوسع في النظر القرائن الـمحتفة به، فيثبت الـمجتهد ما تؤكده القرائن من المعاني الخادمة للمقاصد وينفي ما عداه على سبيل التأويل والتخصيص[4].

والعبارة (نظم الكلام) لا تكفي وحدها من أجل الوقوف على مقصود الـمتكلم الأصلي، والقرائن الخارجية (الـحالية) هي الفيصل في ذلك، واحتمال التأويل والتخصيص في الكلام راجع إلى غياب القرائن الحالية، « والادعاء بأنّ الكلام الذي يأتي خارج السياق والقرائن عامة يكون له معنى معين لا أساس له من الصحة؛ لأن الكلام الفعلي الـمحصل لا يـجري إلا في ظروف معينـة وفي مـجموعة من القـرائن » [5].

---

1 – ينظر: **"القرائن والـنص"**، أيمن صالح، فرجينيا: الـمعهد العالـمي للفكر الإسلامي، ط1: 1431 هـ، (ص:365).

2 – ينظر: **"أعلام الـموقعين"**، ابن القيم، مصدر سابق، (5/ 530).

3 – الـمصدر السابق (2/ 386).

4 – ينظر: **القرائن والـنص"**، أيمن صالح، مرجع سابق، (ص:374).

5 – **"الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية"**، عبد الرحمن الحاج صالح، مرجع سابق، (ص: 161).

قال الجويني: « الـمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة الـمعاني على قطع مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والـمقالية »[1].

ولا يخفى على الـمشتغلين بالسنة النبوية أنّ الغالب على الـمرويات الحديثية عدم ذكر كثير من القرائن الـحالية الـمحتفة بالكلام، حيث وصلـتْـنا مبتورةً عن الأسباب وعن السياقات التي وردت فيها، والتي تعتبر أساسا في الوقوف على مقاصد الـخطاب النبوي الـجزئية، وقد كان الصحابة أعلم الناس بـمراد الرسول ﷺ؛ لـما اختصوا به من إدراك ودراية بتلك القرائن، وما ترشد إليه من مقاصد، و**الشاهد يرى ما لا يرى الغائب** [2].

وإنّ الشارع الـحكيم الذي تكـفّـل بحفظ شريعته فتح لنا باب عظيما في استدراك ذلك النقص وذلك بأن نرد الأحاديث الجزئية إلى ما عرف من **عادة الشرع** من إناطة الأحكام بمصالح العباد؛ لتجري النصوص الشرعية في سياق واحد وانسجام تام وتناغم كامل في أصولـها وفروعها، وكلياتـها وجزئياتـها، ووسائلها وغاياتـها، ويدفع عن الشريعة كل تعارض أو اختلاف في نصوصها، و**ليس مقصود الشارع في نص ما إلا جزءا منها**، ولا يخرج عن نظامها بحال، فكل مقصود جزئي هو منضو تحت مقصود كلي، و"**إذا تعذر الأصل يصار إلى الـبدل**" [3].

ولـهذا فكل خطاب للشارع الحكيم له **مقصود جزئي يدرك من سياقه**، فإذا جهلنا السياق رجعنا إلى ما عهد من الشارع من اعتبار الـمقاصد العامة والخاصة، والتي تنضوي تحتها الـمقاصد الجزئية؛ « فكل مقصد جزئي لحكم شرعي يكون مؤديا للمقصد الخاص بالنوع مقوّيا له، وكل مقصد خاص بالنوع يكون مؤديا للمقصد الكلي مقوّيا له »[4]، «فالعلاقة بينها بمثابة نسق هرمي مقلوب، تحتل فيه الجزئيات أسفل الـهرم الـمقلوب، وتبنى عليه أبواب الخصوصيات، ثم تبنى العموميات على الخصوصيات » [5].

---

1 – "**الـبرهان في أصول الفقه**"، أبو الـمعالي الجويني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1418 هـ، (1/ 151).

2 – ينظر: "**مقاصد الشريعة الإسلامية**"، محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، (ص:23-24).

3 – **قاعدة فقهية**، ومعناها: « إذا بطل الأصل بأن صار متعذراً فإنه يصار إلى البدل؛ لأنـه يجـب أداء الأصـل مـا دام ممكنـاً ». "**القواعـد الفقهية وتطبيقاتها في الـمذاهب الأربعة**"، محمد مصطفى الزحيلي، دمشق: دار الـفكر، ط1: 1427 هـ، (1/ 518).

4 – "**مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**"، عبد الـمجيد الـنجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2: 2008 م، (ص: 43).

5 – "**مدخل مقاصدي للاجتهاد**"، جاسر عودة، ضمن مجموعة بحوث حول "**مقاصد الشريعة وقضايا الـعصر**"، لندن: مركز الفرقـان للتراث الإسلامي، ط2: 1438 هـ، (ص:33).

فمقاصد الشريعة العامة تقوم بدل القرائن الغائبة وتأخذ أحكامها، فإذا كان « السياق يرشد إلى تبيين الـمجمل وتعيين الـمحتمل والقطع بعدم احتمال غير الـمراد وتخصيص العام وتقييد الـمطلق »[1]، فإن مقاصد الشريعة العامة تقوم بهذه الوظائف نفسها؛ لأن **"الـبدل يأخذ حكم الـمبدل منه"** .

بل إن الاحتكام إلى مقاصد الشريعة في فهم النصوص هو في حقيقته وضع لهذه النصوص **"الـمساق الـحِكمي"**، كما سماه الإمام الشاطبي، والذي يتكشف نتيجة النظر في عادات الشرع ومقاصده [2].

و**خلاصة ما سبق** أن النصوص الشرعية في حالة الـجهل بسياقها هي نصوص مشكلة الدلالة، وهي من الـمتشابه الذي يحتاج أن يرد إلى محكمات الشرع ومقاصده القطعية في جلاء غموض النص وحل إشكاله، وهذه الـمقاصد ليست من وضع البشر، ولكنها مقاصد الشريعة الـملحوظة من نصوص الشريعة عامة ومن استقراء عللها وعموماتها الـمعنوية، وليس في التوظيف الـمقاصدي معارضة للنصوص أو استبعادا لـمدولاتها أو تضييقا لـمسالك الاحتجاج بها، ولكنه اجتهاد في توفيق النصوص مع بعضها في تحليل خطاب الشارع لبيان مقصوده من النصوص ابتـداء.

رابعا: العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ

وإذا تقررت أهمية القرائن الحالية في فهم النصوص، فإنه من اللازم أن نقف مع ما اشتهر في استدلالات الفقهاء من أن **"العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"**، فهي قاعدة **مشكلة**، ولا تنسجم مع منطق الكلام واستجلاء مقاصده، وهي من القواعد الـمشهورة التي أوجبت التناقض بين ظواهر النصوص ومقاصدها الشرعية، حيث أعطت الأولية لظواهر الألفاظ في غفلة عن الأحوال والقرائن التي احتفت بأسبابها ودلت على مقصود صاحب الكلام، وإنّ **"العلم بالسبب يورث العلم بالـمسبب"**، فكيف نقطع الألفاظ عن أسبابـها ؟!

ولا يـرادُ مِـن تَـخصيصِ الخطابِ بسببه أن يُـقْصَـرَ على عين السبب، بل الـمراد أن يقصر على نوع السبب، وقد وضح ذلك ابن تيمية حيث قال: « والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه أم لا، فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص الـمعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه، و**لا يكون العموم فيها بحسب**

---

1 – **"بدائع الفوائد"**، ابن القيم، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1: 1416 هـ، (4/ 815).

2 – ينظر: **"الـموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق،** (4/ 27).

اللفظ، والآية الّتي لـها سبب معيّن إن كانت أمرا ونـهيا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممّن كان بمنزلته، وإن كانت خبرا بمدح أو ذَمٍّ فهي متناولة لذلك الشّخص وغيره ممن كان بمنزلته أيضا »[1].

فيُـفهَم من كلام ابن تيمية أن خصوص الأحكام الشرعية للأعيان لا يقول به أحد، ولكن الخلاف في اعتبار نوع الأسباب بما اتحتف بها من قرائن حالية مناسبة لذلك الحكم، أيكونُ العموم مخصوصا بالأشخاص الذين تنطبق عليهم تلك الحالة أم أن الحكم الـمستفاد من اللفظ هو لعموم الأشخاص على اختلاف الزمان والـمكان والأحوال ؟

ومن تطبيقات هذا الـمعنى أن الإمام أحمد سأله رجل عن أبيه الذي أمره أن يطلِّـقَ امرأتَـه رغم أنه يـحبُّها، فقال له: « أمسك عليك امرأتَـك »، فاعترض عليه السائـلُ بأثـر عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: « كانت تحتي امرأةٌ كان عمرُ يكرهُها، فقال: « طلِّـقها »، فأبيت، فأتى عمرُ رسولَ الله ﷺ، فقال: « **أَطِـعْ أَباكَ** »»[2]. فكان جواب الإمام أحـمد على اعتراضه بكلام يقطر حكمةً فقال: « حتّى يكون أبوك مثـلَ عُـمَـرَ رضي الله عنه ! »[3].

ففُهم من كلام الإمام أحمد أن طاعة الوالد في طلاق الزوجة إنما لـمن كان في مثل مقام عمر رضي الله عنه، فحاله عند ذلك **مظنة الأمر بالعدل**، بحيث يكون الطلاق لأسباب شرعية تقتـضيه، وليس صادرا عن هوى وتعسف فيكون ظـلما للـمرأة .

وبناء عليه يقال بأن العبر بعموم الـمعنى الـمقصود من الكلام (الغرض)، أي كل معنى شارك السبب في القصد الذي من أجله شُرع الحكم فهو ملحق به، وأما عموم اللفظ فهو مـخصوص بما يخدم الـمقصود من الكلام؛ لأن « اللفظ إذا سيـقَ لبيان معنى لا يُـحـتَـجُّ به في غيره، فإن داعية الـمتكلم منصرفَـةٌ لـما توجَّـه له دون الأمور التي **تـغايـرُه** »[4].

---

1 – **"مـجموع الفتاوى"**، ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن القاسـم، تحقيـق: أنـور البـاز – عـامر الجـزار، الــمنصورة: دار الوفـاء، ط3: 1426 هـ، (13/ 339).

2 – **أخرجه**: أحـمد في **"الـمسند"** (3/ 333). **و**أبو داود في**"سننه"** : كتاب الأدب، بـاب في بـر الوالـدين، بـرقم: 5140. **و**الترمـذي في**"جامعه"**: أبواب الـطلاق واللعان، باب ما جاء في الرّجل يسأله أبوه أن يطلِّق زوجتَـه، بـرقم: 1189. وقـال الترمـذي: « هَـذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ ».

3 – **"الآداب الشرعية"**، ابن مفلح، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3: 1419 هـ، (1/ 475).

4 – **"العقد الـمنظوم في الخصوص والعموم"**، القرافي، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، مصر: دار الكتبي، ط1: 1420 هـ، (1/ 534).

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك ما رواه جرير بن عبد الله قال: بَعَثَ رسولُ الله ﷺ سَرِيَّةً إلى خَثْعَمٍ فاعْتَصَمَ ناسٌ مِنْهُمْ بالسُّجودِ فأَسْرَعَ فيهِمُ القَتْلُ، فبَلَغَ ذلك النّبي ﷺ فأَمَرَ لهُمْ بِنِصْفِ العَقْلِ، وَقَالَ: « **أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ** »، قَالُوا: « يَا رَسُولَ الله، لِمَ؟»، قَالَ: « **لاَ تَرَاءَى نَارَاهُمَا** »[1].

فظاهرُ عمومِ لفظ الحديث يوحي بعموم حُرْمَةِ الإقامة في بلاد غير المسلمين، ولكن اعتبار سببه يجعلُ الحرمة مقصورة على **المحاربين منهم خاصة**؛ « لأنهم أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين ظهرانيهم، فكانوا كمن هلك بجناية نفسه وجناية غيره، فسقط حصّةُ جنايتِه من الدّية »[2].

وبناء عليه فلا يستقيم أن يستدل بهذا الحديث على الحرمة المطلقة للإقامة في بلاد غير المسلمين؛ فهي اليوم مأمونة الجانب غالبا، حيث تربطها بأوطان المسلمين أعراف دبلوماسية تقتضي السهر على حماية من يدخل إليها، أو أنهم مواطنون يملكون جنسية تلك البلاد بما يمكنهم من التّمتُّعِ بجميع الحقوق المدنية، فإذا استطاع المسلمُ إقامةَ شعائره الدينية دون خوفٍ على نفسه أو تضييق على معيشتِه، فهو في مأمن، ولا وجه للقول بالحرمة في هذه الحال، ومن الفقهاء من استحب إقامتَه، حيث نقل الحافظ ابن حجر عن الماوردي قوله: « إذا قدر على إظهار الدّين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلدة دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرّحلة عنها؛ لما **يُترجى من دخول غيره في الإسلام** »[3].

وأما إذا ضُيِّقَ عليه ولم يستطع إقامة دينه بما يشكل تهديدا لهويته الإسلامية، وكان بيتُه مُهدّدا بالتحلُّلِ الأخلاقي فيجب عليه عند ذلك أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلا، وهذا المعنى الصحيح لا يستفاد من النص السابق، ولكن يستنبط من نصوص أخرى، كما في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء:97] .

---

1 – **أخرجه**: أبو داود في **"سننه"** : كتاب الأدب، باب في بر الوالدين، برقم: 5140. والترمذي في **"جامعه"**: أبواب الطلاق واللعان، باب ما جاء في الرّجل يسأله أبوه أن يطلّق زوجته، برقم: 1189. والحديث **صححه** الألباني في **"إرواء الغليل"**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2: 1405 هـ، (5/ 29).

2 – **"معالم السنن"**، الخطابي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1416 هـ، (2/ 235).

3 – **"فتح الباري"**، ابن حجر، دمشق: دار الفيحاء، الرياض: دار السلام، ط1: 1418 هـ، (7/ 285).

وكل ما سبق إنما هو بيان لأحكام الإقامة مع غير الـمسلمين في أوطانهم، وأما بلاد الـمسلمين التي تغلّب عليها الكفار، فإن الدعوة إلى مغادرتها تعليلا بحرمة الإقامة مع غير الـمسلمين هو توظيف للنصوص السابقة في غير مـحلها، بل إنّ جهادَ الكفار ومقاومتَهم بكل ما أوتي الـمسلمون من قوة واجبٌ شرعي كلٌّ بحسب قدرتِـه، ولو طُـبِّـقَ هذا الفهم الخاطئ في وطننا الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي لكانت اليوم بلادا صليبية !! وقد أدرك زعماءُ الإصلاح هذه الـمخاطر الـمحدقة بهم، وجعلوا خروجهم من الوطن في هذه الظروف العصيبة فرارا من الزحف [1]، فبذلوا جهودا عظيمة في الحفاظ على الـهوية الإسلامية، وحرروا العقول والقلوب من العبودية لغير الله، وقاموا بإعداد الأجيال التي فجرت ثورة نوفمبر الـمجيدة، وتحقق الاستقلال العظيم بعد بحر من الدماء الطاهرة من أجل أن تبقى هذه البلاد الطيبة – ولازالت – معقلا عظيما من معاقل الإسلام إلى يوم الدين بحول الله تعالى.

وإن في اعتبار خصوص السّبب هو غير ما يدّعيه أصحاب الفكر الحداثي من القول بـتاريـخيّـة النص الشرعي، من خلال حصر مفعول أحكامه وتشريعاته في دائرة زمنية ضيّـقة بحيث لا تتـعدى فترة النزول أو البيئـة النبوية، والواقع أن النّـصوص الشرعيّـة **تـختـزِنُ في ذاتـها** مـقاصدَ وغـاياتٍ نـفعـيّـةً للـمكلف؛ لأنـها معللة بتحقيق مصالح الخلق، ولكن يجب تـحقـيق مناط النص في **موضعه الصحيح**، ولـهذا « يجوز أن يـختلف وجود الـمصالح فيكون في وقت دون وقت، فإذا وُجِـدَت فلا بـدّ من اعتبارها »[2].

فالنصوص الشرعية بما تضمنته من مصالح بمثابة الأدوية في علاج الأمراض، و«إنّ **الأدوية باقيـةٌ ما بقيت الأمراض الـمرصودة لـها**، وإنّ الدواء الذي ينجح في علاج مرض ما، ربما لا يوظّـف في علاج حالة أخرى مـخالـفة، وهذا **لا يُـعَـدُّ غَـضًّا من قيمـتِـه**...والنّـصوص الشرعية لا تـخرجُ عن حـدود هذا الشَّـبَـه »[3].

---

1 – حكى محمد البشير الإبراهيمي واقعة حدثت له مع عبد الحميد بن باديس – رحمهما الله تعالى –، فقال: « وقعـتُ مـرَّةً في هـمٍّ بَـرَّحَ بي، فصمّمتُ على الخروج من الجزائر، وزارني بمدينة تلمسان وأنا مُصمّم، فكشفتُ له عن ذات صدري، فارتـاع ورأى أن إقنـاعي بالكلام الـمعتاد لا يُـثْـني عزمي، فسَـكَـتَ قليلًا، وقال: **"إنّ خروجَك يـا فـلان أو خروجـي يكْـتُـبُه الله فـرارًا مـن الزّحْـفِ"**، فوالذي وهب له العلم والبيان، لقد كانت كلمتُـه تلك شؤبوبًا من الـماء صُبَّ على لَـهَبٍ ». **"آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي"**، جمع: أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1: 1997م، (4/ 338).

2 – **"أحكام القرآن"**، ابن العربي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3: 1424 هـ، (3/ 50).

3 – **"نظرات في القرآن"**، محمد الغزالي، القاهرة: شركة نهضة مصر، ط6: 2005م، (ص:194). بتصرف يسير .

المبحث الثاني: مسالك الوظيفة المقاصدية في فهم السنة النبوية .

إنّ الشريعة الإسلامية في نصوصها تؤسس لـمنهج لا لأحكام جاهزة، وليس بيان الأحكام إلا وسيلة إلى معرفة هذا الـمنهج الثابت، والذي يجري في نصوصها سريان الدم في عروق الإنسان، فيحفظ التوازن بين الـكليات والجزئيات على وجه نحقق به مقاصد الشارع من خلال وجوه معروفة وطرق مسلوكة عند الأئمة قديما وحديثا، بحيث « تُستحضر الـحِكم والـمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها، وهو ما يكون لـه أثر في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية ...» [1]، ويمكن إجمال هذه الـمسالك وبيان طرق توظيفها في فهم السنة النبوية فيما يأتي:

أولا: مسلك التعليل الـمقاصدي في فهم السنة

يعتبر **"التعليل"** أساس الـفكر الـمقاصدي، والـمقصود بـهذا الـمسلك هو البحث عن معقولية النص وإحكام ملاءمته لـمقاصد الشارع، والتعليل بهذا الـمعنى يشمل التعليل بالحكمة والنظر في الـمصالح والـمآلات، ولا يقصد به التعليل الأصولي الـمقيد بالنظر في الأوصاف الظاهرة الـمنضبطة والـمؤثرة في الأحكام [2].

والعلة تعطي للحكم قُـوَّتَـه وتعين على فهم مراده، وتفرق بين الـمعتبر من دلالة الـدليل وغير الـمعتبر، خاصة إذا كان ذلك النص في ظاهره وشَكْلِ ألفاظِـه يخالفُ كلـيّـةً من كليات الشريعة [3]، « فالتعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل هو الفقه أو لباب الفقه، وليس الغرض منه إلا أن نعرف مقاصد الشرع الحكيم من النصوص »[4]، « وقد ينص الشارع على حكم واقعة، دون أن يدل النص على الـمصلحة التي قصد بالنص تحقيقها، ويجد الفقيه أن فهم النص وتحديد مضمونه، ونطاق تطبيقه يتوقف على معرفة هذه الـمصلحة، فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرّف على هذه الـمصلحة أو الحكمة أو العلة أو الوصف الـمناسب، مسترشدا بما عُـرف من عادة الشرع وتصرفه في الأحكام، مستعينا بروح الشريعة وعللها

---

1 – **"الفكر الـمقاصدي، قواعده وفوائده"**، أحمد الريسوني، الرباط: مشورات الزمن، ط2، د.ت، (ص:39) . بتصرف يسير.

2 – ينظر: **"منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الـماضي وأسئلة الواقع"**، محمد الشتيوي، ضمن مجموعة بحوث حول: **"تفعيل مقاصد الشريعة في الـمجال السياسي"**، لندن: مركز الفرقان للتراث الإسلامي، ط1: 1435 هـ، (ص:81).

3 – ينظر: **"الكليات التشريعية ومقاصد إعمالـها عند الإمام الشاطبي"**، أحمد الرزاقي، لندن: مركـز الفرقـان للـتراث الإسـلامي، ط1: 1437 هـ، (ص:152-156).

4 – **"ابن حزم: حياته وعصره – آراؤه الفقهية"** ، محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، 1954م ، (ص: 409).

الـمنصوصة، وقواعدها أو مصالحها الـمستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الـحكمة، متعرفا على تلك الـمصلحة، فسر النص في ضوئها، وحدد نطاق تطبيقها على أساسها » [1].

وفيما يأتي جـملة أحاديث كان السبيل إلى معرفة مدلولـها من خلال تعليلها الـمقاصدي:

1 – عن النعمان بن بشير ﷺ أنه قال على الـمنبر: « أَعْطاني أبي عَطِيَّةً، فقالت عَمْرَةُ بنتُ رَواحَةَ: « لاَ أَرْضَى حَتَّى تُشْهِدَ رَسُولَ الله ﷺ »، فَأَتَى رَسُولَ الله ﷺ، فَقَالَ: « إِنِّي أَعْطَيْتُ ابْنِي مِنْ عَمْرَةَ بِنْتِ رَوَاحَةَ عَطِيَّةً، فَـأَمَرَتْنِي أَنْ أُشْهِدَكَ يا رسولَ الله »، قال: « **أَعْطَيْتَ سَائِـرَ وَلَـدِكَ مِثْلَ هَذَا؟**» ، قال: « لا »، قال: « **فَـاتَّـقُوا الله وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلاَدِكُمْ** » ، قال: فَـرَجَعَ فَـرَدَّ عَطِيَّـتَـهُ [2]. وفي لفظ **"مسلم"**: أنّ أباه أتى به رسول الله ﷺ فقال: « إنّي نَحَلْتُ ابني هذا غلاما »، فقال: « **أَكُـلَّ وَلَـدِكَ نَحَلْـتَـهُ مِثْـلَ هَذَا ؟**» قال: « لا »، قال: « **فَـأَرْجِـعْه** »[3].

فالـحديث فيه حث على العدل بين الأولاد في العطية، وذلك يتحقق في ظاهر الـحديث بالتسوية بينهم، والحديث مشعر بالتنفير الشديد من تخصيص بعضهم بالعطية ووُصِفت بأنها جورٌ، و**وجه الـمفسدة** في ذلك أن التفضيل يؤدي إلى إيحاش الصدور وإحداث النفور والتباغض بين الإخوة، وعدم الـبر من الولد لوالده [4].

وبناء على **تعليل الـحديث** فإن الـجور ليس في عدم التسوية بينهم على وجه الإطلاق، فإن العدل يقتضي في بعض الأحوال أن نخصص بعض الـولد بالعطية لعارض اقتضى ذلك لزيادة حاجة، كأن يكون ولده عاجزا عن الكسب بسبب إعاقة، أو كان فقيرا وإخوته أغنياء، فيخصه الوالد بالعطاء لوصف الفقر، أو يكون للوالد بنت يخصها بالعطاء في تجهيزها للزواج، وليس ذلك من الجور في شيء، ولن يجد الإخوة أي وحشة في صدورهم من هذا التخصيص، بل قد يقتضي الأمر أن يحرم الوالد بعض ولده إذا كان يستعين بما يأخذه على معصية الله أو ينـفقه فيها [5].

---

1 – **"نظرية الـمصلحة في الفقه الإسلامي"**، حسين حامد حسان، د.ط، 1981م، الـمقدمة.

2 – **أخرجه**: الـبخاري في **"صحيحه"**: كتاب الـهبة وفضلها، باب الإشهاد في الـهبة، برقم: 2447 .

3 – **أخرجه**: مسلم في **"صحيحه"**: كتاب الـهبات، باب العدل بين الأولاد في العطاء، برقم: 4184 .

4 – ينظر: **"إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"**، ابـن دقيـق الـعيد، بـيروت: مؤسسـة الرسـالة، ط1: 1426 هـ، ، (ص:378–379).

5 – ينظر: **"الـمغني"**، ابن قدامة، بيروت: دار الفكر، ط1: 1405 هـ، (6/ 298).

2 – وعن أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: « **الغُسْلُ يَوْمَ الـجُمُعَـةِ وَاجِبٌ عَلَى كُـلِّ مُـحْتَلِمٍ** »[1]، فبمقتضى ظاهر هذا الـحديث فإن غسل الجمعة واجب على كل مكلّف، ولكن هذا الوجوب هل هو تعبدي أم معلل ؟ وهل هو مشروع في أي وقت من أوقات يوم الجمعة، أم هو مشروع قبل صلاة الجمعة ؟ وإذا كان قبل الصلاة فهل يشرع عند القدوم إليها أم يشرع منذ طلوع فجر يوم الجمعة ؟ ثم هذا الوجوب هل هو في حق من يتأذى الناس من عرقه أم هو واجب ولو كان الإنسان في كامل نظافته ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها لا نجد لـها جوابا في ظاهر هذا الـحديث، ولكن وردت آثار أخرى عن الصحابة بيّنت بأن الحكم الوارد في غسل الـجمعة ليس تعبديا، وأنه معلل بأسباب معقولة ترجع إلى رفع مفسدة تأذي الناس من بعضهم بسبب العرق، وهذا ضرر واقع يناسب القول بالوجوب، وهو في معنى قول النبي: « **مَنْ أَكَلَ مِن هذه الشّجَـرَة - يعني الثُّوم - فلا يَـقْـرَبَـنّ مَسْـجِـدَنا** »[2]، حيث جُعلت الروائح الكريهة سببا في منع حضور صلاة الجماعة في الـمسجد؛ لأن التجمعات العامة أكثر خطرا في التأثر بالتلوث وفي نقله وإشاعته.

ويعزز ما سبق ما رواه عِكرمةَ أنّ أُناسا من أهل العراق جاءوا فقالوا: « يا ابن عبّاس، أترى الغسلَ يومَ الجمعةِ واجِبًا؟» قال: « لا، ولكنّه **أَطْهَرُ وخَيْرٌ** لـمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب، وسأخبركم كيف بَدْءُ الغُسْلِ: كان النّاس مـجهودين يلبسون الصّوف ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضَيِّـقا مُقارِبَ السَّقْفِ - إنّما هو عَرِيشٌ -، فخرج رسولُ الله ﷺ في يَوْمٍ حارٍّ، وعَرِقَ النّاسُ في ذلك الصّوف حتّى ثارت منهم رياحٌ آذى بذلك بعضهم بعضا، فلما وَجَدَ رسولُ الله ﷺ تلك الرِّيح، قال: « **أَيُّـهَا النَّاسُ إِذَا كَانَ هَذَا اليَوْمَ فَاغْتَسِلُوا، وَلْيَمَسَّ أَحَدُكُمْ أَفْضَلَ مَا يَجِدُ مِنْ دُهْنِهِ وَطِيبِهِ** »»، قال ابن عبّاس: « ثمّ جاء الله بالخير ولَبِسوا غير الصُّوف، وكُفوا العمل ووُسِّع مسجدهم، وذهب بعض الّذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق »[3].

وبناء على التعليل الـمستفاد من القرائن الحالية التي وردت في أثر ابن عباس ﷺ، فإن غسل الجمعة يكون واجبا إذا كان ثمة رائحة عرق تؤذي الناس، وأما إذا فقدت ارتفع حكم الوجوب وبقي حكم

---

1 – **متفق عليه**: البخاري في "**صحيحه**": كتاب الـجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة وهل على الصبي شهود يوم الجمعة أو النسـاء، برقم: 839. **و**مسلم في "**صحيحه**": أبواب الجمعة، باب الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم، برقم: 1909.

2 – **أخرجه**: البخاري في "**صحيحه**": كتاب الأذان، باب ما جاء في الثوم النيء والبصل والكراث، برقم: 853.

3 – **أخرجه**: أحـمد في "**مسنده**" (4/ 241). **و** أبو داود في"**سننه**" : كتاب الطهارة، بـاب في الرّخصـة في تـرك الغسـل يـوم الجمعـة، برقم: 353. **و**الـحاكم في"**الـمستدرك**" (1/ 416)، وقال: « هذا حديث **صحيح** على شرط البخاريّ »، **ووافقه** الذهبي.

الندب استنادا إلى أصل مشروعية النظافة في الجملة [1]، ويشهد له قول النبي ﷺ : « **مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعْمَتْ، وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالغُسْلُ أَفْضَلُ** »[2]، ولـهذا قال ابن عباس بأنه « **أَطْهَرُ وخَيْرٌ** لـمن اغتسل».

ثم إن دفع الأذى لا يتحقق إلا إذا اتصل الغسل بالرواح إلى الـمسجد؛ « لأن الغسل إنما شُرع في الجمعة للتنظف من التفل ورائحة العرق، فإذا بَـعُدَ الغسلُ ذهب معناه الذي شرع من أجله »[3]،« فهو بعد رواحه ينتظر الصلاة، ولعله يعرق، وتفوح له رائحة، فكل ما كان غسله متصلا برواحه كان أقطع لما يحدث منه بعد الرواح »[4]،« والـمعنى إذا كان معلوما كالنص قطعا أو ظنا مقاربا للقطع: فاتباعه وتعليق الحكم به أولى من اتباع مجرد اللفظ»[5].

وأحسب بأن هذا الفهم أليق بحكمة التشريع وأولى من نفي القول بالوجوب مطلقا كما هو مذهب الجمهور [6] أو القول بوجوب غسل الجمعة بإطلاق كما هو مذهب الظاهرية[7]، ولم يمكن ذلك إلا بالتعليل الـمقاصدي الـموافق لدلالة القرائن الحالية في تَـبْـيـيـنِ الـمُجملات ورَفْعِ الـمُحتملات [8].

ثانيا : مسلك التأويل الـمقاصدي في فهم السنة.

تأويل الكلام **لغة** بمعنى: « دَبَّـرَهُ وقَـدّرَهُ وفَـسَّرَه »[9]، وأما **اصطلاحا** فقد عرفه الآمدي بأنه: « حَـمْلُ اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضِّـدُه »[10].

---

1 – قال الدردير : « وَمَـحَـلُّ السُّنِّـيّة ما لـم يكن ذا رائحةٍ كريهة تتوقَّفُ إزالتها عليه وإلّا **وجب** ». ينظر: **"الشـرح الكبـير"**، الـدردير، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت، (1/ 385).

2 – **أخرجه**: أحـمد في **"مسنده"** (5/ 16). **و**الترمذي في**"سننه"** : أبواب الجمعة، باب في الوضوء يوم الجمعة، برقم: 394. **و**النسائي في**"سننه"** : كتاب الجمعة، باب الرّخصة في تَرْكِ الغسل يوم الجمعة، برقم: 1380. **و** ابن ماجـة في**"سـننه"** : كتـاب إقامـة الصـلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الرّخصة في ذلك، برقم: 1091. وقال الـتّـرمذي: « حـديث **حـسن** ». **ووافـقه** الألبـاني في **"صـحيح الجامع"** (2/ 1063).

3 – **"البيان والتحصيل"**، ابن رشد، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2: 1408 هـ، (1/ 429).

4 – **"عيون الأدلة في مسائل الخلاف"**، ابن الـقصار، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، د.ط، 1426 هـ، (3/ 1361).

5 – **"إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"**، ابن دقيق الـعيد، مصدر سابق، (ص:223).

6 – ينظر: **"بدائع الصنائع"**، الـكاساني، بيروت: دار الكتب العلميـة، ط2: 1406 هـ، (1/ 270). **و "مغنـي الـمحتاج"**، الخطيـب الشـربيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1415 هـ، (1/ 558).**و "الـمغني"**، ابن قادمة، مصدر سابق، (2/ 199).

7 – ينظر: **"الـمحلى"**، ابن حزم، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت، (1/ 255) .

8 – ينظر: **"القرائن والـنص"**، أيمن صالح، مرجع سابق، (ص:366-368).

9 – **"القاموس الـمحيط "**، الـفيروزآبادي، بيروت: مؤسسة الـرسالة، ط8: 1426 هـ، (ص: 369).

10 – **"الإحكام في أصول الأحكام"**، الآمـدي، بيروت: دار الـفكر، د.ط، 1424 هـ، (2/ 37).

فيظهر من خلال التعريف بأن ميدان التأويل هو النصوص التي تحتمل أكثر من معنى، ولا يتصور ذلك إلا في حالة غياب القرائن الحالية، « فالمعنى بدون المقام متعدد ومحتمل؛ لأن المقام هو كبرى القرائن، ولا يتعين المعنى إلا بالقرينة »[1].

ولكن هذا الاحتمال ليس على درجة واحدة، فهناك معنى راجح في أصله وهو الظاهر، وهناك معنى مرجوح وهو المُؤَوّل، وشرط أن يصبح المعنى المؤول راجحا في الدلالة أن يعضده دليل أقوى من دلالة الظاهر .

والتأويل بهذا المعنى ضرب من ضروب التفسير؛« لأنّ التّأويل: مصدر أَوّلَهُ، إذا أرجعهُ إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللّفظِ هو معناه وما أراده منه المتَكَلِّمُ به من المعاني » [2].

ولكن ما هي حقيقة هذا الدليل ؟ وهل يصح أن تكون المقاصد دليلا لصرف الكلام عن ظاهره ؟

قال ابن القيم: « فالتأويل الذي **يوافق** ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو **التأويل الصحيح**، والتأويل الذي **يخالف** ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو **التأويل الفاسد** »[3].

ولا شك أن المقاصد الشرعية دلت عليها النصوص وجاءت بها السنة، وهي معاني كلية في مرتبة القطع، وليس التأويل المقاصدي إلا سعيا إلى الموافقة بين مدلول نص وما تقرر من معان في مجموع نصوص أخرى، وهذا العمل هو شأن المستبحرين في الفقه .

« قال ابن عيينة: « الحديث مَضَلَّةٌ إلاّ للفقهاء »، يريد: أنّ غيرهم قد يحمل الشّيء على ظاهره، وله تأويل من حديث غيره، أو دليل يخفى عليه، أو متروك أوجب تركه غير شيء ممّا لا يقوم به إلاّ من استبحر وتفقّه »[4].

ثم إن الأحكام الواردة في النصوص إنما هي إرادة غايتها المصلحة؛ ولأجل ذلك يجب أن يكيف منطق اللغة على أساس ما يحدده الاجتهاد المتحري لتلك الإرادة، وما تستهدفه من غرض [5].

---

1 – **"اللغة العربية معناها ومبناها"**، تمام حسان، الدار البيضاء: دار الثقافة، د.ط، 1994م، (ص:39).

2 – **"التحرير والتنوير"**، محمد الطاهر بن عاشور، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، (1/ 16).

3 – **"الصواعق المرسلة"** ، ابن القيم، تحقيق: علي بن محمد الدخيل، الرياض: دار العاصمة، ط1: 1408 هـ، (1/ 187).

4 – **"المدخل"**، ابن الحاج، بيروت: دار التراث، د.ط، د.ت، (1/ 128).

5 – ينظر: **"النص والمصلحة"**، سالم بن نصيرة، بيروت: الدار الشامية، ط1: 1437 هـ، (ص:473).

فإن **قيل** بأن التأويل بالـمقاصدي قد يفتح باب شر عظيم للحكم بالـهوى والتعصب الـمقيت، وهو خلاف « الـمقصد الشّرعيّ من وضع الشّريعة بإخراج الـمكلّف عن داعية هواه، حتّى يكون عبدا لله اخْتِيارًا، كما هو عبـد لله اضطرارا »[1].

فيجاب عن ذلك بأن ذلك غير متصور؛ لأن من شرط التأويل أن يكون الـمعنى الذي أُوِّل له اللفظ محتملا له، بموافقته لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة الشرع [2]، وإذا صح التأويل بمعنى تقرر في دليل واحد، فإن صرف الكلام عن ظاهره بمعنى تقرر في مجموع أدلة – تصل إلى مرتبة القطع – **أولى**، بل هو الـمتعين؛ لأن الاحتمال القائم يجعل الدليل في مرتبة الظن، ومقاصد الشريعة أرجح منها لأنها مقطوع بها، والسعي إلى التوفيق بين الأدلة بتأويل الظني أولى من نقض معنى قطعي، والله أعلم .

ويزيد الأمر بيانا ما سنورده من أحاديث في الأمثلة الآتية:

1 – عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: « **مَنْ قُـتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ** »[3]، حيث يشكل فهم الحديث على ما تقرر في مقاصد الشريعة من وجوب ترتيب الـمصالح الضرورية، ومن ذلك أنّ أصل حفظ النفس مقدم على أصل حفظ الـمال عند التعارض، وهذا أمر مركوز في الفطر، حيث لا يقدم العاقل على إنقاذ ماله ممن يريد اغتصابه منه إذا تيقن أو غلب على ظنه هلاك نفسه، فالـحديث ليس على ظاهر عمومه، ولكنه خاص بمن يغلب على ظنه ابتداء أن الدفاع عن ماله لن يلحق به ضررا في نفسه؛ لأن « الـمدافع عن ماله لم يقصد إلى ترجيح الـمال على النفس، وإنما قصد الدفاع، وهو بدفاعه قد يتمكن من حَرْزِ مـاله وردّ العدوان عن نفسه دون أن يقتل، وذلك قصده في الأصل، فإن حصل وقتل فله أجر الشهادة بذلك، فليس هنا ترجيح مسبق بين الأمرين قام بناء على الـموازنة بينهما، وإنما هناك اندفاع من الـمعتدى عليه للدفاع، وهذا حق مشروع، فإذا مات من أجل ذلك الدفاع أكرمه الشارع بأجر الشهادة »[4].

---

1 – **"الـموافقات"، الشاطبي، مصدر سابق، (2/ 305).**

2 – ينظر: **الـمصدر السابق (3/ 131).**

3 – **متفق عليه**: البخاري في**"صحيحه"** : كتاب الـمظالم والغصب، باب من قتـل دون مالـه، بـرقم: 2109. ومسـلم في**"صـحيحه"** : كتاب الإيمان، باب من قتل دون ماله، برقم: 226.

4 – **"الـمحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية"**، نعمان جغيم، عمان: دار النفائس، ط1: 1440 هـ، (ص:276)، بتصرف يسير .

2 – وعن أبي هريرة ﷺ : « **صُوموا لِـرُؤْيَـتِه وأَفْطِروا لِـرؤْيَـتِه ، فإن غُبِّيَ عليكم فأكملوا عِـدَّة شعبانَ ثَـلاثين** »[1]، وعن عبد الله بن عمر ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: « **إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا** » وعَقَدَ الإِبْهامَ في الثّالثة، «**وَالشَّهْرُ هَكَذَا ، وَهَكَذَا ، وَهَكَذَا** » يَعْني تَـمامَ ثلاثين »[2].

إنّ ظاهر هذا الـحديث يجعل الرؤية البصرية مناطَ حلول الشهر القمري، فهي الوسيلة الـمستطاعة في ذلك الوقت لتحقق شهود الشهر الوارد في قول الله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ ﴾ [البقرة: 286] ، ولكن الرؤية البصرية عرضة للخطأ وليست يقينية، ومع ذلك أناط الشارع بها الأحكام؛ لأن التكليف باليقين هو من التكليف بما لا يستطاع، وهو أمر منتف في الشريعة لقول الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا ﴾ [البقرة: 286] ، ويعزز ذلك بأننا متعبدون بغلبة الظن في مجمل الشريعة، وهو ما يتوافق مع مقصد رفع الحرج.

ولكن إذا تبين خطأ هذا الظن بوسيلة أقوى، كما هو الـحال في الحساب الفلكي الـمعاصر الذي هو أقرب إلى اليقين، ونسبة الخطأ فيه لا تكاد توجد، فإنه **"لا عبرة بالظن الـبَـيِّـن خطؤه"**[3]، وتصبح الرؤية البصرية في حكم الـمتوهم !

ولا يصح الاحتجاج بترك الأولين للحساب الفلكي واعتمادهم على الرؤية البصرية؛ لأنه في زمان السلف كان الرصد الفلكي يعتمد على الحدس والتخمين ولم يكن له من الدقة ما يكفي للثقة به، ولا شك أن الرؤية البصرية الـمبنية على الظن الغالب أقوى منه، وليس من عادة الشرع أن يحيل على الضعيف ويترك ما هو أقوى منه، و« الله سبحانه أعلم وأحكم أن يخص طرق العلم وأماراته بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها »[4].

---

1 – **متفق عليه**: البخاري في"**صحيحه**": كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ : «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا »، برقم: 1080. ومسلم في"**صحيحه**": كتاب الصيام، باب صوموا لرؤيته وأَفطروا لرؤيته، برقم: 2466.

2 – **متفق عليه**: البخاري في"**صحيحه**": كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ : «لا نكتب ولا نحسب»، برقم: 1913. ومسلم في"**صحيحه**": كتاب الصيام، باب صوموا لرؤيته وأَفطروا لرؤيته، برقم: 2465.

3 – **قاعدة فقهية، ومعناها: « " لَا عِبْرَة " أي لا اكتراث ولا مبالاة، " بِالظَّنِّ الْبَيِّن خَطؤُهُ " بل يلغى ويجعل كأن لم يكن، سواء أكان الخطأ ظاهرا ومبينا للحال، أو كان خَفِيا ثمّ ظهر بعد».**"**شرح القواعد الفقهية**"، **أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ط2: 1409 هـ، (ص:357).**

4 – "**الطرق الحكمية**"، **ابن القيم، تحقيق: أحمد نايف الحمد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1: 1428 هـ، (1/ 31).** بتصرف يسير.

وأما اليوم فإن الحساب الفلكي - بسبب تقدم العلم - يعتمد على الـمراصد الحديثة التي تحدد حركة الأفلاك والكواكب بالجزء من الألف من الثانية، فحساباتها دقيقة متيقنة، ولا شك أنها أقوى من الرؤية البصرية، وترجيح الحساب الفلكي ليس إبطالا للنص، ولكنه تحقيق لـمعنى الشهادة التي عُـلِّق عليها دخول الشهر في القرآن الكريم، ولم تكن الرؤية الواردة في السنة إلا وسيلة لتحقيق ذلك، وليس اعتماد الرؤية البصرية أمرا تعبديا مقصودا لذاته .

وإن تأويل الـحديث على هذا الـوجه سيقضي على الفوضى الـموجودة في مختلف البلدان الإسلامية، حيث يبلغ أحيانا فرق الإثبات في الصوم ثلاثة أيام، وكأننا نعيش في على كواكب مـختلفة ! وهذا بدوره سيحقق وحدة الأمة في شعائرها التعبدية الـمتصلة بأخص أمور دينها من صيام وفطر، وهذا من أعظم مقاصد الشريعة [1].

3 - وعن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: « **إذا كانَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي فلا يَدَعْ أحدًا يَمُرُّ بين يَدَيْـهِ وَليَـدْرَأْهُ ما استطاع، فإن أبى فلْيُـقاتِلْـهُ؛ فإنّما هو شيطانٌ** [2]» [3].

والقتل الوارد في الـحديث يحتمل أن يراد به الـمقاتلة الحقيقية بالسلاح، وهو الذي يفيده ظاهره ويتبادر إلى الذهن بحسب غلبة الاستعمال، ويحتمل أن يكون المراد بالـمقاتلة الـمدافعة الشديدة، والذي يترجح هو الاحتمال الأخير؛ لوجهين:

- لـلوجه الأول: إن قتال لـلمصلي بالسلاح ينافي أهم مقاصد الصلاة وهي الإقبال عليها بخشوع وطمأنينة [4].

- الوجه الثاني: إنّ حمل لـلحديث على لـلمقاتلة الحقيقية يؤدي إلى ضياعِ أصلِ النّفسِ، وأما الشُّغْلُ عن الصلاة وقطع لـلمرء عن العبادة بلمرور بين يدي لـلمصلي تبقى معه الصلاة صحيحةً وينقصُ بعضُ الأجرِ

---

1 - ينظر: **"العقل والفقه في فهم الحديث النبوي الشريف"، أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ط2: 1433 هـ ، (ص:72- 88).**

2 - قال ابن العربي « أراد أنه يفعل فعل الشيطان في الشغل عن الصلاة، وقطع الـمرء عن العبادة، جعل له مثلًا فكان تقدير الكلام فإنما هو شيطان شغلاً عن الصلاة وقطعًا كما تقول زيد البدر حسنًا وعمرو الأسد إقدامًا، والذي يبيّنه ما رواه مسلم عن ابن عمر في هـذا الحديث بعينه قال فيه « **فإن أبى فَلْيُـقَاتِلْهُ؛ فإنّ معه الـقَرين** »، إشارة بأن صاحبه من الشياطين هو الذي قاده إلى هذا ليقطع صـلاته ». **"الـقبس شرح موطأ مالك بن أنس"**، ابن العربي، تحقيـق: محمـد ولـد كـريم، بـيروت: دار الغـرب الإسـلامي، ط1: 1992م، (1/ 343).

3 - **متفق عليه**: البخاري في**"صحيحه"** : أبواب سترة الـمصلي، باب يرد المصلي من مر بين يديه ، برقم: 487. **و**مسلم في**"صـحيحه"** : كتاب الـصلاة، باب منع الـمارّ بين يدي الـمصلي، برقم: 505.

4 - ينظر: **"الـقبس شرح موطأ مالك بن أنس"**، ابن العربي، مصدر سابق، (1/ 343).

بذهاب شيء من الخشوع، فتكفي للمدافعةُ بشدّةٍ لتحقيق ما هو مكمل لضروري حفظ الدين، ولا يمكن أن ترتقي إلى للمقاتلة الحقيقية، والتي تؤدي إلى فوات للنّفس؛ لأن ما هو ضروري أعلى رتبة مما هو مكمل للضروري. [1].

ثالثا: مسلك درء التعارض المقاصدي في فهم السنة.

« التعارض بين الأمرين: هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه »[2]، و« الحجج الشّرعية من الكتاب والسّنة لا يقع بينهما التّعارض والتناقض وضعا؛ لأن ذلك من أمارات العجز، والله يتعالى عن أن يُوصف به »[3]، وإنما يقع التعارض في ذهن المجتهد لجهل أو خطإ في فهم مقصود الشارع، « وأما التعارض في نفس الأمر بين حديثين صحّ صدورهما عن النبي ﷺ فهو أمر معاذ الله أن يقع؛ ولأجل ذلك قال الإمام أبو بكر بن خزيمة رضي الله عنه: "لا أعرف أنه روي عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، فمن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما" » [4].

وتعتبر مقاصد الشرعية الكلية من أعظم الأصول التي يسلكها الفقهاء في درء التعارض بين الأدلة جمعا وترجيحا؛ لأن الشريعة تجري على نظام واحد في أصولها وفروعها وكلياتها وجزئياتها، ولا يمكن للأدلة الجزئية أن تخرج عن هذا النظام بحال، وسنورد جملة من الأحاديث النبوية التي ظاهرها التعارض، وكيف يسهم اعتبار المقاصد في درء التعارض بينها.

1 – عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه أنّ رجلا سأل رسول الله ﷺ: أي الإسلام خير ؟ فقال: « **تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ، وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ** »[5]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: « **لَا تَبْدَءُوا اليَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ، فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ، فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ** » [6].

---

1 – ينظر: **"المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية"**، نعمان جغيم، مرجع سابق، (ص:275).

2 – **"نهاية السول في شرح منهاج الأصول"**، الأسنوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1420 هـ، (1/ 254).

3 – **"أصول السرخسي"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1414 هـ، (2/ 12).**

4 –**"الإبهاج شرح المنهاج"**، السبكي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1416 هـ، (3/ 218–219).

5 – **متفق عليه**: البخاري في**"صحيحه"** : كتاب الإيمان، باب مإفشاء السلام من الإيمان، برقم: 28. ومسلم في**"صحيحه"** : كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام، وأيّ أموره أفضل، برقم: 63.

6 – **أخرجه**: مسلم في**"صحيحه"** : كتاب الآداب، باب النّهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسّلام وكيف يُرَدّ عليهم، برقم: 5712.

ووجه **التعارض** بين الحديثين أن الـحديث الأول يفيد ظاهر عمومه مشروعية ابتداء غير الـمسلم بالسلام، على خلاف ما يفيده ظاهر الحديث الثاني من الـمنع من ذلك، وقد اختلف الفقهاء في حكم ابتداء غير الـمسلمين بالسلام تبعا لاختلافهم في طريقة الجمع بين الـحديثين:

فأما من ذهب إلى الـمنع من ابتداء غير الـمسلمين بالسلام، فقد جعل حديث الـمنع مخصصا لعموم الجواز الـمستفاد من ظاهر الـحديث الأول .

وأما الذين ذهبوا إلى جواز ابتداء غير الـمسلمين بالسلام، فقد تمسكوا بأصل مشروعية إفشاء السلام؛ لـما فيه من تقرير حسن الـمعاملة ومكارم الأخلاق، وهي معاني كلية لا يحرم منها غير الـمسلم؛ رجاء إسلامه، والامتناع من ابتدائه بالسلام فيه صد عن الإسلام جراء ما يعامله به الـمسلمون من إذلال ومهانة تتنافى مع الكرامة الإنسانية، وأما حديث النهي فجعلوه خاصا بالكافر الـمحارب، واستشهدوا لذلك بما رواه أبو عبد الرّحمن الجُهَنِيِّ قال: قال رسول الله ﷺ : « **إِنِّي رَاكِبٌ غَدًا إِلَى الـيَهُودِ، فَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ، وَإِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ فَقُولُوا: وَعَلَيْكُمْ** » [1]،« وهذا لـما ذهب إليهم ليحاربهم، وهم يهود قريظة، فأمر ألا يُـبْـدَؤوا بالسلام؛ لأنه أمان وهو قد ذهب لحربـهم »[2].

ولا شك أن هذا القول الأخير هو الـموافق لـمقاصد الشريعة من تأليف القلوب وإبراز الصورة الـمشرقة للإسلام، ويتأكد هذا الـمعنى أكثر لـمن يعيش في بلاد غير الـمسلمين، حيث لا يستقيم فطرة أن ينعم بخيراتهم ثم يقابل الـمعروف بهجرهم وسوء عشرتـهم !

2 – وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ : « **أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ** »[3]، وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: « **الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ، وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا** »[4]، ومحل التعارض بين هذين الحديثين هو حكم اشتراط إذن الـولي في نكاح الـمرأة البالغة العاقلة، حيث يفيد الـحديث الأول وجوب هذا الشرط؛ لأنه حكم ببطلان النكاح بغير إذن الـولي على

---

1 – **أخرجه**: ابن أبي شيبة في"**مصنفه**" (5/ 250). وابن ماجة في"**سننه**" : كتاب الأدب، باب رد السلام على أهل الذمة، برقم: 3699.

2 – **"أحكام أهل الذمة"**، ابن القيم، الدمام: الرمادي للنشر، ط1: 1418 هـ، (3/ 1326).

3 – **أخرجه**: أبو داود في"**سننه**" : كتاب النكاح، باب في الولي ، برقم: 2085. والترمذي في"**جامعه**" : أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، برقم: 1102. وابن ماجة في"**سننه**" : كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي ، برقم: 1879. وقال الترمذي : « هذا حديث حسن ». والحديث **صححه** الألباني في "**إرواء الغليل**" (6/ 243).

4 – **أخرجه**: مسلم في"**صحيحه**" : كتاب النكاح، باب الأمر والإذن للبكر والثيب في النكاح، برقم: 3461.

وجه العموم دون تخصيص، ويدل الـحديث الثاني على عدم وجوب اشتراط الولي، فيكون للـمرأة الـحق الكامل في أمر تزويج نفسها، وقد سلك الفقهاء في درء هذا التعارض الظاهري عدة مسالك، منها ما هو على طريقة الجمع ومنها ما هو على سبيل الترجيح، وهي في مجملها ترجع إلى اعتصار الألفاظ وتتبع الأسانيد، وأما الموازنة المقاصدية بين الحديثين فإن مؤداها إلى الترجيح بين المصالح والمفاسد، و**وجه ذلك**:[1]

- أن **الـحديث الأول** الذي يوجب اشتراط الـولي، إنما القصد منه دفع جملة مفاسد قد تقع فيها الـمرأة من سوء اختيار الزوج بسبب قلة الخبرة بالرجال وغلبة الهوى والرغبة في الـمتعة العاجلة، فيكون استحضار الولي في الزواج معضدا للـمرأة ويشعر الزوج بأن الحصول على الـمرأة ليس من الأمور الـهينة الـمتاحة لكل من هب ودب، فلا يفرط فيها بسهولـة، وهذا ما يحقق مقاصد الزواج واستقرار الأسرة[2].

- وأما **الـحديث الثاني** فلم يوجب اشتراط الولي؛ لأن الزواج راجع إلى تحقيق مصلحة الـمرأة لـما يترتب عليه من منافع كالـمهر والاستمتاع، ولـها حرية التصرف في نفسها كما تملك حرية التصرف في مالـها !

ومن خلال الـموازنة بين مقاصد الحديثين نجد بأن درء الـمفاسد مقدم على جلب الـمصالح؛ لأن الشرع يعتني أكثر بالـمنهيات التي تجلب الضرر، وهو مرفوع في الشريعة.

وهناك وجه لتأويل **الـحديث الثاني** بحمله على تقرير عدم أحقية الولي في إجبار الـمرأة على الزواج بمن لا تريده، وانفراده بالقرار في أمر مصيري يخص حياتـها، لا على أن الـولي لا رأي له في ذلك، بل هو حكم مسكوت عنه في الـحديث الثاني، ولكنه يستفاد من منطوق **الـحديث الأول**، والله أعلم .

وحيث تقرر بأن مشروعية الـولاية في النكاح إنما هو **مراعاة لـمصلحة الـمرأة**، فلا يحق للولي أن يوظفه في عضل الـبنت الـمولى عليها كالتغالي في الـمهر أو إبقاء بنتـه لخدمته؛ لأن الـولاية لم تشرع من أجل

---

1 - ينظر: **"الـترجيح الـمقاصدي بين النصوص الـمتعارضة"**، مصطفى محمد جبري شمس الدين، بحـث منشـور في موقـع "ريـاض العلم": **http://www.riyadhalelm.com/play-8927.html** ، (ص:39-40).

2 - ينظر: **"الكليات التشريعية ومقاصد إعمالـها عند الإمام الشاطبي"**، أحمد الرزاقي ، مرجع سابق، (ص:244-245).

تحقيق مصلحتِـه، وولايته في هذه الـحالة تعتبر عملا تعسفيا يجب منعه من مباشرته، ويقوم القاضي بتزويجها من كفء دون أن يستأذن وليها [1].

رابعا: مسالك الـــموازنة الـــمقاصدية في فهم السنة .

من خصائص شريعة الإسلام أنها شريعة عملية تسعى إلى تحصيل مقاصدها في عموم الأمة وخويصة الأفراد في الزمان والـمكان والظروف، مراعية في ذلك الـملابسات الـمحيطة بالـمكلفين وأحوالهم [2]، « والفقيه من يطبِّق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته لا من يلقى العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم »[3].

قال الشاطبي: « النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد،...فرُبّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر...فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رُزِقَ نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتـها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتـها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بـها بناء على أن ذلك هو الـمقصود الشرعي في تلقي التكاليف »[4].

وكثير من الأحكام التي وردت في النصوص الشرعية قد يفضي العمل بـها في بعض الـحالات إلى مضرة عاجلة أو آجلة، فيطرأ تغيير على ما أفادته من حكم فقهي؛ لظهور مصلحة معتبرة عند التنزيل على واقع الـمكلف، فتُستدعى عند ذلك نصوص أخرى، ويوازن بينها لبيان أيها أرجح في هذا الـمحل، وضابط الرجحان هو الـموازنة بين ما تضمنته مـجمل تلك الـنصوص الـمتعارضة من مصالح مـجتلبة ومفاسدة مستدفعة؛ لأن من عادة الشرع أنه يقصد إلى الأرجح من الـمصلحتين عند التعارض، فيراعى في ذلك مراتبها وأولاها بالتقديم، فيقدم الضروري على الحاجي، والعام على الخاص، والأصلي على التبعي، وما لا يمكن تداركه على ما يمكن تداركه، ... على ما تأصل فيما اصطلح عليه حديثا بـ **"فقه الـموازنات"**، وهذه الـموازنة تكسب الشريعة مرونة تنسجم مع الفطرة البشرية « وما يطرأ على حياة البشر من عوارض

---

1 – ينظر: **"نظرية التعسف في استعمال الـــحق في الفقـه الإسـلامي"**، فتحـي الـدريني، بـيروت: مؤسسـة الرسـالة، ط2: 1419 هــ، (ص:417-418).

2 – ينظر: **"مقاصد الشريعة الإسلامية"**، محمد الطاهر بن عاشور، ، مرجع سابق، (ص:97).

3 – **"أعلام الـموقعين"**، ابن القيم، مصدر سابق، (6/ 139).

4 – **"الـموفـقات"**، الشاطبي، مصدر سابق، (5/ 25).

متجددة تختلف باختلاف طبيعة الحياة التي يَحْيَوْنَها، وسماتها النفسية والاجتماعية والحضارية »[1]، وفيما يأتي بيان أثر الموازنة المقاصدية في فهم السنة النبوية من خلال جملة من الأحاديث المختارة :

1 – عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: « **مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ** »[2]. ففي هذا الحديث نهي صريح عن التشبه بغير المسلمين، وظاهر الحديث يوحي بأن النهي شامل لجميع شعائرهم الدينية والدنيوية، وأننا مأمورون بمخالفتهم في هديهم الظاهر على اختلاف الأحوال والزمان والمكان، إلا أن ابن تيمية كانت له رؤية مقاصدية لحديث النهي عن التشبه بالكفار، جاعلا مناط النهي والمقصد منه تحقيق شعور المسلم بالعزة في زمن القوة؛ فتشرع المخالفة عند ذلك، وأما في حالة ضعف المسلمين فلا تشرع المخالفة لما في ذلك من جلب مصلحة أعظم أو درء مفسدة أشد، فيقول – رحمه الله –: « ومثل **ذلك اليوم**، لو أن المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب، لم يكن مأموراً بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر؛ لما عليه في ذلك من **الضرر**، بل قد يستحب للرجل أو يجب عليه أن يشاركهم أحياناً في هديهم الظاهر؛ إذا كان في ذلك **مصلحة** دينية، من دعوتهم إلى الدين والاطلاع على باطن أمرهم لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من **المقاصد الصالحة**، فأما في دار الإسلام والهجرة التي أعز الله فيها دينه، وجعل على الكافرين بها الصغار والجزية ففيها شرعت المخالفة، وإذا ظهرت الموافقة والمخالفة لهم باختلاف الزمان ظهرت حقيقة الأحاديث في هذا »[3].

وبناء على ما سبق فإن الأقليات المسلمة التي تعيش في غير ديار الإسلام ينبغي عليها أن تشارك أهل تلك البلاد في عاداتها في اللباس **بقدر الإمكان**؛ سدا لذريعة المفاسد التي هي أخطر من ترك المخالفة المأمور بها لغير المسلمين، كما أن ترك المخالفة ضرورة للتعايش الإيجابي من أجل تبليغ رسالة الإسلام في تلك الديار.

---

1 – **"الثبات والتغير في الحكم الفقهي"**، صفية الجفري، بيروت: الشبة العربية للأبحاث والنشر، ط1: 2014 م، (ص:14).

2 – **أخرجه**: أحمد في **"المسند"** (2/ 50)، **و أبو داود في "سننه"**: **كتاب اللباس، باب لباس الشهرة، برقم**: 4031. والحديث **صححه** الألباني في **"إرواء الغليل"** (5/ 109).

3 – **"اقتضاء الصراط المستقيم"**، ابن تيمية، بيروت: عالم الكتب، ط7: 1419 هـ (1/ 420–421).

ومنهج الشرع قائم على مشروعية « ترك بعض الأمور التي يستصوب عملها؛ إذا خيف تولد ما هو أضرّ من تركه واستِئلاف الناس على الإيمان ، وتمييز خير الشرين، وإن سهل على الناس أمرهم ، ولا ينفروا ويتباعدوا من الأمور على **ما ليس فيه تعطيل ركن من أركان شرعهم** » [1].

2 – وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « **كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا** »[2]، وقد استدل بهذا الحديث جمع من الفقهاء المعاصرين على حرمة نقل أو زراعة الأعضاء البشرية من خلال نقلها من ميت إلى حي؛ لأن في ذلك انتهاكا لحرمة الميت كما يفيده ظاهر هذا الحديث، والذي جعلها في منزلة حرمة الحي، كما جاء في حديث آخر: « **كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ** »[3].

غير أن جمهور المعاصرين كان لهم رأي آخر في تنزيل هذا الحديث على الواقع المعاصر، حيث إن زراعة الأعضاء شأن حادث في الأزمنة المتأخرة، وكثير من المرضى تتوقف حياتهم على أخذ عضو من ميت، والقول بجواز الانتفاع بعضو الإنسان الميت فيه تحقيق حياة المنتفع، وحفظها في منزلة الضرورة، وهي لا شك راجحة في مقابل مصلحة تحسينية تتعلق بحفظ كرامة الميت [4].

« والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما »[5].

كما يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول بأن نقل عضو من ميت إلى حي لا يشمله النهي الوارد في الحديث ابتداءً؛ لأن الكسر المعهود في زمن الخطاب ليس فيه فائدة ترتجى للكاسر، فهو لا يخرج عن معنى الإهانة وانتهاك حرمة الميت، وأما أخذ عضو من الميت لأجل الحفاظ على حياة، فهو معنى

---

1 – **"إكمال المعلم بفوائد مسلم"**، القاضي عياض، تحقيق: د.يحيى إسماعيل، المنصورة: دار الوفاء، ط1: 1419 هـ، (4/ 221–222).

2 – **أخرجه: أحمد في " المسند " (6/ 105). وأبو داود في "سننه": كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان، برقم: 3209. وابن ماجة في "سننه": كتاب الجنائز، باب في النهي عن كسر عظام الميت، برقم: 1616.** والحديث **صححه** الألباني في **"إرواء الغليل"** (3/ 213).

3 – **أخرجه**: مسلم في **"صحيحه"**: كتاب الآداب، باب كل المسلم على المسلم حرام، برقم: 3633.

4 – لا يلزم أن تكون المصالح التحسينية من باب المندوبات بإطلاق، فمن أحكامها ما هو واجب كإزالة النجاسات، وستر العورة .

5 – **"مجموع الفتاوى"**، ابن تيمية، مصدر سابق، (20/ 48).

حادث، وليس فيه أي انتهاك لحرمة الميت، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما، بل إنّ فيه تحقيق مقصود شرعي ضروري تشهد له نصوص بالغة مبلغ القطع كما في قول الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة:32]، والانتفاعُ بأجزاءِ الميت غرضُه إحياءُ النفس الآدمية مدُّها بأسباب البقاء .

3 – وعن عائشة رضي الله عنها أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ، دَخَلَتْ على رَسُولِ الله ﷺ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ الله ﷺ، وَقَالَ: « **يَا أَسْمَاءُ، إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا** » وَأَشارَ إلى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ [1]، فظاهر هذا الحديث يوجب على المرأة ستر شعرها؛ لأن الاستثناء جاء محصورا في جواز إظهار الوجه والكفين لا غير، فيكون شعر المرأة عورة كسائر جسدها، ويحرم إظهاره لأجنبي عنها، ولكن هذا التحريم قد يعتريه عوارض يلزم من التزام المرأة إخفاء شعرها ما يجلب عليها مضرة أو مشقة غير معتادة تؤدي إلى الانقطاع عن التكليف جملة، مثل ما هو الواقع اليوم في بعض المجتمعات الغربية المتطرفة، التي تجعل من ارتداء الخمار ضربا من التمييز والعنصرية بما قد يكون مآله القتل أو الاعتداء .

فإذا تحققنا وقوع الأذى في مثل هذه الحالة فإن الفتوى بجواز إظهار الشعر هي رخصةٌ متعينة؛ لأن الحفاظ على النفس مقصدٌ ضروري، وإخفاء المرأة شعرها من العورة المخففة هي في رتبة المقاصد التحسينية، ولا شك أن ما في رتبة الضروري راجح على ما في رتبة التحسين، والإفتاء بوجوب ستر الشعر في هذه الحالة بمثابة التسبب في القتل أو الاعتداء، وهذا نظير من أفتى بوجوب الغسل من الجنابة لمن به شجّة في رأسه؛ بما تسبب في موته، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: « **قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ الله، أَلاَّ سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا؛ فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ** » [2].

وإباحة إظهار شعر المرأة في هذه الحالة الضرورية، هو اقتضاء تبعي عارض واقع على محله الخاص، وليس فيه رفع لحكمه الأصلي، وهو وجوب ستر شعرها، فهو أصل فقهي ثابت قبل طروء العوارض،

---

1 – **أخرجه**: أبو داود في "**سننه**": كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، رقم: 4106. والحديث **حسنه** الألباني **بشواهده** في "**إرواء الغليل**" (6/ 203).

2 – **أخرجه**: أحمد في "**المسند**" (5/ 173). **و** أبو داود في "**سننه**": كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم، رقم: 336. **و** ابن ماجة في "**سننه**": كتاب الطهارة وسننها، باب في المجروح تصيبه الجنابة، فيخاف على نفسه إن اغتسل، رقم: 572. والحديث **صححه** الألباني في "**صحيح الجامع**" (2/ 804).

وهو الواقع على الـمحل مـجردا عن التوابع والإضافات، وإن الـمرأة الـمسلمة التي تعيش في تلك البلاد لـها دور مهم في تقدير حجم الضرر الذي يلحقها، فهي موكولة إلى ديانتها، بحيث يتفق تطبيقها لـهذه الرخصة مع مناطها من غير خدعة ولا تضليل .

الخـــاتـــمة

إن عقد خاتـمة هذه الـبحث ليس إلا ضربا من ضروب الـمجاز؛ لأن حقيقته آيل إلى أنـه فتح بابا للبحث في مـحل الـمقاصد الشرعية من تحليل الخطاب النبوي في مختلف الـمذاهب الفقهية قديما وحديثا، وهي مسألة على درجة كبيرة من الأهمية؛ لـما للسنة النبوية من منزلة في قلوب الـمسلمين عامة، وإن إساءة توظيفها قد يجلب فسادا كبيرا على الـمنتسبين إليها، وهذا لا يـمنع من أن نعقد كلمات جامعة تنير درب الـمقتصدين، وبيانـها على وجه الإجـمال فيما يأتي:

1 – الوظيفة الـمقاصدية هي رؤية معرفية كلية متكاملة تؤهِّـل الفقيه إلى وضع النصوص في سياقها الـمناسب في مـختلف القضايا الواقعة، وترفع من قيمة أداء العقل الفقهي في رصد شؤون الـمجتمعات الـمعاصرة.

2 – إن التوجيه الـمقاصدي لفهم نصوص السنة النبوية منهج عريق عتيق في الفقه الإسلامي، ويُـعـدُّ من أهم الـوسائل الإجرائية لغلق انفتاح الخطاب الشرعي على الـمعاني الـمتعددة .

3 – ضرورة الـموازنة والترجيح بين الـمصالح والـمفاسد الـمتعارضة، وهذا هو قطب رحى الشريعة التي تدور حوله أحكام حياتنا الدينية والدنيوية، وهو عمل دقيق عميق يحتاج إلى دراية كافية وخبرة بالغة بالـمصالح الشرعية ومراتبها وترجيحها، وحُسن ربطها بالوقائع والـمتـغيرات .

4 – إن التنزيل الـمقاصدي للخطاب النبوي ينبغي أن يكون حاضرا في ذهن الـمتفقهين في الحديث الشريف؛ حتى لا يساء توظيف السنة في غير ما شرعت له، فيترتب على ذلك تـهميش الفقه أمام متغيرات الحياة ومتطلباتـها الـحديثة !

وأوصي في الأخير أن يؤخذ بعين الاعتبار فتح باب لدراسة علاقة الـمقاصد الشرعية بنقد متون الأحاديث النبوية، وبيان مذاهب العلماء في ذلك قديما وحديثا، مع تطبيقات عملية يستخرج منها منهج محكم ينفي العبث بالنصوص الشرعية

قائمة الـمصادر والـمراجع

1 – "**الإبـهاج شرح الـمنهاج**"، السبكي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1416 هـ.

2 – "**آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**"، جمع: أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1: 1997م.

3 – "**الآداب الشرعية**"، ابن مفلح، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3: 1419 هـ.

4 – "**إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**"، ابن دقيق الـعيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1: 1426 هـ.

5 – "**أحكام القرآن**"، ابن العربي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3: 1424 هـ.

6 – "**أحكام أهل الذمة**"، ابن الـقيم، الدمام: الرمادي للنشر، ط1: 1418 هـ.

7 – "**الإحكام في أصول الأحكام**"، بيروت: دار الـفكر، د.ط، 1424 هـ.

8 – "**إرواء الغليل**"، الألباني، بيروت: الـمكتب الإسلامي، ط2: 1405 هـ.

9 – "**أصول السرخسي**"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1414 هـ.

10 – "**الاعتصام**"، الشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الـهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ط1: 1412 هـ.

11 – "**أعلام الـموقعين**"، ابن القيم، تحقيق: مشهور حسن سلمان، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1: 1423 هـ.

12 – "**اقتضاء الصراط المستقيم**"، ابن تيمية، بيروت: عالم الكتب، ط7: 1419 هـ .

13 – "**إكمال الـمعلم بفوائد مسلم**"، القاضي عياض، تحقيق: د.يحيى إسماعيل، الـمنصورة: دار الوفاء، ط1: 1419 هـ.

14 – "**انفتاح النص وحدود التأويل**"، د.فاطمة الزهراء الناصري، ضمن أعمال الندوة العلمية السادسة حول" التأويل: سؤال الـمرجعية ومقتضيات السياق"، الـمنظمة من طرف الرابطة الـمحمدية للعلماء، يومي: 17–18 شعبان 1434 هـ، الرباط – الـمملكة المغربية.

15 – "**البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله**"، أحـمد الريسوني، بحث مقدم لندوة "مقاصد الشريعة عند الـمذاهب الإسلامية" من تنظيم مركز الفرقان للتراث، لندن:2005م. من موقع الشيخ: http://raissouni.net.

16 – "**الـبحر الـمحيط**"، الزركشي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1421 هـ.

17 – "**بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**"، الـكاساني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2: 1406 هـ.

18 – "**بدائع الفوائد**"، ابن القيم، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1: 1416 هـ.

19 – "**الـبرهان في أصول الفقه**"، أبو الـمعالي الجويني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1417 هـ.

20 – **"البيان والتحصيل"** لابن رشد، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت:دار الغرب الإسلامي، ط2: 1404 هـ.
21 – **"التحرير والتنوير"**، محمد الطاهر بن عاشور، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.
22 – **"الترجيح المقاصدي بين النصوص المتعارضة"**، مصطفى محمد جبري شمس الدين، بحث منشور في موقع "رياض العلم": http://www.riyadhalelm.com/play-8927.html .
23 – **"الثبات والتغير في الحكم الفقهي"**، صفية الجفري، بيروت: الشبة العربية للأبحاث والنشر، ط1: 2014 م.
24 – **"الجامع"**، الترمذي: محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ط2: 1395 هـ.
25 – **"الجامع الصحيح"**، البخاري: محمد بن إسماعيل، القاهرة: دار طوق النجاة، ط1: 1422 هـ .
26 – **"الجملة العربية والمعنى"**، فاضل صالح السامرائي، بيروت: دار ابن كثير، ط1: 1438 هـ.
27 – **"حجة الله البالغة"**، شاه ولي الله الدهلوي، دمشق: دار ابن كثير، ط3: 1438 هـ.
28 – **" ابن حزم: حياته وعصره – آراؤه الفقهية"**، محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، 1954م.
29 – **"الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية"**، عبد الرحمن الحاج صالح، الجزائر: ENAG EDITIONS، د.ط، د.ت.
30 – **"دلائل الإعجاز"**، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط5: 1424 هـ.
31 – **"السنن"**، ابن ماجة ، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.
32 – **"السنن"**، أبو داود: سليمان بن الأشعث، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.
33 – **"السنن الصغرى"**، النسائي: أحمد بن شعيب، بيروت: دار المعرفة، ط5: 1420 هـ.
34 – **"السنة التشريعية وغير التشريعية"**، محمد سليم العوا وآخرون، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ط، 2001م.
35 – **"السياق وأثره في فهم قصد الشارع"**،نجم الدين قادر كريم الزنكي،مجلة إسلامية المعرفة،العدد: 48،سنة: 1428 هـ.
36 – **"شرح القواعد الفقهية"**، أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ط2: 1409 هـ.
37 – **"الشرح الكبير"**، الدردير، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.
38 – **"صحيح الجامع الصغير"**، الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت.
39 – **"الصواعق المرسلة"**، ابن القيم، تحقيق: علي بن محمد الدخيل، الرياض: دار العاصمة، ط1: 1408 هـ.
40 – **"ضعيف الجامع الصغير"**، الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت.

41 - **"العقد المنظوم في الخصوص والعموم"**، القرافي، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، مصر: دار الكتبي، ط1: 1420 هـ.
42 - **"العقل والفقه في فهم الحديث النبوي الشريف"**، أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ط2: 1433 هـ.
43 - **"عيون الأدلة في مسائل الخلاف"**، ابن القصار، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، د.ط، 1426 هـ.
44 - **"الطرق الحكمية"**، ابن القيم، تحقيق: أحمد نايف الحمد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1: 1428 هـ.
45 - **"فتح الباري"**، ابن حجر، دمشق: دار الفيحاء، الرياض: دار السلام، ط1: 1418 هـ.
46 - **"الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده"**، أحمد الريسوني، الرباط: مشورات الزمن، ط2، د.ت.
47 - **"القاموس المحيط "**، الفيروزآبادي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8: 1426 هـ.
48 - **"القبس شرح موطأ مالك بن أنس"**، ابن العربي، تحقيق: محمد ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1: 1992م.
49 - **"القرائن والنص"**، أيمن صالح، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1: 1431 هـ.
50 - **"القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة"**، محمد مصطفى الزحيلي، دمشق: دار الفكر، ط1: 1427 هـ.
51 - **"الكليات التشريعية ومقاصد إعمالها عند الإمام الشاطبي"**، أحمد الرزاقي، لندن: مركز الفرقان للتراث الإسلامي، ط1: 1437 هـ.
52 - **"اللغة العربية معناها ومبناها"**، تمام حسان، الدار البيضاء: دار الثقافة، د.ط، 1994م.
53 - **"مجموع الفتاوى"**، ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن القاسم، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، المنصورة: دار الوفاء، ط3: 1426 هـ.
54 - **"المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية"**، نعمان جغيم، عمان: دار النفائس، ط1: 1440 هـ.
55 - **"المحلى"**، ابن حزم، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.
56 - **"المدخل"**، ابن الحاج، بيروت: دار التراث، د.ط، د.ت.
57 - **"مدخل مقاصدي للاجتهاد"**، جاسر عودة، ضمن مجموعة بحوث حول "مقاصد الشريعة وقضايا العصر"، لندن: مركز الفرقان للتراث الإسلامي، ط2: 1438 هـ.
58 - **"المستدرك"**، الحاكم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1411 هـ .
59 - **"المسند"**، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1: 1421 هـ،
60 - **"المسند الصحيح المختصر"**، مسلم، بن الحجاج النيسابوري، بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، د.ت.
61 - **"المصنف"**، ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد، الرياض: مكتبة الرشد، ط1: 1409 هـ.

62 - **"معالم السنن"**، الخطابي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1416 هـ.
63 - **"المغني"**، ابن قدامة، بيروت: دار الفكر، ط1: 1405 هـ.
64 - **"مغني المحتاج"**، الخطيب الشربيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1415 هـ.
65 - **"مقاييس اللغة"**، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: اتحاد الكتاب العرب، د.ط، 1423 هـ.
66 - **"مقاصد الشريعة أعز ما يطلب"**، أحمد الريسوني، موقع الشيخ:
http://raissouni.ma/index.php/articles/4/4.html
67 - **"مقاصد الشريعة الإسلامية"**، محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة: دار السلام، د.ط، 1427 هـ.
68 - **"مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"**، علال الفاسي، تحقيق: إسماعيل الحسني، القاهرة: دار السلام، ط1: 2011 م.
69 - **"مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"**، عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2: 2008 م.
70 - **"مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية"**، د.معتز الخطيب، ضمن أعمال الندوة العلمية السادسة حول" التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق"، المنظمة من طرف الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط - المملكة المغربية.
71 - **"منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع"**، محمد الشتيوي، ضمن مجموعة بحوث حول: "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، لندن: مركز الفرقان للتراث الإسلامي، ط1: 1435 هـ.
72 - **"الموافقات"**، الشاطبي، تحقيق: مشهور حسن سلمان، القاهرة: دار ابن عفان، ط1: 1417 هـ.
73 - **"الموطأ"** للإمام مالك، برواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط، د.ت.
74 - **"نظرات في القرآن"**، محمد الغزالي، القاهرة: دار نهضة مصر، ط6: 2005م.
75 - **"نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي"**، فتحي الدريني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2: 1419 هـ.
76 - **"نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي"**، حسين حامد حسان، د.ط، 1981م.
77 - **"نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"** لأحمد الريسوني، القاهرة: دار الكلمة، ط4: 1434 هـ.
78 - **"نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور"**، إسماعيل الحسني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، 1995م.
79 - **"النص والمصلحة"**، سالم بن نصيرة، بيروت: الدار الشامية، ط1: 1437 هـ.
80 - **"نهاية السول في شرح منهاج الأصول"**، الإسنوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1420 هـ.