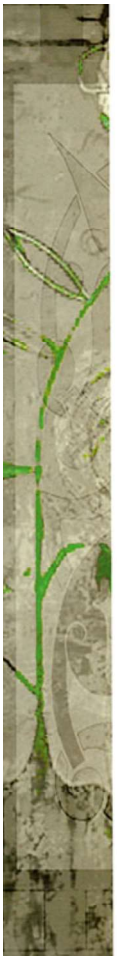

نقد نظرية النسخ

بحث في فقه مقاصد الشريعة

د. جاسر عودة

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

نقد نظرية النسخ

بحث في فقه مقاصد الشريعة

نقد نظرية النسخ

بحث في فقه مقاصد الشريعة

جاسر عودة

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عودة، جاسر

نقد نظرية النسخ: بحث في فقه مقاصد الشريعة/ جاسر عودة.

١٤٣ ص.

ببليوغرافية: ص ١٣٣ ـ ١٤٣.

ISBN 978-9953-533-95-7

١. مقاصد الشريعة. أ. أصول الفقه. ب. العنوان.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات

مقدمة ٧

الفصل الأول : مقاصد الشريعة
مفاهيم وأهداف بين يدي البحث ١٩

الفصل الثاني : بين التناقض في نفس الأمر
والتعارض في ذهن المجتهد ٢٩

أولاً : بين التعارض والتناقض ٢٩

ثانياً : التناقض بين النصوص ٣٢

ثالثاً : طرق التعامل مع التعارض الظاهري ٤٤

الفصل الثالث : تعريفات واستخدامات النسخ ٤٩

أولاً : التعريف اللغوي والاصطلاحي ٤٩

ثانياً : تخصيص النص المتقدم بالنص المتأخر
أو استثناؤه أو تفسيره ٥٠

ثالثاً : إطلاق النسخ بقصد الإلغاء المؤبد للحكم الشرعي ٥١

الفصل الرابع : نقد لبعض مناهج الاستدلال على النسخ ٥٥

أولاً : هل هناك دليل قطعي على أن في القرآن الكريم آيات «منسوخة»؟ ٥٥

ثانياً : الاستدلال على النسخ بالتعارض ٦١

ثالثاً : الاستدلال على النسخ بمعرفة التاريخ : هل يلزمنا اتباع «الأحدث فالأحدث»؟ ٦٩

رابعاً : لا حجية للنسخ بالرأي المجرد أياً كان قائله ٧٥

خامساً : ما هو التصريح بالنسخ : هل يكفي «النهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي»؟ ٩٤

الفصل الخامس : أمثلة لإعمال النصوص المحكمة المتعارضة الظواهر باعتبار المقاصد ١٠١

أولاً : مقاصد الإمامة في حفظ الضرورات الشرعية ١٠١

ثانياً : تحقيق مقصد التيسير عن طريق التدرج في تطبيق الأحكام ١١٣

ثالثاً : الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير ١٢٠

رابعاً : الموازنة بين مقصدي سلامة الإنسان وسلامة البيئة ١٢١

خلاصة نظرية وخلاصات عملية ١٢٥

المراجع ١٣٣

مقدمـة

تفشت في المناهج الفكرية والفلسفية عموماً أغلوطة منطقية أو مغالطة يمكن أن نطلق عليها مغالطة الثنائيات الحتمية الكاذبة، مفادها أن تُعرض القضية الفلسفية ـ أياً كانت ـ على أنها اختيار بين نتيجتين منطقيتين لا ثالث لهما. ويدور الجدل بين متناظرين في آخر طرفي طيف من الأفكار، كل يسعى إلى إثبات حجته وإفحام خصمه.

فمثلاً، نجد جدلاً طويلاً بين أنصار المنهج الموضوعي الذين يقولون إن للأشياء ماهيات وحقائق طبيعية نصل إليها بالعقل، وأنصار المنهج الذاتي أو المشخصن الذين يقولون باستحالة الوصول إلى ماهية الأشياء وأن التصورات البشرية عن الأشياء مجرد خيالات في ذهن الأشخاص، وينتصر كلُّ فريق من المفكرين والفلاسفة لرؤيته. ثم نلاحظ أنه يندر وجود من يحاول أن يتوسّط بين الرأيين بنظرة أو نظرية تجمع بين الحقائق لكلا الطرفين، كالذين قالوا مثلاً بالحقيقة «المشخصنة اجتماعياً» بديلاً عن كلا الطرفين المذكورين، إعمالاً للصواب في جميع وجهات النظر وجمعاً بين الآراء التي توهّم الناس فيها التناقض.

ويتجادل أهل الفلسفة حول ثنائية أخرى يتوهمونها ثنائية حتمية وهي أغلوطة كاذبة، ألا وهي ثنائية العلم والدين، وهي الثنائية التي حسبها كثير من الناس «متعارضة». بل وظهرت هذه الثنائية في تراثنا الإسلامي نفسه باسم «تعارض العقل والنقل» أو «تعارض الرأي والنص»، على الرغم من كل ما في الإسلام من ربط بين الإيمان والعقل، مما هو معروف ومشهور. ويتوهم كثير من الناس أن عليهم الاختيار الحتمي بين ما هو ديني وما هو علمي ومعه الاختيار بين المادّي والغيبي أو بين المصالح والأخلاق أو بين المادة والروح، أو غير ذلك من المتقابلات التي لا تلزم على أي حال.

فالعلم والدّين قد يتعارضان في مجال معين أو في بُعد ما، من ذلك مثلاً أن الدين يعطي المكانة الأولى للنص الشرعي في مقابل العلم الذي يعطي المكانة الأولى للتجربة والملاحظة. ولكن، من قال إن دين الإسلام وأصل الاعتقاد فيه لا يقوم على التجربة والملاحظة؟ ومن قال إن إعمال العقل بما وصل إليه العلم ليس له علاقة بالنص الإلهي؟ إن طريقة القرآن نفسه في إثبات وجود الله تعالى وفي الإيمان ـ بأي قضية كانت ـ هي الملاحظة والتفكر والنظر. قال تعالى: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[1]، وقال: ﴿**مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ**﴾[2]. ولذلك فقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية موفقاً حين عنون كتابه الكبير

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة يونس،» الآية ١٠١.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الملك،» الآيتان ٣ ـ ٤.

عن المنطق والفلسفة بالعنوان الآتي: **درء تعارض العقل والنقل أو توافق صحيح المنقول مع صريح المعقول**[٣]، ثم إن الدين والعلم ـ على الجانب الآخر ـ متكاملان في مجالات وجوانب أخرى عديدة، كسعيهما مثلاً إلى تحقيق سعادة البشر، واهتمامهما المركزي بأصل الحياة ونظام الخلق، وما إلى ذلك.

ويمكن أن ننظر كذلك إلى العقل المعنوي وإلى المادّة المدرَكة بالحواس على أنّهما متكاملان لا متضادّان. وذلك أننا إذا وسعنا مجال الاعتبار إلى ما وراء الحواس الخمس، أدركنا أن أحدث نظريّات علم الإدراك وعلوم المخ تنظر إلى العقل وإلى المادّة على أنهما يؤثران ويتأثران ببعضهما فعلاً. وتُضرَب أمثلة كثيرة لهذا التفاعل بين العقل والمادة في علوم اليوم، كالحدس الذي يهدي الناس إلى الحقائق من دون دليل مادي، والأحلام التي تتحقق في الواقع، وكالعوامل الروحية والنفسية وتأثيرها في المرضى، وما أثر الرّقية الشرعية منا ببعيد.

وأصول الفقه الإسلامي ـ وهي تمثّل بكل مدارسها فلسفة للتشريع الإسلامي ـ لم تكن بعيدة عن المناهج الفلسفية المختلفة وأغلوطاتها. فقد ظهرت في بعض نظريات أصول الفقه في تراثنا مغالطات ثنائية كانت المناظرات والخلافات تطول حولها، على الرغم من أن بعض الأصوليين في كل مسألة منها كانوا قد أدركوا كيف يمكن الجمع بين الآراء المتعارضة في إطار مبدع ومفيد.

من ذلك مثلاً، اختلاف الأصوليّين في حجّيّة بعض المصادر

---

(٣) أحمد بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل** (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧).

الثانوية، بين ما يعتبر حجّة مقبولة للاستدلال، في مقابل ما لا يُعتَبَر حجّة أو يعتبر «باطلاً» على حد التعبير الأصولي. وحجّية الدليل أساس للحكم الشرعي، بينما الدليل الباطل هو دليل منقوض في أصله ولا تتوفر له الحجّيّة أصلاً تحت أيّ ظرف، وبالتالي لا تنبني عليه أحكام شرعية. من أمثلة ذلك: كتاب الشافعي حول «بطلان الاستحسان»، وكتاب داود **إبطال القياس** وكتاب ابن الرّاوندي **إبطال التواتر**، واختلاف الشافعية والمالكية حول عمل أهل المدينة بين الحجية والبطلان، واختلاف الظاهرية والجعفرية والزيدية مع غيرهم حول حجية القياس، إلى آخره.

فمثلاً: عمل أهل المدينة أو إجماع أهل المدينة هو مصدر ذو حجية كاملة عند المالكيّة، وبنى الإمام مالك ـ رحمه الله ـ عليه مسائل كثيرة في فقهه، كإجماع أهل المدينة على تفسيرات معينة لآيات القرآن الكريم، واعتباره معياراً لترجيح أحاديث الآحاد، وغير ذلك. ولكن الإمام الشافعيّ ـ رحمه الله ـ رفض تماماً أن يكون لأهل المدينة أو عملهم حجية أو مكانة تشريعية خاصّة، وجادل بأنّ مثل هذا الإجماع قد يفتح الباب لأن يدّعي كل أحد إجماعاً ما لمدينته[٤].

ولكننا وجدنا أن بعض العلماء ـ كابن تيميّة وابن القيّم ـ قد ردّوا ذلك النظر إلى المسألة بوصفها ثنائية متقابلة حتمية، وأخذوا بعمل أهل المدينة أصلاً لبعض المسائل على الرغم من رفض مذاهبهم الفقهية التي ينتمون إليها لذلك المذهب الحنبلي مثلاً. فقد اعتبر ابن تيمية مثلاً هذا النوع من الإجماع أو اتفاق

---

(٤) محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: دار الفكر؛ المدني، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ص ١٥٨.

أهل مدينة رسول الله (ﷺ) على مسألة، ما نوعاً من الرواية الجماعيّة عن رسول الله (ﷺ)، وهي بالتالي رواية كبقية الروايات ولكنها قد تكون أوثق من تلك التي نقلها آحاد الرواة. وهذا خروج منطقي حسن بالمسألة من ثنائية الحجة/ الباطل إلى أفق أرحب من التفصيل والاستفادة العملية من ما هو إيجابي في اعتبار مثل هذه الحجة(٥).

ولنضرب مثلاً آخر من أصول الفقه على أغلوطة الثنائيات الكاذبة التي لا تلزم، وهو ما يعرف بمفهوم المخالفة. فكلّ المذاهب الأصولية المعروفة ـ في ما عدا المذهب الحنفي ـ يقسمون دلالة المفهوم اللفظي إلى مفهوم للموافقة وآخر للمخالفة. ومفهوم المخالفة يعني ـ عندهم ـ أن النص إذا دلّ بمنطوقه على حكم، فإنه يدلّ بمفهومه أي مفهوم المخالفة على عكسه! أي إنّ وجود حقيقة ما يقتضي غياب نقيضها، بلغة المنطق. وقد قسمت مذاهب الفقه التي أقرّت بمفهوم المخالفة هذا المفهوم إلى خمسة أقسام مختلفة، وهي: اللقب والوصف والشرط والغاية والعدد. وهذا يعني أنّ ذكر أحد هذه الأصناف في نصّ القرآن أو الحديث يعني الغياب المنطقيّ والبطلان الشرعيّ لنقيض هذا الصنف. وقد رفض الأحناف هذا المنطق ولكن ليس من باب رفض أغلوطة الثنائيات، وإنما من باب أنهم رأوا أنّ العلّة الواحدة لنصّ شرعيّ لا يمكن أن تتضمّن

---

(٥) أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ط ٢ ([د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، مج ٢٠، ص ٣١١ (أو ١١٣ ؟؟؟؟؟؟؟؟؟)، ١٢٣، ١٣٣، ١٦٣، ٢٠٣، و٢٨٣.

حكمين في آن واحد[٦]، وهي أغلوطة ثنائية في حد ذاتها!

فمثلاً، ناقش الفقهاء لقب «سائمة» المذكور في الحديث الشريف: «في السّائمة زكاة»[٧]. فالبقر غير السّائمة بناء على مفهوم المخالفة لا تشمله الزّكاة عند الجمهور[٨]، ولو كان ثروة نامية! وهو ما يخالف بوضوح المقصود من الزكاة أصلاً. ومثال «الوصف» كلمة «المؤمنات» في وصف النساء المذكورات في الآية: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ**﴾[٩]. فجعل الشافعي من الإيمان «شرطاً» ولم يجز الزواج بغير المؤمنات في كل الأحوال الأخرى للزواج بناء على مفهوم المخالفة. وأمّا الأحناف فلأنهم لا يأخذون بمفهوم المخالفة فقد أباحوا للرجال الزواج من المؤمنات وغير المؤمنات، وقالوا إن ذكر المؤمنات هنا لا يلزم نفي غير المؤمنات، ورفضوا تلك الحتمية الثنائية الكاذبة.

ومثال الحتمية الثنائية في قضية «الشرط» آية: ﴿**وإِنْ كُنَّ [أي المطلّقات] أولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عليهنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾[١٠]. فقد قال الفقهاء بناء على مفهوم المخالفة إنه إذا كانت المطلّقة غير حامل، فليس من حقّها الحصول على نفقة،

---

(٦) محمد أبو زهرة، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨)، ص ١٣٦ ـ ١٣٩.

(٧) يوسف القرضاوي، **فقه الزّكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، ط ١٥ (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، مج ١، ص ٢٤٠. وهذا الكتاب هو أطروحة دكتوراه نالها القرضاوي من جامعة الأزهر.

(٨) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٢٥.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية ٦.

وهو ما يخالف المعنى المفهوم من تحمل الرجل مسؤولية مالية تجاه نفقة المرأة إذا طلقها باختياره. وأما الحنفيّة، فقد خالفوا الجمهور في هذه المسألة لأنهم لا يأخذون بمفهوم المخالفة[١١]، لا بسبب المعنى المذكور.

ومثال «الغاية» نجده في الآية ١٨٧ من سورة البقرة المتعلقة بالصيام: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ**﴾. فتتضمّن هذه الآية معنى أنّ الأكل والشرب مباحان حتى يحلّ الوقت المذكور، ولا يحلان بعد ذلك. ويوافق الحنفيّة الحكم الفقهي نفسه بالطبع، ولكنّهم يعتبرون الأكل والشرب المذكورين في الآية هما الأصل وأن التخصيص لهما قد تم بالنص نفسه، وليس بمفهوم المخالفة[١٢].

وطبّق مفهوم المخالفة على «العدد» أيضاً، فإذا ذكرت آية أو حديث شريف عدداً، فإنّ كلّ الأعداد الأخرى تكون غير مقبولة طبقاً لمفهوم المخالفة، ولا يمكن لعدد آخر ـ ولو كان مذكوراً في آية أخرى أو حديث صحيح ـ أن يحلّ محلّ العدد المذكور في السياق. ومثال على ذلك هي النسب والأنصبة المذكورة في الأحاديث الشريفة المتعلقة بالزكاة، والتي تتفاوت أحياناً وتختلف من رواية إلى أخرى. هنا يجد أغلب الفقهاء حلاً في افتراض إثبات أحد الأعداد وإلغاء الأعداد الأخرى، وذلك عن طريق افتراض الترجيح، أي الاختيار الحتمي ولو بين الروايات الصحيحة أو النسخ بمعنى

---

(١١) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ١٤٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

الإلغاء ولو بين الروايات الثابتة، مما لا يلزم في الشرع. وهذا البحث يعرض لهذه الطريقة الثنائية في التفكير بالنقد في أصلها ونتائجها.

صحيح أنّ كلّ المذاهب الفقهيّة تستثني من مفهوم المخالفة ـ نظرياً ـ الأوصاف المذكورة على سبيل المجاز، كما يستثنون أثر مفهوم المخالفة الذي «يعارض» نصوصاً أخرى[١٣]، غير إنّ مفهوم المخالفة نفسه كما يتضح من الأمثلة المذكورة التي تدل على ما وراءها يضعنا أمام نوع من الاختيارات الثنائية الحتمية التي تشكل ـ في رأيي ـ مغالطات منطقية لا دليل عليها ولا داعي لها. بل إن هذه المغالطات تنتج جموداً في الفقه، وتسهم في تشكيل عقلية لا تقبل توسطاً بين الاختيارات المتجاذبة ولا الجمع بين المعاني المتنوعة. هذه القراءة الثنائية للنصوص الشرعية تحدّ من مرونة الأحكام وتعدديتها حسب الظروف المتغيرة، وتحدّ من قدرة الفقه على التكيّف مع تغيّر الظروف والأحوال، بل وتعطّل عمل النصوص الشرعية في توجيه هذا التكيّف، وهو المقصود من هذه النصوص بالأساس.

فمثلاً، حين طُبق مفهوم المخالفة على دلالة العدد المذكورة هنا في بعض مسائل الزكاة نتج عن ذلك ما سمي «تعارض» بين عدد من الأحاديث الشريفة حول أعداد محدّدة من مقادير ما يدفع زكاةً، وهذه الأعداد اختلفت فيها الروايات الصحيحة في حدود بسيطة[١٤]. وقد اضطر هذا الوضع الفقهاء

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١٤) القرضاوي، **فقه الزّكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، مج ١، ص ١٨٢.

إلى أن يدّعوا نسخ شرعية ـ كما سيأتي ـ أعداد أخرى وردت في أحاديث صحيحة ثابتة وإبطالها، لا لشيء إلا للمحافظة على الاطّراد في تطبيق مفهوم المخالفة على الأعداد.

فهناك فرق مثلاً بين كتاب أبي بكر وكتاب عليّ وكتاب عمرو بن حزم (رضي الله عنهم) جميعاً في ما يخصّ العدد الذي يجب أخذه بوصفه زكاة عن الإبل[١٥]. ونظراً إلى هذه الفروق ودلالات الأعداد؛ اختلف الفقهاء حول أي الأعداد يعتمدون وبالتالي أيّ الأعداد يرفضون بناء على مفهوم المخالفة. وجمع عدد قليل من العلماء بين الروايات. فالطبريّ مثلاً جمع بين الرّوايات السابقة كلها بتركه للفقيه الاختيار الحر من بين الأعداد الواردة من أجل تقرير مقدار الزكاة في هذه الحالة[١٦]، والشيخ القرضاوي في كتابه الفريد **فقه الزكاة** جمع بين الأعداد بأن ربط الاختيار بتقدير محصِّل الزكاة لحالة المُزَكِّي المالية[١٧]. وهذه الضروب من الجمع أحسن وأولى، و«إعمال النص أولى من إهماله» كما تقول القاعدة المعروفة.

وإنّنا إذا وسّعنا النظر إلى المقاصد الشرعية من باب الزكاة كله، وتجاوزنا الثنائيات الحتمية وتراجحها وتناسخها، فإننا لا نحتاج إلى أن نواجه أو نحلّ أيّ تعارض. فمن المعلوم أن من

---

(١٥) محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى البغا، ط ٣ (بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

(١٦) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، مج ٥، ص ٤٠١.

(١٧) القرضاوي، **فقه الزّكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، مج ١، ص ١٨٤.

جملة مقاصد الزكاة أخذ صدقة ممن تجاوزوا النصاب وحَالَ على أموالهم الحول، والمعنى أنهم أناس وصلوا إلى حدّ «الغنى»، وهذه الصدقة تُقدَّم إلى الفقراء والمساكين والغارمين، إلى آخره. هذا النظر الكلي يقتضي النظر إلى بُعد الثروة ونموّها وغنى الفرد ـ سواء أكانت الماشية سائمة أم غير سائمة، وسواء أكان الذهب محلقاً أم غير محلق، وسواء أكان الكنز في الأرض معدناً أم سائلاً، وسواء أكان الزرع قمحاً أم شعيراً أم مطاطاً، إلى آخر ما هنالك من التفاصيل غير المقصودة بالتشريع أصلاً.

وإذا كان من مقاصد الشريعة العامة ـ كما سيأتي ـ التكافل والتيسير وحفظ نظام الأمة، كما قرر الفقهاء، فإن الأعداد والأشكال في أصناف الأموال قد تتفاوت ولكنها لا تؤثر وينبغي أن لا تؤثر في فريضة الزكاة ولا في تحقيقها لأهدافها ومقاصدها.

وما سقناه في هذه المقدمات المنطقية والأمثلة المختصرة هو مقدمة لما سيأتي في هذا البحث، حيث يبدو لي موضوعه مهماً وأساسياً في عملية التجديد والإحياء الإسلامي المعاصر، ألا وهو موضوع النقد الأصولي لنظرية النسخ، تلك النظرية التي جانب الكثير من الفقهاء الصواب في تصوُّرها وتطبيقها قديماً وحديثاً.

وكنت قد كتبت في هذا الموضوع من قبل من زوايا مختلفة وفي سياقات متنوعة، وهذا الكتاب يجمع ما كتبت في هذا الموضوع من أفكار من خلال أمثلة تدل على ما وراءها من قضايا كثيرة طبّقت عليها نظرية النسخ بمعنى الإلغاء

والانتهاء إلى أحكام شرعية ثابتة، على الرغم من أن هذا المعنى للنسخ ما أنزل الله به من سلطان، كما سيأتي.

ونظرية النسخ تتشابه مع الثنائيات التي ذكرناها آنفاً من حيث إن لها تراثاً طويلاً كبر عليه الصغير وشاب عليه الكبير، ألا وهو فروع العلوم الشرعية التي أطلق عليها «الناسخ والمنسوخ» و«مختلف الحديث» و«حل التعارض»، وهو تراث قد غلبت عليه النظرات الثنائية الحتمية التي لا تلزم، تماماً كما لا يلزم الأبيض والأسود لونين وحيدين في صورة مركبة! ولكننا وجدنا ـ كما سيعرض هذا البحث إن شاء الله ـ في كل مسألة من مسائل «المتعارض» هناك من يتصدى لها من العلماء المحققين ليفنّد وهم التعارض والتناسخ، ويرسم الصورة كاملة، لا بدرجات الرمادي فقط، بل الصورة بكل ألوانها.

وإننا هنا حاولنا ـ بجهدنا المتواضع ـ أن نرسم صورة عامة للشريعة الغراء من خلال مناقشة هذا الموضوع، يظهر فيها ما نفقه منها من المعاني بكل الألوان ـ لا بالأبيض والأسود فقط ـ ، فظهرت لنا صورة ما أروعها صورة، وبدا لنا سبيل ما أجمله سبيلاً. هذا هو المقصود من هذا البحث، والله المستعان، وعليه التوكل وعنده العلم ومنه الفضل وإليه الإنابة وبه التوفيق.

الفصل الأول

مقاصد الشريعة
مفاهيم وأهداف بين يدي البحث

يجدر بنا أولاً أن نقوم بتأسيس بعض المصطلحات والمفاهيم التي سيتم تدوالها خلال بحثنا وتحديدها. ونبدأ أولاً بتوضيح ماذا نعني بمقاصد الشريعة فنقول: القَصْد والمقْصِد (وقيل المقْصَد) لغة مشتقان من الفعل قَصَدَ، والقَصْدُ هو استقامةُ الطريق والاعتمادُ والعَدْلُ والتوسُّطُ وإتيانُ الشيء؛ يقال قَصَدَه وقَصَدَ إليه، يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء. ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقاصد الشرعية، وهي المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعاته وأحكامه[1]. وهذه المعاني نعرفها بالاستقراء، أي باستيعاب العلماء المجتهدين للنصوص الشرعية ومسحها واستنباط ما وراءها من غايات وأهداف.

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الميساوي (كوالالامبور: دار الفجر؛ عَمّان: دار النفائس، ١٩٩٩)، ص ١٨٣.

وللمقاصد تقسيمات وتصنيفات عديدة، أشملها وأوسعها التقسيم عند العلماء المعاصرين الذين يكتبون في هذا العلم، والذين اتفقوا على أن المقاصدَ تنقسم إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية[٢].

أما **المقاصد العامة**، فهي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع الإسلامي وأبوابه أو في أنواع كثيرة ومتنوعة منها، كمقاصد السَّمَاحَة والتَيسير والعدل والحرِّية ومراعاة الفطرة ومراعاة السنن الإلهية وحفظ نظام الأمة، إلى آخرها[٣].

وتشمل المقاصد العامة الضرورات الخمس المعروفة (أو الست إذا أضفنا معنى «العرض»)، ألا وهي عصمة أو حفظ: الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال. والأساس الذي بُني عليه تصنيف هذه المعاني كضرورات هو أنّها اعتبرت معانيَ أساسيّة لاستمرار الحياة البشريّة نفسها، بل قال العلماء إن حفظ هذه المعاني هو الغاية من كل شريعةٍ سماوية[٤]، فالمقاصد على مستوى الضرورات هي مسائل حياة أو موت.

والمقاصد على مستوى الحاجيّات هي أقلّ ضرورة للحياة البشريّة كالزواج والتجارة وطرق المواصلات وسبل التنقل والسلع الاستهلاكية، على حد التعبير المعاصر. ولا تصبح هذه

---

(٢) انظر: نعمان جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع** (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٢)، ص ٢٦ ـ ٣٥، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة.

(٣) انظر: ابن عاشور، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٤) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، مج ٣، ص ٥.

المصالح ضرورات إلا إذا انعدمت تماماً في مجتمع ما وصار فيه أزمة شاملة قد تؤدي إلى فوات الضرورات. وأما المقاصد التي هي على مستوى التحسينيّات، فهي أقلّ ضرورة من الحاجيّات، وهي سلع كمالية أو رفاهية ـ بالتعبير المعاصر ـ يمكن أن يستغني عنها الإنسان[٥].

وأما **المقاصد الخاصة** فهي أيضاً مصالح ومعانٍ لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل: مقاصد مراعاة مصلحة الأولاد، وعدم الإضرار بالمرأة في باب فقه الأسرة، ومقاصد الرَّدْع عن الجريمة وتحرّي الحقيقة في باب العقوبات، ومقاصد الوضوح في التعامل ومنع الغَرَر والغش في باب المعاملات المالية، وهكذا. و**المقاصد الجزئية** عرفت بمعنى الِحكَم والأسرار والأغراض التي راعاها الشارع في حكمٍ بعينه متعلِّق بالجزئيات[٦]، كمقصِد تَوَخِّي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصِد رفع المشقة والَحرَج في الترخيص بالفِطْر لمن لا يُطيق الصَّوم، وهكذا.

ومقاصد الاعتقاد باب من أبواب المقاصد بحث فيه الأئمة قديماً وحديثاً، وتحدّثوا عنه بمصطلحات قد تختلف عن مصطلح «مقاصد العقائد» في الشكل ولكنها تتفق في المضمون، وذلك كحديثهم عن «الأسرار»، و«الحكَم»، و«الأغراض»، و«المحاسن»، و«المناقب» التي تتعلق بالعقائد الصحيحة من إيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر إلى

---

(٥) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٧.

(٦) جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، ص ٢٨.

صفات الله تعالى وأفعاله، وغير ذلك من مسائل الاعتقاد[٧].

ولو أننا رجعنا إلى تاريخ مصطلح المقاصد نفسه، لوجدنا الإمام الجويني ـ أحد المؤسسين الأوائل لهذا العلم ـ يعبّر عن مقاصد الشريعة أحياناً بلفظ «المصالح العامة»[٨]. وأما أبو حامد الغزالي فقد اعتبر المقاصد كلها بضروراتها وحاجياتها وتحسينياتها ضمن «المصالح المرسلة»[٩]. وعرّف الطوفي المصلحة بقوله: «وهي السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع عبادةً لا عادةً»[١٠]. وكذا القرافي في قوله: «قاعدة: لا يعتبر الشرع من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح، محصِّل لمصلحة، أو دارِئ لمفسدة»[١١]. وقال التاج السبكي: «أَرجَع

---

(٧) انظر مثلاً: أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، **إثبات العلل**، تحقيق ودراسة خالد زهري (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨)؛ شاه ولي الله الدهاوي، **حجة الله البالغة**، تحقيق سيد سابق (دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٥)، ومحمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعلي**، تحقيق حمدي الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م).

(٨) عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني، **غِياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب ([الدوحة]: وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٢٥٣.

(٩) انظر: محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ١٧٢؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول**، تحقيق طه جابر العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٥، ص ٢٢٢، وعلي بن محمد أبو الحسن الآمدي، **الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٤، ص ٢٨٦.

(١٠) نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي الطوفي، **التعيين في شرح الأربعين** (بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٢٣٩.

(١١) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤)، ج ٥، ص ٤٧٨.

شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد؛ ولو ضايقه مضايق لقال: أرجع الكل إلى اعتبار المصالح، فإن درء المفاسد من جملتها»، وقد قال العز: «ومن تبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»[١٢]. فمقاصد الشرع والمصالح بالمعنى العام مصطلحان يعبِّران عن معنى واحد عند كثير من الأصوليين.

واعتبار المقاصد من وراء الآمر الشرعي أي ما قصده الشارع بالنص عمل اجتهادي ظني، ولكنْ له أصولٌ مما أقرّه رسول الله (ﷺ) من فهم الصحابة (رضي الله عنهم) وفعلهم. كالذي ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر (رضي الله عنهما) أنه قال: قال النبي (ﷺ) لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلِيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي! لم يُرِدْ منا ذلك [أي إنه أراد الإسراع]. فذُكِر للنبي (ﷺ)، فلم يعنِّف واحداً منهم»[١٣]. وفي رواية مسلم: وقال آخرون: «لا

---

(١٢) عبد الوهاب بن علي السبكي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ج ١، ص ١٢.

(١٣) محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى البغا، ط ٣ (بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، باب صلاة الطالب والمطلوب، ج ١، ص ٣٢١.

نصلّي إلا حيث أمرنا رسول الله (ﷺ)، وإن فاتنا الوقت»[١٤].

وهذا الحديث (حديث صلاة العصر في بني قريظة) أصل في مسألة جواز استنباط المقصد من النص الشرعي بالظن الغالب، بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصد المستنبَط وإن خالف ظاهر النص الأصلي كما في هذا الحديث بوضوح. فالصحابة الذين قالوا إن رسول الله (ﷺ) إنما قصد إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة، خالفوا ظاهر الأمر بصلاتهم في الطريق، والذين أصرّوا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة، استمسكوا بحرفية الأمر، ووكّلوا القصد منه إلى الله ورسوله، وإقرار رسول الله (ﷺ) للفريقين دليل على جواز المنهجين والطريقتين.

وقد اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث حسب مذاهبهم الأصولية، وميلهم إلى نوط (أي ربط) الحكم بظاهر النص أو مقصد النص. ولكن جمهور العلماء في الواقع يرجِّحون عمل الفريق الذي اعتبر مقصد الأمر في هذه الحالة، وهؤلاء لخص ابن القيم رأيهم بقوله: «كل من الفريقين مأجور بمقصده، إلا أن من صلّى حاز الفضيلتين: امتثال الأمر في الإسراع، وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت... وإنما لم يعنّف الذين أخّروها لقيام عذرهم في التمسك بظاهر الأمر»[١٥]. وعلى هذا

---

(١٤) مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، باب المبادرة بالغزو، ج ٣، ص ١٣٩١.

(١٥) رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٧، =

فابن القيم جعل الإسراع ـ وهو المقصد الذي فهمه بعض الصحابة من سياق الحديث لا من ظاهره ـ أمراً شرعياً في نفسه يجب الالتزام به، وجعل الذين تمسكوا بظاهر الأمر معذورين باجتهادهم الذي جانب الصواب في رأيه.

وأما الظاهرية ـ القدامى منهم والجدد! ـ فالنظر إلى المعاني المقصودة والأهداف البعيدة ليس من طريقتهم ولا يدخل في منطقهم، وهؤلاء عبّر عن رأيهم ابن حزم بتعليقه: «ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل»(١٦). وهو رأي يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

وهذا الحديث ـ وغيره ـ يمثّل أصلاً لما نطرحه في هذا البحث وهو إدارة الأحكام مع مقاصدها ونوطها بها وفهمها في إطارها بدلاً من القول بالنسخ من دون دليل أو برهان لا على الأصل ـ بهذا المعنى ـ ولا على التطبيق.

وإننا في إعمال المقاصد بهذه المنهجية نهدف إلى عدة أهداف، هي كالآتي:

= ص ٤١٠. وانظر أيضاً الآراء المماثلة في: أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ط ٢ ([د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢٠، ص ٢٥٢؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير ابن كثير** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ج ١، ص ٥٤٨، ومحمد بن علي بن محمد الشوكاني، **نيل الأوطار** (بيروت: دار الجبل، ١٩٧٣)، ج ٤، ص ١١، وغيرهم.

(١٦) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٣، ص ٢٩١.

يهدف هذا البحث أولاً إلى الحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب تغيّر الأحوال وتبدّل الأعصار، وتحقيق المصالح مع «اختلاف الزمان والمكان والأحوال والأشخاص والنيّات والعوائد»، على حد تعبير ابن القيم رحمه الله. فقد يصح إعمال ظواهر الفتاوى عند تماثل هذه الأبعاد، ولكن حين يتغير العصر وتتغير معه المعطيات الواقعية للمسائل تغيراً تاماً ـ كما هو الحال في عصرنا في مسائل كثيرة جداً ـ فلا يجوز أن تؤدي الحرفية إلى حرج أو ضرر تأباه المقاصد التي من أجلها شرعت الشريعة أصلاً. وابن القيم بعد التنبيه على اعتبار هذه العوامل المذكورة، مضى يقول:

«فالشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[١٧].

فلا حجة في تأويل يناقض ثوابت العدل والرحمة والحكمة والمصلحة، وهذه المعاني ـ إضافة إلى غيرها من المقاصد المذكورة آنفاً ـ أصول وثوابت في حد ذاتها، ومعايير لصحة التأويل والتفسير والاجتهاد من عدمه.

و**يهدف هذا البحث ثانياً** إلى إعمال النصوص الشرعية

---

(١٧) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٥.

كلها بصرف النظر عما توهمه الناس من «تعارض» أو «اختلاف» بينها، نظراً إلى القاعدة الأصولية ـ بل والإيمانية ـ المهمة التي تقول: «إن إعمال النص الشرعي أولى من إهماله». كيف يصح منهجياً أو إيمانياً إهمال أو «إلغاء» أي نص محكم في كتاب الله تعالى أو مما صح من حديث رسوله (ﷺ)، خاصة إذا كان هذا الإلغاء بالرأي المجرد بدعوى «الترجيح» ولو كان بين الأحاديث الصحاح ذات السلاسل الذهبية (!)، أو «النسخ» ولو كان بين آيات القرآن المحكمات (!)، ومن دون دليل أو سلطان من الشارع تعالى؟ وهذا البحث لا ينفي معنى الترجيح ولا معنى النسخ، وإنما يضيّق معناهما في حالات محددة قليلة ويقترح ضوابط محددة لإعمالهما.

ويهدف **هذا البحث ثالثاً** إلى المساهمة في جهود أهل العلم والإضافة إليها في إنشاء مرجعية مشترَكَة بين المسلمين من المقاصد الشرعية، وفي محاولاتهم للحد من هوّة الخلاف في المسائل الفرعية. والخلاف الفقهي نتيجة طبيعية لاختلاف طبائع البشر وأفهامهم وقابليّاتهم الذهنية، وهو جزء من طبيعة التشريع الإسلامي نفسه، ولكن رد الاختلاف إلى المقاصد، التي هي أقرب إلى أصول الشريعة الثابتة من الظنيات الأصولية التقليدية ـ كالأدلة الثانوية وتفاصيلها ـ ، هو أقرب إلى نبذ التنازع والتعصب المذهبي الضيق المُذهِب للريح.

ويهدف هذا البحث رابعاً إلى خدمة الدعوة الإسلامية، ولا سيما في بلاد الأقليات الإسلامية، عن طريق عرض أحكام الفقه الإسلامي من خلال أهدافها ومقاصدها، وهو المنهج الأقرب إلى المنهج العقلي الذي شاع في عصرنا، هذا المنهج

الذي لا يقبل إلا أن تدور الأحكام والتشريعات مع أهدافها المنشودة وقيمها العليا ومقاصدها المشروعة، لا مع حرفياتها الشكلية ولا مع مصالح ذوي السلطان من الناس أياً كانوا.

ولكنّ البحث يعرض أيضاً لضابط هو في حد ذاته مقصد شرعي مهم، ألا وهو مقصد التعبُّد المحض في بعض الأحكام الشرعية الإسلامية، فنثبته ونوضح ارتباطه بعقيدة الإيمان بالغيب وبقصور العقل البشري أمام علم الله سبحانه وتعالى.

الفصل الثاني

بين التناقض في نفس الأمر والتعارض في ذهن المجتهد

أولاً: بين التعارض والتناقض

التعارض لغةً مصدر من باب التفاعل، فإذا قيل تعارض شيئان، فالمعنى أنهما تشاركا في التعارض. والتعارض مأخوذ من العُرض أي الناحية أو الجهة، فالمتعارِضان كأنما يقف كل منهما في وجه الآخر فيتمانعان، أي يمنع كلٌ منهما الآخر، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[1]، أي لا تجعلوا الحلف بالله مانعاً بينكم وبين ما يقربكم إليه سبحانه وتعالى[2]. أما في الإصطلاح، فيستخدم التعارض إذا تمانع دليلان شرعيان

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٤.

(٢) عبد المجيد السوسوة، **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي** (عمّان: دار النفائس، ١٩٩٧)، ص ٤٥ ـ ٤٦.

من الآيات أو الأحاديث أو الأقيسة. وقد اتفق المنطقيون والأصوليون والمحدِّثون جميعاً على مبدأ مهم في هذا السياق، ألا وهو التفريق بين نوعين مختلفين من التعارض وإن اختلفت مسمياتهم لهما.

النوع الأول هو: التعارض في نفس الأمر[٣]، ويُطلق عليه أيضاً التناقض المنطقي[٤] والتقابل المنطقي[٥] والتعارض الحقيقي[٦].

النوع الثاني هو: التعارض في نظر المجتهد[٧] أو ذهن العالم[٨]، ويطلق عليه أيضاً التعارض الظاهري[٩] والاختلاف[١٠] حسب تعبيرات أهل ذلك العلم.

---

(٣) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٤، ص ١٢٨.

(٤) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٢٧٩.

(٥) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **محك النظر** (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.])، ص ٢٧.

(٦) السوسوة، **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٥٩.

(٧) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص ١٢٩.

(٨) أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ط ٢ ([د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ١٩، ص ١٣١.

(٩) مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م)، ج ١، ص ١٦٩.

(١٠) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **تدريب الراوي**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (المدينة: المكتبة العلمية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ٢، ص ١٩٢.

أما التناقض المنطقي، أو التعارض في نفس الأمر، فعرَّفه السرَخْسي بقوله: «تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى كالحل والحرمة والنفي والإثبات»[١١]. وعرّفه ابن قدامة وأبو حامد الغزالي بمصطلح «التناقض»[١٢]. وقد شرح الغزالي التناقض ـ حسب مصطلحات المنطق ـ بقوله: «لكل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب، ولكن إذا تقاسمتا الصدق والكذب سميتا متناقضتين»[١٣]. وتقاسم الصدق والكذب معناه أنه إذا كانت قضية منهما صادقة فالأخرى كاذبة بالضرورة، وإذا كان لون المساحة الأولى أبيض فلون المساحة الثانية أسود بالضرورة وفي منطق كل ذي عقل.

ثم وضع الفلاسفة شروطاً لهذا التناقض بين قضيتين، وهي «وحدة الزمان والمكان والإضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط، وإجمال ذلك أن لا يغاير أحد الكلامين الآخر في شيء مطلقاً إلا في النفي والإثبات، فينفي أحدهما ما يثبته الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت»[١٤].

---

(١١) محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، **أصول السرخسي** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٢.

(١٢) عبد الله بن أحمد المقدسي بن قدامة، **روضة الناظر**، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام محمد، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ٢٠٨، والغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ٢٧٩.

(١٣) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م)، ص ٦٢.

(١٤) علي الدين عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ج ٣، ص ٧٦ ـ ٧٧.

أي إن القضيتين متّحدتان في المعاني والأبعاد المنطقية المتصورة كلها، إلا في البعد والمعنى اللذين فيهما تتناقضان.

وإذا وقع هذا التناقض بهذه الشروط فأحد الكلامين خطأ بداهةً. ولعل هذا يقودنا إلى طرح تساؤل مهم هنا، وله كذلك بعد إيماني وعقدي أساس، وهو: هل يجوز «التناقض» على النصوص الشرعية؟

ثانياً: التناقض بين النصوص

من مقتضيات الإيمان أن نؤمن بأن التناقض ـ بالمعنى الحقيقي بين الحق والباطل ـ لا يجوز على النصوص الشرعية، سواءٌ أكانت كتاب الله تعالى أم كلام رسوله (ﷺ). أما القرآن فنصّه بين أيدينا يشهد على خلوّه تماماً من التناقض أو التعارض في نفس الأمر، وقد قال الله عز وجل: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً**﴾[١٥]. قال قتادة: «أي قول الله لا يختلف، وهو حقّ ليس فيه باطل، وإنَّ قول الناس يختلف»[١٦]. وقال الشاطبي: «وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين ـ لا في نفس الأمر ـ فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة، وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر، فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة»[١٧].

---

(١٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٨٢.

(١٦) محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري** (بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٥، ص ١١٣.

(١٧) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص ١٢٩.

وأما رسول الله (ﷺ) فهو معصوم كذلك من قول متناقض وإلا: «لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما [أي تناقضهما] وفرضناهما مقصودين معاً للشارع . . . فيقتضي إفعل ولا تفعل لمكلَّف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق»[١٨]. ولكن قد يحدث تعارض بمعنى التناقض في مرويّات الحديث، وهو ـ قطعاً ـ كما يفسره أهل العلم كابن السبكي مثلاً: «بما يحصل من خلل بسبب الرواة»[١٩]. وفي هذه الحالة فالنظرة الثنائية الحتمية مطلوبة، وليس هناك من حرج في دين الإسلام أن يخطئ راوٍ في ما يرويه.

ويمكن أن نلحظ حالتين لهذا النوع من التناقض بسبب الرواة، **أولهما** أن يكون أحد الرواة قد توهم أو سها، وهو أمر بشري طبيعي! وبالتالي فالتعارض هنا يكون في «نفس الأمر». وأما **الحالة الثانية** فهي أن يكون أحد الرواة ـ أو أكثر ـ لا يرقى لأن يكون من الثقات الذين يؤخذ عنهم الحديث، وبالتالي فأحد الدليلين يكون من الضعف بحيث لا يُحتج بمثله، ويكون «مرجوحاً» بحق لا بالدعوى المجردة.

١ ـ الحالة الأولى: أن يكون التعارض في الروايتين تناقض في نفس الأمر

إذا تعارض دليلان في نفس الأمر ـ وهنا نتحدث عن حديثين لا عن آيتين ـ أي أن تتحقق وحدة الزمان والمكان

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٩) علي بن عبد الكافي السبكي وتاج الدين السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٣، ص ٢١٨.

والإضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط، وألا يغاير أحد الحديثين الآخر في شيء مطلقاً إلا في النفي والإثبات، ولا يحتمل إلا أن تصدق رواية وتكذب الأخرى، كما يقول أهل المنطق الذين ذكرناهم ـ عندئذ ينبغي إعمال المرجّحات على مراتبها من أجل إبطال رواية منهما. وهاك بعض الأمثلة:

المثال الأول: ترجيح رواية عائشة (رضي الله عنها) لحديث الطِّيَرَة في الدابة والمرأة والدار ـ الذي ذكر آنفاً ـ والتي أقسمت فيه على أن نبي الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطِّيَرَة في المرأة والدار والدابة»، على رواية أبي هريرة (رضي الله عنه) أن هذا القول من قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه ـ من باب حفظها وفقهها واستشهادها للمعنى بالآية: ﴿**ما أصابَ من مصيبةٍ في الأرضِ ولا في أنفسِكم إلا في كتابٍ من قَبلِ أن نبْرَأَها**﴾[٢٠]. قال المحققون: «ما روي عنها في إضافة الكلام إلى الجاهلية أولَى، لحفظها عنه في ذلك ما قصر غيرها عن حفظه عنه فيه، ولا سيما أن اليُمن قد روي في هذه الأشياء. روى معاوية بن حكيم عن عمه مخمر بن معاوية أنه قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: لا شؤم. وقد يكون اليُمن في المرأة والفرس والدابة»[٢١]. ولا يعكر على هذا تعقب

---

(٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٢.

(٢١) يوسف بن موسى الحنفي أبو المحاسن، **معتصر المختصر**، عالم الكتب (القاهرة: مكتبة بيروت، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٠٧. وقد بحثت عن هذا الحديث فوجدته بروايات متقاربة عند: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر [وآخرون] (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، كتاب الأدب، باب ما جاء في الشؤم؛ ابن ماجه، **كتاب النكاح**، باب ما يكون فيه اليمن والشؤم؛ سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، **مسند الشاميين**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، باب عن سليمان بن سليم، ج ٢، ص ٣٠٠، ورواه الطبراني أيضاً في **المعجم الكبير والمعجم** =

ابن الجوزي لقول عائشة (رضي الله عنها) بقوله إنه: «رد لصريح خبر رواته ثقات»[٢٢]. لأن خبرها نفسه حديث صريح رواته ثقات. وأتعجب كثيراً من جرأة أبي بكر بن العربي على أم المؤمنين (رضي الله عنها) في هذه المسألة، فقد قال ـ رحمه الله ـ بأن قولها في هذه المسألة «قول ساقط»[٢٣]، فلا ينبغي هذا القول لإمام مثله في حق أمّه وأم المؤمنين! وإن دل هذا المثال على شيء فإنما يدل على تأثيرات المذاهب الكلامية بل والتحيّزات الثقافية «الذكورية» على ترجيحات بعض الأئمة واختياراتهم الفقهية.

المثال الثاني: ترجيح رواية أم المؤمنين ميمونة (رضي الله عنها): «تزوجني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ونحن حلالان»، على رواية ابن عباس التي ذكر فيها أنه «نكحها وهو محرم». وقد رجّح العلماء

= **الأوسط**، وأحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيباني، **الآحاد والمثاني**، تحقيق باسم الجوابرة (الرياض: دار الراية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٣، ص ١٦٠. وهي كلها بطرق مختلفة تنتهي إلى إسماعيل بن عياش عن أبي سلمة بن سليم عن يحيى بن جابر عن معاوية بن حكيم عن عمه مخمر بن معاوية، ولم يروِ هذا الحديث عن سليمان بن سليم إلا إسماعيل ابن عياش. ولم أعثر على حكم لهذا الحديث فتتبعت الرواة، وهم: إسماعيل بن عياش الذي حسّن الإمام أحمد روايته عن الشاميين، وقال فيه يحيى بن معين: ليس فيه بأس في أهل الشام، ووثقه علي بن المديني وابن أبي شيبة وعمرو بن الفلاس في الشاميين وضعفوه في غيرهم وأما سليمان بن سليم وهو من الشاميين ويحيى بن جابر فهما ثقتان عند يحيى بن معين وأبو حاتم الرازي وغيرهما، وقد اختلف في صحبة حكيم بن معاوية، وهو ثقة وعمه مخمر من الصحابة، والحديث إذاً مروي عن الثقات، وهو بهذا يؤيد حديث عائشة.

(٢٢) أسامة خياط، **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية** (في الأصل رسالة ماجستير في جامعة أم القرى) (الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠١)، ص ١٤٨.

(٢٣) أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي بن العربي، **عارضة الأحوذي** (القاهرة: دار الوحي المحمدي، [د. ت.])، ج ١٠، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

قولها «من باب كونها صاحبة القصة، لأنها المعقود عليها فهي أعرف بوقت عقدها»[٢٤].

المثال الثالث: ترجيح رواية سفيان الثوري على رواية أبي معاوية، وقد روى كلاهما عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها، فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع . . .»، قال أبو معاوية: «في اللحد»، وقال سفيان: «في الأرض»، ـ من باب ترجيح رواية الأحفظ. فقد قال أبو داود معلّقاً على الروايتين: «سفيان الثوري أحفظ من أبي معاوية»[٢٥]، وهو ما رأى البخاري[٢٦].

المثال الرابع: ترجيح رواية عائشة (رضي الله عنها) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لم يعتمر في رجب على رواية ابن عمر أنه اعتمر في رجب، من باب حفظ عائشة وفقهها كذلك، ومن باب ترجيح رواية الكثرة على القلة؛ إذ أيدت روايتها برواية أنس. قال ابن الجوزي في **مشكله**: «سكوت ابن عمر (رضي الله عنهما) [أي بعد رد عائشة (رضي الله عنها) لروايته] لا يخلو من حالين: إما أن يكون قد شك فسكت أو أن يكون ذكر بعد النسيان فرجع بسكوته إلى قولها،

---

(٢٤) بدران أبو العينين بدران، **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٤)، ص ١٣١.

(٢٥) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، كتاب الجنائز، باب القيام للجنازة، ج ٣، ص ٢٠٠.

(٢٦) محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى البغا، ط ٣ (بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، كتاب الجنائز، باب من تبع جنازة فلا يقعد حتى توضع عن مناكب الرجال، فإن قعد أُمِر بالقيام.

وعائشة (رضي الله عنها) قد ضبطت هذا ضبطاً جيداً، وقال أنس (رضي الله عنه): اعتمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أربع عمر كلها في ذي القعدة، وهذا الحديث يدل على حفظ عائشة (رضي الله عنها) وحسن فهمها»[٢٧]. فجزى الله ابن الجوزي خيراً على أدبه وإنصافه.

المثال الخامس: ترجيح رواية القاسم ـ التي ذكرت آنفاً ـ وروى مثلها عروة ومجاهد وعمرة، كلهم عن عائشة (رضي الله عنها) أن زوج بريرة كان عبداً، على رواية الأسود بن يزيد أن زوج بريرة كان حراً، من باب ترجيح رواية الكثرة على القلة، وأيضاً من باب ترجيح جمع الراوي بين المشافهة والمشاهدة على الرواية من وراء حجاب؛ لأن القاسم هو ابن أخ عائشة (رضي الله عنها)، وعروة هو ابن أختها، وكانا يدخلان عليها بلا حجاب، وعمرة كانت في حجر عائشة (رضي الله عنها)، أما الأسود فكان يسمع كلامها من وراء حجاب[٢٨].

المثال السادس: ترجيح رواية البخاري عن أنس (رضي الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) تمتع بالحج، على روايته عن ابن عمر (رضي الله عنهما) أنه (صلى الله عليه وسلم) أفرد بالحج، من باب ترجيح الرواية المتفق عليها على الرواية المختلف فيها، فأنس (رضي الله عنه) لم يُختلف في روايته على

---

(٢٧) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة** (القاهرة: مكتبة العلم، ١٩٨٨)، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢٨) نافذ حسين حماد، **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين** (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣)، ص ٢٥٨. وأكرر أن هذا المثال أورده فقط من باب مناقشة الأحاديث التي أوردها الفقهاء في أبواب التعارض، وليس له مردود عملي بعد الإعلان العالمي عن تحرير العبيد الذي وقعته الدول الإسلامية، والذي يتفق كل الاتفاق مع تشوف الشارع للحرية، وقصد الشريعة لتحرير الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. والحمد لله.

الرغم من أنها رويت عن ستة عشر راوياً[٢٩]، ولكن ابن عمر (رضي الله عنهما) ورد عنه ـ وهو أيضاً في البخاري ـ رواية صحيحة ـ سنداً على أي حال ـ ولكنها مختلفة، وهي: «تمتع رسول الله (ﷺ) في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج»[٣٠]. ولا اعتداد بقول من قال إن أنساً كان صغيراً وقت إهلال النبي (ﷺ)؛ لأن عمره في حجة الوداع كان عشرين سنة على أقل التقديرات، فليراجع ذلك عند أهل التحقيق[٣١].

المثال السابع: ترجيح رواية الترمذي عن سمرة ابن جندب (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) صمت في صلاة الكسوف على روايته عن عائشة (رضي الله عنها) أنه جهر فيها[٣٢] مع العلم بأن صلاة الكسوف لم تقع منه (ﷺ) إلا مرة واحدة كما قرر العلماء. وهذا الترجيح من باب ترجيح الرواية المتفق عليها على الرواية المختلف فيها، فقد روى أبو داود أن عائشة «حزرت قراءة رسول الله (ﷺ) في صلاة الكسوف فرأت أنه قرأ سورة البقرة»[٣٣]، فدل على أنه لم يجهر فيها. ويشهد لهذا الترجيح راوٍ آخر، ففي حديث ابن عباس الذي رواه البخاري ومسلم:

---

(٢٩) السوسوة، **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٣٧٩.

(٣٠) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الحج، باب من ساق البُدْنَ معه.

(٣١) السوسوة، **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٣٧٩.

(٣٢) الترمذي، **سنن الترمذي**، باب ما جاء في صفة القراءة في الكسوف من أبواب السفر.

(٣٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب الاستسقاء، باب القراءة في صلاة الكسوف.

أن النبي (ﷺ) قام قياماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة[٣٤]، فدلّ أيضاً على أنه لم يجهر.

في هذه الحالات ومثلها أدلة على أن السهو أو عدم الدقة يحدث أحياناً ولو في مرويات عن ثقات! فإما أن تكون الطِّيَرَة في المرأة والدار والدابة، وإما أن تكون القاعدة أنه لا شؤم وأن هذا من قول أهل الجاهلية، ولا يصحان معاً، وإما أن يكون زواج أم المؤمنين ميمونة قد حدث في حالة الإحرام أو الإحلال، ولا يصحان معاً، وإما أن رسول الله (ﷺ) لم يعتمر في رجب أو اعتمر في رجب، وإما أن زوج بريرة كان عبداً أو كان حراً، وإما أن رسول الله (ﷺ) تمتع بالحج أو أفرد به، وهي حجة واحدة، وإما أنه صمت في صلاة الكسوف أو جهر فيها[٣٥]، وهي صلاة كسوف واحدة.

٢ ـ الحالة الثانية: أن يكون أحد الدليلين من الضعف بحيث لا يحتجّ بمثله

إذا تبيّن للمحدّث بدراسة الروايتين أن إحداهما ضعيفة أو معلولة بما لا ينبغي قبوله والأخرى صحيحة، فينبغي له أن يأخذ بالرواية الراجحة، وأن لا يعتبر الرواية المرجوحة دليلاً أصلاً كما يقول الأحناف، والأمثلة الآتية توضّح ذلك:

---

(٣٤) البخاري، **صحيح البخاري**، باب صلاة الكسوف، من كتاب الكسوف، ومسلم، **صحيح مسلم**، باب ما عرض على النبي في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، من كتاب الكسوف.

(٣٥) الترمذي، **سنن الترمذي**، باب ما جاء في صفة القراءة في الكسوف من أبواب السفر.

المثال الأول: رد ابن عبد البر فتاوى الكفاءة في الزواج لشدة ضعف الأحاديث التي رويت في ذلك في مقابل عموم الحديث الصحيح: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه»، فقد كتب يقول: «روي عن النبي (ﷺ) أنه قال: أنكحوا الأكفاء وإياكم والزنج فإنه خلق مشوه، وهذا الحديث منكر باطل لا أصل له، رواه داود بن المجبر عن أبي أمية بن يعلى الثقفي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وداود هذا وأبو أمية بن يعلى متروكان، والحديث ضعيف منكر، وكذلك حديث مبشر عن الحجاج بن أرطأة عن جابر عن النبي (ﷺ) أنه قال: لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء، حديث ضعيف لا يُحتَج بمثله، ولا أصل له، وكذلك حديث بقية عن زرعة عن عمران بن الفضل عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: العرب أكفاء بعضها لبعض، قبيلة لقبيلة وحي لحي ورجل لرجل، إلا حائك وحجام، حديث منكر موضوع، وقد روي من حديث ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ابن عمر مرفوعاً مثله، ولا يصح أيضاً عن ابن جريج والله أعلم... وقد قال (ﷺ): إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إن لم تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير، ولم يخص عربياً من مولى، وحمله على العموم أولى»[٣٦].

المثال الثاني: أجاز النووي للنساء اتباع الجنائز بعد تضعيفه لحديث: «ارجعن مأزورات غير مأجورات»، الذي أخرجه ابن

---

(٣٦) أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري بن عبد البر، **التمهيد**، تحقيق محمد بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري ([المغرب]: وزارة عموم الأوقاف، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ج ١٩، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

ماجه في كتاب الجنائز في باب اتباع النساء الجنائز، والذي علّق عليه بقوله: «إسناد هذا الحديث ضعيف»[٣٧]، في مقابل الحديث الذي أخرجه ابن ماجه أيضاً في كتاب الجنائز باب ما جاء في البكاء على الميت، وفيه «دعها يا عمر فإن العين دامعة والنفس مصابة والعهد قريب»، وهو الحديث الذي قال عنه ابن حجر في الفتح: «رجاله ثقات»[٣٨].

المثال الثالث: قال ابن رشد في مسألة جمع الغرم مع القطع على السارق: «واختلفوا هل يجمع الغرم مع القطع، فقال قوم: عليه الغرم مع القطع، وبه قال الشافعي وأحمد والليث وأبو ثور وجماعة، وقال قوم: ليس عليه غرم إذا لم يجد المسروق منه متاعه بعينه، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة والثوري وابن أبي ليلى، وجماعة ... وعمدة الكوفيين حديث عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله (ﷺ) قال: لا يغرم السارق إذا أقيم عليه الحد»[٣٩]. فبنى ابن رشد الترجيح هنا إذاً على ضعف حديث: «لا يغرم السارق».

المثال الرابع: أفتى ابن تيمية أن قراءة الحائض للقرآن تجوز، بناء على ترجيحه لِما صحّت روايته عن حال صحابيات رسول الله (ﷺ) على رواية ضعيفة نهت الحائض عن قراءة

---

(٣٧) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **المجموع** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧)، ج ٥، ص ٢٣٧.

(٣٨) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٣، ص ١٧٣.

(٣٩) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٣٨.

القرآن، فقال: «إن قراءة الحائض القرآن لم يثبت عن النبي فيه الحديث المروي عن إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر: «لا تقرأ الحائض ولا الجنب من القرآن شيئاً»، رواه أبو داود وغيره، وهو حديث ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث، وإسماعيل بن عياش ما يرويه عن الحجازيين أحاديث ضعيفة بخلاف روايته عن الشاميين[٤٠]، ولم يرو هذا عن نافع أحد من الثقات، ومعلوم أن النساء كن يحضن على عهد رسول الله، ولم يكن ينهاهن عن قراءة القرآن»[٤١].

المثال الخامس: وقال النووي في المجموع عن لحم الخيل: «مذهبنا أنه حلال لا كراهة فيه، وبه قال أكثر العلماء . . . قال أبو حنيفة: يأثم بأكله ولا يسمّى حراماً، واحتج . . . بحديث صالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده عن خالد بن الوليد قال: نهى رسول الله (ﷺ) عن لحوم الخيل والبغال وكل ذي ناب من السباع، رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه . . . عن موسى بن هارون الحمال الحافظ، قال: هذا حديث ضعيف . . . وقال البخاري: هذا الحديث فيه نظر، وقال البيهقي: هذا إسناد مضطرب ومع اضطرابه هو مخالف لأحاديث الثقات، يعني في إباحة لحم الخيل، وقال الخطابي: في إسناده نظر، قال: وصالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده لا يعرف سماع بعضهم من بعض . . . واحتج أصحابنا بحديث جابر قال: نهى رسول الله (ﷺ) يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل، رواه البخاري ومسلم في

---

(٤٠) وقد مرت آنفاً آراء المحدّثين التي تؤكد ذلك.

(٤١) ابن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، ج ٢١، ص ٤٦١.

صحيحهما»[٤٢]. فهذا أيضاً ترجيح لحديث صحيح على حديث ضعيف لم يقبله المحققون.

المثال السادس: رجّح الجصاص الرأي الذي يفرض زكاة على الخضروات، بناء على ترجيحه لحديث «ما سقت السماء» العام المتواتر المعنى، وتضعيفه لحديث «ليس في الخضروات صدقة». قال: «حديث معاذ وابن عمر وجابر عن النبي (ﷺ) قال: ما سقت السماء ففيه العشر وما سقي بالساقية فنصف العشر، وهذا خبر قد تَلَقّاه الناس بالقبول واستعملوه، فهو في حيز التواتر، وعمومه يوجب الحق في جميع أصناف الخارج، فإن احتجوا بحديث يعقوب بن شيبة قال: حدثنا أبو كامل الجحدري قال حدثنا الحارث بن شهاب عن عطاء بن السائب عن موسى بن طلحة عن أبيه أن رسول الله (ﷺ) قال: ليس في الخضروات صدقة ـ قيل له قد قال يعقوب بن شيبة [الذي روى الحديث]: إن هذا حديث منكر، وكان يحيى بن معين يقول: حديث الحارث بن شهاب ضعيف».

ولكن يظهر باستقراء الأحاديث المتعارضة من مصادرها[٤٣] أن هذا النوع من المرويات نادر الوقوع ومحدود الأثر في الفقه، وأن الغالبية العظمى من أحاديث الأحكام الشرعية

---

(٤٢) النووي، **المجموع**، ج ٩، ص ٦.

(٤٣) انظر مثلاً: عبد الله بن حزم، **الناسخ والمنسوخ**، وقتادة، **الناسخ والمنسوخ**، والكرمي، **الناسخ والمنسوخ**، والنحاس، **الناسخ والمنسوخ**، وابن البرزي، **ناسخ القرآن ومنسوخه**. وكذلك: بدران، **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**؛ حماد، **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**؛ خياط، **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية**، والسوسوة، **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**.

المتعارضة لا تخلو من أن تكون مفتقدةً شرطاً أو أكثر من شروط التناقض، مثل أن تكون مختلفة الزمان أو المكان أو غيرها. وفي هذه الحالة يسمى التعارض «ظاهرياً» في ذهن المتلقي وليس في نفس الأمر، ويسمي العلم الذي يناقش هذا النوع من التعارض علم مختلَف الحديث. وتجدر الإشارة إلى أن المصدرين الأساسين اللذين بُنيت عليهما الأبحاث المعاصرة ـ ومنها كتابنا هذا ـ في هذا العلم هما كتابا الإمامين الشافعي وابن قتيبة عن مختلف الحديث(٤٤).

ثالثاً: طرق التعامل مع التعارض الظاهري

عُرّف التعارض الظاهري بأنه: «حديثان متضادان في المعنى ظاهراً»(٤٥)، و«ما يبدو لأفهامنا أنه تعارض، مع أنه ليس تعارضاً في الحقيقة، فهذا الذي نسميه تعارضاً تجاوزاً»(٤٦)، وهذه الأحاديث المتعارضة الظواهر تَعامل معها العلماء باتباع طرق منهجية، رُتبت على هيئة خطوات محددة اختُلف في ترتيبها. وهذه الطرق إجمالاً هي: الجمع والنسخ والترجيح والتوقف والتساقط والتخيير.

أما **الجمع** فهو طريقة تبحث عن الفارق المنطقي الذي

---

(٤٤) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق محمد زهري النجار (بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ومحمد بن إدريس الشافعي، **اختلاف الحديث**، تحقيق عامر أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(٤٥) السيوطي، **تدريب الراوي**، ج ٢، ص ١٩٢.

(٤٦) زيد، **النسخ في القرآن الكريم**، ج ١، ص ١٦٩.

أدى إلى التعارض من اختلاف الظروف أو الأشخاص أو الأزمنة أو غيرها، وتفسير المتعارضين بناء على ذلك.

وأما **النسخ** فهو طريقة تبحث عن تاريخ الخبرين لتقديم آخرهما باعتباره ناسخاً، وإهمال أولهما باعتباره منسوخاً، أي لاغياً شرعاً ولا يصح العمل به. وسيأتي قريباً تفصيل لتعريف النسخ ومناقشة له نظراً إلى أنه الموضوع الرئيس لهذا الكتاب.

وأما **الترجيح** فهو طريقة تبحث عن أصح الخبرين وأوثقهما، لتقديمه وإهمال الآخر لكونه «مرجوحاً»، وذلك من عدة طرق منها حال الرواة وكيفية الرواية ووقتها ومتنها[٤٧]، كما مر.

وأما **التوقف** فهو طريقة يُقرُّ المجتهد فيها بالعجز عن حلِّ التعارض؛ فيتوقف عن الحكم بأي من الدليلين حتى يظهر وجه للجمع أو الترجيح أو النسخ[٤٨].

وأما **التساقط** فهو طريقة تسقط كلا الحكمين المتعارضين «لأن العمل بأحدهما ليس بأولى من العمل بالآخر»[٤٩]، أو كما قال بعض الأصوليين: «تعارضا فتساقطا»[٥٠].

وأما **التخيير** فهو طريقة تبيح للمفتي أن يفتي بهذا في وقت وهذا في وقت آخر[٥١].

---

(٤٧) بدران، **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**، ص ١١٨.

(٤٨) حماد، **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**، ص ١٢٧.

(٤٩) البخاري، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، ج ٣، ص ٧٨.

(٥٠) حماد، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٥١) المصدر نفسه.

وأما ترتيب العمل بهذه الطرق فالخلاف فيه متشعب[٥٢]، ولكن ظهر لي ـ من استقراء حالات التعارض ـ أن العمل بالتوقف والإسقاط والتخيير كان نادراً لأن هذه الطرق دائماً كانت تأتي بعد الجمع والنسخ والترجيح نظرياً وعملياً.

أما التوقف والتساقط فيرى بعض الباحثين أن القول بهما: «كلام نظري ليس له أثر عملي»[٥٣]، بل ورأى الجويني إمام الحرمين أنه «مجرد افتراض»[٥٤]، واستقرى الشاطبي أنه: «لا يوجد دليلان تعارضا بحيث أجمع المسلمون على التوقف فيهما»[٥٥]. ولكن يبدو لي أن التوقف مشروع لآحاد الُمفتين، لأن السنَّة عن رسول الله (ﷺ) إذا لم يعرف المرء أن يقول: لا أدري، فقد بوّب البخاري: «باب ما كان النبي (ﷺ) يُسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري»[٥٦]. أما التخيير، فقد أُثر عن أئمة المذاهب العمل به أحياناً، وذلك حين ترددت أقوالهم بين مقتضى دليلين صحيحين، وسماه ابن كثير هجوماً[٥٧]. ويبدو

---

(٥٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه؛ خياط، **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية**، والسوسوة، **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**.

(٥٣) السوسوة، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٥٤) عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط ٤ (المنصورة، مصر: دار الوفاء، [١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م])، ج ٢، ص ١٨٣.

(٥٥) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص ٢٩٤.

(٥٦) البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٦، ص ٢٦٦٦.

(٥٧) إسماعيل بن عمر بن كثير، **اختصار علوم الحديث**، شرح وتعليق أحمد محمود شاكر (القاهرة: مكتبة صبيح، [د. ت.])، ص ١٧٥.

لي أن هذه الطريقة فيها نوع من الجمع، لأن المفتي بأحد الرأيين الصحيحين ـ هذا في وقت وهذا في وقت ـ إنما يتخير ما هو أنسب للواقع، وأقرب إلى مقاصد الشرع، وهو نوع من إعمال النصين. فسنعتبر، إذاً، أنَّ طرق الجمع الأساسية هي الجمع والترجيح والنسخ. ولكن ظهر لي كذلك من استقراء حالات التعارض أن الفقهاء ـ رحمهم الله ـ كانوا أكثر إعمالاً للنسخ من غيره من الطرق، ومن هنا اكتسب النسخ ـ موضوع هذا الكتاب ـ أهمية خاصة في نظري.

الفصل الثالث

تعريفات واستخدامات النسخ

أولاً: التعريف اللغوي والاصطلاحي

النسخ لغةً يستعمل في الرفع والإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل، ونسخت الرياح الآثار، إذا أزالتها، ويُستعمل في النقل، يقال: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه، وإن لم تزل الشيء عن موضعه[1].

أما تعريف النسخ في الاصطلاح الشرعي، فأول ما يلاحظ الباحث عن هذا التعريف في مظانِّه أن النسخ مصطلح واحد يستخدم للتعبير عن معانٍ مختلفة، مثل: التخصيص، والاستثناء، وتفسير النص المتقدِّم بالنص المتأخِّر، وإلغاء الحكم الشرعي ـ الذي دلَّ عليه نص متقدِّم ـ بنصٍّ متأخِّر.

---

(١) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، تحقيق محمود خاطر (بيروت: مكتبة لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، باب ن س خ، وأبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ١، ص ٥٥.

ثانياً: تخصيص النص المتقدم بالنص المتأخر أو استثناؤه أو تفسيره

أما التخصيص والاستثناء والتفسير فهي الاستخدامات الشائعة لمصطلح النسخ عند الصحابة (رضي الله عنهم). وقد لاحظنا أنّه استخدام للمصطلح لم يستلزم منهم إلغاءً عملياً للنصوص أو الأحكام، وإنما كان استخداماً لغوياً محضاً، ولا مشاحّة في الاصطلاح. وهاك بعض الأمثلة:

المثال الأول: روى أبو داود في **سننه** عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿**وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ**﴾ [الشعراء: ٢٢٤] فَنَسَخَ مِنْ ذَلِكَ وَاسْتَثْنَى، فَقَالَ: ﴿**إِلا الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً**﴾ [الشعراء: ٢٢٧][٢]. فمعنى النسخ هنا الاستثناء.

المثال الثاني: روى النسائي: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: فِي سُورَةِ النحْلِ: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [النحل: ١٠٦] فَنَسخَ وَاسْتَثْنَى مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: ﴿**ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [النحل: ١١٠][٣]. فمعنى النسخ هنا ـ أيضاً ـ الاستثناء.

---

(٢) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، كتاب الأدب، باب ما جاء في الشعر.

(٣) أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، **السنن الكبرى**، تحقيق عبد الغفار البنداري وسيد حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، كتاب تحريم الدم، باب توبة المرتد.

المثال الثالث: روى أبو داود عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَال: ﴿**إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً**﴾ [التوبة: ٣٩] و﴿**مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ**﴾ إلى قوله ﴿**يَعْمَلُونَ**﴾ [التوبة: ١٢٠ ـ ١٢١] نَسَخَتْهَا الآيَةُ التي تليها: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً**﴾ [التوبة: ١٢٢][٤] فمعنى النسخ هنا الإيضاح والتفصيل.

المثال الرابع: روى ابن ماجه «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِي قَالَ: تَلا هَذِهِ الآيَةَ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، حَتى بلغ: ﴿**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً**﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فَقَالَ: هَذِهِ نَسَخَتْ مَا قَبْلَهَا». والآية الثانية تتعلق بحالة خاصة وهي السفر، وأن يأمن الدائن والمدين كل منهما الآخر.

وواضح أن النسخ في كل ما سبق لا يعني «الرفع والإزالة» لمعنى أو لنص أو لحكم الآيات المنسوخة ـ كما قد يوحي التعبير اللغوي ـ وإنما يعني التخصيص أو التفسير أو الاستثناء من العموم وليس الإلغاء المؤبد كما عُرّف لاحقاً في تاريخ الفقه.

ثالثاً: إطلاق النسخ بقصد الإلغاء المؤبد للحكم الشرعي

أما إطلاق النسخ على إلغاء الأحكام الشرعية، فهناك اتفاق في كتب الأصول على جزء من التعريف، وهو: «رفع حكم شرعي بدليل متأخر»[٥]، ورفع الحكم يعني «الإلغاء المؤبد»

---

(٤) المصدر نفسه، كتاب الجهاد، باب نسخ نفير العامة بالخاصة.

(٥) محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: دار الفكر؛ المدني، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ص ١٠٨؛ عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي =

لهذا الحكم فلا يحل إعمال الحكم المنسوخ بحال[٦]. وهناك اتفاق أيضاً على الإنكار على اليهود لنفيهم النسخ بدعوى نفي البداء على الله تعالى ـ أي أن يبدو له شيء في الزمان ـ وهذا من باب إنكارهم نسخ شريعة محمد (ﷺ) لشريعة اليهود[٧].

وهناك خلافات حول أجزاء من تعريف النسخ يمكن أن تُعتبر خلافات لفظية، نظراً إلى عدم ترتب فوائد فقهية عملية عليها، مثل: هل الحكم الناسخ بيان أم تبديل للحكم المنسوخ؟ وهل الحكم الناسخ ينهي الحكم المنسوخ، ولولا الحكم الناسخ لكان الحكم المنسوخ ثابتاً، أم أن أمد الحكم المنسوخ كان محدوداً بصرف النظر عن الحكم الناسخ؟ وهل

= الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط ٤ (المنصورة، مصر: دار الوفاء، [١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م])، ج ٢، ص ٨٤٣؛ علي بن محمد أبو الحسن الآمدي، **الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٣، ص ١٢٧؛ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٧، ص ٣٨٠؛ محمد بن على بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ج ١، ص ٢٤٤؛ أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار المدني، [د. ت.])، ج ١، ص ١٧٨؛ محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٨٦؛ محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **قواعد الفقه** (باكستان، كراتشي: الصدف ببلشرز، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ج ١، ص ٢١٢، والشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، ج ١، ص ٥٥.

(٦) المصادر نفسها.

(٧) ابن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ج ١، ص ١٧٦؛ الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٨٤٢، وعبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان** (القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٦٣.

يجوز النسخ على النص الذي يدل لفظه على تأبيد الحكم؟ وهل يدخل النسخ على الأخبار والأوامر أم الأوامر فقط؟ وهل يجوز نسخ طلب قبل التمكن من امتثاله؟[٨] ولكن النسخ بمعناه المتفق عليه عند الفقهاء ـ وهو الإلغاء المؤبد لحكم شرعي بحكم شرعي مُتَراخٍ عنه ـ هو بيت القصيد في هذا البحث، نظراً إلى ارتباطه بقضيتي التعارض بين النصوص وتغيّر الأحكام.

(٨) المصادر نفسها.

الفصل الرابع

نقد لبعض مناهج الاستدلال على النسخ

أولاً: هل هناك دليل قطعي على أن في القرآن الكريم آيات «منسوخة»؟

أمّا نسخ بعض آيات القرآن «رسماً» أي من الصحف نفسها بعد كتابتها فيها، كما هو مدّعىً في بعض الروايات، فلا يصح معناه أبداً، بل يفتح باباً للتشكيك في كتاب الله تعالى، وهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الكتاب المحفوظ من التبديل من الذي نزله سبحانه وتعالى. ولذلك لم أرَ في هذه الروايات ـ ولو كان بعضها في كتب الصحاح للأسف ـ ما يستحق البحث والتحقيق في قضية «المنسوخ رسماً».

وأما «المنسوخ حكماً»، فإننا إذا استقرينا كتاب الله تعالى بحثاً عن لفظي النسخ والتبديل لوجدناهما صريحين في موضعين اثنين لا ثالث لهما، أولهما: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [البقرة: ١٠٦]،

والثاني: ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [النحل: ١٠١][(١)].

أما الآية: ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ**﴾، فإن أغلب المفسرين يذكرون أنها تتحدث عن «نسخ الشرائع». قال القرطبي في تفسيرها: «بدّلنا شريعة متقدّمة بشريعة مستأنفة»، وحكى الطبري عن مجاهد قوله: «وَإِذَا بدلْنا آيةً مَكانَ آيَةٍ قال: نسخناها، بدّلناها، رفعناها، وأثبتنا غيرها». وقال قتادة: قوله: ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ**﴾ هو كقوله: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا**﴾ وقال النسفي عن سبب نزولها: «كانوا يقولون إن محمداً يسخر بأصحابه يأمرهم اليوم بأمر وينهاهم عنه غداً، فيأتيهم بما هو أهون، ولقد افتروا فقد كان ينسخ الأشق بالأهون والأهون بالأشق ﴿**بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ الحكمة في ذلك».

ولكن الشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ لم يقبل هذا التفسير، لأنه لاحظ أن: «سورة النحل مكية وليس فيما نزل قبلها من الوحي الإلهي حكم نسخ بأشق أو بأهون... وسيرة الرسول الكريم (ﷺ) لم تشر من قريب أو من بعيد إلى معارضة من المشركين أو تساؤل من المؤمنين حول أمر النسخ، وأن المجتمع الإسلامي الأول لم تنزل فيه آية بتحليل ثم أتت بعدها آية بتحريم»[(٢)]، ثم كتب ـ رحمه الله ـ يقول:

---

(١) ومن نافلة القول ذكر أن الآية ﴿**يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**﴾ [الرعد: ٣٩] عامة لا دليل على اختصاصها بنسخ الآيات أو الأحكام، كما يرى بعضهم.

(٢) محمد الغزالي، **نظرات في القرآن** ([القاهرة]: نهضة مصر للطباعة، مدينة السادس من أكتوبر، ٢٠٠٢)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

«بل نحن نجزم بأن مشركي مكة لم يدر بخلدهم شيء من هذا الذي جعله بعض المفسرين سبباً لنزول الآية، وإنما هو تنْزيل الآيات على آراء الفقهاء والمتكلمين، وتحميل القرآن ما لا تحتمله آياته ولا ألفاظه من معانٍ ومذاهب. والشرح الصحيح للآية أن المشركين لم يقنعوا باعتبار القرآن معجزة تشهد لمحمد بصحة النبوة وتَطَلَّعوا إلى خارق كوني... وقد ردّ الله سبحانه وتعالى ... بأن هذه الآية أجدى على البشر وأخلد في إنشاء الإيمان وتثبيته من أي آية أخرى»[٣].

وما ذهب إليه الشيخ الغزالي يبدو لي أنه تفسير مقبول للآية؛ إذ يتفق مع تاريخ نزولها في مكة ومع المعروف من سيرة الرسول (ﷺ)، ويتفق كذلك مع سياق السورة نفسها في الردّ على تشكيك المشركين في صدق الرسالة.

أما الآية: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [البقرة: ١٠٦]، فقد قال أغلب المفسرين إنها تتحدث عن نسخ أحكام بعض الآيات أو نسيان الآيات نفسها، وهو ما لا أستسيغه، لا رسماً ـ كما مر، ولا حكماً ـ كما سيأتي، وإنما الآية ـ والله أعلم ـ تتناول نسخ بعض الأحكام من الشرائع قبل الإسلام بأحكام أخرى في شريعة الإسلام.

ولكن الطبري مثلاً يقول معلِّقاً على الآية: «... أن يحوّل الحلال حراماً والحرام حلالاً، والمباح محظوراً

---

(٣) المصدر نفسه.

والمحظور مباحاً»[٤]، ويقول القرطبي في سبب النزول: «وسببها أن اليهود لما حسدوا المسلمين في التوجّه إلى الكعبة، وطعنوا في الإسلام بذلك، وقالوا إن محمداً يأمر أصحابه بشيء ثم ينهاهم عنه؛ فما كان هذا القرآن إلا من جهته ولهذا يناقض بعضه بعضاً، فأنزل الله: ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ**﴾. وأنزل: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ**﴾»[٥].

ولكن الآية التي أشار إليها القرطبي في هذا الموضع ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ**﴾ هي أيضاً الآية من سورة النحل، والتي نزلت حين لم يكن هناك يهود يطعنون ولا قبلة قد تحوّلت بعد[٦]! ولكنّ القرطبي اختار أن يربط بين الآية ونسخ الأحكام، بل وحمل حملاً شديداً على من لا يقول برأيه في قضية النسخ، فكتب يقول: «معرفة هذا الفصل أكيدة وفائدته عظيمة، لا يستغني عن معرفته العلماء، ولا ينكره إلا الجهلة الأغبياء؛ لما يترتّب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام»[٧]. وكان الشيخ محمد الغزالي ـ ولم يكن من الجهلة ولا من الأغبياء رحمه الله ـ قد تعقب ذلك المنحى في تفسير الآية كذلك، فقال إنه: «يقطع أواصر الآية بما قبلها وما بعدها، بل بجو السورة التي بدأ السياق فيها يناقش أهل

---

(٤) محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري** (بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(٥) محمد بن أحمد أبو عبد الله الأنصاري القرطبي، **تفسير القرطبي** (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.])، تفسير الآية.

(٦) محمد محمود ندا، **النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين** (القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٤٠.

(٧) القرطبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١.

الكتاب ويندد بمواقفهم ويشير إلى تعنّتهم في تكذيب محمد واقتراح خوارق مما أُلِفوا مع أنبياء بني إسرائيل»[٨].

ورأي الشيخ الغزالي ـ رحمه الله ـ هو رأي كثير من العلماء المعاصرين. فللإمام محمد عبده ـ رحمه الله ـ تفسير للآية[٩] رأى فيه أن: «المعنى الصحيح الذي يلتئم مع السياق إلى آخره: أن الآية هنا هي ما يؤيد الله به الأنبياء من الدلائل على نبوّتهم، أي: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ**﴾ نقيمها دليلاً على نبوّة نبي من الأنبياء، أي نزيلها ونترك تأييد نبي آخر بها، أو ننسها الناس لطول العهد بما جاء بها، فإننا بما لنا من القدرة الكاملة والتصرف في الملك نأتي بخير منها في قوة الإقناع وإثبات النبوة أو مثلها في ذلك... ويزيد المعنى سفوراً ووضوحاً قوله عقبه: ﴿**أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ**﴾ [البقرة: ١٠٨]»[١٠].

ويجدر بالذكر هنا أن الرازي قد نقل تفسيراً قريباً من ذلك عن أبي مسلم الأصفهاني، في سياق وجوه أخرى نقلها في تفسير هذه الآية، وذكر منها: «أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما وضعه

---

(٨) الغزالي، **نظرات في القرآن**، ص ٢٠٤.

(٩) في **تفسير القرآن الحكيم**، ج ١، ص ٤١٨، ونقله ورجحه: علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٥٥، والغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٠) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون: لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية»[١١].

ويرى أبو مسلم ـ كما نقل الرازي ـ قصر النسخ على نسخ الشرائع السابقة وعدم ثبوت مبدأ نسخ آيات الأحكام الشرعية بمعنى الإلغاء بالأساس، وهو ما يبدو لي في هذه المسألة. بل وأظهر الرازي في تفسيره ميلاً إلى هذا الرأي واستحساناً للطرق التي اقترحها أبو مسلم للجمع بين عدد من آيات الأحكام التي ادُّعي فيها النسخ، والتي نقل الرازي آراء أبي مسلم فيها وفي مواضعها من التفسير.

وبناءً على مجموع التفسيرات المذكورة، فإنه يمكننا استنتاج الآتي:

١ ـ ليس هناك دليل قطعي على أن نصوص القرآن تدل على النسخ بمعنى إبطال أحكام آيات بعينها، نظراً إلى الاختلاف في دلالة النصوص الواردة في هذا المعنى.

٢ ـ التفسير الذي يربط الآيات المذكورة بشبهات مشركي مكة وقلب الحلال حراماً والحرام حلالاً والأشق بما هو أهون ... إلى آخره، تفسير متكلَّف ليس عليه برهان من الواقع التاريخي المروي في السيرة، كما نبَّه الشيخ محمد الغزالي رحمه الله.

٣ ـ التفسير الذي يظهر لي أنّه أشد وجاهة لآية ﴿**مَا**

---

(١١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج ٢، ص ٦٢٦.

﴿نَنْسَخْ﴾ هو تفسير أبي مسلم، الذي ربط الآية بنسخ شرائع اليهود. وهذا التفسير يجمع بين الإقرار بمبدأ نسخ الأحكام عموماً وبين عدم التناقض مع سياق الآية ـ وهو الردّ على اليهود ـ ذلك أن وحدة الموضوع والسياق اعتبار له أهميته في تفسير آيات القرآن الكريم، كما ذكر العلماء المحقِّقون(١٢).

٤ ـ إنه حتى لو صح تفسير الآية على أنها تتحدث عن مبدأ نسخ آيات القرآن أو أحكامه كما يرى الجمهور، فإن هذه الآية لا تدل بذاتها على وقوع النسخ فعلياً في موضع بعينه من القرآن من دون دليل خاص. فادعاء وقوع النسخ بمعنى الإلغاء المؤبد لآية بعينها أو حكم بعينه لا يكون بآراء الرجال، بل يحتاج إلى دليل شرعي ومنهج محدد للاستدلال من هذا الدليل ليس على الإلغاء فقط، بل على التأبيد كذلك. والجزء الآتي من هذا الفصل يناقش مناهج استدلال العلماء على النسخ من الأدلة التفصيلية.

ثانياً: الاستدلال على النسخ بالتعارض

التعارض الذي يوجب القول بالنسخ يعرّفه الأصوليون بأنّه: التعارض في نفس الأمر أو التناقض المنطقي. فالأصوليون يشترطون أن يتناقض الحديثان ولا يحتملان الجمع قبل أن يلجأ

---

(١٢) راجع الدراسات والآراء حول التفسير الموضوعي للقرآن الكريم والتي زادت عدداً وعمقاً في القرن الأخير مثل ما كتبه الشيخ محمد عبده في **تفسير القرآن الحكيم**، و**مقدمات في التفسير الموضوعي** لآية الله باقر الصدر، وما كتبه الشيخ الطاهر بن عاشور في مقدمة تفسيره **التحرير والتنوير**، والدكتور حسن الترابي في **التفسير التوحيدي**، والدكتور محمد عبد الله دراز في **النبأ العظيم**، والشيخ محمد الغزالي في **نحو تفسير موضوعي**، والشيخ القرضاوي في **كيف نتعامل مع القرآن الكريم**؟، وغيرهم.

الفقيه إلى استنتاج النسخ. وما قاله الإمام الشافعي في هذا المقام يُعتبر قاعدة ذهبية، ولو لم يلتزم هو بها تطبيقياً، فقد كتب ـ رحمه الله ـ يقول:

«إذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، وكلما احتمل حديثان أن يُستعملا معاً استُعملا معاً ولم يعطِّل واحد منهما الآخر»[١٣].

ولكن أبا حامد الغزالي كتب يقول: «إعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخِّر»[١٤]، بل وأضاف الإمام الجويني أن الهدف من القول بالنسخ هو: «تنْزيه كلام الله تعالى عن التناقض»[١٥]. وتحدث الشيخ الزرقاني في **مناهل العرفان** عن النسخ فقال: «النسخ ضرورة لا يصار إليها إلا إذا اقتضاها التعارض الحقيقي، دفعاً للتناقض في تشريع الحكيم العليم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[١٦]. وتعليقي هنا أن كتاب الله تعالى لا يحتاج إلى منطقنا حتى ننزّهه عن الباطل أو التناقض.

---

(١٣) محمد بن إدريس الشافعي، **اختلاف الحديث**، تحقيق عامر أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ١، ص ٤٨٧.

(١٤) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ١٠٣.

(١٥) عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط ٤ (المنصورة، مصر: دار الوفاء، [١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م])، ج ٢، ص ٨٤٤.

(١٦) عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان** (القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٢٨.

ثم إن المستقري لمصادر التفسير والفقه يتضح له غياب ذلك الشرط وهو شرط التناقض المنطقي في أغلب حالات (أو دعاوى) النسخ في القرآن والسنة، وأن هذه الدعاوى كانت نتيجةً لتعارض ظاهري غاب سرّه عن بعض العلماء واتضح لآخرين. والأمثلة الآتية توضح غياب التعارض الحقيقي عن كثير من دعاوى النسخ في القرآن:

المثال الأول: دعوى النسخ في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ [البقرة: ٢٥٤]، وقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾ [الأنفال: ٣]. قيل كلتا الآيتين منسوخة بآية الزكاة لما ظنه بعض المفسرين من التعارض، ولكن: «لا تعارض ولا تنافي لأنه يصح حمل الإنفاق في كلتا الآيتين الأُوليين على ما يشمل الزكاة وصدقة التطوع ونفقة الأهل والأقارب ونحو ذلك، وتكون آية الزكاة معهما من قبيل ذكر فرد من أفراد العام»[١٧].

المثال الثاني: دعوى النسخ في الآية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾ [آل عمران: ١٠٢]، التي قال السيوطي عنها: «ليس في آل عمران آية يصح فيها دعوى النسخ إلا هذه الآية»[١٨]، وقيل إنها منسوخة بقول الله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٨) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** ([د. م.]: المطبعة الأزهرية المصرية، ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)، ج ٢، ص ١٦١.

[التغابن: ١٦]. والجواب عند الزرقاني: «غير منسوخة لأن تقوى الله المأمور بها في الآية الأولى قد ورد تفسيرها بأن يحفظ الإنسان رأسه وما وعى وبطنه وما حوى ويذكر الموت والبلى، ولا ريب أن ذلك مستطاع بتوفيق الله. فإذن لا تعارض بينها وبين قوله: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾، وحيث لا تعارض فلا نسخ»[١٩].

المثال الثالث: دعوى النسخ في الآية: ﴿**فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ**﴾ [المائدة: ٤٢]، قيل منسوخة بقوله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ**﴾ [المائدة: ٤٩]. والجواب: عدم النسخ، لأن الآية الثانية متممة للأولى، «فالرسول مخيَّر بمقتضى الآية الأولى بين أن يحكم بينهم وأن يعرض عنهم، وإذا اختار أن يحكم بينهم وجب أن يحكم بما أنزل الله بمقتضى الآية الثانية»[٢٠].

المثال الرابع: دعوى النسخ في الآية: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ**﴾ [البقرة: ٢١٧]، تفيد حرمة القتال في الشهر الحرام وقد روى ابن جرير عن عطاء بن ميسرة أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً**﴾ [التوبة: ٣٦]، ونقل أبو جعفر النحاس ما أسماه «إجماع العلماء» ـ ما عدا عطاء ـ على القول بهذا النسخ[٢١]! وقالوا إن «وجه ذلك أن الآية أفادت الإذن بقتال المشركين عموماً والعموم في

---

(١٩) الزرقاني، **مناهل العرفان**، ج ٢، ص ١٨٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

الأشخاص يستلزم العموم في الأزمان»، وقيل إن النسخ إنما وقع بقوله سبحانه: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [التوبة: ٥]، فإن «عموم الأمكنة يستلزم عموم الأزمنة. ذلك رأي الجمهور، وهو محجوج بأن عموم الأشخاص في الآية الأولى وعموم الأمكنة في الآية الثانية لا يستلزم واحد منهما عموم الأزمنة. وإذن فلا تعارض ولا نسخ»[٢٢]. ونلاحظ المنطق التعميمي غير الدقيق في دعوى النسخ هذه.

وهذه أمثلة إضافية ـ وغيرها كثير ـ من سنّة رسول الله (ﷺ) كأدلةٍ ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ على بطلان دعاوى النسخ بمجرد التعارض الظاهري في ذهن راوٍ أو شارحٍ لم يفطن إلى ما فطن إليه آخرون عن طريق أو أكثر للجمع.

المثال الأول: اختلفت الآراء حول مسألة المسح على الخفين، وقد وردت روايات متعارضة ظاهراً عن رسول الله (ﷺ)، وانقسمت الآراء بين فُرَقَاء ثلاثة: **فريق الترجيح** و**فريق النسخ** و**فريق الجمع**. فقد أخذ الحسن البصري والإمام أحمد بروايات وصلت إلى حد التواتر أن رسول الله (ﷺ) مسح على خفيه، ورجّحاها على ما سواها[٢٣]، ولكنّ أمير المؤمنين علياً (رضي الله عنه) كان يرى أن حكم المسح منسوخ (!)، فقال: «مسح رسول الله قبل نزول المائدة، فلما نزلت المائدة لم يمسح

---

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) عدّ الحسن البصري منها سبعين رواية والإمام أحمد أربعين رواية وابن حجر قدّرها بأنها تجاوزت الثمانين رواية. انظر: عبد المجيد السوسوة، **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي** (عمّان: دار النفائس، ١٩٩٧)، ص ٤٠١.

بعدها»[٢٤]، وعجيب أن وافقه في ذلك الرأي ابن عباس، وعائشة وأبو هريرة[٢٥]. ولكنّ جلّ الصحابة (رضي الله عنهم) وجمهور الفقهاء على مدار الزمان رأوا أن المسح مشروع بوصفه رخصة، والغَسل أفضل، ولا يلزم من عدم مسحه في فترة معينة عدم مشروعية المسح[٢٦]. وما رآه الصحابة ـ وهو حجة الجمهور ـ أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد مسح دائماً، ولدينا إحدى روايات المسح الصحيحة وهي رواية جرير بن عبد الله التي أخرجها البخاري متأخِّرة عن آية المائدة، لأن جريراً «كان من آخر من أسلم»[٢٧]، مما يثبت أن التعارض كان في ذهن بعض الصحابة (رضي الله عنهم) وليس تعارضاً حقيقياً، فضلاً عن أن يكون نسخاً أو إلغاءً منصوصاً عليه.

---

(٢٤) أخرجه أبو خالد الواسطي في باب المسح على الخفين والجبائر من كتاب الطهارة في **مسند** الإمام زيد. انظر: السوسوة، المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(٢٥) محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، **سبل السلام**، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي، ط ٤ (بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م)، ج ١، ص ٥٨، والسوسوة، المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(٢٦) انظر مثلاً: أحمد بن على أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد الصادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٣، ص ٣٥٣؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير ابن كثير** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، تفسير سورة المائدة، ج ٢، ص ٢٩؛ القرطبي، **تفسير القرطبي**، تفسير سورة المائدة، ج ٦، ص ٩٣؛ عبد الله بن أحمد المقدسي بن قدامة، **المغني** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ١، ص ١٧٤؛ أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ط ٢ ([د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢١، ص ٢١، والصنعاني، **سبل السلام**، ج ١، ص ٥٧.

(٢٧) محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى البغا، ط ٣ (بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الخفاف.

المثال الثاني: رأى بعض العلماء تعارضاً في مسألة تطهير جلد الميتة بالدِباغ، وذهب بعضهم مذهب النسخ، كما ذكر ابن رشد في كتابه الفذّ **بداية المجتهد** فقال:

«اختلفوا في الانتفاع بجلود الميتة، فذهب قوم إلى الانتفاع بجلودها مطلقاً، دبغت أو لم تدبغ، وذهب قوم إلى خلاف هذا، وهو ألا يُنتفع به أصلاً وإن دبغت، وذهب قوم إلى الفرق بين أن تدبغ وألا تدبغ، ورأوا أن الدِباغ مطهّر لها، وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة... وسبب اختلافهم تعارُض الآثار في ذلك. وذلك أنه ورد في حديث ميمونة إباحة الانتفاع بها مطلقاً، وذلك أن فيه أنه مَرّ بميتة فقال (ﷺ): هلا انتفعتم بجلدها[٢٨]، وفي حديث ابن عكيم منع الانتفاع بها مطلقاً، وذلك أن فيه أن رسول الله (ﷺ) كتب: ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، قال: وذلك قبل موته بعام[٢٩]، ...والثابت في هذا الباب هو حديث ابن عباس أنه (ﷺ) قال: «إذا دُبِغ الإهاب فقد طهُر»[٣٠].

---

(٢٨) مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، ج ١، ص ٢٧٦. «عن ابن عباس قال: تصدق على مولاة لميمونة بشاة، فماتت فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به. فقالوا: إنها ميتة. فقال: إنما حرم أكلها».

(٢٩) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، كتاب اللباس، باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة، ج ٤، ص ٦٧. عن عبد الله بن عكيم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى جهينة قبل موته بشهر، وفي رواية: بعام، أن لا ينتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب. وقال الترمذي عن الحديث وقد روي نحوه: حديث حسن.

(٣٠) **صحيح مسلم**، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، ج ١، ص ٢٧٧. عن عبد الله بن عباس، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا دبغ الإهاب فقد طهر».

فلاختلاف هذه الآثار اختلف الناس في تأويلها، فذهب قوم مذهب الجمع على حديث ابن عباس، أعني أنهم فرَّقوا في الانتفاع بها بين المدبوغ وغير المدبوغ، وذهب قومٌ مذهب النسخ فأخذوا بحديث ابن عكيم لقوله فيه: «قبل موته بعام»[٣١].

وقد أيَّد مذهب الجمع أبو داود ولاحظ أنه هو الذي روى حديث ابن عكيم، وعلَّق على هذه الأحاديث تعليقاً رفع تعارضها، فقال: «فإذا دُبِغ لا يُقال له إهاب»، فحمل الإباحة على ما دبغ والنهي على ما لم يدبغ، بصرف النظر عن التعارض الظاهري وتقدّم الروايات أو تأخُّرها، ولم يرَ داعياً للقول بالنسخ[٣٢].

وبناءً على ما سبق ذكره في تعريف التناقض؛ فإن الأمثلة السابقة كلها ليس فيها تناقض كتناقض التوجه إلى قبلتين في آن واحد كما ذكر الإمام الشافعي نفسه في تعريفه، وإنما هي نصوص قد تعارضت ظواهرها في أذهان العلماء، حتى أزال الالتباس مَن فَقِه المسألة من سلف أو خلف. وعلى هذا فدعاوى النسخ في الأمثلة المذكورة ـ ومثيلاتها ـ غير مقبولة لافتقاد شرط التناقض الذي اشترطه الأصوليون في القول بالنسخ، ولافتقاد الدليل على دعوى النسخ بمعنى الإلغاء أصلاً.

---

(٣١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٥٧.

(٣٢) أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة، ج ٤، ص ٦٧.

ثالثاً: الاستدلال على النسخ بمعرفة التاريخ: هل يلزمنا اتباع «الأحدث فالأحدث»؟

كان الصحابة (رضي الله عنهم) مثالاً للطاعة وللامتثال لأمره (ﷺ): ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأحزاب: ٣٦]. ولذلك، فقد كان الصحابة يتتبعون الأحدث فالأحدث من آيات القرآن المنَزَّلة، ومن أوامر الرسول (ﷺ)، ويتواصون بها. قال الزهري: «كانوا [أي الصحابة] يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره (ﷺ)، ويرونه الناسخ المُحكَم»(٣٣). وبعد تمام الرسالة وانتقاله (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى، تجددت للصحابة (رضي الله عنهم) مسائل اختلفوا فيها، فلما رجعوا إلى ما عرفوا من كتاب الله وسنة المصطفى (ﷺ)، أشكلت عليهم بعض المسائل التي كانوا قد اتبعوا فيها الأحدث فالأحدث من الآيات أو الأوامر النبوية، واختلفت آراؤهم إلى ما يمكن تصنيفه إلى فرقاء ثلاثة:

الفريق الأول: سمعوا أحد الأمرين ـ إما المتقدِّم أو الأحدث ـ فهم على ما سمعوا. وقد حدث هذا في سنة الرسول (ﷺ) خاصة، لأن القرآن كان متواتراً بين الصحابة (رضي الله عنهم).

---

(٣٣) تعليق لابن شهاب الزهري في مسألة الإفطار للمسافر. مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الصوم، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر، ج ٢، ص ٧٨٩. وقد روي مثله في: أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (مكة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، باب المسافر يصوم بعض الشهر ويفطر بعضاً، ج ٤، ص ٢٤٦. وروي هذا القول في **مسند** عبد بن حميد وفي **مسند** ابن عباس عن ابن عباس، ج ١، ص ٢١٧، وروي في الكثير من كتب الحديث والفقه والأصول بألفاظ متقاربة على سبيل القاعدة في النسخ.

الفريق الثاني: سمعوا الأمرين فالتزموا الأمر الأحدث حين سمعوه، واعتبروا الآية أو الحديث الدال عليه ناسخاً ومُلغِياً للآية أو الحديث المتقدِّم، ولم يجيزوا إعمال الأمر المتقدِّم بحال.

الفريق الثالث: سمعوا الأمرين فالتزموا الأمر الأحدث حين سمعوه أيضاً ولكنهم فقهوا من الآيات أو من كلام الرسول (ﷺ) أو من السياق التاريخي للأحداث، اختلافاً بين الحالتين؛ فاجتهدوا في إعمال الأمرين كلٍّ في ظروفه المناسبة.

وقد كان أثر هذا الاختلاف بين الصحابة كبيراً في مذاهب الفقه؛ إذ ظهر في عدد كبير من مسائله الفرعية؛ فنجد فريقاً من العلماء يرجّح رواية من الروايات المتعارضة النتائج وإن كانت كلها صحيحةً ثابتةً، وهو ما سبق الحديث عنه. ونجد فريقاً ثانياً يُعمِل النسخ ـ أي الإلغاء المؤبد ـ للأمر المتقدِّم ويتبع الأمر المتأخر بناءً على قرينة تثبت تاريخ الأمرين، كما قال السرخْسي مثلاً: «ألا ترى أنه عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكنّ المتأخِّر ناسخ للمتقدِّم»[٣٤]. وفي كل مسألة، نجد ـ بفضل الله تعالى ـ فريقاً ثالثاً ينجح في استقراء قاعدة أو استنباط لطيفة تجمع النصين الثابتين في إطار واحد.

والأمثلة التوضيحية الآتية تعرض مسائل فقهية بُنيت على تصوُّرات غير دقيقة لنسخ آيات من كتاب الله تعالى، ممّا صححه فقهاء الصحابة (رضي الله عنهم).

---

(٣٤) محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، **أصول السرخسي** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٢.

المثال الأول: ظنّ بعض الصحابة (رضي الله عنهم) أن قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً**﴾ [النساء: ٨] منسوخاً بآيات المواريث نظراً إلى تأخر نزول آيات المواريث. وقد علّق ابن عباس (رضي الله عنه) على الآية المذكورة بقوله: «إن أناساً يزعمون أن هذه الآية نُسخت، لا والله ما نُسخت ولكنها مما تهاون الناس بها، هما واليان: والٍ يرث، وذلك الذي يرزق، ووالٍ لا يرث، وذلك الذي يقال له بالمعروف»[٣٥]. ولذلك: «كان ابن عباس إذا ولي رضخ (أي أعطى قليلاً)»[٣٦]. وفَهْمُ ابن عباس (رضي الله عنه) إبطال لدعوى النسخ بتوهم التناقض، وإعمال للآيتين كل في مجال عمله، بصرف النظر عن التقدّم والتأخر.

المثال الثاني: نزل قوله تعالى: ﴿**لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ثم نزل بعده قوله سبحانه: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والآية الأولى تفيد أن الله تعالى يكلِّف العباد حتى بالخطرات التي لا يملكون دفعها، والآية الثانية ـ التي نزلت متأخرة عن الآية الأولى ـ تفيد أنه لا يكلِّفهم بها لأنه لا يكلِّف نفساً إلا وسعها. والحقيقة أن الآية الثانية مفسِّرةٌ ومخصِّصةٌ

---

(٣٥) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٨، ص ٢٤٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ومحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، تحقيق محمود خاطر (بيروت: مكتبة لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ج ١، ص ١٠٣.

للآية الأولى وليست ناسخة مُلغية؛ ذلك أن محاسبة الله تعالى لعباده تكون عمّا يقع في حدود وسعهم، سواءٌ أبدوه أم أخفوه، ولا نسخ[٣٧].

المثال الثالث: قوله تعالى في سورة النور: ﴿**الزَّانِي لا يَنْكِحُ إِلّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لا يَنْكِحُهَا إِلّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور: ٣]، قيل نُسخ بقوله سبحانه: ﴿**وَأَنْكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [النور: ٣٢] بدعوى تأخر الآية الثانية. وهو ما يعني أن حرمة نكاح الزانيات منسوخة بإباحة الزواج من أيامى المسلمين، وهو فهم عجيب[٣٨]! وقد علَّق الجصاص مثلاً على الآيات المذكورة بقوله: «فقهاء الأمصار متفقون على جواز النكاح [يعني من الزانية]، وأن الزِّنى لا يوجب تحريمها... وحكم الآية منسوخ»[٣٩]. وردّ ابن القيم بفقهه المعهود على هذا الرأي بقوله: «أما نكاح الزانية فقد صرَّح الله بتحريمه في سورة النور... ولا يخفى أن دعوى النسخ من أضعف ما يقال»[٤٠]، وهو الصواب ـ من الناحية المنهجية ـ نظراً إلى

---

(٣٧) الزرقاني، **مناهل العرفان**، ج ٢، ص ١٨٣.

(٣٨) ما ورد ـ مثلاً ـ في تفسير الآية عند: القرطبي، **تفسير القرطبي**.

(٣٩) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج ٥، ص ١٠٨، وحرمة نكاح الزانية «مما انفرد به أحمد»!. انظر: ابن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، ج ٢٠، ص ٢٢٩.

(٤٠) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **زاد الميعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط ٨ (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ج ٤، ص ٧.

استناد من نسخوا الآية الأولى إلى سبب وحيد لا يلزم، ألا وهو تقدّم نزولها على الآية الثانية.

المثال الرابع: دعوى النسخ في الآية: ﴿**وَعَلَى الذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٤]، والتي تفيد تخيير من يطيق الصوم بين الصوم والإفطار مع الفدية، بحجة أنها قد نسخت بقوله سبحانه: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُم الشَهْرَ فَلْيَصُمْه**﴾ [البقرة: ١٨٥]، المفيد لوجوب الصوم من دون تخيير. وروى البخاري أن ابن عمر (رضي الله عنهما) قرأ: ﴿**فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِين**﴾، وقال: «هي منسوخة». قال ابن عباس: «ليست منسوخة، هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً»[٤١]. وها هو ابن عباس (رضي الله عنه) يُعمل، مرة أخرى، الآيات المحكمات كلاً في مجال عمله، ويبطل دعاوى النسخ من دون برهان.

المثال الخامس: دعوى النسخ في الآية: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتّقِينَ**﴾ [البقرة: ١٨٠]، والتي تفيد أن الوصية للوالدين والأقربين فرض على من حضرهم الموت من المسلمين. وقد اختُلف في نسخ هذه الآية وفي ناسخها، فالجمهور على أنها منسوخة وأن ناسخها آيات المواريث: ﴿**يُوصِيكُمُ الله فِي أَوْلادِكُمْ لِلذكَرِ مِثْلُ حظّ**

---

(٤١) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب قوله أياما معدودات، ج ٤، ص ١٦٣٨.

﴿الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] . . . الآيات[٤٢]. وقيل منسوخة بحديث: «لا وصية لوارث»، وفي رواية «لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة»، وهو حديث لم يثبت على شرط البخاري، ورواه أبو داود والترمذي وحسّنه، من حديث حجة الوداع، ولم يُروَ مرفوعاً إلا عن أبي أمامة. ولكنّ انفراد أبي أمامة به، وهو جزء من خطبة الوداع، مغمز في الرواية (في ما يبدو لي). وقد استدلّ الشافعي (رضي الله عنه) بهذا الحديث على نسخ الآية[٤٣]! هذا على الرغم من أن مذهبه ـ كما هو معروف ـ أنّ القرآن لا يُنسخ بالسنة. وعلى أي حال، فجمهور العلماء متفقون على أن الوصية للوارث تجوز إذا أجازها بقية الورثة[٤٤]. وقال طاوس وغيره عن آية الوصية: «ليست منسوخة بل مخصوصة، لأن الأقربين أعم من الوارث . . . فبقي حق من لا يرث من الأقربين على حاله»[٤٥]. وعليه، فقد تُحمل الآية على من حُرم الإرث من الأقربين أو الوالدين غير الوارثين (لاختلاف الدين مثلاً عند من يقول بذلك أو لغيره من الأسباب)، وقد تحمل أيضاً على من له ظروف خاصة تقضي بزيادة العطف عليه، كالعجزة والضعفاء وكثيري العيال من الورثة[٤٦]. وتأخُّر نزول

---

(٤٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٥، ص ٣٧٢؛ وابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ٢، ص ٢٥١، وابن قدامة، **المغني**، ج ٦، ص ٥٧.

(٤٣) انظر: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، **الأم**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ج ٤، ص ٩٩.

(٤٤) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ٢، ص ٢٥١.

(٤٥) محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٤، ص ٨٦.

(٤٦) ندا، **النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين**، ص ٦٠.

آية المواريث لا يقتضي نسخ حكم الوصية من دون دليل، خاصة أن حكم الوصية ثابت بأدلة أخرى عديدة، ما يعطي مرونة في التعامل مع اختلاف أحوال الورثة بما هو معروف ومُجاز من الورثة في مختلف الثقافات.

وفي السنة النبوية الشريفة الكثير والكثير من مثل الأمثلة السابقة، والتي توهّم الفقهاء فيها التناقض وقالوا فيها بالنسخ بمجرد الدعوى بناء على العلم بتاريخ النصين المتعارضين فقط. هذا على الرغم من عدم التصريح بالنسخ أو أي معنى من معاني الإلغاء، وعلى الرغم من آراء الجمع الوجيهة عند بعض العلماء في كل حالة، والجمع أولى.

وعموماً، فالصحابة (رضي الله عنهم) كان يلزمهم اتباع الأحدث فالأحدث من أمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حال ملازمتهم له، لأن هذا الأمر كان هو الأنسب للحظة والظرف، وهو (صلى الله عليه وسلم) أعلم بهذا. إلا إن هذا الاتباع لا يستلزم منهم ـ ولا منا ـ إلغاء الأمر الأول ما لم ينصّ الرسول (صلى الله عليه وسلم) على ذلك، وهو ما فهمه بعضهم من المسائل الآنفة الذكر، والتي ذكرت كأمثلة فقط. إذاً، فاتباع الصحابة (رضي الله عنهم) للأحدث فالأحدث كان واجباً في حقهم. ولكن لا يلزم أن يكون الأحدث ناسخاً على التأبيد لا في حقهم ولا في حقنا إلا أن يُنصّ على ذلك.

رابعاً: لا حجية للنسخ بالرأي المجرد أياً كان قائله

بناءً على ما سبق قوله، فإن القول بالنسخ للنصوص التي ظنَّها بعض الصحابة أو العلماء متعارضة ـ باجتهاد محض منهم صححه بعضهم لبعض في كل الحالات ـ ينبغي أن لا يعتبر

«نصاً على النسخ» ولو ورد في كتب السنة. ذلك أن رأي الصحابي الجليل أو العالم الشارح في هذه الأحوال ليس «نصاً شرعياً»، إلا أن ينقل نصّاً عن الشارع أو رسوله بالنسخ، وإنما ينقل رأيه الخاص في قضية حلّ التعارض الظاهري في قضية لم يكتمل له فهمها، والكمال لله والعصمة لرسوله (ﷺ).

ولا يُثبت العلماء حجية لهذا النوع من النسخ بالرأي المجرد، ولو من صحابي. قال الشافعي في اختلاف الحديث معلِّقاً على آراء بعض الصحابة (رضي الله عنهم): «لا يجوز أن يُقبَل قول من قال إن النبي لم يمسح على الخفين بعد المائدة إذا لم يرو ذلك خبراً عن النبي (ﷺ)، لأنه إنما قاله على علمه، وقد يعلم غيره أنه مسح بعدها...»[٤٧]، ثم قال: «ولا يستدل على الناسخ والمنسوخ إلا بخبر عن رسول الله»[٤٨]. والشوكاني رأى أن: «النسخ لا يثبت بالاحتمال. ثم إن النسخ إنما يكون في حياة النبي (ﷺ)، لأن النسخ إنما يكون بنص، ولا يكون النص بعد موت النبي (ﷺ) وانقراض زمن الوحي... فكيف يُترك الكتاب والسنة بمجرّد الآراء والتحكم أو بقول صحابي أو غيره، على أنهم لا يرون في قول الصحابي حجةً يترك بها قياس، فكيف يتركون به الكتاب والسنة؟»[٤٩]. وقال أبو حامد في **مستصفاه**: «لا يُنسخ حكم بقول الصحابي: نُسخ حكم كذا، ما لم يقل سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: نسختُ حكم

---

(٤٧) الشافعي، **اختلاف الحديث**، ج ١، ص ٤٨٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٨٧.

(٤٩) محمد بن على بن محمد الشوكاني، **فتح القدير** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٠٥.

كذا، فإذا قال ذلك نُظر في الحكم: إن كان ثابتاً بخبر الواحد صار منسوخاً بقوله، وإن كان قاطعاً فلا. أما قوله [أي الصحابي]: نُسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً، فلعلّه ظَنَّ ما ليس يُنسخ نسخاً. فقد ظُنَّ أنَّ الزيادة على النص نسخ»[٥٠].

فإذا ثبت أن العلماء قد ردّوا دعاوى النسخ ولو من الصحابة (رضي الله عنهم)، ما لم تستند إلى نص عن رسول الله (ﷺ)، فمن باب أولى أن تردّ دعاوى النسخ من بعض العلماء والفقهاء الذين جاؤوا من بعدهم، والذين ما استندوا إلا على الاختلاف الظاهري في أذهانهم ومعرفة التاريخ في قصصهم، وهذا أيضاً يُعتبر نسخاً بالرأي المجرد وإلغاءً للأحكام الشرعية بمجرد الرأي.

وقد علَّق ابن حجر على هذا المسلك في النسخ بقوله: «الطعن في الروايات الثابتة بالظن الذي لا مستند له لا يقبل، والنسخ لا يُصار إليه إلا بدليل»[٥١]، ويقول ابن تيمية: «النسخ لا يصار إليه إلا بيقين، وأما بالظن فلا يثبت النسخ»[٥٢]، ويقول ابن رشد: «لم يجز أن نترك شرعاً وجب العمل به؛ بظنٍّ لم نؤمر أن نوجِب النسخ به... فالظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع، أعني التي توجب رفعها أو إيجابها، وليست هي أيَّ ظنٍّ اتفق»[٥٣]، وقال ابن حزم: «لا يحل لمسلم أن يقول في آية ولا حديثٍ بالنسخ إلا عن نص، لأن طاعة الله وطاعة رسوله (ﷺ) واجبة، فإذا كان كلامهما

---

(٥٠) الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ١٠٣.

(٥١) العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٥٢) ابن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، ج ٢١، ص ٥٧٥.

(٥٣) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ١، ص ٦٣.

منسوخاً فقد سقطت وهذا خطأ، ومن ادعى سقوط طاعة الله تعالى وسقوط طاعة نبيه (ﷺ) في مكان ما من الشريعة فقوله مطروح مردود ما لم يأت على صحة دعواه بنص ثابت. فإن أتى به فسمعاً وطاعة، وإن لم يأت به فهو كاذب مفتر»[٥٤].

ومن أعجب ما رأيت من دعاوى للنسخ من دون برهان ـ والتي كان لها أثرٌ فقهيٌ كبيٌر وما زال ـ دعاوى نسخ الآيتين اللّتين عرفتا بآية السيف وآية الحجاب.

١ ـ آية السيف

أما آية السيف، فعلى الرغم من أن دعاوى النسخ بها قد ربت على المئات فإن هناك خلافاً حول أي آيات القرآن هي هذه الآية[٥٥]! والشائع أنها الآية في سورة التوبة: ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ [التوبة: ٥]. وقد ادُّعي أنها نَسخت عدداً كبيراً من الآيات، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿**فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ**﴾ [الأنعام: ١١٢]، وقوله تعالى: ﴿**ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ**﴾ [المؤمنون: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ**﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا**

---

(٥٤) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٧، ص ٣٨٠.

(٥٥) انظر: قتادة بن دعامة السدوسي، محمد بن مسلم بن عبد الله بن زهرة، شرف الدين بن البازي وجمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي، **سلسلة كتب الناسخ والمنسوخ**، تحقيق حاتم صالح الضامن ([د. م.]: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠).

﴿تَعْمَلُونَ﴾ [الحج: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً﴾ [الطارق: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾ [البقرة: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، وحتى قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ [التين: ٨]!.

وهذه الآية الأخيرة آية في صفات الله تعالى، وهي مثال عجيب على دعاوى النسخ من دون برهان؛ إذ قال القرطبي ـ مثلاً ـ إن في هذه الآية «تقدير لمن اعترف من الكفار بصانع قديم» (!)[٥٦]. وعلى هذا فقد أورد رأيين في المسألة: رأي نسخ آية ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ بآية السيف أي إنها نُسخت لأن آية السيف «نسخت كل تقدير للكفار»، على حد ظنّ القرطبي، ورأي أثبتها بناء على أثر عن عليّ (رضي الله عنه) أنه قال حين سمع الآية: «بلى وأنا على ذلك من الشاهدين»[٥٧]. وكما ترى، فالبرهانان ـ برهان النسخ وبرهان الإثبات ـ ليس فيهما حجة منطقية!.

وعلى أي حال، فالآيات المذكورة كلّها آيات محكمات ولا يوجد تعارض بينها وبين «آية السيف»، ولا دليل على أيّ من ذلك، ولا نسخ. وللأسف، فإن دعاوى النسخ بآية السيف هذه ما زال يرددها بعض المنتمين إلى بعض الجماعات الإسلامية في عصرنا، ويهملون بناءً عليها كل نصوص الإصلاح والدعوة بالحكمة والحوار و«حرية الاعتقادات» ـ على حد تعبير الطاهر

---

(٥٦) القرطبي، **تفسير القرطبي**، تفسير سورة التين، ج ٢٠، ص ١١٧.

(٥٧) المصدر نفسه.

ابن عاشور رحمه الله ـ ، وأنتجت هذه الأفكار ما يعرفه الجميع من مصائب حلَّت بالإسلام والمسلمين.

٢ ـ آية الحجاب

آية الحجاب هي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**﴾ [الأحزاب: ٥٣]. قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في سبب نزولها: «قلت: يا رسول الله يدخل عليك البَرّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب. فأنزل الله آية الحجاب»[٥٨]، وقيل أيضاً في أسباب نزولها «إنه زار الرسولَ (ﷺ) وفد وتناولوا طعاماً، فأصاب يد رجل منهم يد عائشة فكره النبي (ﷺ) ذلك، فنزلت آية الحجاب»[٥٩]. وعلى الرغم من أن هذه الآية تنص بوضوح تام فإنها تبين أحكام الدعوة إلى بيت النبي (ﷺ) وآدابها خاصة، إلا إن دعاوى النسخ جعلتها سبباً في تحريم ما أحل الله تعالى لكل امرأة مسلمة في كل زمان ومكان من دون دليل. فقد ادّعى ابن حجر أنها نسخت «خروج المرأة من بيتها»[٦٠]، وادّعى ابن

---

(٥٨) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الاستئذان، باب آية الحجاب، ج ٥، ص ٢٣٠٣، وكتاب التفسير، سورة الأحزاب، باب قوله ﴿**لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم**﴾، ج ٤، ص ١٦٢٩ و١٧٩٩.

(٥٩) انظر مثلاً: القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج ١٤، ص ٢٢٥.

(٦٠) انظر مثلاً: العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١، ص ٢٤٩.

تيمية أنها نسخت «كشف وجهها لغير محارمها»[٦١]، وادّعى النووي أنها نسخت «حديثها مع الرجال عموماً»[٦٢]، وادّعى شمس الحق العظيم آبادي أنها نسخت «زيارتها للرجال وزيارة الرجال لها»[٦٣]، بل ادّعى المباركفوري أنّ آية الحجاب نسخت «رواية المرأة للحديث»[٦٤]! قيل في حكم كل هذه المسائل: «كان هذا قبل آية الحجاب»[٦٥].

لكن قبول هذه الدعاوى على غير أساس ومن دون دليل ينسخ به إذاً ألوف الأحاديث الصحيحة الثابتة التي تصوّر حياة المرأة المسلمة ومكانتها في مجتمع النبي (ﷺ)[٦٦]. وهذا المنحى في فهم آية الحجاب مثال واضح على الخطأ المنهجي في نسخ النصوص الشرعية بمجرد تعارضها مع بعض العادات التي تتحيز ضد المرأة في بعض المجتمعات أو بعض الأفكار المسبقة في ذهن الفقيه لا في النص نفسه.

---

(٦١) انظر مثلاً: ابن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، ج ٢٢، ص ١١٠.

(٦٢) انظر مثلاً: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ٨، ص ١٨٤.

(٦٣) انظر مثلاً: محمد شمس الحق العظيم آبادي، **عون المعبود**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ٥، ص ٢٦٣.

(٦٤) المباركفوري، **تحفة الأحوذي**، ج ٤، ص ١٧٩.

(٦٥) راجع المراجع الخمسة السابقة على سبيل المثال.

(٦٦) انظر مثلاً: عبد الحليم محمد أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**، ط ٤ (الكويت؛ القاهرة: دار القلم، ١٩٩٥). وفيه مئات الصور المضيئة من حياة المرأة المسلمة في عصر النبوة، نقلها الشيخ أبو شقة كلها من **صحيحي** البخاري ومسلم وحدهما. فهل نعتبرها كلها منسوخة؟! ورحم الله الشيخ الجليل أبا شقة لتحمله كثيراً من الأذى في سبيل الحق!

● **مناقشة حول الآيات الست «المنسوخة» التي انتهى إليها بحث الدكتور مصطفى زيد رحمه الله**

وقد حاول بعض العلماء المجتهدين الحد من عدد الآيات التي ادُّعِيَ فيها النسخ. فالسيوطي في **الإتقان** قد حصر حالات النسخ في القرآن في نحو عشرين حالة، بعضها آيات نُسخت بأكثر من آية وبعضها آيات نسخت أحاديث نبوية، على صاحبِها الصلاة والسلام(٦٧). ورأى عدة علماء معاصرين، مثل: الشيخ محمد الخضري والدكتور مصطفى زيد والشيخ علي حسب الله والشيخ محمد أبو زهرة أن النسخ يقتصر على عدد أقل من الآيات التي حدّدها السيوطي(٦٨).

وأوسع بحث معاصر في هذه القضية بحث الدكتور مصطفى زيد ـ رحمه الله ـ الذي بذل فيه جهداً علمياً كبيراً ـ جزاه الله خيراً ـ وحصر الآيات التي ادُّعي فيها النسخ حصراً شاملاً، ثم أسقط منها الآتي:

ـ خمساً وسبعين آيةً من الأخبار وهي لا تنسخ.

ـ ثماني وعشرين آيةً من الوعيد، والوعيد لا ينسخ.

ـ ثماني وأربعين آيةً من التخصيص أو التفسير بأنواعه

---

(٦٧) هذه الآيات منسوخة عند السيوطي: سورة البقرة: ١١٥، و١٤٢، و١٨٠، و١٨٣، و١٨٧، و٢١٧، و٢٤٠، و٢٨٤، وسورة النساء: ٨، و١٥، و١٦، وسورة الأنفال: ٦٥، وسورة التوبة: ٤١، وسورة المجادلة: ١٢.

(٦٨) انظر: **أصول الفقه** للشيخ محمد الخضري؛ مصطفى زيد، **النسخ في القرآن الكريم** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م)؛ حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ومحمد أبو زهرة، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨).

وهذه لا يصح فيها استعمال مصطلح النسخ.

ـ ثلاثاً وستين آيةً ادّعى نسخها ولم يثبت التعارض بين الآيات الناسخات والمنسوخات (ودرس ذلك بالتفصيل رحمه الله).

ـ ثلاثاً وستين آيةً أخرى مُحكَمة ادّعى نسخها بآية السيف وحدها من دون دليل.

ثم خلص الدكتور زيد إلى أن هناك ستَّ آيات قال إنه قد «أجمع عليها الكاتبون في النسخ»[٦٩].

وعلى الرغم من أن هذه الأبحاث القيّمة ـ وبحث الدكتور مصطفى زيد خاصة ـ قد حدّت من دعاوى النسخ من دون برهان، إلا إنها من الناحية المنهجية ما زالت تتبنّى منهج الاستدلال على النسخ نفسه بمجرد حل التعارض الظاهري بين الآيات من دون دليل صريح. والتحليل الآتي للآيات الست المذكورة ـ مع التقدير والاحترام للشيخ مصطفى زيد ـ فيه تصويب لهذا المنهج وتطبيق للنتيجة الأصولية التي توصلنا إليها في هذا الكتاب.

١ ـ آية قصدت إلى ربط العزيمة بالقوة والرخصة بالضعف

ولا نسخ في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ**﴾ [الأنفال: ٦٥] ذكر الدكتور مصطفى زيد أنه منسوخ بقوله سبحانه بعده: ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ**

(٦٩) زيد، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٤٧.

ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦].

ولكن الدكتور يوسف القرضاوي ـ مثلاً ـ ذكر هاتين الآيتين تحت عنوان «دليل من القرآن على تغير الفتوى حسب الزمان والمكان والأحوال»(٧٠)، وقال:

«إن من يدقق النظر في كتاب الله يجد فيه أصلاً لهذه القاعدة المهمة، وذلك في عدد من الآيات التي قال كثيرٌ من المفسرين فيها منسوخة وناسخة. والتحقيق أنها ليست منسوخة ولا ناسخة وإنما لكل مجال تعمل فيه، وقد تمثّل إحداهما جانب العزيمة والأخرى جانب الرخصة... والمعنى كما يقول صاحب **المنار**: إن أقل حالة للمؤمنين مع الكفار في القتال أن ترجح المائة منهم على المائتين والألف على الألفين، وأن هذه الحالة خاصة بحال الضعف... وأمرهم الله أن يكونوا في حالة العزيمة بحيث يقاتلون عشرة أضعافهم أو أكثر، وهل تم لهم فتح ممالك الروم والفرس وغيرهم إلا بذلك؟ .... وذهب بعض المفسرين إلى أن آية العزيمة من هاتين الآيتين منسوخة بآية الرخصة التي بعدها بدليل التصريح بالتخفيف ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ**﴾، ولكن الرخصة لا تنافي العزيمة، ولا سيما وقد عللت هنا بوجود الضعف، ونسخ الشيء لا يكون مقترناً بالأمر به وقبل التمكن من العمل به، والظاهر أن الآيتين نزلتا معاً.

فالشيخ القرضاوي هنا أناط الحكم المخفَّف في الآية الثانية

---

(٧٠) يوسف القرضاوي، **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٧)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

بعلته وهي وجود الضعف ـ وجوداً وعدماً ـ ولم يلغِ الحكمَ الأول بالكلية، وهو بهذا يُعمل النصين معاً ويردّ دعوى النسخ. والحكم يدخل تحت مقاصد الإمامة التي ذكرتها في هذا الكتاب.

٢ ـ آية قصدت إلى تمييز المنافقين في مجتمع الصحابة

الآية الثانية التي ذكرها الدكتور مصطفى زيد فيها دعوى لنسخ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [المجادلة: ١٢] بالآية التي تليها: ﴿**أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [المجادلة: ١٣].

وليس هناك إجماع على نسخ هذه الآية كما ذكر الدكتور مصطفى زيد، فقد ردّ بعض العلماء دعوى النسخ، ولكنهم اختلفوا في السبب على ثلاثة وجوه: فرأى بعضهم أن الآية الأولى تقتضي الندب لا الإلزام وهي بالتالي ليست منسوخة، ورأى غيرهم أن الحكم الأول لا يقال عنه منسوخ لأنه لم يُعمَل به قط، ورأى آخرون أن الحكم الأول كان له مقصد محدد غير مسألة الصدقة وقد زال بتحقق هذا المقصد، وهو ما يبدو لي الرأي الصائب في المسألة.

فالشيخ محمد الخضري مثلاً قال عن دعوى النسخ: «الآية الأولى تحتّم تقديم الصدقات بين يدي النجوى والثانية ترفع ذلك التحتيم من غير تصريح بالرفع»[٧١]. وهذا هو رأي

---

(٧١) الغزالي، **نظرات في القرآن**، ص ٢١١.

ابن كثير نفسه في تفسيره حيث قال: إن الأمر كان ندباً لا إيجاباً[٧٢]. ولكن يبدو لي أن قوله تعالى: ﴿**أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا**﴾ فيه إيحاء بإيجاب تلك الصدقة وليس الندب فقط.

أما القرطبي فكان له نظر آخر، فقد رأى أنه ليس ثمة نسخ لأن الآية المنسوخة لم يعمل بها أبداً، ورد الرواية التي ذكرت أن علياً (رضي الله عنه) هو الصحابي الوحيد الذي أعمل الآية المنسوخة قائلاً: «وما روي عن علي (رضي الله عنه) ضعيف؛ لأن الله تعالى قال: ﴿**فإذ لم تفعلوا**﴾ وهذا يدل على أن أحداً لم يتصدق بشيء»[٧٣]. ولكن رواية علي (رضي الله عنه) صحيحة، فقد ذكرها الحاكم في مستدركه، وقال: «قال علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): إن في كتاب الله آية ما عمل بها أحد ولا يعمل بها أحد بعدي آية النجوى ﴿**أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ..**﴾ . . . هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»[٧٤].

أما الرأي الثالث فربط أصحابه الآية بعلّة محددة وهي تمييز المنافقين في مجتمع الصحابة. قال ابن العربي مثلاً: «وقال المنافقون: إنما محمد أُذُن ساعةَ يسمع من كل أحد يناجيه، فأنزل الله عز وجل: ﴿**وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ**

---

(٧٢) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ج ٢، ص ٤.

(٧٣) تفسير الآية في: القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج ١٧، ص ٣٠٣.

(٧٤) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٥٢٤، وذكره أيضاً: محمد التميمي البستي بن حبان، **صحيح ابن حبان**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

لَكُمْ﴾ [التوبة: ٦١]، وقال الله في ذلك: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلا تَتَنَاجَوْا بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ. إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**﴾ [المجادلة: ٩ ـ ١٠]، فلم ينتهوا عن المناجاة فأنزل الله عز وجل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ**﴾. لينتهي أهل الباطل عن مناجاة رسول الله (ﷺ)، وعرف الله أن أهل الباطل لا يقدّمون بين يدي نجواهم صدقة، فانتهى أهل الباطل عن النجوى، وشق ذلك على أصحاب الحوائج والمؤمنين، فشكوا ذلك إلى رسول الله وقالوا لا نطيقه، فخفّف الله ذلك عنهم»[٧٥].

ورأى أبو مسلم الرأي نفسه فقال: «إنما زال ذلك لزوال سببه؛ لأن التعبّد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين»[٧٦]. فهذا تعليل للحكم بالمقصد منه وهو تمييز المسلمين عن الكفار، وقد زال الحكم لزوال الداعي إليه، وليس الأمر نسخ حكم متأخر لحكم متقدم.

٣ ـ أربع حالات أخرى كلها بمعنى التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية

أ ـ الحالة الأولى قوله تعالى: ﴿**إنما الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ**

---

(٧٥) أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الفكر للطباعة، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٠٢.

(٧٦) الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، تفسير الآية.

﴿وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، وهو التحريم النهائي للخمر.

ب ـ **الحالة الثانية** قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ. قُمِ اللَّيْلَ إِلا قَلِيلاً. نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل: ١ ـ ٤]، وقد قيل إن حكمها منسوخ بقوله سبحانه في آخر السورة: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ٢٠].

ج ـ **الحالة الثالثة** هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]. قيل تقتضي موافقة من قبلنا في تحريم الوطء بعد النوم ليلة الصوم، وقد نسخت بالآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]. وقد سبق ذكر هذه الحالات الثلاث في المبحث الثالث من هذا الفصل ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟.

د ـ **الحالة الرابعة** هي دعوى النسخ في الآيتين: ﴿وَاللاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً. وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ [النساء: ١٥ ـ ١٦]. ذكر الدكتور مصطفى أنهما منسوختان بآية النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]. وهو ما يبدو مثالاً آخر على التدرج في تطبيق الحكم، وهو حدّ

الزنى في هذه الحالة، وليس النسخ بمعنى الإلغاء التام وعدم الإعمال تحت أي ظرف.

ـ آية الجلد في سياق غيرها من أحكام جريمة الزنى

وآية الجلد المذكورة أعلاه ـ على إحكامها ـ لا بد من أن نضعها كذلك في سياق الأحكام الأخرى في الباب نفسه، وليس بمعزل عنها. فمثلاً، إذا رأى الحاكم قبول سقوط الحد الذي تقتضيه الآية بتوبة الجاني، فيمكنه أن يعفو عنه، أو يعمل الآيات الأخف تعزيراً. وإذا كان الله تعالى يقول عن المحاربين: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. إلا الّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِم فاعلَمُوا أَنَّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ**﴾ [المائدة: ٣٣ ـ ٣٤]، وإذا كان العلماء لم يختلف واحد منهم في هذه الآية على أن حدّ الحرابة يسقط بالتوبة كما تنص الآية صراحة، فكيف بالتوبة في غيرها من الحدود على الرغم من أنها عقوبات أخف على جرائم أخف[٧٧]!.

والإجابة المناسبة لهذا العصر والاجتهاد الأولى بالمقصود من مسألة الحدود أصلاً هو: نعم! هذه التوبة إذا ثبتت وأيدتها القرائن فلا بد من أن نقبلها ـ كقاعدة عامة على أي حال،

---

(٧٧) انظر عرضاً لآراء المذاهب المختلفة في: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ط ١٠ (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، فصل مسقطات الحد.

وللدكتور توفيق الشاوي رأي مؤيد لهذا الاتجاه، فقد كتب ـ رحمه الله ـ يقول:

«من الواضح أن التشجيع على التوبة من أهم ما عنيت به السنة النبوية، حتى إنها وصلت إلى تقديم النصح للمتهم المعترف بالعدول عن اعترافه والتراجع عنه ليكون ذلك دليلاً على توبته. وهذا التوسّع في التوبة يتجاهله كثيرون ... [مع أن] ذلك أنجع في مكافحة الجريمة وإصلاح الجاني والمجتمع من فرض العقوبة المقررة. إن إعلان المتهم التوبة وجدّيته فيها يعدّ من الشبهات التي يجب على القاضي أن يجعلها سبباً لمنع توقيع العقوبة القصوى حداً أو قصاصاً ... والتوبة لا تعفي من أداء الحقوق المدنية ... وفترة الاختبار يجب عدّها من وسائل تشجيع المتهمين على التوبة، ولذلك فهي تتفق تماماً مع مقاصد شريعتنا وأصولها ...»[٧٨].

وللأستاذ الدكتور محمد سليم العوا ـ وهو الباحث المتخصص في هذا الموضوع أيضاً ـ رأي مؤيد لقبول التوبة في الحدود، فقد كتب يقول:

«حجج القائلين بسقوط الحدود بالتوبة ـ أو إعفاء التائب من العقوبة ـ أرجح من حجج القائلين بالرأي الآخر ... ولا يُعترض على هذا الرأي بأنه يفتح الباب لعدم العقاب على الجرائم بادعاء كل جان توبته مما اقترفت يداه، لأننا حين

---

(٧٨) انظر رأي الدكتور توفيق الشاوي في: عبد القادر عودة، **الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، فصل الشروع والاشتراك والتوبة.

نقول باعتبار التوبة عذراً معفياً من العقاب لا نقول بمنع القاضي من وزن هذه التوبة بميزان الواقع، ولا نحول بينه وبين تقديرها ـ من حيث الصحة أو الادعاء . . .»[٧٩].

وهناك مسألة تتعلّق بهذه الآيات وقضية النسخ في الباب نفسه كذلك، ألا وهي قضية الرجم. فأغلب العلماء على مشروعية الرجم للزاني المحصن أي المتزوج، ولكنْ هناك رأي مفاده أن الرجم هو من شريعة اليهود التي نسخها الإسلام بآية الجلد المذكورة، وليس من شريعة الإسلام. وعلى هذا تكون الآيات المذكورة ناسخة لبعض شرائع اليهود وليست منسوخة. وهناك رأي آخر يرى أن آية الجلد نفسها محكمة وعلى عمومها، وأن الرجم تعزير يعود للحاكم وليس هو الأصل. وهذان الرأيان الاجتهاديان جديران بالاعتبار في عصرنا، وذكرهما الشيخ يوسف القرضاوي وعدد من العلماء المعاصرين. كتب الشيخ القرضاوي يقول (وأنقله هنا للفائدة):

«في هذه الندوة (في ليبيا عام ١٩٧٢م) فجر الشيخ أبو زهرة قنبلة فقهية، هيجت عليه أعضاء المؤتمر، حينما فاجأهم برأيه الجديد. وقصة ذلك: أن الشيخ رحمه الله وقف في المؤتمر، وقال: إني كتمت رأياً فقهيّاً في نفسي من عشرين سنة، وكنت قد بحت به للدكتور عبد العزيز عامر، واستشهد به قائلاً: أليس كذلك يا دكتور عبد العزيز؟ قال: بلى. وآن

---

(٧٩) انظر رأي الدكتور العوا في: محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي** ([القاهرة]: دار نهضة مصر، ٢٠٠٦).

لي أن أبوح بما كتمته قبل أن ألقى الله تعالى ويسألني: لماذا كتمت ما لديك من علم ولم تبيِّنْه للناس؟ هذا الرأي يتعلّق بقضية «الرجم» للمحصن في حد الزنى، فرأيي أن الرجم كان شريعة يهودية، أقرّها الرسول في أول الأمر، ثم نسخت بحد الجلد في سورة النور. قال الشيخ: ولي على ذلك أدلة ثلاثة: **الأول**: أن الله تعالى قال: ﴿**فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنْ الْعَذَابِ**﴾ [النساء: ٢٥]، والرجم عقوبة لا تتنصف، فثبت أن العذاب في الآية هو المذكور في سورة النور: ﴿**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور: ٢]. و**الثاني**: ما رواه البخاري في جامعه الصحيح عن عبد الله بن أوفى أنه سئل عن الرجم: هل كان بعد سورة النور أم قبلها؟ فقال: لا أدري. فمن المحتمل جدّاً أن تكون عقوبة الرجم قبل نزول آية النور التي نسختها. **الثالث**: أن الحديث الذي اعتمدوا عليه، وقالوا: إنه كان قرآناً ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه أمر لا يقره العقل، لماذا تنسخ التلاوة والحكم باق؟ وما قيل: إنه كان في صحيفته فجاءت الداجن وأكلتها لا يقبله منطق. وما إن انتهى الشيخ من كلامه حتى ثار عليه أغلب الحضور، وقام من قام منهم، ورد عليه بما هو مذكور في كتب الفقه حول هذه الأدلة. ولكن الشيخ ثبت على رأيه. وقد لقيته بعد انفضاض الجلسة، وقلت له: يا مولانا، عندي رأي قريب من رأيك، ولكنه أدنى إلى القبول منه. قال: وما هو؟ قلت: جاء في الحديث الصحيح: «البكر بالبكر: جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب: جلد مائة، ورجم بالحجارة». قال: وماذا تأخذ من هذا الحديث؟ قلت: تعلم فضيلتك أن الحنفية قالوا في الشطر

الأول من الحديث: الحد هو الجلد، أما التغريب أو النفي، فهو سياسة وتعزير، موكول إلى رأي الإمام، ولكنه ليس لازماً في كل حال . . . ولكن الشيخ لم يوافق على رأيي هذا، وقال لي: يا يوسف، هل معقول أن محمد بن عبد الله الرحمة المهداة يرمي الناس بالحجارة حتى الموت؟ هذه شريعة يهودية. . . وقلت في نفسي: كم من آراء واجتهادات جديدة وجريئة تبقى حبيسة في صدور أصحابها، حتى تموت معهم، ولم يسمع بها أحد، ولم ينقلها أحد عنهم»[٨٠]!.

وللأستاذ الشيخ عصام تليمة بحث وافٍ في هذه القضية، ذكر فيه الآتي:

«هناك من قال بأن الرجم تعزير مُفَوَّض إلى الحاكم حيث ما يرى من المصلحة، فمنهم من قال ذلك مفصلاً قوله وأدلته، وشارحاً وجهة نظره، ذاكراً ما استدل به من أدلة، ومن هؤلاء: عبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة ومحمد البنا ومصطفى الزرقا ويوسف القرضاوي ومحمد سعاد جلال. ومنهم من قال بنفس رأيهم، لكنه نقل عنه نقلاً، دون نقل لأدلته، إما لأنه قال رأيه شفهياً، وأسرّ به إلى أحد تلامذته، أو في جلسة لم تدون وقائع النقاش فيها، ومن هؤلاء: الشيخ محمود شلتوت والشيخ علي الخفيف والشيخ علي حسب الله»[٨١].

وأياً ما كان الأمر، فالنتيجة التي نصل إليها هنا هو أن

---

(٨٠) انظر مذكرات الشيخ القرضاوي: ابن القرية والكتّاب، في <http://www.qaradawi.net>.

(٨١) نسخة إلكترونية من الباحث. انظر: <http://www.leadersta.com>.

قضية النسخ لا تثبت بتوهّم التعارض بين الآيات المحكمات، بل إن الآيات المحكمات نفسها لا بد من أن تفهم في سياق الباب كله حتى يحسن الفقيه تنزيلها والعمل بها في أرض الواقع. ثم إن النسخ الذي هو الإزالة والإلغاء لا يجوز على الأحكام الشرعية الثابتة بالنصوص الشرعية، إلا بدليل. وقد تنسخ آيات القرآن أحكاماً من الشرائع السابقة ولا يصح أن تُنسخ. ولكن النسخ بهذا المعنى قد يثبت «بعبارة صريحة» كما قال العلماء، وهذا ما سنناقشه في المبحث الآتي.

خامساً: ما هو التصريح بالنسخ: هل يكفي «النهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي»؟

ناقش الأصوليون ضوابط النسخ من حيث اختلاف درجات توثيق النصوص الناسخة والمنسوخة. فهناك خلاف حول جواز نسخ القرآن بالحديث وحول درجة توثيق هذا الحديث الناسخ لمن يقول بالجواز، فيرى الشافعي فيه أن نسخ القرآن لا يكون إلا بالقرآن ودليله ظاهر آية: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ [البقرة: ١٠٦]، وأن نسخ السنة لا يكون إلا بالسنة ودليله على ذلك كان الاستقراء(٨٢).

ويرى ابن سريج وأبو الخطاب أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة لأنهما في درجة التوثيق نفسها، ولكنه لم يوجد على حد اعتقاده. وقال أكثر الفقهاء المتكلمين وأبو حنيفة إنه يجوز بالسنة المتواترة وأنه قد وجد، وحُكي ذلك عن مالك والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة. وقال بعض أهل

(٨٢) الشافعي، **الرسالة**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

الظاهر إن نسخ القرآن بالسنة يجوز وإن كانت آحاداً[٨٣].

وأياً كان وجه الصواب في هذه القضايا فإن النسخ بمعنى إلغاء الحكم الشرعي على التأبيد هو حق للشارع تعالى فقط ولا بد من أن يفهم هذا الإلغاء من دلالة العبارة نفسها، سواء أكانت آية أم حديثاً، وسواء تواتر سندها أم لم يتواتر. ولكنّ السؤال الآن هو: ما هي هذه «العبارة الصريحة» التي تُلغي الحكم الشرعي وتقتضي النسخ؟ يقول الإمام الغزالي عمّا أطلق عليه «التصريح بالنسخ»: «قول الصحابي . . . سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: نسختُ حكمَ كذا»[٨٤].

ولكنَّ استقراء ما نعرف اليوم من حديث رسول الله (ﷺ) يثبت أن الجذر «نَ سَ خَ» لم يرد مطلقاً في كلامه بهذا المعنى في أي صيغة كانت! فقد أجريت بحثاً مستقلاً في هذا الموضوع أثبت لي أنه لم ترد هذه المادة في قول رسول الله (ﷺ) الصحيح أو الحسن المنقول في كل من البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه ومسند أحمد والموطأ والدارمي والمستدرك وابن حبان وابن الجارود وابن خزيمة والبيهقي والدارقطني ومسند الشافعي، وأحصيت ورودها في نحو أربعين موضوعاً غير المكرر في تعليقات الرواة أو الشراح أو أسماء الأبواب في هذه الكتب[٨٥].

---

(٨٣) أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار المدني، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨٢.

(٨٤) الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ١٠١.

(٨٥) مصادر سابقة؛ عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، **سنن الدارمي**، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ/ =

والاستثناء الوحيد من هذا هو ما رواه البيهقي والدارقطني وغيرهما عن مسروق عن علي (رضي الله عنه)، وفيه: «نَسَخَتِ الزكاةُ كلَّ صدقة، ونَسخَ غسلُ الجنابة كلَّ غسل، ونَسخَ صومُ رمضان كلَّ صوم، ونَسخَ الأضحى كلَّ ذبح»(٨٦). ولكن الضعف في مَتْن هذه الرواية واضح لا يحتاج إلى تعليق. وأمَّا من ناحية السند، فقد علَّق المقدسي ـ وغيره ـ على هذا الحديث بالقول: «رواه مسيب بن شريك عن عتبة بن يقظان عن الشعبي عن مسروق عن علي، وهذا بهذا الإسناد يرويه المسيب، والمسيب هذا أجمعوا على كذبه وترك حديثه»(٨٧).

ثم ضرب الإمام الغزالي مثالين لما أطلق عليه أيضاً «التصريح بالنسخ»، فقال: «كقوله عليه السلام: كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فالآن ادّخروها، وكقوله: كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»(٨٨). وهذا يعني أن أبا حامد يعتبر التصريح بالنهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي كمثل قول «نسختُ حكمَ كذا»، في كونه تصريحاً من الرسول (صلى الله عليه وسلم)

= ١٩٨٦م)؛ عبد الله بن علي أبو محمد النيسابوري بن الجارود، **المنتقى من السنن المسندة**، تحقيق عبد الله عمر البارودي (بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٩٨٨)؛ محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])؛ محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، **مسند الشافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، علي بن عمر أبو الحسن البغدادي الدارقطني، **سنن الدارقطني**، تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٦).

(٨٦) الدارقطني، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨١.

(٨٧) محمد بن طاهر المقدسي، **ذخيرة الحفاظ**، تحقيق عبد الرحمن الفريوائي (الرياض: دار السلف، ١٩٩٦)، ج ٥، ص ٢٤٨٠.

(٨٨) الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ١٠١.

بالنسخ، وهو رأي الجمهور. ورأى الجمهور أيضاً أن هذا «التصريح» يؤيده ذكر ما يُظَنُّ أنه ناسخ وما يُظَنُّ أنه منسوخ في السياق نفسه، كما في المثالين المذكورين وغيرهما(٨٩).

ولتحليل هذه الفرضية، نقتبس الروايتين التاليتين اللتين ورد فيهما مثالا أبي حامد معاً:

الرواية الأولى: روى مالك في **الموطأ**: «عن أبي سعيد الخدري أنه قدم من سفر فقدّم إليه أهله لحماً، فقال: انظروا أن يكون هذا من لحوم الأضحى، فقالوا هو منها. فقال أبو سعيد: ألم يكن رسول الله (ﷺ): نهى عنها؟ فقالوا: إنه قد

---

(٨٩) انظر مثلاً: أبو بكر الحازمي، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث**، دراسة وتحقيق أحمد طنطاوي وجوهري مسدد (مكة: المكتبة المكية؛ بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٥٩؛ العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ١٠، ص ٢٥؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري بن عبد البر، **الاستذكار**، تحقيق عبد المعطي قلعجي (دمشق: دار قتيبة؛ حلب؛ القاهرة: دار الوعي، [د. ت.])، ج ٥، ص ٢٣٣؛ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٣، ص ١٠٠؛ السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ٢، ص ٧٧؛ علي بن محمد أبو الحسن الآمدي، **الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٣، ص ١٤٨، ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ج ٣، ص ٧٧؛ أحمد بن علي أبو بكر الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحقيق، عجيل النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٢، ص ٢٨١؛ عبد الله بن أحمد المقدسي بن قدامة، **روضة الناظر**، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام محمد، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ١، ص ٨٢؛ أبو المظفر منصور ابن محمد السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمد حسن الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ج ١، ص ٤٢٩؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، **تحفة الطالب**، تحقيق عبد الغني الكبيسي (مكة: دار حراء، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج ١، ص ٣٧٣، وآبادي، **عون المعبود**، ج ٨، ص ٧.

كان من رسول الله (ﷺ) بعدك أمر. فخرج أبو سعيد فسأل عن ذلك، فأُخبر أن رسول الله (ﷺ) قال: نهيتكم عن لحوم الأضحى بعد ثلاث فكلوا وتصدقوا وادخروا، ونهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا، وكل مسكر حرام، ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجراً»[٩٠].

الرواية الثانية: وردت رواية عن أنس (رضي الله عنه) للحادثة نفسها، وفيها: «نهى رسول الله (ﷺ) عن زيارة القبور وعن لحوم الأضاحي بعد ثلاث وعن النبيذ في الدُّباء والحَنْتَم والمُزَفَّت، ثم قال رسول الله (ﷺ) بعد ثلاث: إني كنت نهيتكم عن ثلاث ثم بدا لي فيهم: نهيتكم عن زيارة القبور ثم بدا لي أنها تُرق القلب وتدمع العين وتذكر الآخرة فزوروها ولا تقولوا هجراً، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تأكلوها فوق ثلاث ليال ثم بدا لي أن الناس يبقون أدمهم ويتحفون ضيفهم ويحبسون لغائبهم فأمسكوا ما شئتم، ونهيتكم عن النبيذ في هذه الأوعية فاشربوا فيما شئتم ولا تشربوا مسكراً؛ من شاء أوكِيَ سقاؤه على إثم»[٩١].

والأسئلة المطروحة هنا هي: هل يكفي هذا «التصريح» بالنهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي لكي نحكم بالنسخ أي

---

(٩٠) أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث، [د. ت.])، كتاب الضحايا، باب ادخار لحوم الأضاحي، ج ٢، ص ٤٨٥، وهو صحيح. وأخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه بروايات فيها اختلاف طفيف عن رواية مالك المذكورة.

(٩١) أحمد بن علي الموصلي أبو يعلى التميمي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين سليم أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٦، ص ٣٧٣.

إلغاء الحكم الأول تماماً فلا يعمل به بحال من الأحوال؟ وهل يؤثِّر في ذلك معرفة علة الحكم نصاً أو اجتهاداً، مثل قوله عن لحوم الأضاحي: إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفّت[٩٢]، أو استنباط العلماء أن العلة من النهي عن زيارة القبور كان من أجل مباهاتهم بالتكاثر فعْل الجاهلية، حتى استقر الإسلام في قلوبهم[٩٣]؟ وهل لنا في هذه الحالة أن نربط الحكم بعلته وجوداً وعدماً، فإذا وجد السبب وجد الحكم وإذا غاب السبب غاب الحكم؟ أم أن التغيّر صار مؤبداً، وهو النسخ بمعناه الاصطلاحي؟ وما أهمية المقصِد الشرعي من كل من الحكمين إن عُرِفَ سواء بالتصريح أم بغالب الظن؟ اعتبار مقاصد النصوص ومعانيها تجيب عن هذه الأسئلة.

---

(٩٢) **صحيح مسلم**، كتاب الأضاحي، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، ج ٣، ص ١٥٦١.

(٩٣) الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ**، كتاب الضحايا، ج ٣، ص ١٠١.

الفصل الخامس

أمثلة لإعمال النصوص المحكمة المتعارضة الظواهر باعتبار المقاصد

أولاً: مقاصد الإمامة في حفظ الضرورات الشرعية

تضمنت الأحاديث أحكام إباحة اعتُبرت ناسخة لما قبلها من النواهي عن ثلاثة أمور: الانتفاع بلحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام، والانتباذ في كل وعاء إلا مسكراً، وزيارة القبور. ولكنّ روايات الحديث الأخرى تُظهر أسباباً ذكرها رسول الله (ﷺ) معلِّلاً بها نهيه الأول عن تلك الأمور.

ففي رواية مسلم في باب سماه: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، يقول (ﷺ): إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفّت، فكلوا وادّخروا وتصدّقوا[1]. و«إنما» تفيد الحصر، أي

(١) مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد =

إنه حصَرَ سببَ النهي في ورود الدافّة، والدافّة هي الجماعة، ويعني بها قوم مساكين قدموا المدينة[٢]، فقد أخبرت عائشة ـ في رواية لها عن الواقعة نفسها ـ أنه في ذلك العام «دفّ ناس من أهل البادية»[٣]، وفي رواية من طريق عابس بن ربيعة قال: «قلت لعائشة: أَنَهَى النبي (ﷺ) أن يؤكل من لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟ قالت: ما فعله إلا في عام جاع الناس فيه، فأراد أن يطعم الغنُّي الفقير... لم يكن يضحي منهم إلا القليل، ففعل ليطعم من ضحّى منهم من لم يضحّ»[٤]، فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية العلة؛ وجدنا أن علة النهي في الحديث ـ وهي مرور ثلاثة أيام ـ ترتبط بحكم التحريم وتتناقض مع حكم التحليل، ولذلك رأى الجمهور في هذا التناقض المتوهَّم لزوم القول بالنسخ. إلا إن عائشة (رضي الله عنها) لم ترَ في الأمر تناقضاً ولا نسخاً، وأوضحت أن النهي لم يكن للتحريم وإنما كان القصد منه «التوسعة» ليس إلا، فقالت: «لم يكن حرَّمها، ولكنَّه أراد التوسعة على الدافّة التي قد دفّت عليهم»[٥].

إذاً، فهذا نص صريح على أن علة النهي الأول لم تكن

= عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، ج ٣، ص ١٥٦١.

(٢) محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، كتاب الضحايا، ج ٣، ص ٩٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١٠، ص ٢٥.

(٥) أحمد بن محمد أبو جعفر الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ٤، ص ١٨٨.

قضية مرور ثلاثة أيام ولكنَّها كانت سدّ جوعة بعض المسلمين المحتاجين، وهو نفسه مدار الأمر الإلهي المتعلّق بالمسألة. قال تعالى: ﴿**لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ**﴾ [الحج: ٢٨]. فأمرهم النبي (ﷺ) ألا يبقوا من لحوم الأضاحي شيئاً بعد ثلاثة أيام ليس بقصد التحريم، بل بقصد سد جوعة المحتاجين والتوسعة عليهم، كما رأت عائشة (رضي الله عنها). ولا بد ـ إذاً ـ إذا عادت علة الأمر الأول وتعيّن مقصد الحكم من أن يدور الحكم معه وجوداً كما دار عدماً. قال الشافعي في المعنى نفسه: «فإذا دفّت الدافّة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافّة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزوّد والادّخار والصدقة»(٦). وقد علَّق الشيخ أحمد شاكر على كلام الشافعي بقوله: «وهذا معنى دقيق بديع يحتاج إلى تأمل وبُعد نظر وسعة اطلاع على الكتاب والسنة ومعانيهما، وتطبيقه في كثير من المسائل عسير، إلا على من هدى الله»(٧).

وعليه، فإذا لجأ بعض الفقراء إلى مجتمع ما ـ كما حدث في المدينة في ذلك العام ـ وجب على المضحّين في العيد إطعامهم من لحوم الأضاحي وعدم إبقاء شيء منها إلى ما بعد العيد، ومدته ثلاثة أيام، خاصةً إذا وصل الأمر بهؤلاء الفقراء إلى الجوع كما حدث في المدينة في ذلك العام، وكما يحدث في كثير من أنحاء العالم في عصرنا.

---

(٦) محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: دار الفكر؛ المدني، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ١، ص ٢٣٩.

(٧) المصدر نفسه، الهامش، ص ٢٤٢.

ولكننا إذا وسّعنا مجال الاستنباط الفقهي ليمتد إلى ما وراء مذاهب النسخ ومسالك التعليل، وتفكّرنا في المقصد الشرعي العام لروايات لحوم الأضاحي، وجدنا في هذه الأحاديث دلالة أن للإمام المسلم صلاحيات ـ بل واجبات ـ في اتخاذ تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، مثل حفظ النفوس من ضرر الجوع عن طريق نشر معاني التكافل بين المسلمين، مع موازنة ذلك بأصل إباحة التملك الحرّ وانتفاع الناس بما يتموّلون على المستوى الفردي ما دام المجتمع كله لا يحتاج حاجة ماسة إلى هذه الأموال. وهذا المسلك في فهم الأحكام الشرعية يقرّبنا من منهج الخلفاء الراشدين ـ خاصة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ـ الفقهي والسياسي، ويساعدنا على الاستفادة من هذه النصوص في بناء المجتمع الإسلامي الذي يوازن بين الحقوق الفردية والمصالح العامة في ضوء من مقاصد الشريعة.

أما القسم الثاني من الحديث المتعلق بالانتباذ فرواية مسلم عن عائشة (رضي الله عنها) تضيف بعض التفاصيل: «أن وفد عبد القيس قدموا على النبي (صلى الله عليه وسلم)، فسألوا النبي (صلى الله عليه وسلم) عن النبيذ فنهاهم أن ينتبذوا في الدّباء والنقير والمزفت والحنتم»[٨]. فكان هذا هو النهي الأول، ولكنَّ رواية ابن حبان في صحيحه تلقي مزيداً من الضوء على مناسبة هذا النهي، وتربطه بحوار دار بين رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وبين ذلك الوفد. فقد روى ابن حبان في **صحيحه** ـ في باب سَمَّاه «ذكر العِلَّةِ التي من أجلها زُجِر

(٨) **صحيح مسلم**، كتاب الأشربة، باب النهي عن الانتباذ في المزفت والدباء والحنتم والنقير وبيان أنه منسوخ وأنه اليوم حلال ما لم يصر مسكراً، ج ٣، ص ١٥٧٩.

عن الشرب في الحناتم» ـ عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله وفد عبد القيس عن النبيذ في الدباء، والحنتم، والمزفت، والنقير، والمزادة المجبوبة، وقال: انبذ في سقائك وأَوْكِه واشربه حلواً طيباً، فقال رجل: يا رسول الله ائذن لي في مثل هذه، وأشار النضر بكفه، فقال: إذاً تجعلها مثل هذه، وأشار النضر بباعه، قال أبو حاتم: قول السائل ائذن لي في مثل هذا أراد به إباحة اليسير في الانتباذ في الدباء والحنتم وما أشبهها، فلم يأذن له النبي (ﷺ) مخافة أن يتعدى ذلك باعاً، فيرتقي إلى المسكر، فيشربه»[٩].

فإذا اعتبرنا العلة من التحريم أنها الأوعية المذكورة في نفسها حدث تناقض متوهَّم يقتضي القول بالنسخ. أما إذا نظرنا إلى المقصِد وعقلناه لوجدنا أن القوم كانوا يستخدمون هذه الأوعية المخصوصة لصنع ما يُسكر، فقصد رسول الله (ﷺ) إلى تربية أصحابه بسدّ ذريعة الشراب المسكر لفترة من الزمان، ثم حين تدرَّبوا على ترك ذلك الشراب المسكر ردّهم إلى الأصل ـ وهي القاعدة العامة ـ أن كل مسكر حرام. ويؤيّد ذلك الفهم قوله (ﷺ) في رواية ابن ماجه لحديث الإباحة، قال: «وإن وعاءً لا يحرِّم شيئاً، كل مسكر حرام»[١٠]، والمسكر ما يُذهب العقل.

---

(٩) محمد التميمي البستي بن حبان، **صحيح ابن حبان**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، كتاب الأشربة، باب ذكر العلة التي من أجلها زجر عن الشرب في الحناتم، ج ١٢، ص ٢٢١.

(١٠) محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، كتاب الأشربة، باب ما رخص فيه من ذلك، ج ٢، ص ١١٢٨.

فالقضية هنا إذاً، كانت قضية تربوية تهدف إلى حفظ العقل عن طريق سد الذرائع لشرب الخمر في المقام الأول. وبناء على هذا، فإنَّ الحكم الثاني لم يلغ الحكم الأول، بل لا يزال الحكم الأول صالحاً للتطبيق إذا دعت الأحوال لذلك. فمثلاً، إذا أسلم شخص اعتاد شرب الخمر، فعلى داعيه أو إمامه أن يفتيه بوجوب إخلاء منزله ومحل عمله من متعلقات الخمر، كالكؤوس ذات الشكل المخصوص والتي تسمى في اللغات الغربية «كؤوس خمر» ولا تستخدم عندهم إلا في شرب الخمر، ورفوف الخمر المخصوصة أو البار، وبراميل صنع البيرة وحفظها المنتشرة في بلدان معينة. وإن الكأس أو الرف أو البرميل لا يحرّم شيئاً ولكن حكمها ـ والله أعلم ـ الحرمة لتعلقها بالخمر في حالة ذلك الشخص تحديداً. ويفهم من هذا الحكم أيضاً أن للإمام المسلم مجالاً في تحريم ما يسد على الرعية ذرائع الفساد في دينهم ويلزمهم بذلك، وإن لم تنص النصوص عليه صراحة.

أما القسم الثالث من الحديث المتعلق بزيارة القبور فألفاظه: فزوروها ولا تقولوا هجراً[١١]، وفزوروها ولتزدكم زيارتها خيراً[١٢]، وفزوروها فإنها تُرِقّ القلب وتُدمع العين

---

(١١) أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث، [د. ت.])، كتاب الضحايا، باب ادخار لحوم الأضاحي، ج ٢، ص ٤٨٥، وأحمد بن علي الموصلي أبو يعلى التميمي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين سليم أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٦، ص ٣٧٣.

(١٢) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، كتاب الضحايا، ج ٤، ص ٢٣٢، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

وتذكّر الآخرة ولا تقولوا هجراً[١٣]. قال البيضاوي: «فزوروها... الفاء متعلق بمحذوف أي: نهيتكم عن زيارتها مباهاة بالتكاثر فعل الجاهلية، أما الآن فقد جاء الإسلام وهدمت قواعد الشرك، فزوروها فإنها تورث رقة القلب وتذكّر الموت والبِلا»[١٤]. وهذه العلة المذكورة ليست صريحة، ولكنها تُستنبط من العبارة، ولها شواهد مّما عرف عن العرب في جاهليتهم من تفاخرهم بآبائهم عند القبور. قال ابن عباس: «نزلت ﴿**أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ**﴾ [التكاثر: ١] في حيَّين من قريش: بني عبد مناف وبني سهم، تعادوا وتكاثروا بالسادة والأشراف في الإسلام. فقال كل حي منهم: نحن أكثر سيداً وأعز عزيزاً وأعظم نفراً وأكثر عائذاً؛ فكثر بنو عبد مناف سهماً. ثم تكاثروا بالأموات فكَثَرَتْهم سهم. فنزلت ﴿**حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ**﴾ [التكاثر: ٢] مفتخرين بالأموات»[١٥].

وعن ابن بريدة في قوله تعالى ﴿**أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ**﴾ قال: «نزلت في قبيلتين من قبائل الأنصار قالوا: هل فيكم مثل فلان بن فلان وفلان؟ وقال الآخرون مثل ذلك، تفاخروا بالأحياء. ثم قالوا: انطلقوا بنا إلى القبور. فجعلت إحدى الطائفتين تقول: فيكم مثل فلان ـ يشيرون إلى القبور ـ ومثل فلان؟ وفعل

---

(١٣) المصدر نفسه، كتاب الجنائز، ج ١، ص ٥٣٢.

(١٤) محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، كتاب الضحايا، ج ٣، ص ١٠١.

(١٥) محمد بن أحمد أبو عبد الله الأنصاري القرطبي، **تفسير القرطبي** (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.])، سورة التكاثر.

الآخرون مثل ذلك. فأنزل الله ﴿**أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ. حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ**﴾[١٦].

فهذه قبائل مكة ويثرب على حد سواء تتفاخر بآبائها إلى حد زيارة المقابر للإشارة إلى قبر فلان أو فلان بدلاً من اتخاذها عبرة وعظة، فلا يبعد أن يكون هذا هو المتعلق المحذوف من العبارة النبوية ـ كما رأى البيضاوي ـ ومقصِد الأمر النبوي الأول من عدم زيارة المقابر، ثم إنه (ﷺ) أذن لهم في الزيارة ـ وهو الحكم الأصلي ـ بعد أن ذهبت نعرات الجاهلية، ثم أوصاهم بعدة وصايا عند الزيارة كان منها ألا يقولوا هُجراً، حتى لا يعودوا إلى مثل قول الجاهلية.

والأمر الأول بعدم زيارة المقابر لم يزل مناسباً لأقوام من أهل الشرك في مختلف أنحاء الأرض يزورون قبورهم ليدعون بدعاوى الجاهلية المختلفة. فكم من أمم ومجتمعات غير إسلامية يتخذون من قبورهم أوثاناً تُعبد من دون الله، أو يرتكبون عندها فواحش الأمور. فإذا دخل قوم من هؤلاء الناس الإسلام، فإنه يجب على من يعلِّمهم أن ينهاهم عن زيارة هذه القبور حتى يتمكن الإسلام من قلوبهم وتزول دعاوى الشرك والجاهلية. وهذه القضية تشبه قضية الانتباذ في قصد التربية بسدّ ذرائع المعصية، والقضيتان تشتركان مع قضية الأضاحي في الدلالة على وجوب اتخاذ الإمام المسلم تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، ومنها حفظ الدين ـ بمعنى العقيدة السليمة ـ وهو المقصود في هذه الحادثة ليس إلا.

---

(١٦) إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير ابن كثير** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، سورة التكاثر.

وهناك أمثلة أخرى عديدة على مسائل ادُّعي فيها النسخ، على الرغم من وجود علل ظاهرة للأوامر المتقدمة أو المتأخرة، يمكن أن تفهم في إطار من مقاصد الشريعة ودور الإمام المسلم في تطبيقها.

فمثلاً، يقول تعالى: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [الأنعام: ١٤٥]. قال الشافعي في **الأم**: «قال الله عز وجل: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ**...﴾، وقد قال ابن عباس وعائشة وعبيد بن عمير: لا بأس بأكل سوى ما سمَّى الله عز وجل أنه حرام، واحتجوا بالقرآن، وهم كما تعلم في العلم والفضل»[١٧]. ولكنَّ جمهور العلماء قالوا إن هذه الآية مخصَّصة بأحاديث تحريم لحوم الحمر الأهلية، وقال بعضهم إنها منسوخة بها[١٨].

فقد أخرج البخاري في باب لحوم الحمر الإنسية، ومسلم في باب تحريم أكل لحوم الحمر الإنسية، أحاديث عن ابن عمر وعلي والبراء بن عازب وابن أبي أوفى، عن رسول الله (ﷺ) أنه نهى عن لحوم الحمر الأهلية ـ أو الإنسية ـ يوم

---

(١٧) محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، **الأم**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ج ٤، ص ١٥١.

(١٨) أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الفكر للطباعة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٩١.

خيبر[١٩]. ولكنّ ابن العربي وغيره رفضوا دعوى النسخ لأنهم رأوا أن نهي النبي (ﷺ) كان لعلة محددة. ولخّص ابن العربي اختلاف العلماء في هذه العلة في ثلاثة آراء: «أنها محرمة لأنها طبخت قبل القسمة»، أو «أنها حرمت لأنها كانت جلّالة» [والجلّالة هي الدابة التي تأكل العذرة]، أو «أن جائياً جاء إلى النبي فقال: فنِيَتِ الحمُر فنيت الحمر! فقام النبي ينادي بتحريمها لعلة خوف الفناء عليها». وعلّق ابن العربي على هذه العلة الأخيرة بقوله: فإذا كثرت ولم يضرّ فقدُها بالحمولة جاز أكلها، فإن الحكم يزول بزوال العلة[٢٠].

وأسباب النهي التي أوردها ابن العربي وردت في الروايات الآتية:

رواية للبخاري عن ابن أبي أوفى (رضي الله عنهما) يقول فيها: أصابتنا مجاعة يوم خيبر، وإن القدور لتغلي وبعضها نضجت، فجاء منادي النبي (ﷺ): لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئاً وأهريقوها. قال ابن أبي أوفى: فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس، وقال بعضهم: نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة[٢١]. وللبخاري رواية ثانية عن أنس بن مالك (رضي الله عنه): «أن رسول الله (ﷺ) جاءه جاءٍ فقال: أُكِلَتِ الحمر، ثم جاءه

---

(١٩) محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى البغا، ط ٣ (بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، في كتاب الصيد والذبائح، باب لحوم الحمر الإنسية، ٥/ ٢١٠٢ و٢٥٠٢، و**صحيح مسلم**، في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحوم الحمر الإنسية، ٦/ ٦٣، ٥١١٩.

(٢٠) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٢١) **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ج ٤، ص ١٥٤٥.

جاءٍ فقال: أُكلت الحمر، ثم جاءه جاءٍ فقال: أُفنيت الحمر. فأمر منادياً فنادى في الناس: إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس! فأكفئت القدور وإنها لتفور باللحم»[٢٢].

وأما رواية أبي داود عن غالب بن أبجر فقد قال فيها: أصابتنا سَنَةٌ، فلم يكن في مالي شيء أُطعم أهلي إلا شيئاً من حمر، وقد كان رسول الله (ﷺ) حرَّم لحوم الحمر الأهلية. فأتيت النبي (ﷺ) فقلت: يا رسول الله أصابتنا السَّنة، ولم يكن في مالي ما أطعم أهلي إلا سمان الحمر، وإنك حرمت لحوم الحمر الأهلية. فقال: أطعم أهلك من سمين حمرك، فإنما حرّمتُها من أجل جوَّال القرية، يعني الجلّالة[٢٣]. وعلى الرغم من أن حديث أبي داود هذا نصٌ صريح على العلة إلا إنه مختَلَفٌ في إسناده، ولكنه تقوّيه رواية عن أم نصر المحاربية قالت: «سأل رجل رسول الله (ﷺ) عن لحوم الحمر الأهلية فقال: أليس ترعى الكلأ وتأكل الشجر؟ قال: نعم. قال: فأصب من لحومها»[٢٤].

---

(٢٢) المصدر نفسه، كتاب الذبائح والصيد، باب لحوم الحمر الإنسية، ج ٥، ص ٢١٠٣. وروى مثله ابن حبان في: **صحيح ابن حبان**، في باب سماه ذكر علة تحريم لحوم الحمر الأهلية.

(٢٣) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، كتاب الأطعمة، باب في أكل لحوم الحمر الأهلية، ج ٣، ص ٣٥٦، وأشار أبو داود إلى اختلاف في الإسناد.

(٢٤) عن علي بن عبد العزيز عن محمد بن سعيد الأصبهاني عن إبراهيم بن المختار الرازي عن محمد بن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة عن أم نصر المحاربية. قال الطبراني: «لا يروى هذا الحديث عن أم نصر المحاربية إلا بهذا الإسناد تفرد به إبراهيم =

فرواية البخاري الثانية توحي أن العلة من النهي كانت قلة الظهر، وهو ما رآه ابن عباس (رضي الله عنه)، وروايتا أبي داود ـ على الرغم من الخلاف في توثيقهما ـ تؤيدان ما رآه بعض الصحابة من أن علة التحريم لم تكن حرمة لحم الحمر نفسه، وإنما لكون هذه الحمر بعينها آكلة للعذرة كما ظنّ بعض الصحابة في رواية البخاري. ويقوّي العلَّتين معاً أنه ثبت عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه أباح أكل الحمار الوحشي(٢٥). وليس هناك فارق معتبر بين نوعي الحمر، اللهم إلا الاسم ولون الجلد، وليس فيهما أثر شرعي معتبر. ولا يبعد أن يكون النهي للسببين معاً، فيكون المقصد هو حفظ نفوس المسلمين عن طريق إبقاء الظهور التي يركبونها، وعن طريق نهيهم عن أكل الخبائث كذلك.

وبناءً على ما سبق عرضه في هذا الفصل، فإن التصرفات

= بن المختار». انظر: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله محمد وعبد المحسن الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ج ٥، ص ١٩٨، **والمعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢ (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، أم نصر المحاربية، ج ٢٥، ص ١٦١. وإبراهيم بن المختار اختلف في توثيقه، انظر: عبد الرحمن بن أبي حاتم، **الجرح والتعديل** (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١٣٨. وقد اعتبر الحازمي هذا الحديث منسوخاً واختار الرأي الذي ضعفه في: أبو بكر الحازمي، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث**، دراسة وتحقيق أحمد طنطاوي وجوهري مسدد (مكة: المكتبة المكية؛ بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٥٩.

(٢٥) **صحيح مسلم**، باب تحريم الصيد للمحرِم. عن أبي قتادة ـ رضي الله عنه ـ أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع أصحاب له مُحرمين وهو غير محرم فرأى حماراً وحشياً فاستوى على فرسه فسأل أصحابه أن يناولوه سوطه فأبوا عليه فسألهم رمحه فأبوا عليه فأخذه ثم شد على الحمار فقتله فأكل منه بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأبى بعضهم فأدركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عن ذلك فقال: إنما هي طعمة أطعمكموها الله.

النبوية الشريفة ـ على صاحبها الصلاة والسلام ـ في الأمور السياسية والاقتصادية والتربوية والعسكرية والصحية، قد تختلف حسب الظروف التي عايشها على مدار مراحل الرسالة المختلفة، وهي بالتالي قد تصل إلينا في صورة «نهيٍ بعد إباحة أو إباحة بعد نهي». ولكنَّنا ينبغي أن نفهمها كلَّها في إطارٍ واحد من مقاصد الإمامة في حفظ عقائد الناس وأموالهم ونفوسهم، من دون حاجة إلى مسالك النسخ بالرأي المجرد. وهكذا يمكننا أن نفهم سنّته (ﷺ) ونطبقها في هذه المجالات العامة، بمقاصدها ومعانيها لا بألفاظها وصورها.

ثانياً: تحقيق مقصد التيسير عن طريق التدرج في تطبيق الأحكام

من سنن الله تعالى في الفطرة البشرية صعوبة التغيُّر خاصة في ما يتعوده الإنسان. والصحابة كانوا قد تعوّدوا قبل الإسلام عادات قد صارت جزءاً من حياتهم. فلمّا جاء الإسلام بآداب وأحكام تتناقض مع بعض هذه العادات كان من رحمة الله تعالى ومن حكمة رسوله (ﷺ) التدرج في تطبيق هذه الأحكام، وكان هذا التدرج من السمات العامة في عهد الرسالة.

وقد اتخذ هذا التدرج في التطبيق أسلوبين: **الأول** بدأ الحكم فيه بتكليف خفيف ثم تدرّج الحكم من الأخفّ إلى الأشدّ، و**الثاني** بدأ الحكم فيه بتكليف شاق ثم خفف تدريجياً من الأشد إلى الأخف. ومثال الأول ما حدث من تدرج في تحريم الخمر والربا على مراحل بدأت جزئية وانتهت إلى الاجتناب التام، والصلاة مرتين ثم خمس مرات، وصيام بضعة

أيام في العام ثم فرض صيام رمضان كله، وإباحة التكلم في الصلاة ثم تحريمه.

أما الخمر، فقد نزل أولاً قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا**﴾ [البقرة: ٢١٩]، وهو إشارة إلى أن ما غلب شره فمن الأَوْلى أن يُترك. ثم نزل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**﴾ [النساء: ٤٣]، وهو ما يعني الكفَّ عنها أغلب اليوم وبعض الليل. ثم نزل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: ٩٠]، وهو التحريم التام والحكم الأصلي.

وتحريم الربا مرّ بمراحل عديدة مشابهة لمراحل تحريم الخمر[٢٦]، بدأت بقوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ**﴾ [الروم: ٣٩]، وهي موعظة سلبية تعني أن الربا لا ثواب له عند الله، ثم نزلت قصة اليهود وكيف أن الله تعالى عاقبهم على أكلهم الربا بعد أن نهاهم عنه، ثم نزل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً**﴾ [آل عمران: ١٣٠]، وهو ما يحرِّم الربا المضاعف. وأخيراً نزلت: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وهو

---

(٢٦) هو رأي الدكتور محمد عبد الله دراز، نقله عنه الشيخ محمد الغزالي، **نظرات في القرآن** ([القاهرة]: نهضة مصر للطباعة، مدينة السادس من أكتوبر، ٢٠٠٢)، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

التحريم النهائي لكل أشكال الربا ونسبه، وهو الحكم الأصلي.

والصلاة كانت بين الحين والآخر فترة من الزمن، ثم فُرضت ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي، ثم فُرضت الصلوات الخمس ليلة الإسراء(٢٧).

وأما الصيام، فعن معاذ بن جبل قال: «إن رسول الله قدم المدينة فصام يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر. ثم إن الله جل وعز فرض شهر رمضان، فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾ حتى بلغ: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾، فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً. ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصوم»(٢٨).

أما مثال الأسلوب الثاني فهو حمل الصحابة (رضي الله عنهم) على عزائم فرض قيام الليل ووصال الصيام إذا نام الصائم، ثم التخفيف إلى الندب في قيام الليل وكراهة وصال الصوم.

أما وصال الصوم، فعن البراء ـ (رضي الله عنه) ـ قال: «كان أصحاب محمد (صلى الله عليه وسلم) إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي. وإن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً، فلما حضر الإفطار أتى امرأته،

---

(٢٧) أبو بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي، **إعانة الطالبين** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٢١.

(٢٨) محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري** (بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٢، ص ١٢٢.

فقال لها: أعندك طعام؟ قالت: لا، ولكن أنطلقُ فأطلب لك. وكان يومه يعمل، فغلبته عيناه، فجاءته امرأته فلما رأته قالت: خيبة لك! فلما انتصف النهار غشي عليه، فذكر ذلك للنبي (ﷺ) فنزلت هذه الآية: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ**﴾ [البقرة: ١٨٧]. ففرحوا بها فرحاً شديداً»(٢٩).

أما قيام الليل، فعن سعد بن هشام قال: قلت لعائشة (رضي الله عنها): أخبريني عن قراءة رسول الله (ﷺ) قالت: «لما أنزل عليه ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ. قُمِ اللَّيْلَ إِلا قَلِيلاً**﴾ [المزمل: ١ ـ ٢] قاموا سَنَةً حتى ورمتَ أقدامهم، فأنزل الله عز وجل: ﴿**فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى**﴾ [المزمل: ٢٠]»(٣٠).

وكان المقصِد من الأسلوب الأول ـ وهو التدرّج من الأخف إلى الأشد ـ هو مراعاة الفطرة البشرية عن طريق حمل النفوس على التكليف الخفيف أول وهلة للتغلب على مناعتها ومقاومتها، ثم إلزامها بالتكليف الكامل والحكم الأصلي في ما بعد. وكان المقصِد من الأسلوب الثاني ـ وهو التدرّج من الأشد إلى الأخف ـ هو حمل هذه النفوس على العزائم أول وهلة لغرس عادات معينة في النفوس، ثم التخفيف والنزول في مستوى التكليف من العزيمة إلى الندب والاستحباب، وهو الحكم الأصلي.

---

(٢٩) محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر [وآخرون] (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، ج ٥، ص ٢٠١، وقال حديث حسن صحيح.

(٣٠) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تفسير سورة المزمل، ج ٢، ص ٥٤٨، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

وقد اصطُلح على إدراج هذه الأحكام التي طبّقت بالتدريج في باب النسخ، فقيل مثلاً إن الآية التي حرمت الخمر نسخت الآية التي حرمت أن يقرب المسلمون الصلاة وهم سكارى، وأن الآية التي أمرت بقراءة ما تيسر من القرآن نسخت الآية التي أمرت بقيام الليل، وأن عدم الكلام في الصلاة نسخ الكلام فيها. وعلى الرغم من أن الحكم الشرعي في كل مسألة من هذه المسائل واحد، وهو الشكل الأخير الذي استقر عليه الحكم.

وعلى الرغم من أنه لا مشاحّة في الاصطلاح، إلا إنني لا أميل إلى تسمية هذا النوع من التدرج في التطبيق «نسخ»، وذلك لأن في هذه التسمية إشكالين:

الإشكال الأول: إن تسمية مراحل التطبيق «أحكاماً شرعية» ـ ولو كانت منسوخة ـ تسمية غير دقيقة. فلم يكن هناك أبداً «حكم شرعي» يبيح الخمر في الليل أو الربا غير المضاعف، وإنما حكم الخمر والربا واحد في دين الله وهو التحريم، ولكن التطبيق نفسه كان تدريجياً.

الإشكال الثاني: إن تسمية مراحل التطبيق أحكاماً منسوخة أو ملغاة يقتضي عدم جواز إعمالها بحال، وهو ما أثبت استقراء الروايات عن رسول الله (ﷺ) خلافه.

فقد وجدنا في كلٍّ من حالات التدرج التطبيقي رواية أو أكثر تثبت أن الحكم المتأخِّر بقي أصلاً ولكنّ الحكم المتقدم بقي صالحاً في حالات خاصة، أو على سبيل الرخصة. فالحكم الأخف الذي بُدِّل بالأشد بقي رخصة، ومثاله الالتفات أو الكلام في الصلاة على سبيل الضرورة، وإجازة الرسول (ﷺ) لبعض حديثي الإسلام صلاتين بدلاً من خمسٍ على سبيل

التأليف، وإجازة القليل من الخمر لمن أشرف على الهلاك ولم يجد غيرها أو للمدمن مثلاً في مراحل العلاج قياساً عليه، وقس على ذلك.

فمثلاً، روى أبو داود عن عبد الله بن فضالة عن أبيه قال: «علمني رسول الله (ﷺ)، فكان فيما علمني أن قال: حافظ على الصلوات الخمس، فقلت: هذه ساعات لي فيها اشتغال، فحدثني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني، قال: حافظ على العصرين، قال: وما كانت من لغتنا قلت: وما العصران؟ قال: صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها[٣١]. ولأحمد في مسنده رواية مشابهة ترجم لها الشيخ عبد الرحمن الساعاتي في الفتح الرباني بعنوان: «فصل في ترغيب المشركين في الإسلام وتأليف قلوبهم»[٣٢]. ومثله حديث أبي داود عن وهب قال: سألت جابراً عن شأن ثقيف إذ بايعت، فقال: اشترطت [ثقيف] على النبي (ﷺ) أن لا صدقة عليها ولا جهاد، وأنه سمع النبي (ﷺ) بعد ذلك يقول: سيتصدقون ويجاهدون[٣٣].

ويظهر من استقراء السنة أيضاً أن الحكم الأشد الذي كان على سبيل التربية للصحابة وبُدِّل بالحكم الأخف لم يُلغ تماماً

---

(٣١) ورد أيضاً في: الحاكم النيسابوري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠، كتاب الإيمان.

(٣٢) نقلاً عن: عبد الجليل عيسى، **اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم** (الكويت: دار البيان، ١٩٤٨)، ص ١٢٢.

(٣٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما جاء في خبر الطائف، ج ٣، ص ١٦٣.

وإنما بقِي كعزيمة تربوية، ومثاله قيام الليل، وصوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر، وكسر أوعية الخمر. روى أبو داود عن أبي هريرة قال: «أوصاني خليلي (ﷺ) بثلاث لا أدعهن في سفر ولا حضر ركعتي الضحى، وصوم ثلاثة أيام من الشهر، وأن لا أنام إلا على وتر»(٣٤).

وفي كل الأحوال، فلا بد من أن يدرك كلُّ مكلف أن حكم الله تعالى في هذه المسائل واحد، وأن التدريج بالتخفيف أو التشديد ما هو إلا مرحلة في طريق التربية الإسلامية الطويل.

يقول الشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ عمّا أسماه «التناقض المتوهم» في مذاهب النسخ: «التشريعات النازلة في أمرٍ ما مرتبة ترتيباً دقيقاً بحيث تنفرد كل آية بالعمل في المجال المهيَّأ لها. فإذا ذهب هذا المجال وجاء غيره؛ تلقفته آية أخرى بتوجيه يناسبه، وهكذا. فهل هذا التدرج في التشريع يُسمَّى نسخاً؟ إن الأدوية تبقى ما بقيت الأدواء المرصودة لها، والدواء الذي ينجح في علاج حالة ما ربما لا يذكر في علاج حالة أخرى مخالفة، وهذا لا يعد غضاً من قيمته. بل إن المرض الواحد قد يحتاج إلى سلسلة متعاقبة من الأدوية، تستقيم مع مراحل سيره، وضروب مضاعفاته وأعقاب الخلاص منه... ونصوص القرآن لا تخرج عن حدود هذا الشبه! وقد عجبنا من استشراء القول بالنسخ عند المفسرين»(٣٥).

---

(٣٤) المصدر نفسه، كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب الوتر، باب في الدعاء بعد الوتر، ج ٢، ص ٦٥.

(٣٥) الغزالي، **نظرات في القرآن**، ص ١٩٤.

ثالثاً: الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير

اختلفت الآراء حول مسألة أن يفطر المسافر في رمضان أو يصوم، وقد وردت روايات متعارضة ظاهراً عن رسول الله (ﷺ) أنه صام وأنه أفطر في السفر. فقد أخرج مسلم عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال: «لا تعِبْ على من صام ولا على من أفطر. قد صام رسول الله (ﷺ) في السفر وأفطر»[٣٦]. وأورد مسلم أيضاً في صحيحه عن ابن عباس (رضي الله عنهما) «أن رسول الله خرج عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد، ثم أفطر»[٣٧].

وبناء على هذه الرواية، فقد رأى ابن شهاب الزهري ـ كما يروي مسلم ـ أن حكم الصوم في السفر «منسوخ» استناداً إلى تأخر تاريخ رواية الفطر، وهو عام الفتح، فعلّق قائلاً: «كان الفطر آخر الأمرين وإنما يؤخذ من أمر رسول الله (ﷺ) بالآخر فالآخر... وكانوا [أي الصحابة] يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره، ويرونه الناسخ المحكم»[٣٨].

ولكن مسلم له رواية عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) قدَّم فيها نوعاً من الجمع أحسن من مجرد الحكم بالتخيير الذي هو مفهوم كلام ابن عباس (رضي الله عنهما). روى مسلم عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) أنه قال: «كنا نغزو مع رسول الله (ﷺ) في

---

(٣٦) **صحيح مسلم**، كتاب الصوم، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر، ج ٢، ص ٧٨٩.

(٣٧) المصدر نفسه، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، ج ٢، ص ٧٨٥.

(٣٨) المصدر نفسه.

رمضان فمنّا الصائم ومنا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم؛ يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن، ويرون أن من وجد ضعفاً فأفطر فإن ذلك حسن»[٣٩]. وهذا الرأي يربط العبادة بحال الشخص ويوازن بين مقصدين شرعيين: مقصد التعبد ومقصد التيسير، فمن وجد قوة فالتعبد أولى ومن وجد ضعفاً فالتيسير أولى. وهذه الموازنة بين مقصدَيْ التعبُّد والتيسير سمة عامة للشريعة الإسلامية. فعزائم الأمور التعبّدية حين تشقّ على المكلف لا بد من أن تأتي الرخصة فتخفف التكليف في حدود الشرع.

رابعاً: الموازنة بين مقصدي سلامة الإنسان وسلامة البيئة

وهذه موازنة أخرى بين المقاصد في أبعادها المختلفة، نضرب عليها مثالاً من السنة في مسألة اختلفت فيها الآراء بين النسخ والترجيح، على الرغم من أن النظر إلى المقاصد يضع الأمر في إطار واحد من مراعاة مصالح الإنسان وبيئته التي يعيش فيها في آن واحد. فقد روى مسلم في صحيحه في باب سماه «الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك»، عن ابن عمر (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب غنم أو ماشية[٤٠]. ورُوي أيضاً في هذا الباب

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٨٦ ـ ٧٨٧.

(٤٠) **صحيح مسلم**، ج ٣، ص ١٢٠٠.

حديثٌ اعتبر ناسخاً للحديث الأول: «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود البهيم»[٤١].

وقد فهم بعض العلماء الأمر بقتل الكلاب أنه كان أمراً شرعياً مطلَقاً، وأنه قد نُسخ فلا يحل قتل الكلاب إلا الأسود منها، حسب ظاهر الحديث الناسخ. وبعض العلماء لم يجعلوا الأمر الأول منسوخاً بل جعلوه إلى «الوالي». قال ابن وهب: «سمعت مالكاً يقول في قتل الكلاب: لا أرى بأساً أن يأمر الوالي بقتلها»[٤٢]. وهو ما يعني أن الإمام مالكاً قد أناط الأمر بقتل الكلاب بالمصلحة التي يراها الوالي، وهو ربطٌ حسن يُعمل الحديثين معاً.

وقال القرطبي في المعنى نفسه: «الحاصل من هذه الأحاديث أن قتل الكلاب غير المستثنيات مأمور به إذا أضرت بالمسلمين، فإن كثر ضررها وغلب كان الأمر على الوجوب، وإن قلّ وندر فأي كلب أضر وجب قتله»[٤٣]. وقال ابن رشد: «ذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يقتل من الكلاب أسود ولا

---

(٤١) أبو داود، **سنن أبي داود**، ج ٣، ص ١٠٨، وروى مثله ابن حنبل. انظر: أحمد أبو عبد الله بن حنبل، **مسند الإمام أحمد** (القاهرة: مؤسسة قرطبة، [د. ت.])، حديث ٢٠٥٩٠، ج ٥٦، ص ٥، وإسناده صحيح ورجاله رجال الشيخين كما علق الشيخ شعيب الأرناؤوط عليه.

(٤٢) أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري بن عبد البر، **التمهيد**، تحقيق محمد بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري ([المغرب]: وزارة عموم الأوقاف، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ج ١٤، ص ٢٢٦.

(٤٣) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ج ٣، ص ٢٣٦.

غيره إلا أن يكون عقوراً مؤذياً... واحتجوا بالحديث الصحيح في الكلب الذي كان يلهث عطشاً فسقاه الرجل فشكر الله له وغفر له، وقال (ﷺ): في كل كبد رطبة أجر، قالوا: فإذا كان الأجر في الإحسان إليه فالوزر في الإساءة إليه، ولا إساءة إليه أعظم من قتله»(٤٤).

أما إذا نظرنا إلى المقاصد فالمسألة ليست تعبّدية بحال من الأحوال، وإنما يدور تفسير النصوص المتعارضة مع الموازنة بين مصلحتين: مصلحة الإنسان ومصلحة الحيوان، أي بين سلامة الإنسان وسلامة البيئة بالتعبير المعاصر. فظاهر الأمر أن الحديث الأول كان في وقت حدث منه خطر من الكلاب العقورة على ساكني المدينة، مما اقتضى من الرسول (ﷺ) أن يأمر بقلتها، ولم تكن المسألة حكماً شرعياً ناسخاً أو منسوخاً وإنما كان تدبيراً وقائياً صحياً. والحديث الثاني كان بعد فترة من الزمن زال فيها الخطر عن الناس، وأراد الرسول (ﷺ) أن يعلمنا أن أمم الحيوان ـ التي هي أمم أمثالنا كما علمنا القرآن ـ لها الحق في الوجود ما لم تضر بالإنسان ضرراً عاماً.

والصواب في قضايا البيئة عموماً وسطٌ بين طرفين: طرف يحرّم كل ما كان من شأنه المساس بالبيئة الطبيعية بحال، وإن حدث من الضرر ما حدث للإنسان والعمران، وهذه رسالة أحزاب الخضر السياسية وأنصار المحميات الطبيعية في عصرنا.

---

(٤٤) نقل رأي ابن رشد في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٧.

أما الطرف الآخر فإنه لا يحترم من الموجودات غير الإنسان، ولا يكترث بهلاك من سواه من أمم الأحياء. ولكنّ الحديثين المتعارضين المذكورين يعلّمان البشرية درساً في التوازن بين سلامة الإنسان وسلامة البيئة. وخلاصة هذا الفصل ـ الذي قصد التمثيل من دون الحصر ـ هي أن اعتبار المقاصد في تفسير النصوص وتوجيهها يعيد مجال عمل الفقه الإسلامي إلى واقع العصر، ويمكّنه من الحفاظ على مرونته واستيعابه لكل جديد في دنيا الناس.

خلاصة نظرية وخلاصات عملية

خلصت من هذا البحث إلى أن الأحكام الشرعية لا بد من أن تُبنى على فهم مقاصد النصوص أكثر من فهم دلالات ألفاظها! فإننا إذا وقفنا على دلالات الألفاظ التي تتعارض في الزمان والمكان والأحوال والأشخاص والنيات والعوائد من دون معانيها السامية التي لا تعرف زماناً ولا مكاناً ولا تدور مع شخص ولا ترتبط بثقافة محددة، انتهى بنا هذا المنهج إلى ثنائيات تبسيطية ما أنزل الله بها من سلطان ـ ثنائيات كان من نتائجها هذه الألوف من حالات النسخ المتوهَّمَة التي ذكرنا طرفاً منها في هذا البحث، والتي حدّت ـ تاريخياً وفي عصرنا أيضاً ـ من قدرة الفقه الإسلامي على التجدّد مع العصر والتغيّر مع الظروف من أجل الوفاء بمقاصده الأصيلة وأهدافه الجليلة.

ولذا كان لا بد من أن نطالب العقل الأصولي المجتهد أن يتجاوز نظرية النسخ سبيلاً إلى حل التعارضات اللفظية المتوهَّمَة (إلا ما كان من نسخ بعض أحكام الإسلام لما قبلها من الشرائع، وما كان من النسخ على سبيل التدرج في التطبيق). لا بد من أن ينطلق العقل المجتهد في آفاق المقاصد الرحبة

عملاً بكل النصوص المتحدة الأهداف، ولو كانت مختلفة الألفاظ على أي حال.

وبناءً على هذه الخلاصة النظرية في قضية النسخ وما مرّ بالقارئ الكريم في هذا الكتاب من أمثلة تطبيقية، نخلص كذلك إلى ما يأتي من الخلاصات العملية الثلاثين:

ـ المقصود من الزكاة أخذ صدقة من أناس وصلوا إلى حدّ الثروة والغنى لأناس وصلوا إلى حد الفقر والحاجة، بصرف النظر عن الأشكال والألوان في هذه الثروات، ومع اعتبار النِسَب المُقدَّرة شرعاً من دون التفاصيل الأخرى التي ليست مقصودة من تشريع الزكاة أصلاً، وبصرف النظر عن دعاوى النسخ المتوهَّمَة في هذا الباب.

ـ المعنى المقصود من نفقة الرجل بعد الطلاق هو تحمل الرجل مسؤولية مالية تجاه المرأة التي طلّقها وتَرَكَها باختياره، بصرف النظر عن الخلاف الفلسفي في قضية مفهوم المخالفة، وبصرف النظر عن دعاوى النسخ المتوهَّمَة في هذا الباب.

ـ لا بد للمسلم من أن يراعي أولويات المصالح الشرعية على المستوى الخاص والعام، فيبدأ بمراعاة الضرورات من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، ثم الحاجيّات كالزواج والتجارة والسلع الاستهلاكية، ثم التحسينيّات أو السلع الكمالية التي يمكن أن يستغني عنها الإنسان. وتُراعى هذه الأولويات في تخصيص الجهد والوقت والمال المتاح.

ـ لا بد للمسلم من أن يبحث عن الأسرار والحكَم التي تتعلق بعقائد الإسلام من إيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر

والقدر وصفات الله تعالى وأفعاله، ويتمثل هذه الأسرار والمقاصد في سلوكه مع الله تعالى ومع الناس.

ـ لا بد من المدخل المقاصدي للدعوة إلى الإسلام، ولا سيما في بلاد الأقليات الإسلامية، وذلك عن طريق عرض الإسلام من خلال أهدافه ومقاصده لا من خلال أحكامه المجردة، وهو المنهج الأقرب إلى المنهج العقلي الذي شاع في عصرنا.

ـ لا شؤم في الإسلام خاصة من المرأة، وإنما التشاؤم من المرأة وتحقير شأنها عموماً هو من عمل أهل الجاهلية، ولا تصح الأحاديث ولو كانت في الصحاح ولا حجج الفقهاء التي اقتضت عكس ذلك.

ـ الروايات والفتاوى التي تتعلق بما سمي «الكفاءة» في الزواج ليست بشيء، والأصل هو قوله (ﷺ): «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوّجوه».

ـ للنساء اتباع الجنائز وقراءة القرآن في كل الأوقات، ولا تصح الأحاديث ولا حجج الفقهاء الذين قالوا بعكس ذلك.

ـ لا نسخ كذلك لأي من النصوص الشرعية التي أعطت المرأة في الإسلام كل الحقوق الاجتماعية والسياسية وكامل الأهلية القانونية، ولو تعارضت تلك النصوص مع بعض العادات التي تتحيز ضد المرأة في بعض المجتمعات أو بعض الأفكار المسبقة في ذهن بعض الفقهاء.

ـ الأصل في اللحوم الحلّ إلا ما نص عليه القرآن، ولا تصح الأحاديث ولا حجج الفقهاء الذين قالوا بعكس ذلك.

ـ لا يصح أبداً ما ورد عن نسخ بعض آيات القرآن «رسماً» أي من الصحف نفسها بعد كتابتها فيها، وهو الكتاب المحفوظ من التبديل من الذي نزله سبحانه وتعالى.

ـ لا تعارض ولا تنافي ولا نسخ بين الزكاة وصدقة التطوع ونفقة الأهل والأقارب ونحو ذلك، فكلها من معالم هذه الشريعة الغراء.

ـ دعوى النسخ والإلغاء لحرمة القتال في الأشهر الحرم لا تثبت، إلا ما ورد من استثناء في القرآن لحالة الدفاع عن النفس.

ـ الفدية على من لا يطيق الصوم في رمضان، أي يشق عليه، لم تنسخ أو تلغَ، بل هي مشروعة للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة وأمثالهما أن يطعما عن كل يوم مسكيناً.

ـ من وجد قوة في السفر في رمضان فالأفضل هو الصوم، ومن وجد ضعفاً أفطر.

ـ آيات المواريث لم تَنسخ الوصية ولو للأقربين أو الورثة أنفسهم، سواء من حُرم الإرث من الأقربين أم من له ظروف خاصة من الوَرَثَة تقضي بزيادة العطاء لهم. وحديث: «لا وصية لوارث» فيه كلام، ولا يصح أن ينسخ الحديث القرآن أو يتناقض معه على أي حال.

ـ المسح على الخفين مشروع في الوضوء، ونسخه أو إلغاؤه كان وهماً في ذهن بعض الصحابة (رضي الله عنهم) وليس حكماً شرعياً.

ـ جلد الميتة يطهر بالدِباغ، ونسخ ذلك أو إلغاؤه كان

وهماً في ذهن بعض الفقهاء ـ رحمهم الله ـ وليس حكماً شرعياً.

ـ إذا حضر قسمة التركة أولو القربى واليتامى والمساكين فالأصل هو إعطاؤهم قليلاً منها والقول الحسن لهم، ونسخ ذلك أو إلغاؤه كان وهماً في ذهن بعض الصحابة (رضي الله عنهم) وليس حكماً شرعياً.

ـ حرمة نكاح الزانيات في الإسلام باقية ـ إلا أن يتُبْن ـ ، ونسخ ذلك الحكم أو إلغاؤه كان وهماً في ذهن بعض الفقهاء ـ رحمهم الله ـ وليس حكماً شرعياً.

ـ آيات القرآن التي تدعو إلى العفو والصفح والصبر واحترام العهد وحسن الجوار وحرية المعتقد والحوار والتعايش، كلّها آيات محكمات ولا يوجد تعارض بينها وبين ما سُمِّي «آية السيف».

ـ الرخصة في ترك الجهاد المشروع في حالة الضعف وخوف الهلاك لا تنافي العزيمة، والمسألة مردّها إلى قرارت سياسية حكيمة.

ـ لا بد من قبول توبة الجاني إذا أبداها ولو في جرائم الحدود (في ما هو من حق الله المجرد، وبعد أن ترد حقوق الناس إلى أصحابها)، إذا ثبتت هذه التوبة وأيدتها القرائن، لأن ذلك أنجع في مكافحة الجريمة وإصلاح الجاني والمجتمع من فرض العقوبة المقررة.

ـ على الرغم من أن أغلب العلماء على مشروعية الرجم للزاني المحصن أي المتزوج، إلا إن الوجاهة والاتساق مع

روح الإسلام هي في الرأي الذي مَفاده أن الرجم هو من شرائع اليهود التي نسخها الإسلام بالآية التي نصّت على عقوبة الجلد.

ـ المقصد الشرعي العام لروايات لحوم الأضاحي يدل على أن للإمام المسلم واجبات في اتخاذ تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، مثل حفظ النفوس من ضرر الجوع، ونشر معاني التكافل بين المسلمين، مع موازنة ذلك بأصل إباحة التملك الحر وانتفاع الناس بما يتمولون على المستوى الفردي ما دام المجتمع كله لا يحتاج حاجة ماسة إلى هذه الأموال.

ـ للمفتي أن ينهى عن زيارة القبور في حالات لم يتمكن الإسلام فيها من قلوب الناس حيث يمارسون عند قبورهم دعاوى الشرك والجاهلية، وهذا من باب سدّ ذرائع المعصية التي لا نسخ فيها ولا إلغاء لها.

ـ إذا أسلم شخص اعتاد شرب الخمر، فعلى داعيه أو إمامه أن يفتيه بوجوب إخلاء منزله ومحل عمله من متعلّقات الخمر، كالكؤوس ورفوف الخمر والبراميل المخصوصة وغيرها، لتعلّقها بالخمر في حالة ذلك الشخص تحديداً.

ـ التدرج في تطبيق الحكم الشرعي هو السنة الصحيحة، خاصة في حالة المسلم الجديد الذي لم يألف شعائر الإسلام بعد.

ـ في حالات التدرج التطبيقي، يبقى الحكم المرحلي الذي كان في عهد الرسالة ـ على صاحبها الصلاة والسلام ـ صالحاً للتطبيق في حالات خاصة أو على سبيل الرخصة، كالالتفات أو الكلام في الصلاة على سبيل الضرورة، وإجازة الرسول (ﷺ)

لبعض حديثي الإسلام صلاتين بدلاً من خمسٍ في أول إسلامهم، وإجازة القليل من الخمر لمن أشرف على الهلاك ولم يجد غيرها أو للمدمن مثلاً في مراحل العلاج قياساً عليه، ويقاس على ذلك سائر تلك المسائل.

ـ الإسلام يوازن بين مصلحة الإنسان ومصلحة الحيوان، وبين سلامة الإنسان وسلامة البيئة. والصواب في قضايا البيئة عموماً وسطٌ بين الطرف الذي يحرّم كل ما كان من شأنه المساس بالبيئة الطبيعية بحال وإن حدث ضرر للإنسان والعمران، والطرف الآخر الذي لا يحترم من الموجودات غير الإنسان، ولا يكترث بهلاك من سواه من أمم الأحياء، والأصل المقصود في الشريعة هو التوازن في كل شيء.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين.

المراجـع

آبادي، محمد شمس الحق العظيم. **عون المعبود.** ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن. **الأحكام.** تحقيق سيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن. **الجرح والتعديل.** بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٥٢.

ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **درء تعارض العقل والنقل.** بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧.

ـــــ . **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه.** تحقيق عبد الرحمن ابن محمد العاصمي النجدي. ط ٢. [د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.].

ـــــ . **المسودة في أصول الفقه.** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار المدني، [د. ت.].

ابن الجارود، عبد الله بن علي أبو محمد النيسابوري. **المنتقى من السنن المسندة.** تحقيق عبد الله عمر البارودي. بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٩٨٨.

ابن حبان، محمد التميمي البستي. **صحيح ابن حبان**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله. **مسند الإمام أحمد**. القاهرة: مؤسسة قرطبة، [د. ت.].

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة محمد الميساوي. كوالالامبور: دار الفجر؛ عَمّان: دار النفائس، ١٩٩٩.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **الاستذكار**. تحقيق عبد المعطي قلعجي. دمشق: دار قتيبة؛ حلب؛ القاهرة: دار الوعي، [د. ت.].

ـــــ . **التمهيد**. تحقيق محمد بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. [المغرب]: وزارة عموم الأوقاف، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي. **أحكام القرآن**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الفكر للطباعة، [د. ت.].

ـــــ . **عارضة الأحوذي**. القاهرة: دار الوحي المحمدي، [د. ت.].

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**. تحقيق محمد زهري النجار. بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر**. تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. ط ٢. الرياض: جامعة الإمام محمد، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م.

ـــــ . **المغني**. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

ـــــ . **زاد الميعاد في هدي خير العباد**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط. ط ٨. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **اختصار علوم الحديث**. شرح وتعليق أحمد محمود شاكر. القاهرة: مكتبة صبيح، [د. ت.].

ـــــ . **تحفة الطالب**. تحقيق عبد الغني الكبيسي. مكة: دار حراء، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ـــــ . **تفسير ابن كثير**. بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني. **سنن ابن ماجه**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي. **معتصر المختصر**. القاهرة: مكتبة بيروت، [د. ت.]. (عالم الكتب)

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. **سنن أبي داود**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨.

أبو شقة، عبد الحليم محمد. **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم.** ط ٤. الكويت؛ القاهرة: دار القلم، ١٩٩٥.

أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه.** تحقيق عبد العظيم الديب. ط ٤. المنصورة، مصر: دار الوفاء، [١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م].

ـــــ . **غِياث الأمم في التياث الظلم.** تحقيق عبد العظيم الديب. [الدوحة]: وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **الموطأ.** تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء التراث، [د. ت.].

البخاري، علي الدين عبد العزيز. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي.** بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري.** تحقيق مصطفى البغا. ط ٣. بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

بدران، بدران أبو العينين. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها.** الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٤.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **قواعد الفقه.** باكستان، كراتشي: الصدف ببلشرز، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى.** تحقيق محمد عبد القادر عطا. مكة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي.** بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠.

الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم. **إثبات العلل**. تحقيق ودراسة خالد زهري. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨.

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى. **سنن الترمذي**. تحقيق أحمد محمد شاكر [وآخرون]. بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.].

التميمي، أحمد بن علي الموصلي أبو يعلى. **مسند أبي يعلى**. تحقيق حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع والاجتهاد المعاصر**. بيروت: دار الحوار، ٢٠٠١.

جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٢.

الحازمي، أبو بكر. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث**. دراسة وتحقيق أحمد طنطاوي وجوهري مسدد. مكة: المكتبة المكية؛ بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١.

حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

الجصاص، أحمد بن على أبو بكر. **أحكام القرآن**. تحقيق محمد الصادق قمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ . **الفصول في الأصول**. تحقيق عجيل النشمي. الكويت: وزارة الأوقاف، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

الحاج، ابن أمير. **التقرير والتحبير**. بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

حماد، نافذ حسين. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين.** المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣.

خياط، أسامة. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثية أصولية فقهية تحليلية.** في الأصل رسالة ماجستير في جامعة أم القرى. الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠١.

الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن البغدادي. **سنن الدارقطني.** تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني. بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٦.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد. **سنن الدارمي.** تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

الدمياطي، أبو بكر بن السيد محمد شطا. **إعانة الطالبين.** بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الدهاوي، شاه ولي الله. **حجة الله البالغة.** تحقيق سيد سابق. بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٥.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب.** بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

ـــــ . **المحصول.** تحقيق طه جابر العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح.** تحقيق محمود خاطر. بيروت: مكتبة لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

الزرقاني، عبد العظيم. **مناهل العرفان.** القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.].

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

زيد، مصطفى. **النسخ في القرآن الكريم**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

السبكي، عبد الوهاب بن علي. **الأشباه والنظائر**. تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.

السبكي، علي بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي. **الإبهاج شرح المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

السدوسي، قتادة بن دعامة، محمد بن مسلم بن عبد الله بن زهرة، شرف الدين بن البازي وجمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي. **سلسلة كتب الناسخ والمنسوخ**. تحقيق حاتم صالح الضامن. [د. م.]: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٦.

سلطان، صلاح الدين عبد الحليم. «حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية.» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، ١٩٩٢م).

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**. تحقيق محمد حسن الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

السوسوة، عبد المجيد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. عمّان: دار النفائس، ١٩٩٧.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**. [د. م.]: المطبعة الأزهرية المصرية، ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م.

ـــــ . **تدريب الراوي**. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. المدينة: المكتبة العلمية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ـــــ . **عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة**. القاهرة: مكتبة العلم، ١٩٨٨.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. **الموافقات**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **اختلاف الحديث**. تحقيق عامر أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ . **الأم**. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

ـــــ . **الرسالة**. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: دار الفكر؛ المدني، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

ـــــ . **مسند الشافعي**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الشوكاني، محمد بن على بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق محمد سعيد البدري. بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ـــــ . **فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ . **نيل الأوطار**. بيروت: دار الجبل، ١٩٧٣.

الشيباني، أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر. **الآحاد والمثاني**. تحقيق باسم الجوابرة. الرياض: دار الراية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **اللمع في أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **سبل السلام**. تحقيق محمد عبد العزيز الخولي. ط ٤. بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **مسند الشاميين.** تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ . **المعجم الأوسط.** تحقيق طارق بن عوض الله محمد وعبد المحسن الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

ـــــ . **المعجم الكبير.** تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط ٢. الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري.** بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ . **جامع البيان عن تأويل آي القرآن.** بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥.

الطحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر. **شرح معاني الآثار.** تحقيق محمد زهري النجار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي. **التعيين في شرح الأربعين.** بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة.** بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.

العوا، محمد سليم. **في أصول النظام الجنائي الإسلامي.** [القاهرة]: دار نهضة مصر، ٢٠٠٦.

ـــــ [وآخرون]. **السنة التشريعية وغير التشريعية.** القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠١.

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي.** ط ١٠. القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

ـــــ . **الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي**. القاهرة: مركز السنهوري، دار الشروق، ٢٠٠١.

عيسى، عبد الجليل. **اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم**. الكويت: دار البيان، ١٩٤٨.

الغزالي، محمد. **نظرات في القرآن**. [القاهرة]: نهضة مصر للطباعة، مدينة السادس من أكتوبر، ٢٠٠٢.

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعلي**. تحقيق حمدي الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

ـــــ . **محك النظر**. القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.].

ـــــ . **المستصفى**. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الذخيرة**. تحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤.

القرضاوي، يوسف. **فقه الزّكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**. ط ١٥. القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ـــــ . **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. ط ٣. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٧.

القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد الله الأنصاري. **تفسير القرطبي**. القاهرة: دار الشعب، [د. ت.].

مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين النيسابوري. **صحيح مسلم**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.].

المغربي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**. ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

المقدسي، محمد بن طاهر. **ذخيرة الحفاظ**. تحقيق عبد الرحمن الفريوائي. الرياض: دار السلف، ١٩٩٦.

ندا، محمد محمود. **النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين**. القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٦.

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن. **السنن الكبرى**. تحقيق عبد الغفار البنداري وسيد حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. **شرح النووي على صحيح مسلم**. ط ٢. بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ـــــ . **المجموع**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧.

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