أثر القواعد المتعلقة بالمجاز في دفع إيهام التعارض بين النصوص

إعداد: مراد جاه بن باقي
باحث دكتوراه بقسم الشريعة الإسلامية
كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الملخص:

يتكلم الباحث في هذا البحث عن أهمية القواعد الأصولية المتعلقة بالمجاز، والدور الذي تقوم به تلك القواعد في دفع التعارض الظاهري بين النصوص، ويحتوي البحث على مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: تناول الباحث في المقدمة أهمية الموضوع، وأسباب اختياره له، والدراسات السابقة فيه، ومنهجه في البحث، وطريقته في كتابة البحث، والخطة التي مشى عليها في بحثه. المبحث الأول في تقديم المجاز الغالب على الحقيقة المرجوحة عند تعارضهما، وذيّله بأثر القاعدة في دفع التعارض بين النصوص الواردة في انتقاض الوضوء بلمس المرأة. المبحث الثاني في تقديم أقرب المجازين للحقيقة على أبعدهما، وربطه بنموذجين يظهر من خلالهما أثر القاعدة في دفع التعارض بين النصوص، وهما: حكم تعيين الفاتحة في الصلاة، وحكم التسمية في الوضوء. المبحث الثالث في حمل اللفظ على معناه المجازي دفعا للتعارض، ثم إيراد ثلاثة نماذج تظهر أثر القاعدة في دفع التعارض، وهي: مشروعية خيار

المجلس، وحكم الرجوع في الهبة، والتبرع بالدم وأثره على الصيام. المبحث الرابع في تقديم التخصيص على المجاز، وأثره في دفع التعارض بين النصوص في حكم العمرة. أما الخاتمة فذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها من خلال جولتي مع البحث.

الكلمات المفتاحية: القواعد (rules) ، المجاز (metaphor)، التعارض (contradiction).

Abstract:

The importance of the fundamentalist rules related to metaphors, and the role that these rules play in pushing back the apparent conflict between texts. The research contains an introduction, four topics, and a conclusion:

Introduction: It consists of the importance of the topic, the reasons for choosing it, previous studies in it, its methodology for research, its method for writing the research, and the plan that he walked through in his research.

The first topic: In presenting the metaphor that prevails over the likely truth when they contradict each other, and the appendix to it is the effect of the rule in pushing back the contradiction between texts contained in ablution by touching women.

The second topic: In presenting the closest metaphors for the truth to the most distant, and linking it to two models through which the effect of the rule appears in pushing back the contradiction between texts, namely: the rule of designating al-Fatihah in prayer, and the rule of naming in ablution.

The third topic: in carrying the word in its metaphorical meaning in order to push the contradiction, then to cite three models that show the effect of the rule in pushing the contradiction, which are: the legality of the council's choice, the rule of recourse in the gift, blood donation and its effect on fasting.

The fourth topic: In introducing the assignment on the permissible.

Conclusion: It contains the most important findings and recommendations that were reached through the research.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، أكرمنا بالإسلام، وأعزنا بالإيمان، ونزل الكتاب تبيانا لكل شيء، وهدى، ورحمة، وبشرى للمسلمين، وفرق فيه بين الحق والباطل، ونزه شريعته عن التناقض والفساد، فأخباره كلها صدق، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، وصفيه من خلقه، وحبيبه، بين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون، اللهم صل وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله، وأصحابه، ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم قدرا، وأعظمها فائدة؛ إذ هو ميزان تلك العلوم كلها، ومعيار النصوص، وهو أداة الفهم عن الله –تعالى– ورسوله، والواجب على كل من يرغب في دراسة مسائل الشريعة أن يجعل طلب هذا العلم في صدارة مشاغله، والتحقيق فيه هدفه، ومن ابتغى استنباطا صحيحا وفهما دقيقا بلا طلب علم الأصول فحاله يشبه من يصيد سمكا في مفازة.

والمصدر التشريعي الأول للأحكام الشرعية هو كتاب الله –تعالى– الذي نزل به الروح الأمين على قلب الرسول الكريم بلسان عربي مبين، أما السنة النبوية فهي المصدر الثاني للتشريع، وهي أيضا وردت بلسان عربي مبين، والمسلمون يستخرجون الأحكام الشرعية العملية من هذين المصدرين، ولا يكون فهم الأحكام منهما صحيحا إلا إذا روعي فيه مقتضى أساليب اللغة العربية، وطرق الدلالة فيها، وما تضمنته ألفاظها من أحكام.

ومن جانب آخر فإن الكتاب والسنة نصوص قولية، يجري عليهما ما يجري على أي نص لغوي عند فهمه وتفسيره، لا سيما أن اللغة العربية واسعة الألفاظ والمعاني، ومتعددة الأساليب في مخاطبة العقل والقلب، ومن تعددها في الأسلوب دوران ألفاظها بين احتمالات كثيرة تعتري اللفظ، كدورانه بين معنيين: أحدهما وضع له اللفظ واستعمل فيه، والثاني لم يوضع له اللفظ في أصل اللغة، وإنما

استعمل فيه على طريق الاستعارة؛ مما يؤدي إلى ثراء اللغة وتنوعها في التعبير والبيان، وهذا ما يسمى بالحقيقة والمجاز.

وقد اشتملت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية على المجاز في كثير من ألفاظهما، وكان لاستعمال النصوص الشرعية للفظ في معناه المجازي آثار كثيرة في مجال التطبيق الفقهي، وعلى رأس تلك الآثار كون وقوع المجاز في النصوص الشرعية من أهم أسباب اختلاف الفقهاء من عهد الصحابة –رضي الله عنهم، ومن بعدهم إلى يومنا الحاضر، وكون دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز يسبب في إيهام التعارض بين النصوص، وتمسك العلماء بالقواعد المتعلقة بالمجاز في دفع التعارض الصوري بين النصوص، والأخير سيكون موضوع دراستنا في هذه العجالة، ومن ثم سميت البحث بـ "أثر القواعد المتعلقة بالمجاز في دفع إيهام التعارض بين النصوص".

أسباب اختيار الموضوع:

(١) أهمية معرفة دلالات الألفاظ في استنباط الأحكام الشرعية ودفع إيهام التعارض بين النصوص، والحقيقة والمجاز من أهم مباحث دلالات الألفاظ من حيث استعمالها، وبالوقوف على القواعد المتعلقة بالمجاز وغيره من دلالات الألفاظ يمكن للباحث فك التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية.

(٢) الرد على أعداء الإسلام الذين يدعون أن نصوص الشريعة متعارضة فيما بينها، ويتخذون من ذلك سهما يطعنون به في الإسلام ونبي الإسلام، وبيان أن الشريعة الإسلامية محكمة، لا يأتيها الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وما توهمه هؤلاء من ظاهر التعارض بين نصوصها يعود سببه إلى قصور عقولهم، وخلل فهمهم.

(٣) تعدد العلوم التي يدور عليها البحث، وعدم اقتصاره على علم أصول الفقه فقط، فهو إضافة إلى أنه بحث أصولي يجمع معه التطبيق العملي لثمرة هذه

القواعد المتمثلة في فقه الآيات وفقه السنة، والفقه المقارن، وفقه بعض القضايا المعاصرة، كما أن لقواعده علاقة متينة بقواعد علوم الحديث وقواعد اللغة العربية.

(٤) جدة الموضوع وخلو المكتبات الإسلامية عن الدراسة المستقلة حوله، مع أنه جدير باهتمام العلماء لأهميته البالغة، بل ورد الحديث عنه ضمن مباحث دلالات الألفاظ التي تضمنها كتب الأصوليين السابقين، فكان التطبيق في هذا الموضوع هو بغيتي التي أردتها، وضالتي التي كنت أتطلع إلى الحصول عليها.

الدراسات السابقة:

تناول أغلب الأصوليين القواعد المتعلقة بالمجاز التي يمكن للفقيه أن يدفع بها التعارض بين النصوص الشرعية في مصنفاتهم الأُصولية بإيجاز، ومنهم من تناول خصوص مسألة تعارض الحقيقة مع المجاز، وفصل القول فيه، كالإمام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار، والإمام القرافي في شرح تنقيح الفصول، والإمام الإسنوي في نهاية السول، والإمام ابن السبكي في الإبهاج، والإمام ابن النجار في شرح الكوكب.

وألفت في التعارض بين الأدلة الشرعية بشكل عام رسائل جامعية في هذا العصر، مثل كتاب التعارض والترجيح عند الأصوليين للحفناوي، والتعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية للبرزنجي، ومنهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث لعبد المجيد السوسوة، وبحث أصحاب هذه التأليفات المسائل الخاضعة لدراستنا بشكل موجز دون تحرير موضع النزاع والأقوال، ودون التعمق في الجانب الفقهي، أما خصوص مسألة "أثر القواعد المتعلقة بالمجاز في دفع التعارض بين النصوص" فلم يوجد فيه تأليف مستقل يجمع قواعده، ويبين أثره الفقهي.

منهج البحث:

اتبعت في كتابة هذا البحث المنهج المقارن التطبيقي، والمنهج العلمي القائم على التحليل والنقد، البعيد عن آثار التعصب، والتقليد الأعمى، والتزمت الإنصاف

والأمانة العلمية في البحث وتحري الصواب، معتمدا على المصادر الأصلية قدر المستطاع في اقتباس المعلومات، أو التوثيق، أو النقل.

طريقة البحث:

(١) جمع القواعد والضوابط المتعلقة بالمجاز التي لها أثر بارز في دفع التعارض بين النصوص من مصادرها الأصلية في أصول الفقه وكتب اللغة العربية، وضم بعضها إلى بعض، وجعلها في مباحث متناسقة.

(٢) ربط تلك القواعد الأصولية بالشواهد والأمثلة من الأحاديث النبوية التي تم دفع التعارض بينها بتلك القواعد، وبهذا تخرج القواعد من الافتراض العقلي والتنظير إلى الواقع العملي، والتفعيل، والاستثمار.

(٣) بيان الأثر الفقهي الذي ترتب على إعمال قواعد المجاز في دفع التعارض بين نصوص الشريعة، حيث يتجلى لنا الأحكام الفقهية التي استنبطها العلماء من تلك النصوص بعد دفع التعارض بينها.

(٤) أما طريقتي في عرض المسائل فأبدأ في كل مسألة فقهية بعرض الأحاديث المتعارضة، ثم أذكر وجه الدلالة من النصوص مع توضيح وجه التعارض بينها إذا كان ليس صريحا، ثم أذكر مذاهب العلماء في دفع ذلك التعارض، وأبدأ بذكر المذهب الذي حكم قاعدة البحث في دفع التعارض بين النصوص في المسألة التي أعرضها، ووجه تعويلهم عليها، وبيان أثر القاعدة في ذلك بشكل صريح، ثم أذكر المذاهب الأخرى، مبينا طريقتهم في التعامل مع تلك النصوص المتعارضة ظاهرا.

(٥) قمت بتخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث من مصادرها الأصلية، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما إلا لحاجة تخص البحث، وإن لم يكن واردا في أحدهما خرجته من مظانه في كتب السنة المعتمدة الأخرى –ما أمكن ذلك، ولا أشير إلى اختلاف الألفاظ إن اتفق المعنى غالبا، ثم أتبع ذلك بما ظفرت به من أقوال العلماء المتخصصين في هذا الشأن للحكم على الحديث.

(٦) قمت بما توجبه طبيعة البحث العلمي من عزو الآيات الواردة في البحث إلى مواضعها من القرآن الكريم، بذكر اسم السورة ورقم الآية، وترجمة الأعلام غير المشهورين، بذكر اسمه، وكنيته، ونسبته، وتاريخ وفاته، وأهم مؤلفاته، كما قمت بشرح الألفاظ الغريبة من السنة بتوثيقها من معاجم اللغة وكتب غريب الحديث.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن أجعله في مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: ذكرت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة فيه، ومنهج البحث، وخطته.

المبحث الأول: تقديم المجاز الغالب على الحقيقة المرجوحة.

المبحث الثاني: تقديم أقرب المجازين للحقيقة على أبعدهما.

المبحث الثالث: حمل اللفظ على المجاز دفعا للتعارض.

المبحث الرابع: تقديم التخصيص على المجاز.

الخاتمة: النتائج، والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول

تقديم المجاز الغالب على الحقيقة المرجوحة

صورة القاعدة: إذا كان اللفظ مستعملا في حقيقته ومجازه، إلا أن استعماله في مجازه أغلب في عرف الناس من استعمال حقيقته فعلى أيهما يحمل؟

هذه القاعدة تعتبر استثناء من تقديم الحقيقة على المجاز؛ لأن من قدمها على المجاز من الأصوليين اشترطوا له أن لا يغلب المجاز(١)، واختلفت تعابير الأصوليين عن هذه القاعدة، فعبر عنها بعضهم بتعارض الحقيقة والمجاز الغالب(٢)، وبعضهم بتعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة(٣)، والبعض الآخر ممن تناولوا صور تعارضهما تحت أربعة أقسام عبروا بأن يكون المجاز راجحا والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات(٤)، ويستخدم معظم الحنفية عبارة: "تعارض المجاز المتعارف والحقيقة المستعملة"(٥).

وكل هذه العبارات يقصد بها معنى واحد، وهو ما عنونا به للقاعدة من تعارض المجاز الغالب مع الحقيقة المرجوحة، بدليل أن الأصوليين الذين ذكروا القاعدة في كتبهم أوردوا لها الأمثلة نفسها، ونقلوا فيه الأقوال نفسها، وعلى كل فقد وقع الخلاف بين الأصوليين أيهما يترجح الحقيقة أو المجاز الغالب، على ثلاثة أقوال:

---

(١) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٣، ١٥٦، ونهاية السول: ٢، ١٧٢، وإرشاد الفحول: ٢، ٤٠٨.

(٢) انظر: المحصول للرازي: ٢، ٣٨٣، ونهاية السول: ٢، ١٧٢.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول: ٩٧، وتنشيف المسامع: ١، ٤٨٢، ونثر البنود: ١، ١٣٤، والتمهيد للإسنوي: ١٣٥.

(٤) انظر: شرح الكوكب: ١، ١٩٦، والإبهاج: ١، ٣١٧، والقواعد والفوائد الأصولية: ١٦٨.

(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري: ٢، ١٣٤، وأصول السرخسي: ١، ١٨٤، وشرح المنار لابن ملك: ١، ٢٠٩.

القول الأول: ذهب الإمام أبو يوسف، والإمام محمد بن الحسن من الحنفية، والحنابلة، وبعض المالكية، كالإمام القرافي، وبعض الشافعية إلى أن المجاز الغالب يقدم على الحقيقة المرجوحة، فيصير الحكم للعرف، ولا يصرف اللفظ في هذه الحالة إلى الحقيقة إلا بقرينة(١)، واستدلوا لذلك بما يلي:

أولا: أن المجاز خلف عن الحقيقة في إثبات الحكم؛ لأن الحكم هو المقصود، لا نفس العبارة، فيقدم عليها، وهذا أصل سبب الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في المسألة، فإن عند أبي حنيفة –رحمه الله– المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم به، لا في الحكم، وعندهما الخلفية باعتبار إثبات الحكم(٢).

ثانيا: أن المرجوح ساقط في مقابلة الراجح، بمنزلة الحقيقة المهجورة، فيترك العمل به ضرورة سقوطه(٣).

ثالثا: أن المجاز لما كان غالبا كان أظهر في دلالته من الحقيقة، وما كان غالبا وأظهر في دلالته يقدم على المغلوب، فيقدم هنا المجاز؛ لغلبته وظهوره؛ لأن التكليف إنما هو بالظهور(٤).

القول الثاني: ذهب الإمام أبو حنيفة –رحمه الله– إلى أن الحقيقة المرجوحة تقدم على المجاز الراجح المتعارف، ولا يحمل اللفظ على المجاز إلا بقرينة، وقوله مبني على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة في التكلم به، أي: في اللفظ، لا في الحكم، وإنما هو خلف في التكلم؛ لأنه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث إنه يجعل عبارته قائمة مقام عبارة، ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا، لا أنه خلف عن

---

(١) انظر: أصول السرخسي: ١، ١٨٤، وشرح تنقيح الفصول: ٩٨، والبحر المحيط: ٢، ٢٢٨، وروضة الناظر: ١، ٥٠٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي: ١، ١٨٤، وكشف الأسرار: ٢، ١٣٤، وفتح الغفار: ١، ١٥١.

(٣) انظر: التلويح شرح التوضيح: ١، ٩٥، وروضة الناظر: ١، ٥٠٣، وفتح الغفار: ١، ١٥٠.

(٤) انظر: المحصول للرازي: ٢، ٣٨٣، وتنشيف المسامع: ٤٨٣، وشرح تنقيح الفصول: ٩٨.

حكم الحقيقة، وإذا كان المجاز خلفا في التكلم لا تثبت المزاحمة بين الأصل والخلف، فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الإمكان(١).

واستدل لذلك أيضا بأن الحقيقة هي الأصل في الكلام، والأصل لا يترك إلا لضرورة، وليست ثمة ضرورة لترك الحقيقة إذا كانت مرجوحة بالنسبة إلى المجاز، وذلك لإمكان إعمالها، وبأن الحقيقة بحسب الأصل راجحة، وكونها مرجوحة أمر عارض، لا عبرة به(٢).

ومثلوا للمسألة بما لو حلف أحدهم: لا يشرب من هذا النهر، أو من الفرات، فعند أبي حنيفة إنما يحنث بالكرع من الفرات بفيه، ولا يحنث بالشرب من الأواني المملوءة منه؛ لأن يمينه تقع على الكرع منه؛ لكونه هو الحقيقة المتعاهدة للشرب منه، فإن "من" لابتداء الغاية، فتستدعي كون ابتداء الشرب من الفرات، وهذه الحقيقة مستعملة شرعا وعادة، قال صاحب الكشاف في قوله –تعالى: ﴿فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ﴾، أي: فكرعوا فيه(٣)، وهو عادة أهل البوادي والقرى أيضا، فإنه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بأفواههم.

وعند الصاحبين والشافعية يقع يمينه على شرب ماء منسوب إلى الفرات، وبأخذ الماء منه بالأواني لا تنقطع هذه النسبة منه، فيحنث بالاغتراف منه بالإناء وغيره، كما يحنث بالكرع منه؛ لأنه هو المتعارف من مثل هذا الكلام، يقال: بنو

---

(١) معنى كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده: أن التكلم بلفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة، حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية، سواء أصح معناه أم لا، وعندهما الخلفية في الحكم، حتى يشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ. انظر أصول السرخسي: ١، ١٨٥، كشف الأسرار للبخاري: ٢، ١٣٤، التلويح على التوضيح: ١، ٨٢، والبحر المحيط: ٢، ٢٢٨، وفتح الغفار: ١، ١٥١.

(٢) انظر: فتح الغفار: ١، ١٥٠، والبحر المحيط: ٢، ٢٢٨، والإبهاج في شرح المنهاج: ١، ٣١٥.

(٣) سورة البقرة: جزء من الآية ٢٤٩، انظر تفسير الزمخشري: ١، ٢٩٥.

فلان يشربون من الوادي أو من الفرات، ويراد به ماء منسوب إليه، فيحمل الكلام على هذا المعنى؛ لكونه متناولا للحقيقة والمجاز بعمومه(١).

القول الثالث: إذا تعارض المجاز الغالب مع الحقيقة المرجوحة فإنه يكون مجملا، لا يحمل على أحد منهما إلا بالنية والقرينة المعينة لذلك،، وهذا ما ذهب إليه بعض الشافعية، كالإمام البيضاوي، والإسنوي، وابن السبكي، واختاره الإمام الرازي في المعالم، ولم يرجح شيئا في المحصول، وعزاه بعضهم إلى الشافعي –رحمه الله(٢).

واستدلوا لذلك بأن كل واحد من المجاز والحقيقة هنا راجح على الآخر من وجه، ومرجوح من وجه، فإن الحقيقة وإن كانت مرجوحة من حيث الاستعمال لكنها راجحة من حيث إنها حقيقة، والمجاز وإن كان مرجوحا من حيث إنه مجاز لكنه راجح من حيث قوته بغلبته، وكثرة استعماله، فإن قوة الحقيقة في أصلها قد عارضها كثرة الاستعمال المجازي، فيتعارضان، ولا يحمل اللفظ على أحدهما إلا بالقرنية(٣).

الترجيح:

يميل الباحث إلى أن الراجح القول بترجيح المجاز الغالب على الحقيقة المرجوحة؛ وذلك لقوة أدلتهم، وضعف أدلة المخالفين، وكان من أبرز أدلة من يرى تقديم الحقيقة أن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يترك هذا الأصل إلا لضرورة، وهذا غير مسلم؛ إذ تترك الحقيقة لغير ضرورة، وكيف يكون ثبوت المجاز لضرورة، وقد كثر في كتاب الله –تعالى، والله –تعالى– منزه عن الضرورة.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري: ٢، ١٣٥، وشرح تنقيح الفصول: ٩٨، والبحر المحيط: ٢، ٢٢٨، وفتح الغفار: ١، ١٥٠

(٢) انظر: التمهيد للإسنوي: ١٣٥، والإبهاج: ١، ٣١٥، والمعالم في أصول الفقه: ٤٢، والمحصول: ١، ١٢٣، والبحر المحيط: ٢، ٢٢٨.

(٣) انظر: المحصول للرازي: ١، ١٢٣، وتنشيف المسامع: ٢، ٤٨٣، ونهاية الوصول: ٢، ٣٧٧.

أما استدلال أصحاب القول الثالث بأن الحقيقة والمجاز كل منهما راجح من وجه فتعارضا، فلا يحمل على أحد منهما إلا بالقرينة؛ فيجاب عن ذلك بأنه وإن تضمن كل منهما مرجحا إلا أن مرجح المجاز أقوى، وهو غلبة الاستعمال، والعرف عليه المدار في الاستعمال، وهو قاض على المعنى للغوي.

ما ذكرناه من الخلاف بين الأصوليين محله ما إذا كانت الحقيقة مستعملة غير مهجورة، أما إذا كانت الحقيقة مهجورة بالكلية، أو مماتة، لا تراد في العرف كان المجاز الراجح أولى بالتقديم عليها، وقد نص على هذه الصورة من صور تعارض الحقيقة مع المجاز أصوليو الحنفية، فنقلوا اتفاق الإمام أبي حنيفة والصاحبين على المصير إلى المجاز في هذه الصورة؛ لوجود المقتضي، وهو الاحتراز عن الإلغاء، وانتفاء المانع، وهو كون الحقيقة أولى(١)، وهذا هو موجب قول الجمهور أيضا في تقديمهم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة، فيلزم منه تقديمه على المهجورة، وقد صرح به بعضهم، كابن السبكي، والزركشي، وابن النجار، فنقلوا اتفاق الأصوليين عليه(٢).

ودليل الأصوليين في تقديم المجاز هنا أن الحقيقة لما صارت مهجورة أصبح اللفظ حقيقة في تبادره للمعنى المنقول إليه، فصار إما حقيقة شرعية، كالصلاة، وإما حقيقة عرفية كالدابة، فلا خلاف في تقديمهما على الحقيقة اللغوية، ومن أدلتهم أيضا أن معرفة قصد تصحيح الكلام لا يتأتى هنا إلا بحمل اللفظ على

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري: ٢، ١٢٤، والمنار مع شرح فتح الغفار: ١، ١٤٨، وشرح القواعد الفقهية للزرقا: ١٣٤.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٢، ٢٢٧، والبدر الطالع في حل جمع الجوامع: ١، ٢٦٩، وشرح الكوكب: ١، ١٩٦.

مجازه، وينزل هجر الحقيقة منزلة استثنائها من عموم تقديمها على المجاز؛ فيجب تقديم المجاز(١).

ومثال هذه الصورة: ما لو حلف أن لا يأكل من هذه النخلة، فاللفظ هنا حقيقة في خشب النخلة، ومجاز راجح في ثمرها، إلا أن الحقيقة هنا مماتة ومهجورة لا تراد في العرف؛ لأنه لا يتصور أكل عين النخلة، فيحمل اللفظ على مجازه الراجح، وعلى هذا فلو أكل من ثمرها حنث، وإن تكلف، وأكل من خشبها لم يحنث(٢)، وسأعرض فيما يلي مثالا واحدا يظهر وجه اعتماد الفقهاء على القاعدة في دفع التعارض بين النصوص.

أثر القاعدة في دفع التعارض بين النصوص الواردة في انتقاض الوضوء بلمس المرأة:

عن عائشة –رضي الله عنها– أنها قالت: "**كنت أنام بين يدي رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ورجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني، فقبضت رجلي، فإذا قام بسطتهما، قالت: والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح**"(٣).

وعن عائشة –رضي الله عنها– قالت: "**فقدت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ليلة من الفراش، فالتمسته، فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد، وهما منصوبتان وهو يقول: "اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك...**"(٤).

(١) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ١، ٣١٦، وأصول السرخسي: ١، ١٧٢، وشرح الكوكب: ١، ١٩٦، وتنشيف المسامع: ١، ٤٨٣.

(٢) انظر: شرح المنار لابن ملك: ١، ٢٠٧، وشرح تنقيح الفصول: ٩٨، والبحر المحيط: ٢، ٢٢٨، وشرح الكوكب: ١، ١٩٦.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب الصلاة على الفراش، ١، ٢٧٣، برقم (٣٨٢)، ومسلم في كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي، ١، ٢٣٩، برقم (١١٤٥).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ١، ٢٣٢، برقم (١٠٩٠).

وعن عروة بن الزبير عن عائشة –رضي الله عنها– **أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قبل بعض نسائه، ثم خرج إلى الصلاة، ولم يتوضأ**، فقلت: ما هي إلا أنت، فضحكت"(١).

دلت هذه الأحاديث على أن مس المرأة لا ينقض الوضوء، سواء أكان بشهوة أم بغير شهوة، وجه دلالة الأول على ذلك: أن لمس المرأة لو كان ناقضا للوضوء لقطع النبي –صلى الله عليه وسلم– صلاته ليتوضأ، فلما لم يقطع صلاته علمنا أنه غير ناقض للوضوء، ووجه دلالة الثاني والثالث مثل الأول، بل دلالة الحديث الثالث على عدم النقض أوضح من دلالة الأولين؛ لأن القبلة إذا كانت غير ناقضة مع تضمنها لمسا للبشرة وزيادة فعدم انتقاضه بالمس المجرد من باب أولى(٢).

وما دلت عليه هذه الأحاديث من عدم انتقاض الوضوء بلمس المرأة قال به الحنفية، وهو قول علي –رضي الله عنه، وابن عباس –رضي الله عنه، وبه قال

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، ١، ٣١٥، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء من القبلة، برقم (٥٠٢)، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة، ١، ١٢٩، برقم (١٧٩)، والترمذي في كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القبلة، برقم (٨٦)، والنسائي في كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القبلة، برقم (١٧٠)، هذا الحديث ضعفه الحجازيون، حيث نقل الترمذي عن البخاري أنه ضعف هذا الحديث، وحكوا عن علي بن المديني أنه قال: ضعف يحيى بن سعيد القطان هذا الحديث جدا، فقال: هو شبه لا شيء. انظر (سنن الترمذي)، ٣٢، نيل الأوطار: ١، ٢٤٧، وبعضهم ضعفه لكونه مرسلا؛ لأن حبيب بن أبي ثابت لم يسمع من عروة، قال أبو داود: (وروي عن سفيان الثوري أنه قال: "ما حدثنا حبيب إلا عن عروة المزني"، يعني لم يحدثهم عن عروة بن الزبير بشيء)، سنن أبي داود: ١، ١٣٠، وعروة المزني مجهول، كما قال بذلك النووي وغيره، وأخرجه أبو داود عن طريق إبراهيم التميمي، عن عائشة بلفظ "أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قبلها ولم يتوضأ"، برقم (١٧٨)، وهو لا يصح أيضا؛ لعدم ثبوت سماع إبراهيم التميمي عن عائشة –رضي الله عنها، سنن أبي داود: ١، ١٢٩، وانظر: سنن الدارقطني: ١، ٢٥٤، والمجموع للنووي: ٢، ٣٢، ونيل الأوطار: ١، ٢٤٧، وسبل السلام: ١، ٩٤.

(٢) انظر: فتح القدير لابن الهمام: ١، ٥٦، والمغني لابن قدامة: ١، ٢٥٨، ونيل الأوطار: ١، ٢٤٧.

عطاء، وطاوس، والحسن، وسفيان الثوري، واختاره بعض أهل الحديث، كالإمام الشوكاني، والصنعاني، وهو قول المالكية وأحمد في المشهور إذا كان اللمس بغير شهوة، ولم يستثن الحنفية من صور اللمس إلا المباشرة الفاحشة، وهي أن يتجردا معا متماسي الفرجين من غير حائل مع انتشار ذكره(١).

ولم يأخذ الشافعية بظواهر تلك الأحاديث الثلاثة، فذهبوا إلى أن لمس المرأة غير المحرم ينقض الوضوء إذا كان بدون حائل، سواء كان بشهوة وبقصد، أم لا يكون كذلك، ولا ينتقض الوضوء إذا كان اللمس بحائل، ولو كان رقيقا، وبه قال سيدنا عمر، وابنه عبد الله، وعبد الله بن مسعود –رضي الله عنهم، وهو قول المالكية والإمام أحمد في المشهور عنه إذا كان اللمس قارنته اللذة والشهوة، وعند المالكية ينتقض الوضوء أيضا إذا وجد منه قصد الشهوة واللذة، وإن لم يوجدا بالفعل(٢).

واحتجوا لذلك بقوله –تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾(٣)، واللمس يطلق على الجس باليد، وحقيقة اللمس ملاقاة البشرتين، بدليل أن الله –تعالى– قال: ﴿فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾(٤)، وقال أهل اللغة: اللمس يكون باليد وبغيرها، وقد يكون بالجماع، واللمس أصله باليد ليعرف مس الشيء، واستشهدوا لهذا المعنى بقول الشاعر: "لمست بكفي كفه أطلب الغنى(٥)، ويدل على بقاء هذا المعنى في الآية قراءة ابن

(١) انظر: تبيين الحقائق: ١، ١٢، والذخيرة للقرافي: ١، ٢٢٥، والمغني: ١، ٢٥٧، وسبل السلام: ١، ٩٤، ونيل الأوطار: ١، ٢٤٦.

(٢) انظر: الذخيرة للقرافي: ١، ٢٢٥، والمجموع للنووي: ٢، ٣٠، والبيان في مذهب الشافعي: ١٨٠، والمغني: ١، ٢٥٦.

(٣) سورة المائدة: الآية ٦.

(٤) سورة الأنعام: الآية ٧.

(٥) هو بشار بن برد، وهو صدر البيت، وعجزه: ولم أدر أن الجود من كفه يعدي. انظر معجم مقاييس اللغة: ٥، ٢١٠، والمغني: ١، ٢٥٨.

مسعود –رضي الله عنه: **(أو لمستم النساء)**، فإنها ظاهرة في مجرد لمس الرجل من دون أن يكون من المرأة فعل، وهذا يحقق بقاء اللفظ على معناه الحقيقي، قالوا: وفي حمل الملامسة على المس باليد القول بمقتضى الملامسة مطلقا؛ لأنه متى التقت البشرتان انتقض الوضوء، سواء كان بيد أم بجماع؛ لأن الجماع فيه التقاء البشرتين مع زيادة الإيلاج(١).

وقد رد الحنفية استدلالهم بالآية على كون لمس المرأة ناقضا للوضوء **بأن الآية** لا تصلح دليلا للنقض؛ لأن المراد بالملامسة في الآية الجماع مجازا، واستدلوا على حمله على معنى الجماع من عدة أوجه:

أولها: أن اللمس يذكر، ويراد به الجماع، وقد فسر ابن عباس الآية بالجماع، وهو ترجمان القرآن، فقال: المراد باللمس الجماع، إلا أن الله –تعالى– حيي، يكني بالحسن عن القبيح، كما كنى بالمس عن الجماع في قوله –تعالى: ﴿ **وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ** ﴾(٢)، وفي قوله –تعالى– حكاية عن مريم –عليها السلام: ﴿ **وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ** ﴾(٣)، والمراد بالمس في الآيتين الجماع بالإجماع، فكذلك اللمس يكون المراد به هو الجماع؛ لأن اللمس والمس بمعنى واحد في اللغة، وعلى هذا التأويل في الآية يحتج بها في إجازة التيمم للجنب دون تقدير تقديم فيها ولا تأخير، وهو مذهب جماعة من الصحابة أيضا(٤).

---

(١) انظر: المجموع للنووي: ٢، ٣١، والمغني: ١، ٢٥٨، والمنتقى شرح الموطأ: ١، ٩٢، ومعجم مقاييس اللغة: ٥، ٢١٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٤٧.

(٤) انظر: تبيين الحقائق: ١، ١٢، والمبسوط للسرخسي: ١، ٦٨، وبداية المجتهد: ٤٢، والمغني: ١، ٢٥٧.

ثانيا: ما قاله ابن عباس ومن معه موافق لما قاله أهل اللغة من أن اللمس إذا قرن بالمرأة يراد به الجماع، تقول العرب: لمست المرأة. أي: جامعتها، فكان الحمل على الجماع أولى؛ لكونه تفسير أهل اللغة.

ثالثا: ويؤيد كون اللمس مرادا به الجماع في الآية أنه ذكر بلفظ المفاعلة؛ لأن الملامسة مفاعلة من اللمس، والمفاعلة لا تكون من أقل من اثنين؛ لأنها تقتضي المشاركة، واللمس باليد إنما يكون من واحد، بدليل أن من حمله على المس باليد لا يشترط اللمس من الطرفين، فثبت أن الملامسة هي الجماع الذي يكون من اثنين(١).

وإذا ثبت بما ذكر أن المراد بالملامسة في الآية هي الجماع مجازا، فلا يصح ما قالوه من أن اللمس يطلق على المس باليد حقيقة، وعلى الجماع مجازا، فترجح الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز؛ لأن اللمس والملامسة أظهر في معنى الجماع منه في اللمس باليد، وإن كان مجازا، والمجاز إذا كثر استعماله حتى غلب على الحقيقة في عرف الناس، وكان اللفظ أدل على المجاز منه على الحقيقة، **فإن المجاز الغالب يقدم على الحقيقة المرجوحة**، كما قررت القاعدة، كالحال في اسم الغائط، فإن استعماله على الحدث الذي هو فيه مجاز أغلب على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة، وبإعمال هذه القاعدة يرتفع التعارض الصوري القائم بين الآية والآثار(٢).

ومما يرد به حملهم الملامسة على اللمس باليد أن الملامسة مجاز عن الجماع، وهو أريد منه بإجماع الأئمة الأربعة، فإن القائل بأن اللمس باليد ناقض للوضوء، مستدلا بهذه الآية ذهب إلى أن التيمم للجنب جائز محتجا بالآية أيضا، ولا ذكر له في كتاب الله –تعالى– إلا ههنا، حتى نقل الغزالي عن الشافعي أنه

---

(١) انظر: تبيين الحقائق: ١، ١٢، وبدائع الصنائع: ١، ٢٤٧، والمغني لابن قدامة: ١، ٢٥٧، وتفسير القرطبي: ٣، ١٥٣.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٤٢.

قال: "أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعا"[١]، وإذا كان الجماع مرادا فلا تبقى الحقيقة ـ وهي اللمس باليد ـ معه مرادة؛ لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهو لا يجوز على الأصح من أقوال الأصوليين، كما تقدم بيانه[٢].

ولم يأخذ الجمهور بحديث عروة عن عائشة –رضي الله عنه؛ لعدم صحته عندهم، وقد ضعفه الكثير من المحدثين، منهم الإمام الترمذي، والبيهقي، وأبو داود، والدارقطني، وكل طرقه معلولة بعضها بالإرسال، والبعض الآخر بالجهالة، قال الإمام الدارقطني: "هذه اللفظة لا تحفظ، وإنما المحفوظ: "أن النبي –صلى الله عليه وسلم– كان يقبل وهو صائم"[٣]، وقال الإمام الترمذي بعد تضعيفه للحديث: "وليس يصح عن النبي –صلى الله عليه وسلم– في هذا الباب شيء"[٤].

وعلى التسليم بصحته يجاب عنه بأنه يحتمل أنه قبلها من وراء حائل، فيحمل عليه؛ جمعا بين الأدلة، وقد يمكن أن يقبل الرجل امرأته لغير شهوة برا بها، وإكراما لها، ويجاب عن حديثيها في كون النبي –صلى الله عليه وسلم– يغمزها وهو يسجد؛ لأن رجليها في قبلته، وفي وقوع يدها على بطن قدم النبي –صلى الله عليه وسلم– في حديث آخر بأنه يحتمل كون اللمس من وراء حائل، وهذا هو الظاهر فيمن هو نائم في فراش، أو يحمل على أن ذلك كان خاصا بالنبي –صلى الله عليه وسلم[٥].

---

(١) المستصفى: ٢، ٧٦٠.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري: ٢، ٧٣، وفتح الغفار: ١، ١٣٨، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ١٩.

(٣) سنن الدارقطني: ١، ٢٥٤، وانظر سنن الترمذي: ٣٢.

(٤) سنن الترمذي: ٣٢، وانظر المجموع للنووي: ٢، ٣٢، والذخيرة للقرافي: ١، ٢٢٦، والمغني لابن قدامة: ١، ٢٥٨.

(٥) انظر: المجموع للنووي: ٢، ٣٣، والمغني: ١، ٢٥٨، والتمهيد لابن عبد البر: ٢١، ١٧٩، وفتح الباري لابن حجر: ١، ٤٩٢.

الترجيح:

أرى أن ما ذهب إليه الحنفية ومن معهم من عدم نقض لمس المرأة للوضوء هو الراجح؛ لما يلي:

أولا: أن الأصل هو الطهارة، وهذا قاعدة شرعية لا يجوز العدول عنها إلا بدليل شرعي، ولم يوجد دليل قاطع يصلح لنقض هذه القاعدة، وما ذكروه من الآية متعارض التأويل، وقد ثبت أن المراد بها هنا الجماع مجازا لما ذكر من الوجوه، فيرجح على المعنى الحقيقي الذي هو اللمس باليد؛ لغلبة المجاز، بل يقدم المعنى المجازي هنا على الحقيقة، ولو لم تكن الغلبة؛ لوجود القرينة، وهي الأحاديث الواردة عن عائشة –رضي الله عنها– في عدم النقض.

ثانيا: أن هذا الأصل ورد من النصوص الصحيحة الصريحة ما يعضده ويقرره، فصار الحكم ثابتا بدليلين بحيث لا يمكن معارضتهما باجتهاد مستند إلى دليل ظني الدلالة، والآية دلالتها ظنية، فلا تقاوم قطعي الدلالة، أما تأويلهم للأحاديث الواردة في عدم النقض بأنها محمولة على اللمس من وراء حائل، أو على أنها خاص بالنبي –صلى الله عليه وسلم؛ ففيه من التكلف ما لا يخفى، وهو مخالف للظاهر وشروط الجمع، كما قال الشوكاني(١).

ثالثا: حملهم لفظ الملامسة على المسين ـ وهما الجماع، والمس باليد ـ معا ضعيف؛ لأنه يلزم من ذلك الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، وهو لا يجوز على الأصح عند الأصوليين، ومما يدل على امتناع إرادة المعنيين معا أن من اختلف في الآية من السلف لم يرد عنهم أبدا أنهم حملوه على المعنيين معا(٢).

رابعا: ما ادعوه من أن حديث عروة عن عائشة ضعيف وكل طرقه معلولة مردود بأن طرقه يقوي بعضها بعضا، قال النسائي: "ليس في هذا الباب حديث أحسن من

---

(١) انظر: نيل الأوطار: ١، ٢٤٦، وسبل السلام: ١، ٩٤.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٤٢، وكشف الأسرار للبخاري: ٢، ٧٣.

هذا الحديث، وإن كان مرسلا"[١]، وقد رواه أئمة الحديث الثقات، أما دعوى الإرسال فيه فمردود بأن حبيب بن أبي ثابت لا ينكر لقاؤه عروة؛ لروايته عمن هو أكبر وأقدم موتا من عروة، وهو إمام من أئمة العلماء، قال الشوكاني: "ورد بأن الضعف منجبر بكثرة رواياته وبحديث لمس عائشة لبطن قدم النبي –صلى الله عليه وسلم، وقد ثبت مرفوعا وموقوفا، والرفع زيادة، يتعين المصير إليها[٢].

خامسا: أخيرا مما يدفع به التعارض بين النصوص مقاصد الشرع، وهي هنا تشهد لما ذهب إليه الحنفية ومن معهم؛ لأن مس أحد الزوجين صاحبه مما يكثر وجوده؛ لكثرة اختلاطهما، فلو جعل اللمس مع ذلك حدثا لوقع الناس في حرج عظيم، والحرج مرفوع، كما نرى ذلك في أمثاله مما يكثر وجوده.

(١) سنن النسائي: ١، ١٠٤.

(٢) نيل الأوطار: ١، ٢٤٦، وانظر سبل السلام: ١، ٩٤، والتمهيد لابن عبد البر: ٢١، ١٨١.

المبحث الثاني

تقديم أقرب المجازين للحقيقة على أبعدهما

إذا تعذر حمل اللفظ على الحقيقة وجب المصير إلى المجاز، وإذا تعارض مجازان، وأحدهما أقرب إلى الحقيقة من الآخر، وذلك بأن يكون النص المستعمل في مجاز أقرب إلى الحقيقة يعارض نصا آخر مستعملا في مجاز أبعد عن الحقيقة أيهما يقدم على الآخر؟ وقد يكون المراد بتعارضهما أن يدور اللفظ الواحد بينهما بأن يحتملهما معا، وتكون قرينتهما موجودة(١)، وهذا الأصل من الأصول التي أكثر شراح الحديث لا سيما المعنيين منهم برفع التعارض بين مختلف الحديث من الكلام عليه، واستخدامه في دفع التعارض بين النصوص، وهو ما أسموه بأقرب المجازين، ونصوا عليه في مواضع كثيرة من كتبهم(٢).

ويمثل له الأصوليون بمجازين: أحدهما محمول على نفي الصحة، والآخر محمول على نفي الكمال، كالنفي في قولنا: "لا عمل إلا بنية"، فإن نفي الحقيقة متعذر لوجود أصل العمل بدون نية، فاحتمل أن يقدر: "لا صحة عمل"، وأن يقدر "لا كمال عمل"، فهذان وجهان من المجاز، والحمل على أحدهما ينافي الآخر، لأننا إذا قلنا: "لا صحة" لزم انتفاء الكمال، وإذا قلنا: "لا كمال" لم يلزم انتفاء الصحة، والحمل على نفي الصحة أقرب إلى انتفاء الحقيقة من الحمل على نفي الكمال(٣)، واختلف الأصوليون، أي المجازين يرجح على قولين:

القول الأول: يرجح المجاز الأقرب إلى الحقيقة، وهذا قول جميع من ذكر هذا الأصل في كتبهم من الأصوليين، حيث قال به البيضاوي في المنهاج وشراحه،

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ١، ٤٢.

(٢) انظر: نيل الأوطار: ٢، ٢٤٣، ٣، ١٠٣، ٤، ٢٣٣، وفتح الباري: ٢، ٢٤١، وإحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ١، ٦١، وعون المعبود: ٣، ٣٠، وتحفة الأحوذي: ٢، ٥٥.

(٣) انظر: البحر المحيط: ٢، ٢٣٢، وإجابة السائل: ٤٢٦.

والرازي، والزركشي، وابن الهمام، وابن النجار[١]، وهو الذي اعتمده المحدثون، كابن حجر، والشوكاني، والصنعاني، واستعملوه في مواضع كثيرة من كتبهم[٢].

واستدلوا لذلك بأن المجاز الأقرب إلى الحقيقة أقوى في الفهم غالبا من المجاز الأبعد، فيقدم عليه، وبأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب إلى خطوره بالبال عند إطلاق اللفظ، فكان الحمل عليه أولى، كما أن الحقيقة هي الأصل والمقدم في الكلام، فكل ما قرب منها اكتسب قوة بحسب قربه[٣].

القول الثاني: إذا تعارض مجازان وكان أحدهما أقرب إلى الحقيقة من الآخر فلا يرجح أحدهما على الآخر، بل هو مجمل فيهما، وهذا القول ذكره صاحب فواتح الرحموت، ولم ينسبه لأحد[٤].

ولعله إنما استند في ذلك إلى ما نقل عن بعض الأصوليين من أن النصوص التي دخل فيها حرف النفي على الماهية، والتي فيها نفي لما ليس منفيا بصورته مجملة، كقوله: "**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**"[٥]، فإن صورة الصلاة موجودة مع أن حرف النفي دخل على ماهيتها، وهذا القول نسبه الإمام الآمدي للقاضي أبي بكر، ونقله الإمام الزركشي عن بعض المعتزلة، كالقاضي

---

(١) انظر: المحصول للرازي: ٢، ٣٨٤، ونهاية السول: ٢، ٥١٤، وبيان المختصر: ٣، ٣٨٥، والإبهاج: ٣، ٢٣١، وشرح الكوكب: ٣، ٤٣٠، ٤، ٦٦٣، وتيسير التحرير: ٣، ١٥٧، والبحر المحيط: ٢، ٢٣٢، وفواتح الرحموت: ١، ٢٥٢، وإرشاد الفحول: ٢، ٤٠٨.

(٢) انظر: إجابة السائل: ٤٢٦، ونيل الأوطار: ٢، ٢٤٣، وفتح الباري: ٢، ٢٤١، وقواعد في علوم الحديث: ٢٩٧، وتدريب الراوي: ٣٣٠.

(٣) انظر: فواتح الرحموت: ٢، ٢٥٣، وإحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ١، ٦١، وتعارض دلالات الألفاظ: ٥٤٤.

(٤) انظر: فواتح الرحموت: ٢، ٢٥٣.

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر...، ١، ٣٣٩، برقم (٧٥٦)، ومسلم في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة...، ١، ٢٠٢، برقم (٨٧٤).

عبد الجبار وأبي علي الجبائي، وهذه النصوص هي نفسها التي يدور فيها اللفظ بين المجازين: أحدهما قريب، والآخر بعيد(١)، واستدل هؤلاء لذلك بما يلي:

أولا: أن مثل هذه النصوص تدل على نفي الحقيقة من الأسماء الشرعية، والذي دل اللفظ على نفيه موجود بوجود صورته، فيحتاج اللفظ إلى إضمار، وما يصلح للتقدير متعدد، فلا سبيل إلى إضمار كل ما يحتمل التقدير؛ لأنهما قد يكونان متناقضين، كإضمار الصحة والكمال في الحديث المذكور، فإن إضمار نفي الكمال يقتضي إثبات أصل الصحة، وإضمار نفي الصحة يلزم منه انتفاء الكمال، وإذا تعين إضمار فرد مما يصلح للتقدير من الأفراد فليس بعضها بأولى من البعض؛ فتعين الإجمال(٢).

ثانيا: أن المعنى الحقيقي متروك في كل واحد منهما بدليل، والمعنى المجازي متعين في كل منهما بدليل، فدلالتهما على المعنى المجازي على السواء، وعلى هذا فلا أثر للقرب والبعد في قوة الدلالة وضعفها.

ثالثا: استدلوا لذلك أيضا بأن المعنى المجازي الأبعد يتسارع إليه الذهن مع القرينة المعينة له عند سماع ذلك النص مثل المسارعة الحاصلة إلى المعنى الأقرب؛ لأن مناط السرعة هو القرينة، وهما متساويان فيها(٣).

والراجح هو قول جمهور الأصوليين؛ لقوة دليلهم، ولضعف أدلة المخالفين، فيجاب عن استدلالهم بأن المجازين على السواء بالاستدلال لهما بأن هذا مسلم،

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٣، ٢١، والمستصفى للغزالي: ٢، ٦١١، والبحر المحيط: ٣، ٤٥٦، وشرح الكوكب: ٣، ٤٣٠.

(٢) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد: ١، ٢٦٤، والبحر المحيط: ٣، ٤٦٦، ومفتاح الوصول: ٤٦٥.

(٣) انظر: فواتح الرحموت: ٢، ٢٥٣، وتعارض دلالات الألفاظ: ٥٤٤.

لكنه لا ترجيح من هذه الجهة، بل هذا سبب إيراد التعارض، إنما الترجيح لأمر آخر، وهو القرب من الحقيقة، ودليلهم لا يساعد على منع هذا الاستدلال[١].

أما استدلالهم بأن المعنى المجازي الأبعد يتسارع إليه الفهم كما يتسارع إلى المعنى الأقرب فهذا غير مسلم أيضا؛ لأنه لما كانت الحقيقة هي الأصل والمتبادرة إلى الذهن كان المنقول عنها يقوى كقوتها كلما قرب منها، ولأن المجاز القريب منها أظهر دلالة على المراد؛ لتبادره إلى الذهن عند سماع اللفظ كالحقيقة.

وهذا الأخير يخرج جوابا أيضا لقولهم بأن إضمار البعض ليس بأولى من البعض، فيتعين الإجمال؛ لأن المجاز القريب إضماره أولى؛ لكونه أظهر دلالة، كما يجاب عنه بأن ما يصير الحقيقة كالعدم أولى وأقرب إلى نفي الحقيقة مما لا يصيرها كذلك، وإذا انتفت الصحة كان أقرب إلى نفي الحقيقة، فيكون إضمارها أولى[٢].

وقيد بعض العلماء تقديم أقرب المجازين للحقيقة على الآخر بما إذا كان بين المجازين تناف في الحمل؛ لأنه إذا لم يكن بينهما تناف يحمل اللفظ عليهما معا، ويرادان معا باللفظ الواحد، كقول الرجل: والله لا أشتري، مريدا به السوم والشراء بالوكيل، وكلاهما معنيان مجازيان للشراء؛ لأن حقيقة الشراء هو الشراء مباشرة بنفسه، وعللوا ذلك بأن في حمل اللفظ على الأقرب محذور التخصيص مع إمكان تعميم المعاني المجازية، بخلاف ما إذا تعددت وجوه المجاز ووقع التنافي في الحمل عليها معا، فلا يوجد فيه هذا المحذور[٣].

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ٢، ٢٥٣، وتعارض دلالات الألفاظ: ٥٤٤، والتعارض والترجيح بين الأدلة: ٢، ١٩٢.

(٢) انظر: مفتاح الوصول: ٤٦٦، وشرح الكوكب: ٣، ٤٣٠.

(٣) نقل هذا الشرط الزركشي عن ابن دقيق العيد في البحر المحيط: ٢، ٢٣٢، وانظر فتح الغفار: ١، ١٣٥، وتنشيف المسامع: ١، ٤٣٦.

وقد بنى كثير من الأصوليين استعمال اللفظ الواحد في معنييه المجازيين غير المتنافيين على استعماله في معنييه الحقيقي والمجازي معا إذا لم يتنافيا، وعلى عموم المقتضى، ولذا فلا يصح تعميم المعاني المجازية إلا على مذهب من يرى استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي، ويجوّز عموم المقتضى، ومع ذلك فمن جوزه اشترط لذلك قيام القرينة على إرادتهما، أو تساويهما في الاستعمال إن لم توجد قرينة تبين أحدهما؛ لأنه متى ترجح أحدهما ولم توجد القرينة تعين الحمل عليه، والأولى عدم جواز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين؛ لأن قرينة كل مجاز تنافي إرادة غيره من المجازات، كما قال بذلك المحققون من الأصوليين(١).

نماذج يظهر من خلالها أثر القاعدة في دفع التعارض:

المطلب الأول: حكم تعيين الفاتحة في الصلاة:

عن عبادة بن الصامت(٢) أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: "**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**"(٣).

(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي: ١، ٣٠٠، وإرشاد الفحول: ١، ١٤٣، والغيث الهامع: ١٦٩، وتيسير التحرير: ٢، ٣٧.

(٢) هو عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري الخزرجي، المكنى بأبي الوليد، من سادات الصحابة الموصوفين بالورع، شهد العقبة الأولى والثانية، وكان أحد النقباء بالعقبة، وشهد بدرا وأحدا والمشاهد كلها مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم، واستعمله النبي –صلى الله عليه وسلم– على بعض الصدقات، وكان يعلم أهل الصفة القرآن، ولما فتح المسلمون الشام أرسله عمر –رضي الله عنه– إلى الشام ليعلم الناس القرآن، ويفقههم في الدين، فأقام بحمص، ثم رحل إلى فلسطين، وهو أول من ولي القضاء بفلسطين، روى عن النبي –صلى الله عليه وسلم– ١٨١ حديثا، توفي –رحمه الله– سنة (٣٤) هـ بالرملة، وقيل: ببيت المقدس. ينظر: أسد الغابة: ٣، ٥٦، والإصابة في تمييز الصحابة: ٣، ٥٠٦.

(٣) تقدم تخريجه.

دل الحديث على تعين فاتحة الكتاب في الصلاة للقراءة، وأنه ركن من أركانها، وأنه لا يجزئ غيرها، **وجه دلالته على ذلك:** أنه لا يمكن توجه النفي في قوله: "**لا صلاة**" إلى ذات الصلاة التي هي المعنى الحقيقي؛ لأن ذات الصلاة قد تقع من دون القراءة، فوجب حمله على المجاز، وقد تعارض فيه المجازان، هما: نفي الكمال، ونفي الصحة، وهما معنيان مجازيان لا يجوز الجمع بينهما؛ فوجب تقديم أقرب المجازين إلى الحقيقة، ونفي الصحة أقربهما إلى نفي الحقيقة؛ لأنه يستلزم نفي الكمال من غير عك؛ فيكون أولى بالتقديم(١).

وما دل عليه الحديث من وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من الصحابة والتابعين، فمن بعدهم من فقهاء الأمصار من المالكية، والشافعية، والحنابلة، فقراءة الفاتحة عندهم فرض وركن من أركان الصلاة، بمعنى: أن الصلاة لا تصح إلا بها، منفردا كان المصلي، أو مأموما(٢).

وخالف الحنفية في ذلك الجمهور، فحملوا النفي الوارد في الحديث على نفي الكمال والفضيلة الذي هو أبعد المجازين؛ جمعا بينه وبين ما ثبت عندهم من أدلة أخرى، فذهبوا إلى أن قراءة الفاتحة في الصلاة ليست بفرض، وإنما هي واجبة، على اصطلاحهم الخاص في الواجب، بمعنى أن قراءة الفاتحة لا تتعين ركنا، وأن الصلاة صحيحة بدونها، وتجزئ قراءة آية من القرآن من أي موضع كان(٣).

وقد استدل كلا الفريقين بأدلة أخرى تؤيد ما ذهب إليه، وليس هذا موضع بسطها، وإنما اكتفيت هنا بإيراد ما يتناسب مع القاعدة الأصولية، ويظهر أثرها في دفع التعارض بين المعاني التي يحتملها اللفظ، وظهر أثر القاعدة في فهم المراد من قوله –صلى الله عليه وسلم: "**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**"، ودفع

---

(١) انظر: فتح الباري: ٢، ٢٤١، ونيل الأوطار: ٢، ٢٤٣، وسبل السلام: ١، ٢٥٣.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ١٢٠، والحاوي الكبير: ٢، ١٠٣، والمغني: ٢، ١٤٦، ونيل الأوطار: ٢، ٢٤٣.

(٣) انظر: الهداية مع فتح القدير: ١، ٢٩٩، وتبيين الحقائق: ١، ١٠٥، والمغني: ٢، ١٤٦.

التعارض بين المعنيين المجازيين الذين يحتملهما قوله: "**لا صلاة**"، فمنهم من حمل النفي الوارد فيه على نفي الصحة؛ تقديما لأقرب المجازين، كما قررت القاعدة، وهو الراجح؛ لموافقته للقاعدة؛ لأنه متى أمكن حمله على نفي الصحة كان هو الواجب؛ لكونه ظاهر اللفظ، ومنهم من حمله على نفي الكمال؛ لقيام دليل عنده على صحتها يعتبر قرينة صارفة.

هذا، وحمل النفي في الحديث على أقرب المجازين الذي هو نفي الصحة إنما يصار إليه على فرض عدم إمكان توجه النفي إلى ذات الصلاة، إلا أن كثيرا من العلماء قالوا بأن توجه النفي هنا إلى الذات ممكن؛ لأن المراد بالصلاة معناها الشرعي، لا اللغوي؛ لما تقرر من أن ألفاظ الشارع محمولة على عرفه؛ لكونه بعث لتعريف الشرعيات، وإنما تكون الحقيقة غير منتفية لو حمل لفظ "الصلاة" على غير عرف الشرع، وإذا كان المنفي الصلاة الشرعية صح دعوى نفي الذات بانتفاء قراءة الفاتحة فيها؛ لأن الصلاة مركبة من أقوال وأفعال، والمركب من أجزاء ينتفي بانتفاء جميع أجزائه، وبانتفاء بعضها، وعلى هذا الاتجاه فلا حاجة إلى تقدير أحد المجازين؛ لإمكان العمل بالحقيقة، والمجاز إنما يصار إليه هنا عند تعذر الحقيقة.

إلا أن بعض روايات الحديث تدل على أن النفي هنا متوجه إلى الصحة والإجزاء، وهو رواية: "**لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بفاتحة الكتاب**"[1] عند الدارقطني، فإنها مصرحة بالإجزاء، فوجب تقديره في الحديث الأول، وعلى كل

(١) أخرج هذه الرواية الدارقطني في سننه عن زياد بن أيوب، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة أم الكتاب في الصلاة وخلف الإمام، ٢، ١٠٤، برقم (١٢٢٥)، ثم قال: "هذا إسناد صحيح"، وصححه أيضا ابن القطان؛ لأن راويه زياد بن أيوب ثقة حافظ من رجال البخاري، انظر بيان الوهم والإيهام: ٥، ٢٨٤، وله شاهد عند ابن خزيمة وابن حبان من طريق العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة مرفوعا بهذا اللفظ. انظر صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، ١، ٢٤٨، برقم (٤٩٠)، وصحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، ٥، ٩١، برقم (١٧٨٩).

حال فهو كالنفي للذات في المآل؛ لأن ما لا يصح ولا يجزئ فليس بصلاة شرعية[١].

المطلب الثاني: التسمية في الوضوء:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم: **لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه**"[٢].

دل الحديث على وجوب التسمية في الوضوء، وعدم صحة الوضوء بدونها؛ لأن ظاهر قوله: "**لا وضوء**" نفي الوضوء عند عدم التسمية، إلا أن هذه الحقيقة غير مرادة؛ لأنا نشاهد حقيقة الوضوء قد تقع بدون وجود التسمية، فتعين الحمل على المجاز، وهو نفي الصحة، أو نفي الكمال، ونفي الصحة أرجح؛ لكونه أقرب المجازين إلى الحقيقة، وأكثرهما لزوما لها، والكمال أبعدهما، وحمل اللفظ على أقرب المجازين واجب عند دورانه بين المجازين، فيستلزم عدمها عدم الذات، وما ليس بصحيح لا يقبل، ولا يعتد به[٣].

وقد ذهب إلى ما دل عليه الحديث من الوجوب الظاهرية، وإسحاق، والحسن، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، فقالوا: إن التسمية واجبة في

---

(١) انظر: فتح الباري: ٢، ٢٤١، وإحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ١، ٢٦٤، ونيل الأوطار: ٢، ٢٤٣، وسبل السلام: ١، ٢٥٣.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة من سننه، باب التسمية في الوضوء، ١، ٧٤، برقم (١٠١)، وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في التسمية على الوضوء، ١، ٢٥٧، برقم (٣٩٩)، والإمام أحمد في مسنده، ١٥، ٢٤٣، برقم (٩٤١٨)، والحديث إسناده ضعيف، لجهالة يعقوب بن سلمة الليثي ووالده، قال البخاري: "يعقوب بن سلمة مدني لا يعرف له سماع من أبيه، ولا يعرف لأبيه سماع من أبي هريرة"، وللحديث طرق أخرى عند البيهقي والدارقطني، والطبراني، ولكنها كلها ضعيفة أيضا، قال الحافظ بعد سرد طرق أخرى معلولة للحديث: "والظاهر أن مجموع الأحاديث يحدث منها قوة تدل على أن له أصلا"، التلخيص الحبير: ١، ١٢٨، وانظر: نيل الأوطار: ١، ١٧١، وسبل السلام: ١، ٧٥.

(٣) انظر: سبل السلام: ١، ٧٥، والمغني: ١، ١٤٥، ونيل الأوطار: ١، ١٧٢.

طهارات الحدث كلها: الوضوء، والغسل، والتيمم؛ لأن قوله: "**لا وضوء**" نكرة في سياق النفي يقتضي أن لا يصح أي طهارة عن حدث بغير التسمية(١).

أما جمهور العلماء من الحنفية، والمالكية، والشافعية فذهبوا إلى أن التسمية في ابتداء الوضوء سنة من سنن الوضوء، وليست بواجبة، وهو أصح القولين عند الإمام أحمد، رواه عنه جماعة من أصحابه، وهو الذي استقرت عليه الروايات عنه، وبه قال الثوري، وابن المنذر، وربيعة(٢).

واستدل الجمهور للسنية بحديث عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه– أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "**من توضأ، وذكر اسم الله تطهر جسده كله، ومن توضأ، ولم يذكر اسم الله لم يتطهر إلا موضع الوضوء**"(٣)، فصحح النبي –صلى الله عليه وسلم– الطهارتين، وهذا يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية؛ إذ لو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء(٤).

---

(١) انظر: المغني: ١، ١٤٥، ومعالم السنن: ١، ٤٦، وسبل السلام: ١، ٧٥، ونيل الأوطار: ١، ١٧٢.

(٢) انظر: مجمع الأنهر: ١، ٢٤، والمعونة: ١، ١٢٠، والمغني: ١، ١٤٥، ومعالم السنن: ١، ٤٦، وسبل السلام: ١، ٧٥.

(٣) أخرجه الدارقطني في كتاب الطهارة من سننه، باب التسمية على الوضوء، ١، ١٢٤، برقم (٢٣٢)، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، ١، ٧٤، برقم (٢٠٠)، وهو حديث ضعيف عند أئمة الحديث؛ لأن فيه مرداس بن محمد بن عبد الله بن أبان عن أبيه، وهما ضعيفان، وأخرجه البيهقي والدارقطني أيضا من حديث ابن عمر، وفيه أبو بكر الداهري، وهو متروك ومنسوب إلى الوضع عند أهل العلم بالحديث، انظر السنن الكبرى للبيهقي: ١، ٧٣، ونيل الأوطار: ١، ١٧٣، وسبل السلام: ١، ٧٦.

(٤) انظر: تبيين الحقائق: ١، ٤، والشرح الكبير للرافعي: ١، ٣٩٢، والبيان في مذهب الشافعي: ١، ١٠٩.

وحديث أبي هريرة هذا وإن كان ضعيفا يعضده في الدلالة على عدم الفرضية ما جاء في بعض روايات حديث المسيء صلاته من قول النبي –صلى الله عليه وسلم– له: "**إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله**"(١).

وجه دلالته على عدم فرضية التسمية: أنه لما كانت واجبات الوضوء مأخوذة من آية الوضوء، ولم يكن في الوضوء الذي أمر الله به التسمية؛ دل ذلك على أنها غير واجبة(٢).

وأجاب الجمهور عن قوله –صلى الله عليه وسلم: "**ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه**" بأن النفي فيه متوجه إلى الكمال، لا إلى الصحة؛ للأحاديث الدالة على عدم وجوبها، فتكون قرينة لحمل المجاز على الأبعد، فيكون المراد به نفي الفضيلة والكمال، لا نفي الصحة، وهذا بعد التسليم بصحته، إلا أن أهل الحديث ضعفوه؛ لجهالة رواته(٣).

وبهذا يظهر أثر القاعدة في تعيين المراد من قوله –صلى الله عليه وسلم: "**ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه**" بحمله على أحد المجازين الذين يدور

---

(١) أخرج هذه الزيادة أبو داود والترمذي من حديث رفاعة بن رافع، انظر سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود، ٢، ١٤٦، برقم (٨٦١)، سنن الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في وصف الصلاة، ٩٤، برقم (٣٠٢)، ثم قال: "حديث رفاعة حديث حسن، وقد روي عنه هذا الحديث من غير وجه"، وتكلم عليه بعض علماء الحديث؛ لجهالة أحد رواته يحيى بن علي بن يحيى، فلم يرو عنه غير واحد، وجهله الذهبي في الميزان: ٤، ٣٩٩، وقال ابن القطان في بيان الوهم: "لا تعرف له حال"، ٥، ٣٠، ووثقه ابن حبان، ويشهد له ما ورد في مسند أحمد من حديث ابن أبي أوفى، ٣١، ٤٥٥، برقم (١٩١١٠)، فيرتقي الحديث إلى الحسن لغيره، وانظر تبيين الحقائق: ١، ١٠٦.

(٢) انظر: فتح باب العناية: ١، ١٣١، والحاوي الكبير: ١، ١٠١، والمعونة: ١، ١٢٠، وسبل السلام: ١، ٧٦.

(٣) انظر: مجمع الأنهر: ١، ٢٤، والحاوي الكبير: ١، ١٠١، والمغني: ١، ١٤٦، ونيل الأوطار: ١، ١٧٣، ومعالم السنن: ١، ٤٧.

اللفظ بينهما، فمنهم من حمل النفي الوارد في الحديث على نفي الصحة؛ عملا بالقاعدة؛ لكونه أقرب المجازين، والجمهور حملوه على نفي الكمال الذي هو أبعد المجازين، ولم يعملوا بالقاعدة هنا؛ لأن الأحاديث الدالة على عدم فرضيتها انتصبت قرينة لحمل النفي إلى الكمال، فكما أن القرينة من النصوص تصرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز؛ دفعا للتعارض بين النصين فكذلك تصرفه من المجاز الأقرب إلى الأبعد؛ توفيقا بين النصين، وقول الجمهور ومسلكه هذا هو الراجح؛ لتوافقه مع قواعد الجمع والتوفيق.

المبحث الثالث

حمل اللفظ على المجاز دفعا للتعارض

قد تقدم في المباحث السابقة أن اللفظ إذا كان محتملا للحقيقة والمجاز حمل على الحقيقة؛ لأنها الأصل في الاستعمال، والمجاز عارض، لا يصرف اللفظ إليه إلا عند وجود قرينة، أو لتعذر الحقائق الثلاث، وعلى هذا فيجوز العدول عن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي إلى استعماله في معناه المجازي إذا لم يمكن إرادة معناه الحقيقي، كأن يكون استعماله فيه متعذرا عقلا، أو متعذرا عرفا، أو متعذرا شرعا(١).

ومما يجعل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي متعذرا شرعا، فيصرفه إلى معناه المجازي وجود نص آخر معارض له، فيجمع بين النصين المتعارضين بحمل أحدهما على معناه المجازي، والجمع بين النصوص بحمل اللفظ على المجاز إنما يكون في حالة ورود حديثين، وكانا متعارضين فعلا بأن يردا على محل واحد بحكمين مختلفين، وكان أحد الحديثين له معنيان: معنى حقيقي يتعارض مع المعنى الحقيقي للنص الآخر، ومعنى مجازي يتفق مع المعنى الحقيقي للنص الآخر، فيحمل النص الذي له معنيان على معناه المجازي؛ لكي يتوافق النصان، ويزول ما بينهما من التعارض الظاهري، وبذلك يعمل بكلا النصين، أحدهما بمعناه الحقيقي، والآخر بمعناه المجازي(٢).

وإذا كان كلا الدليلين له معنيان: حقيقي، ومجازي فالذي يظل على حقيقته هو الراجح من الحديثين من حيث الثبوت، ويحمل المرجوح منهما على المجاز، لأن المرجوح هو الأولى بالتأويل حتى يوافق الراجح، فإن تساوى الحديثان فينظر

---

(١) انظر: التمهيد للإسنوي: ١٦٠.

(٢) انظر: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث: ١٨٣، وتعارض الأخبار والترجيح بينها: ٨٤.

أي الحديثين مجازه أقرب إلى الحقيقة، فيحمل هو على المجاز، ويبقى الآخر على الحقيقة.

والجمع بين النصين بحمل اللفظ على المجاز تعرض له بعض الأصوليين في معرض حديثهم عن طرق الجمع، منهم صاحب مسلم الثبوت حيث قال: "ثم الجمع في الخاصين بالتبعيض بأن يحمل أحدهما على حال، والآخر على حال، أو بحمل أحدهما على المجاز، وإبقاء الآخر على الحقيقة"(١).

ومنهم من كان تناوله له عند الحديث عن أحكام الحقيقة والمجاز، كالطوفي حيث قال: "إن اللفظ متى ورد وجب حمله على الحقيقة في بابه، لغة، أو شرعا، أو عرفا، ولا يحمل على المجاز إلا بدليل يمنع حمله على الحقيقة، من معارض قاطع، أو عرف مشهور..."(٢)، فحمل اللفظ على المجاز بمعارض قاطع يمنع حمله على الحقيقة هو ما نعنيه بحمل اللفظ على المجاز للجمع بين النصين المتعارضين.

أما أكثر الأصوليين فلم يخصصوا حمل اللفظ على المجاز كمخلص لدفع التعارض ببحث مستقل، وإنما تعرضوا له ضمن كلامهم عن التأويل، وهو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله(٣)، أو هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح(٤)، ويكون ترك العمل بظاهر النص، وصرف اللفظ عن هذا الظاهر، واللجوء إلى تأويله ضرورة لا بد منها لدفع ذلك التعارض، والجمع بين ما ظاهره التناقض من النصوص الشرعية.

---

(١) مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت: ٢، ٢٤١، وانظر تيسير التحرير: ٣، ١٣٨، والتقرير والتحبير: ٣، ٤.

(٢) شرح مختصر الروضة: ١، ٥٠٣.

(٣) انظر: البحر المحيط: ٣، ٤٣٧، وإحكام الفصول: ١، ٢٨٥.

(٤) انظر: مختصر المنتهى مع شرح العضد: ٢٥٠، وجمع الجوامع بشرح المحلي: ٢، ٥٣، وإرشاد الفحول: ٢، ٤٦.

والتأويل على هذا التعريف له أعم من حمل اللفظ على المجاز؛ لأنه يندرج تحته ما تقدم في الأبواب السابقة من أوجه الجمع، وهي تخصيص العام، وتقييد المطلق، وحمل الأمر على الندب أو الإباحة، والنهي على الكراهة؛ إذ كل هذه الأوجه فيها صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يحتمله، ولهذا جعل التلمساني أنواع التأويل ثمانية: الحمل على المجاز، الإضمار، الترادف، التخصيص، الاشتراك، التقييد، التأكيد، التقديم والتأخير(١).

إلا أن الغزالي نحا منحى آخر في العلاقة بين التأويل والمجاز، بجعل التأويل مرادفا لحمل اللفظ على المجاز، فقال: "ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"(٢)، **وجه ذلك:** أن جميع أوجه الجمع المذكورة راجعة إلى صرف اللفظ عن حقيقته الذي أوهم التعارض إلى معنى مجازي يرتفع به ذلك التعارض، فمثلا تخصيص العموم يرد اللفظ العام عن الحقيقة إلى المجاز؛ لأن العام حقيقة في الاستغراق، ومجاز في الاقتصار على البعض.

وحمل اللفظ على المجاز على هذا التفسير له يكون أعم مما نحن بصدد دراسته، وعلى هذا فيكون له معنيان: أحدهما معنى عام مرادف للتأويل، والآخر معنى خاص هو نوع من التأويل، وليس المراد به هنا هذا المعنى المتسع الذي قد يشمل كل قواعد الجمع بين المتعارضين، وإنما المعني به هنا هو معناه الخاص.

وحمل اللفظ على المجاز للجمع بين النصين مخلص مهم في دفع التعارض بين النصوص، حيث لجأ إليه الكثير من المحدثين والفقهاء ممن عنوا بدراسة مختلف الحديث والتوفيق بينه، وهو ثري التطبيق إلى درجة أنه لو أفرد ببحث مستقل لما استوعب مسائله، فسنكتفي في هذه العجالة بذكر ثلاثة أمثلة يحصلها بها المقصود:

---

(١) انظر: مفتاح الوصول: ٤٧٠ ـ ٤٨٦.

(٢) المستصفى للغزالي: ٢، ٦٣٥.

أثر حمل اللفظ على المجاز في دفع التعارض بين النصوص الشرعية:

المطلب الأول: مشروعية خيار المجلس:

اختلف الفقهاء في مشروعية خيار المجلس وفي لزوم البيع به؛ لتعارض النصوص الواردة فيه، فورد فيه الآتي:

عن ابن عمر –رضي الله عنه– أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: "**المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار**"(١)، وعن حكيم بن حزام(٢) عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "**البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما**"(٣).

وعن ابن عمر عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أيضا: "**إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا، أو يخير أحدهما الآخر،**

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، ١، ٦٠٦، برقم (٢١١١)، ومسلم في كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، ١، ٦٤٠، برقم (٣٨٥٣).

(٢) هو حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى، أبو خالد، صحابي قرشي، وهو ابن أخي خديجة زوج النبي –صلى الله عليه وسلم، واسم أمه صفية، وولد بمكة في جوف الكعبة، وشهد حرب الفجار، وقتل أبوه فيه، وكان من أشراف قريش ووجوهها، وصديق النبي –صلى الله عليه وسلم– قبل المبعث، وكان يوده بعد البعثة، ولكنه تأخر إسلامه حتى أسلم عام الفتح، وكان من المؤلفة قلوبهم، وشهد حنينا، وأعطي من غنائمها مائة بعير، ثم حسن إسلامه، وكان قد شهد بدرا مع الكفار، ونجا مع من نجا، ومات سنة (٥٠)، وقيل سنة (٥٤). ينظر: الإصابة: ٢، ٩٨، وأسد الغابة: ١، ٥٢٢.

(٣) متفق عليه، أخرجه الإمام البخاري في كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، ١، ٦٠٦، برقم (٢١١٠)، والإمام مسلم في كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، ١، ٦٤١، برقم (٣٨٥٨).

فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن يتبايعا، ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع"(١).

دلت هذه الأخبار كلها بصريح القول على ثبوت خيار المجلس للمتعاقدين معا ما لم يتفرقا بالأبدان، أو يجعل أحدهما الخيار لصاحبه، فيختار، وأن البيع لا يلزم إلا بالتفرق، وأما قبل التفرق فالبيع غير لازم(٢).

ويعارضهما في هذا المدلول ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "**المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا أن تكون صفقة خيار، فلا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله**"(٣).

وجه الاستدلال به: أن معنى الحديث: لا يحل للذي عليه الخيار من المتبايعين أن يفارق صاحبه الذي له عليه فيه الخيار خشية أن يستقيله، أي: يطلب منه الإقالة في بيعه برده إياه عليه، وهذا يدل على أن البيع قد تم بينهما؛ إذ لو جاز لأحدهما الفسخ من غير استقالة لم يكن لنهيه عن الافتراق خشية الاستقالة معنى، إذ الإقالة لا تكون إلا فيما ثبت من البيوع، فدل على أن الفسخ لا يستحق إلا بالاستقالة(٤).

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب إذا خير أحدهما صاحبه بعد البيع...، ١، ٦٠٦، برقم (٢١١٢)، ومسلم في كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، ١، ٦٤١، برقم (٣٨٥٥).

(٢) انظر: الحاوي الكبير: ٥، ٣، والمغني لابن قدامة: ٦، ١٠، ونيل الأوطار: ٥، ٢٢٠.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب خيار المتبايعين، برقم (٣٤٥٦)، والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب وجوب الخيار للمتبايعين...، برقم (٤٤٨٣)، والترمذي في سننه، كتاب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا، برقم (١٢٤٧)، ثم قال: "هذا حديث حسن"، ٣٢٥، وقال النووي: "رواه أبو داود، والترمذي، وغيره بأسانيد صحيحة، وحسنة"، المجموع: ٩، ١٨٥.

(٤) انظر: شرح مشكل الآثار: ١٣، ٢٧١، والذخيرة للقرافي: ٥، ٢٢، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد: ٢، ١٠٨.

وقد ذهب العلماء في العمل بهذه الأحاديث ودفع التعارض بينها مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الشافعي، وأحمد، وفقهاء أصحاب الحديث إلى أن للمتبايعين حق الخيار في مجلس العقد ما لم يتفرقا بأبدانهما، فإذا تفرقا لزم البيع ما لم يكن هناك خيار شرط، أما قبل الافتراق بالأبدان فلا يلزم البيع، فيجوز لكل واحد منهما فسخ البيع، أو إمضائه؛ لظاهر حديثي ابن عمر وحكيم –رضي الله عنهما، وهذا القول مروي عن جماعة من الصحابة، منهم: عمر، وابن عمر، وابن عباس، وأبي هريرة –رضي الله عنهم، وهو قول أكثر التابعين(١).

وأجابوا عن رواية عمرو بن شعيب من وجهين: أحدهما **الحمل على المجاز:** بيان ذلك: أن المراد بالاستقالة فسخ البيع بحكم الخيار، وغاية ما في الأمر استعمال المجاز في لفظ الاستقالة، والمصير إلى المجاز جائز إذا دل الدليل على ذلك، وقد دل الدليل هنا على جوازه، وهو: أنه علق الاستقالة على التفرق، فإذا حملناها على خيار الفسخ صح تعليقه على التفرق؛ لأن الخيار هو الذي يرتفع بالتفرق، أما إذا حملناه على الإقالة فطلب الإقالة لا يتوقف على التفرق، وهو قبل المفارقة وبعدها سواء، لا تأثير لعدم التفرق بالأبدان فيه(٢).

والثاني الحمل على الكراهة: يرى ابن عبد البر أن النهي عن المفارقة خشية الاستقالة إن صح فهو نهي تنزيه، لا نهي تحريم؛ لأن إجماع المسلمين منعقد على أنه جائز له أن يفارقه لينفذ بيعه، ولا يقيله، وإن لم يحمل هذا الخبر على وجه الندب لترك التفرق خشية الاستقالة، فالجملة باطلة؛ لقيام الإجماع على خلافها(٣).

---

(١) انظر: مغني المحتاج: ٢، ٤٠٤، والحاوي الكبير: ٥، ٣٠، وكشاف القناع: ٣، ٢٠٠، ونيل الأوطار: ٥، ٢٢٠.

(٢) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ٢، ١٠٨، والمجموع للنووي: ٩، ١٨٨، ومعالم السنن: ٣، ١٢٢.

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر: ١٤، ١٨، والاستذكار له: ٦، ٤٧٧.

المذهب الثاني: ذهب أبو حنيفة وأصحابه والمالكية إلى أنه لا خيار في المجلس للمتبايعين، فإذا وقع الإيجاب والقبول فقد لزم البيع، وإن لم يفترقا بأبدانهما، فلا خيار لواحد منهما إلا من عيب أو عدم رؤية، وبه قال إبراهيم النخعي، وربيعة وطائفة من أهل المدينة، واستدلوا لذلك بحديث عمرو بن شعيب(١).

وأيد مانعو خيار المجلس قولهم بعمومات بعض الآيات، منها قوله –تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾(٢)، **وجه الاستدلال بها:** أن البيع عقد يجب الوفاء به؛ لأن الأمر يفيد الوجوب، وخيار المجلس ينافي هذا الأمر؛ لأنه يوجب ترك الوفاء بالعقد، والراجع عن موجب العقد قبل التفرق لم يكن وافيا به(٣).

وقوله –تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾(٤)، **وجه الاستدلال بها:** أن التجارة عن تراض تتحقق بعد الإيجاب والقبول، والبيع يتم بمجرد الرضا، ولا يتوقف على خيار المجلس، وهذا يدل على أنه –تعالى– أباح للمشتري أكل المال قبل التفرق بالأبدان(٥).

واستدلوا من المعقول **بالقياس،** فقاسوه على عقود المعاوضة: وجه ذلك: أن البيع عقد معاوضة محضة، فلم يكن فيه لخيار المجلس أثر، كالنكاح، والخلع،

---

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير: ٦، ٢٣٨، ومجمع الأنهر: ٣، ١١، وحاشية الدسوقي: ٣، ٩١، والمنتقى شرح الموطأ: ٥، ٥٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) انظر: شرح فتح القدير: ٦، ٢٣٩، والبناية شرح الهداية: ٨، ١١، وبداية المجتهد: ٥٧٥، والذخيرة للقرافي: ٥، ٢٢.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٥) انظر: فتح القدير: ٦، ٢٣٩، ونيل الأوطار: ٥، ٢٢١.

والعتق على مال، والكتابة، والرهون، والصلح على دم العمد، كل منها عقد معاوضة يتم بلا خيار المجلس بمجرد اللفظ الدال على الرضا، فكذلك البيع(١).

ودفعوا التعارض بين أحاديث ثبوت الخيار وبين أدلتهم بالحمل على المجاز، وهو من وجهين، أحدهما: أنهم حملوا التفرق في قوله: "**ما لم يتفرقا**" على التفرق بالأقوال، لا التفرق بالأبدان، وإسناد التفرق إلى الناس مرادا به تفرق أقوالهم دلت عليه نصوص كثيرة من الشرع، كقوله –تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾(٢)؛ لأنه إذا طلقها على مال تحصل الفرقة بقبولها، وإن داما جالسين في المجلس، ولم يتفرقا بأبدانهما، وعلى هذا يكون الحديث محمولا على خيار القبول، وهو أن يقول الآخر بعد الإيجاب: لا أشتري، أو يرجع الموجب عن إيجابه قبل القبول، فإنه إذا أوجب أحدهما فلكل منهما الخيار ما داما في المجلس، ولم يشرعا في عمل آخر(٣).

الثاني: قالوا: إن المراد ب"المتبايعين" في الحديث هما المتساومان اللذان لم ينفذ بينهما البيع؛ لأن المتبايعين إنما يوصفان بذلك حقيقة حين مباشرة البيع والتشاغل به، لا بعد أن تم البيع بينهما، أما إطلاقه على من فرغ من البيع فهو من باب المجاز، وهذا مبني على أن اسم الفاعل حقيقة في الحال، ومجاز في المستقبل، كما يقال: ضارب، فيسمى بذلك في حال الضرب حقيقة، وبعد الضرب مجازا، وإذا كان كذلك كان حمله على الحقيقة أولى من حمله على المجاز، وحملهما على هذا المعنى فيه إشارة إلى أن التفرق محمول على التفرق بالأقوال(٤).

---

(١) انظر: فتح القدير: ٦، ٢٤٠، وبداية المجتهد: ٥٧٥، والمنتقى: ٥، ٥٥.

(٢) سورة النساء: الآية ١٣٠.

(٣) انظر: الهداية مع فتح القدير: ٦، ٢٣٩، وتبيين الحقائق: ٤، ٣، وبداية المجتهد: ٥٧٥، وحاشية الدسوقي: ٣، ٩١.

(٤) انظر: الهداية مع فتح القدير: ٦، ٢٣٩، وتبيين الحقائق: ٤، ٣، وبداية المجتهد: ٥٧٥، والمنتقى شرح الموطأ: ٥، ٥٥.

ورد الشافعية ومن معهم تأويلهم بأنه لو كان المراد بالتفرق التفرق بالأقوال كما قالوا لخلا الحديث عن الفائدة، وسقط معناه؛ وذلك لأن العلم محيط بأن خيار المشتري بعد بذل البائع وقبل قبوله معلوم بالإجماع، وكذلك البائع خياره في ملكه ثابت قبل أن يعقد البيع؛ إذ لو سقط خيارهما بمجرد الإيجاب لوجبت البياعات جبرا بغير اختيار، ولأفضى الأمر إلى ضرر وفساد، وأما الخيار الحاصل بالمجلس بعد انعقاد البيع فلم يستفد إلا بالخبر، فكان حمل الخبر على ما لم يستفد إلا منه أولى من حمله على ما استفيد بالإجماع(١).

وأيضا نقل عن ابن عمر أنه حمل التفرق في الحديث على التفرق بالأبدان، وفسر الحديث بفعله، فكان إذا أراد أن يوجب البيع مشى خطوات، وفارق صاحبه، ثم رجع، وكذلك حكي عن أبي برزة الأسلمي(٢) أنه حمله على ذلك، وهما راويا الحديث، وأعلم بمعناه، قال ابن حجر: "ولا يعلم لهما مخالف من الصحابة"(٣).

ومن الأدلة الدالة على أن التفرق في الحديث هو بالأبدان قوله في حديث ابن عمر: "**إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار**"، فجعل لهما الخيار بعد تبايعهما، وقوله بعده: "وإن **تفرقا بعد أن تبايعا، ولم يترك واحد منهما البيع؛ فقد وجب البيع**"، فإن فيه دلالة واضحة على أن التفرق بالأبدان(٤).

أما حملهم المتبايعين على المتساومين فرد الشافعية ذلك بأن حمل المتبايعين على من يباشر البيع ويشتغل به مجاز، وحمله عليهما بعد تمام العقد حقيقة؛ لأن

---

(١) انظر: المجموع للنووي: ٩، ١٨٧، والحاوي الكبير: ٥، ٣٣، والمغني: ٦، ١١، ومعالم السنن: ٣، ١١٩.

(٢) هو نضلة بن عبيد بن الحارث، أبو برزة الأسلمي، صحابي، غلبت عليه كنيته، أسلم قديما، وشهد فتح خيبر وفتح مكة وحنينا، ثم سكن البصرة، وشهد مع علي –رضي الله عنه– قتال أهل النهروان، ومات بخراسان، وله ٤٦ حديثا. ينظر: الإصابة: ٦، ٣٤١، والاستيعاب: ٤، ١٤٩٥.

(٣) فتح الباري لابن حجر: ٤، ٣٣٠، وانظر المغني: ٦، ١١، ونيل الأوطار:٥، ٢١٩.

(٤) انظر: نيل الأوطار:٥، ٢٢٠، والمغني: ٦، ١١.

البيع اسم مشتق من فعل، والأسماء المشتقة من أفعال الفاعلين لا تنطلق على مسمياتها حقيقة إلا بعد حصول الفعل منهم، كقوله: زان، وسارق، فلا يتناول المسمى به إلا بعد وجود الزنا والسرقة، وكذلك البائع لا ينطلق عليه اسم البيع إلا بعد وجود البيع منه، والبيع إنما يوجد بعد العقد، وأما أثناء التساوم فلم يوجد، وإذا كان كذلك فقد صح أن المتبايعين هما المتعاقدان(١).

وعلى التسليم بأن تسميتهما متبايعين بعد الفراغ من البيع مجاز أيضا، فلا يكون الحمل على هذا المجاز أولى من حمله على المتساومين، يجاب عن ذلك بأنه إذا تعذر حمل الكلام على الحقيقة تعين المجاز، وإذا تعارض المجازان فتقديم ما هو الأقرب إلى الحقيقة منهما أولى، والبيع إذا صدر من العاقدين فقد وجدت الحقيقة، فهذا المجاز أقرب إلى الحقيقة من مجاز لم توجد حقيقته أصلا عند إطلاقه، وهو الحمل على المتساومين(٢).

وأجاب المالكية عن حديث ثبوت خيار المجلس بأنه وإن كان صحيحا لكن صحته لا تخرجه من أن يكون خبر آحاد، وقد عمل أهل المدينة بخلاف هذا الخبر، وعملهم مقدم على خبر الواحد؛ وذلك لأن عمل أهل المدينة كالمتواتر؛ لأنه من قبيل الإجماعات، والمتواتر يفيد القطع، بخلاف خبر الآحاد، فإنه يفيد الظن، فلم يأخذ به مالك مع أنه أخرجه في الموطأ، فقال: "وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به"(٣).

أما العمومات التي استدل بها مانعو خيار المجلس فأجاب عنها الشافعية ومن معهم بأنها على تقدير شمولها لمحل النزاع ـ وهو ثبوت خيار المجلس ـ أعم

---

(١) انظر: الحاوي الكبير: ٥، ٣٥، والمجموع للنووي: ٩، ١٨٧، ونيل الأوطار: ٥، ٢٢٠.

(٢) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد: ٢، ١٠٨، وفتح الباري لابن حجر: ٤، ٣٣١، والحاوي الكبير: ٥، ٣٤.

(٣) موطأ مالك: ٤، ٩٦٨، والمنتقى شرح الموطأ: ٥، ٥٥، وانظر حاشية الدسوقي: ٣، ٩١، والذخيرة للقرافي: ٥، ٢٣.

مطلقا من أحاديث خيار المجلس، فيجمع بينهما ببناء عمومات هذه النصوص على الخاص، والمصير إلى الترجيح مع إمكان الجمع غير جائز عند الجمهور ـ ومنهم المالكية ـ كما تقرر في موضعه، والجمع هنا ممكن بين أدلة طرفي النزاع المذكورة بغير تعسف ولا تكلف(١).

أما دليلهم من القياس فيجاب عنه بأن الظواهر التي احتجوا بها يخصصها الحديث المذكور، فلا يبقى في مقابلة أحاديث الخيار إلا القياس، وهذا يؤدي إلى تغليب القياس على الأثر، فيكون القياس فاسد الاعتبار؛ لمعارضته لأحاديث ثبوت الخيار، ورد المالكية هذا بأن ذلك ليس من باب رد الحديث بالقياس، ولا تغليب، وإنما هو من باب تأويله وصرفه عن ظاهره، وتأويل الظاهر بالقياس متفق عليه عند الأصوليين، كما أن هذا القياس معضود بعمل أهل المدينة وبعمومات النصوص(٢).

المطلب الثاني: حكم الرجوع في الهبة:

ورد في الرجوع عن الهبة ما يلي من الأحاديث المتعارضة:

عن ابن عباس –رضي الله عنه– قال: قال النبي –صلى الله عليه وسلم: "**العائد في هبته كالعائد في قيئه**"(٣)، وفي رواية أخرى عنه قال النبي –صلى الله عليه وسلم: "**العائد في هبته كالكلب يقيء، ثم يعود في قيئه**"(٤).

---

(١) انظر: فتح الباري لابن حجر: ٤، ٣٣٠، والمجموع للنووي: ٩، ١٨٧، ونيل الأوطار: ٥، ٢٢١.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٥٧٥، والذخيرة للقرافي: ٥، ٢٣.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الهبة، باب: لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته، ١، ٧١٠، برقم (٢٦٢١)، ومسلم في كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض...، ١، ٦٨٢، برقم (٤١٧٤).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الهبة، باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، ١، ٧٠٥، برقم (٢٥٨٩)، ومسلم في كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض...، ١، ٦٨٢، برقم (٤١٧٦).

دل الحديث بروايتيه على تحريم الرجوع في الهبة؛ لأن الرسول –صلى الله عليه وسلم– لما جعل الرجوع في الهبة كالرجوع في القيء، وكان رجوع الرجل في قيئه حراما عليه، صار المشبه مثله في الحرمة، وهو أبلغ في الزجر وأدل على التحريم مما لو قال مثلا: "لا تعودوا في الهبة"(١).

ويشهد له ما رواه ابن عمر –رضي الله عنه– عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "لا **يحل لرجل أن يعطي عطية، أو يهب هبة فيرجع فيها، إلا الوالد فيما يعطي ولده....**"(٢)، وهو نص في تحريم الرجوع في الهبة؛ لقوله: "**لا يحل**" الصريح في إفادة الحرمة، ما عدا الوالد يهب لابنه، ثم يرجع فيه، فإن ذلك جائز(٣).

ويعارضهما في حرمة الرجوع حديث أبي هريرة –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم: "**الرجل أحق بهبته ما لم يثب منها**"(٤). أي: ما

(١) انظر: شرح معاني الآثار: ٣، ٣٤٨، وفتح الباري لابن حجر: ٥، ٢٣٥، ونيل الأوطار: ٦، ١٤.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب البيوع، باب الرجوع في الهبة، ٥، ٣٩٧، برقم (٣٥٣٩)، واللفظ له، والترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في الرجوع في الهبة، برقم (١٢٩٨)، وابن ماجه في كتاب الهبات، باب من أعطى ولده ثم رجع فيه، ٢، ٧٩٥، برقم (٢٣٧٧)، والحاكم في كتاب البيوع من مستدركه، ٢، ٥٣، برقم (٢٢٩٨)، ثم قال: "هذا حديث صحيح الإسناد"، وصححه أيضا الترمذي، انظر سنن الترمذي: ٣٣٦.

(٣) انظر: الحاوي الكبير: ٧، ٥٤٦، وسبل السلام: ٢، ١٣١.

(٤) أخرجه ابن ماجه في كتاب الهبات، باب من وهب هبة رجاء ثوابها، ٢، ٧٩٨، برقم (٢٣٨٧)، والدارقطني في كتاب البيوع من سننه، ٣، ٤٦٠، برقم (٢٩٧٠)، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الهبات، باب المكافأة في الهبة، ٦، ٣٠٠، برقم (١٢٠٢٤)، والحديث ضعيف الإسناد، قال البيهقي: "وهذا المتن بهذا الإسناد أليق، وإبراهيم بن إسماعيل ضعيف عند أهل العلم بالحديث، وعمرو بن دينار عن أبي هريرة منقطع". السنن الكبرى للبيهقي: ٦، ٣٠٠، وقال البوصيري: "هذا إسناد ضعيف؛ لضعف إبراهيم بن إسماعيل)، مصباح الزجاجة: ٣، ٥٨.

لم يعوض عنها، والحديث ظاهر الدلالة على جواز الرجوع في الهبة قبل التعويض عنها[١].

وجه التعارض: أن حديث ابن عباس دل تحريم الرجوع في الهبة مطلقا، وحديث ابن عمر دل على منع الواهب من الرجوع إلى هبته إلا أن يكون والدا، وظاهر حديث أبي هريرة إباحة الرجوع في كل هبة لم يعوض عنها صاحبها، وذهب العلماء في دفع التعارض بين هذه الأحاديث وحكم الرجوع في الهبة مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور العلماء إلى أن الواهب لا يجوز له أن يرجع في هبته بعد أن تقبض، إلا أن يكون الواهب والدا، فيجوز له الرجوع فيما وهبه لولده، أما غير الوالد فلا رجوع له، سواء أكان أجنبيا، أم ذا رحم محرم منه، وهو قول المالكية، والشافعية، والحنابلة، وبه قال أبو ثور، واحتجوا لذلك بحديثي ابن عباس وابن عمر –رضي الله عنهم، فيكون حديث ابن عمر مخصصا لعموم حديث ابن عباس في الوالد إذا وهب لولده[٢].

وأجابوا عن حديث أبي هريرة بأنه لا ينتهض حجة؛ لضعف سنده؛ لأن أحد رواته ضعيف، كما أن فيه انقطاعا بين أبي هريرة والراوي عنه، وعلى فرض حجيته فأحاديثهم أصح منه، وأقوى؛ فترجح عليه[٣].

المذهب الثاني: ذهب الحنفية إلى أنه إذا وهب أحد هبة لأجنبي وقبضها صح رجوعه فيها بتراض، أو بحكم قاض، ولكن مع الكراهة، وهو قول النخعي، والثوري، وإسحاق، إلا إن حصل مانع من الرجوع، كأن يكون الموهوب له ذا رحم محرم

---

(١) انظر: تبيين الحقائق: ٥، ٩٨، والعناية بشرح الهداية: ٩، ٤٠.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٧١٣، والحاوي الكبير: ٧، ٥٤٥، والمغني: ٨، ٢٧٧، وفتح الباري لابن حجر: ٥، ٢٣٥.

(٣) انظر: السنن الكبرى للبيهقي: ٦، ٣٠٠، ومصباح الزجاجة: ٣، ٥٨، ونيل الأوطار: ٦، ١٥، والمغني: ٨، ٢٧٨.

منه، وحدوث زيادة متصلة في الموهوب، وموت أحدهما، وتعويضه عنها، وخروج الهبة عن ملك الموهوب له، وزوجية، وقرابة محرمة للنكاح، وهلاك الموهوب، وفي حالة وجود إحدى هذه الموانع جاز الرجوع فيها(١)، وقد جمع بعضهم موانع الرجوع في الهبة في حروف (دمع خزقه)(٢).

واحتج الحنفية لما ذهبوا إليه بقول النبي –صلى الله عليه وسلم: "**الواهب أحق بهبته، ما لم يثب منها**" المتقدم، والمراد به بعد التسليم؛ لأنها لا تكون هبة حقيقة قبله، فلا يجوز أن يكون المراد به قبل التسليم، لأنه –صلى الله عليه وسلم– جعله أحق بها، وهذا يقتضي أن يكون لغيره فيه حق؛ عملا بصيغة التفضيل، ولا حق لغير الواهب فيها قبل السليم، ولأنه لو كان كذلك لخلا قوله: "**ما لم يثب منها**" عن الفائدة؛ إذ الواهب أحق، وإن شرط العوض قبله(٣).

وأجابوا عن حديث أبي هريرة بأن النبي –صلى الله عليه وسلم– يجوز أن يكون أراد الرجل العائد في قيئه، وحينئذ يكون قد جعل العائد في هبته كالعائد فيما هو حرام عليه، فيثبت بذلك حرمة الرجوع كما قالوا، ويجوز أن يكون أراد به الكلب العائد في قيئه كما دلت عليه الرواية الثانية للحديث، والكلب غير متعبد بتحريم ولا تحليل، فالقيء ليس حراما عليه، وإنما يوصف فعله بالقبح، لا بالحرمة، وعلى هذا فيكون العائد في هبته عائدا في قذر، كالقذر الذي يعود فيه الكلب، فلا يثبت بذلك حرمة رجوع الواهب في هبته، وإنما يكون رجوعه مكروها؛ لأنه من باب الخساسة

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير: ٩، ٣٩، وتبيين الحقائق: ٥، ٩٧، وفتح باب العناية: ٣، ٣٣، والمغني لابن قدامة: ٨، ٢٧٧.

(٢) أي: الموانع للرجوع في الهبة أشياء يجمعها هذه الحروف، أخذوها من بيت شعر قيل فيه، وهو قوله: ومانع عن الرجوع في الهبة يا صاحبي حروف دمع خزقه. انظر في شرح الأحرف: تبيين الحقائق: ٥، ٩٨، والعناية بشرح الهداية: ٩، ٤٢، والدر المختار: ٥، ٦٩٩.

(٣) انظر: تبيين الحقائق: ٥، ٩٨، وشرح فتح القدير: ٩، ٤٠، والعناية بشرح الهداية: ٩، ٤٠.

والدناءة، فكان تشبيهه –صلى الله عليه وسلم– للقيء؛ لاستقباح الفعل، ودناءة الفاعل[١].

ورد هذا الجواب باستبعاد تأويل الحديث بما ذكر؛ لأن سياق الحديث ينافره، وعرف الشرع في مثل هذه العبارات يريد به المبالغة في الزجر، كما ورد النهي في الصلاة عن إقعاء الكلب، ونقر الغراب، والتفات الثعلب، ونحوه، فلا يفهم من المقام إلا التحريم، وأيضا الرواية الدالة على التحريم لا تنافي الرواية الدالة على الكراهة على تسليم دلالتها على الكراهة فقط؛ لأن الدال على التحريم قد دل على الكراهة مع زيادة[٢].

أما حديث ابن عمر –رضي الله عنه– فدفعوا التعارض بينه وبين حديثهم بأجوبة متعددة، نكتفي منها بذكر ما يتصل بموضوعنا، **وهو حمل اللفظ على المجاز؛ دفعا للتعارض**، فحملوا الرجوع في قوله: "**لا يحل لرجل أن يعطي عطية... فيرجع فيها**" على الشراء مجازا؛ توفيقا بين الحديثين، فالحديث محمول على النهي عن شراء الواهب لما وهبه، لكنه سماه رجوعا مجازا؛ لتصوره بصورة الرجوع، فكأنه بشراء الموهوب رجع فيه.

واستدلوا على حمل الرجوع على الشراء بما رواه ابن عمر أن عمر –رضي الله عنه– تصدق بفرس له في سبيل الله، فوجده يباع في السوق، فأراد أن يشتريه، فسأل النبي –صلى الله عليه وسلم– عن ذلك، فقال –صلى الله عليه وسلم: "**لا تعد في صدقتك**"[٣]، فسماه –عليه الصلاة والسلام– عودا؛ لتصوره بصورة العود

---

(١) انظر: شرح معاني الآثار: ٣، ٣٤٨ ـ ٣٤٩، والبناية شرح الهداية: ١٠، ١٩٠، وفتح الباري لابن حجر: ٥، ٢٣٥.

(٢) انظر: فتح الباري لابن حجر: ٥، ٢٣٥، ونيل الأوطار: ٦، ١٤، وسبل السلام: ٢، ١٣١.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الزكاة من صحيحه واللفظ له، باب: هل يشتري صدقته؟ ١، ٤٨٦، برقم (١٤٩٠)، ومسلم في كتاب الهبات، باب كراهة شراء الإنسان ما تصدق به ممن تصدق عليه، ١، ٦٨١، برقم (٤١٦٩).

مع أن سيدنا عمر –رضي الله عنه– قصد الشراء، لا العود فيها، والنهي فيه للندب؛ لأن الموهوب له قد يستحي، فيسامح الواهب في ثمنه لتقدم إحسانه عليه، فيصير كالراجع في بعضه، والرجوع مكروه، وهذا المعنى لا يوجد في هبة الوالد لولده؛ لأن الولد لا يستحي عن المضايقة على والده لاستيفاء الثمن، لمباسطة بينهما عادة، فلم يكره شراءه لما وهب لولده(١).

والراجح هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من حرمة رجوع الواهب في هبته إلا الوالد فيما يهب لابنه؛ وذلك لقوة أدلتهم، وصراحة دلالاتها، وتأويل الحنفية لحديث ابن عباس الذي هو العمدة في الموضوع بالكراهة؛ لتشبيهه العائد في هبته بالكلب يعود في قيئه ينافره سياق الحديث، ويرده العرف، كما قال الجمهور؛ لأن عرف الشرع في مثل هذه الأشياء وارد للمبالغة في الزجر، وليس لبيان حكم عود الكلب في قيئه، وقياس العود في الهبة عليه، فهو أشد من مجرد التحريم، أما الحديث الذي استدلوا به على جواز الرجوع في الهبة فهو حديث معلول، وعلى فرض صحته لا يصلح لمقاومة ما هو أصح منه من الأحاديث الصريحة الواردة في الباب.

المطلب الثالث: التبرع بالدم (والحجامة) وأثره على الصيام:

بحث الفقهاء المتقدمون مسألة الحجامة من حيث التفطير بها وعدمه، وهي تشبه تماما التبرع بالدم؛ لأن في كل منهما سحب كمية كبيرة من الدم، وإن كان الهدف من التبرع إعانة الآخرين، والهدف من الحجامة التداوي، ولكن لا أثر للمقصود منهما على مسألة التفطير في الصيام، وقد اختلف الفقهاء قديما في مسألة تفطير الصيام بالحجامة؛ لورود نصين متعارضين في حكم الحجامة للصائم، وهما:

(١) انظر: بدائع الصنائع: ٨، ١٣٢، والتمهيد لابن عبد البر: ٣، ١٠٢، وشرح معاني الآثار: ٣، ٣٥٠.

حديث شداد بن أوس: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– أتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم، وهو آخذ بيدي لثمان عشرة خلت من رمضان، فقال: "**أفطر الحاجم والمحجوم**"(١).

وورد بمعناه حديث رافع بن خديج –رضي الله عنه– عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "**أفطر الحاجم والمحجوم**"(٢).

ويعارضهما حديث ابن عباس –رضي الله عنه– قال: "**أن النبي –صلى الله عليه وسلم– احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم**"(٣).

ويؤيده حديث أنس –رضي الله عنه– أنه سئل: أكنتم تكرهون الحجامة للصائم؟ قال: "**لا، إلا من أجل الضعف**"(٤).

وجه التعارض: أن حديثي شداد ورافع بن خديج –رضي الله عنهم– دلا بشكل واضح على أن الحجامة تفطر الصائم، ومثله التبرع بالدم، بينما أفاد حديثا ابن عباس وأنس –رضي الله عنهم– جواز الحجامة والتبرع بالدم للصائم، وقد

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصيام، باب الصائم يحتجم، برقم (٢٣٦٩)، وابن ماجه في كتاب الصيام، باب ما جاء في الحجامة للصائم، برقم (١٦٨١)، والنسائي في سننه الكبرى، كتاب الصيام، ٣، ٣١٩، باب الحجامة للصائم، برقم (٣١٢٤)، وابن حبان في كتاب الصوم، ٨، ٣٠٤، باب حجامة الصائم، برقم (٣٥٣٤)، وهو حديث صحيح صححه علي بن المديني، والبخاري، وأحمد وغيره، قال الإمام أحمد: "حديث شداد بن أوس من أصح حديث يروى في هذا الباب"، وكذا حكى الترمذي عن البخاري، وأخرجه الأئمة عن ستة عشر من الصحابة، وإسناد أبي داود على شرط مسلم، انظر التلخيص الحبير: ٢، ٣٦٩، والمجموع للنووي: ٦، ٣٥٠، وسبل السلام: ١، ٥٧٠.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم، برقم (٧٧٤)، وقال: "حديث حسن صحيح، وذكر عن أحمد بن حنبل أنه قال: "أصح شيء في هذا الباب حديث رافع بن خديج"، ٢١٤، وانظر نيل الأوطار: ٤، ٢٣٨.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم، ١، ٥٧٢، برقم (١٩٣٨).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم، ١، ٥٧٢، برقم (١٩٤٠).

اختلف العلماء في المسألة تبعا لتباين مسالكهم في التعامل بهذه النصوص على النحو الآتي:

المذهب الأول: ذهب جماعة من الفقهاء، ومنهم الحنابلة إلى أن الحجامة يفطر بها الحاجم والمحجوم، وعليهما القضاء دون الكفارة، وهو قول علي، وأبي هريرة، وعائشة –رضي الله عنهم، وبه قال إسحاق، والحسن، وابن المنذر، وعطاء، وأكثر فقهاء الحديث، واستدلوا لذلك بحديث شداد –رضي الله عنه، فرجحوه على غيره؛ لأنه موجب حكما، بخلاف حديث ابن عباس، فإنه رافع، والموجب مرجح عند كثير من العلماء على الرافع، وما عارضه من الأحاديث يحتمل أن يكون منسوخا به، فلا يرتفع بها العلم الموجب للعمل بهذا الحديث(١).

وينبني على قولهم أن التبرع بالدم يفسد الصوم؛ لأنه يشبه الحجامة تصورا وحقيقة، وبالتالي يشبهها حكما، وإليه ذهب الشيخ ابن عثيمين، أما الشيخ عبد العزيز بن باز فرأى أن الأحوط فعله في الليل؛ لأنه في الغالب يكون كثيرا، فيشبه الحجامة، أما سحب الدم لتحليله فلا يفسد به الصوم عندهم؛ لقلة الكمية التي تسحب من المريض، وغالبا لا يؤدي ذلك إلى إصابته بالإرهاق؛ لمشابهته الرعاف، أو نزف الجروح الصغيرة(٢).

المذهب الثاني: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والظاهرية إلى أن الحجامة لا تفطر الصائم، حاجما كان أو محجوما؛ لحديثي ابن عباس وأنس –رضي الله عنهم، وبه قال أكثر الصحابة، كابن مسعود، وابن عمر، وابن

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ١٦٨، والمغني لابن قدامة: ٤، ٣٥٠، ٣٥١، وكشاف القناع: ٢، ٣١٩، والاعتبار للحازمي: ١٣٩.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين: ١٩، ٢٥١، جمع فهد بن ناصر ابن إبراهيم السليمان، دار الوطن، الطبعة الأخيرة، ١٤١٣ هـ، ومجموع فتاوى عبد العزيز بن باز: ١٥،٢٥٨، ٢٧٣، والنوازل الفقهية المعاصرة المتعلقة بالتداوي بالصيام: ٣٣٧.

عباس –رضي الله عنهم، وهو قول الثوري، وداود، والنخعي[١]، وعليه فلا يفطر الصائم بالتبرع بالدم، وهو ما قال به جمهور أهل العلم من المعاصرين[٢]، إلا أنهم سلكوا في الجواب عن حديث شداد مسالك متعددة:

أولها: ذهب بعضهم إلى الجمع بين الأحاديث بالحمل على المجاز، قال الشوكاني: "فيتعين حمل قوله: "**أفطر الحاجم والمحجوم**" على المجاز؛ لهذه الأدلة الصارفة له عن معناه الحقيقي"[٣]، وحمله على المجاز من وجوه:

أ: أن معنى قوله: "**أفطر الحاجم والمحجوم**". أي: تعرض كل منهما للإفطار، أما الحاجم فلأنه لا يأمن وصول شيء من الدم إلى جوفه إذا ضم شفتيه على قصب الملازم، وأما المحجوم فلضعفه بخروج الدم منه، فربما لحقه مشقة، فعجز عن الصوم، فيئول أمره إلى أن يفطر، وليس المراد أنهما أفطرا حقيقة، وهذا نظير قولهم عن المتعرض للهلاك: "هلك فلان" إذا تعرض للهلاك، وإن كان سالما.

ب: أوله بعضهم بأن المراد بالإفطار أنهما سيفطران باعتبار ما يئول الأمر إليه، كقوله –تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾[٤]، قال ابن حجر: "ولا يخفى تكلف هذا التأويل"[٥].

---

(١) انظر: تبيين الحقائق: ١، ٣٢٣، والذخيرة للقرافي: ٢، ٥٠٦، والمجموع للنووي: ٦، ٣٤٩، والمحلى لابن حزم: ٤، ٣٣٦.

(٢) انظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٥٥٤، والانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي، لعصمة الله عناية: ١٩٣، ومسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه العبادات، لنايف بن جمعان جريدان: ص: ٤٣٤، دار كنوز إشبيليا في الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

(٣) نيل الأوطار: ٤، ٢٤١.

(٤) سورة يوسف: الآية ٣٦.

(٥) انظر: المجموع للنووي: ٦، ٣٥٢، وشرح السنة للبغوي: ٦، ٣٠٤، وفتح الباري لابن حجر: ٤، ١٧٧، ونيل الأوطار: ٤، ٢٣٩.

ج: أجاب بعضهم الآخر بأن المراد ب"**أفطر الحاجم والمحجوم**" أنهما كانا يغتابان في صومهما، وعلى هذا التأويل يكون المراد بإفطارهما أنه ذهب أجرهما، كما قال بعض الصحابة لمن تكلم في حال الخطبة: لا جمعة لك. أي: ليس لك أجرها، وإلا فهي صحيحة عنه بدليل عدم أمره بالإعادة، وليس المراد بإفطارهما أن صومهما فسد، وبهذا لا معنى للاعتراض على تأويلهم بأن الغيبة لا تفطر الصائم(١).

الثاني: ذهب بعضهم إلى الجمع بين الأحاديث بحمل قوله: "**أفطر الحاجم والمحجوم**" على الكراهية في حق من كان يضعف بها، وتزداد الكراهية إذا كان الضعف يبلغ به إلى حد يكون سببا للإفطار، وحديث احتجام النبي –صلى الله عليه وسلم– وهو صائم على رفع الحظر، وعدم كراهيته في حق من كان لا يضعف بها(٢)، ويدل للكراهية حديث أنس –رضي الله عنه– قال: "**أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم، فمر به النبي –صلى الله عليه وسلم، فقال: "أفطر هذان"، ثم رخص النبي –صلى الله عليه وسلم– بعد في الحجامة للصائم، وكان أنس يحتجم وهو صائم**"(٣).

الثالث: سلك بعضهم ـ ومنهم الشافعي، وابن حزم ـ مسلك النسخ في دفع التعارض، فقالوا بأن حديث شداد منسوخ بحديث ابن عباس؛ لأن حديث ابن عباس –رضي الله عنه– متأخر؛ لأنه صحب النبي –صلى الله عليه وسلم– محرما عام حجة الوداع، وهو سنة عشر، ولم يصحبه محرما قبل ذلك، وشداد صحبه عام الفتح؛ لورود ذلك في بعض روايات حديثه، وهكذا حكي عن الشافعي، وكان الفتح

---

(١) انظر: المجموع للنووي: ٦، ٣٥٢، وسبل السلام: ١، ٥٧٠، ونيل الأوطار: ٤، ٢٣٩، ٢٤١.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ١٦٩، ونيل الأوطار: ٤، ٢٤١، وسبل السلام: ١، ٥٧٠.

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه، ٣، ١٤٩، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، برقم (٢٢٦٠)، ثم صححه بقوله في رواته: "كلهم ثقات، ولا أعلم له علة"، وقال الحافظ: "ورواته كلهم من رجال البخاري"، فتح الباري: ٤، ١٧٨، وانظر المجموع للنووي: ٦، ٣٥١.

سنة ثمان من الهجرة بلا شك، فيكون حديث ابن عباس بعد حديث شداد بسنتين وزيادة، ويؤيد دعوى النسخ قول أنس بن مالك في قصة جعفر السابقة: "ثم رخص النبي –صلى الله عليه وسلم– بعد في الحجامة للصائم"، والغالب أن الرخصة لا تكون إلا بعد النهي(١).

الترجيح:

بعد دراسة الأدلة الواردة في الحجامة والنظر فيها نظرة تحليلية أرى أن الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور من عدم إفساد الحجامة للصوم، وكراهيتها فيمن يضعف بها ويكون سببا في إفطاره، ومثله التبرع بالدم لمشابهته للحجامة في حقيقتها وتصورها؛ لأن حديث شداد ورافع بن خديج محتملان لمعانيَ أخرى؛ لما أحاط بهما من ملابسات بدليل الروايات الأخرى الواردة بمعناهما، أما حديث ابن عباس وغيره فهما صريحان في عدم الإفطار بالحجامة؛ فلزم من ذلك تأويله بما يوافق مدلول تلك الأحاديث.

وتأويلهم الحديث بأنه كان في المغتابين، وبالتالي يكون معناه ذهب ثواب صومهما بالغيبة من أقوى التأويلات، ويدل عليه أنه –صلى الله عليه وسلم– سوى بين الحاجم والمحجوم، ولا خلاف أنه لا يفسد صوم الحاجم؛ فعلم بذلك أن المراد بالإفطار شيء يشملهما معا، كما أن حديث ابن عباس –رضي الله عنهما– يعضده القياس، وهو: أن الأصل عدم الفطر من الخارج، بل الإفطار يكون بما دخل، فوجب تقديمه من هذه الناحية أيضا، إذ تقديم ما يوافقه القياس من النصوص المتعارضة مخلص مهم في دفع التعارض بينها لدى علماء الأصول.

(١) انظر: اختلاف الحديث للشافعي: ٨، ٦٤٠، والمجموع للنووي: ٦، ٣٥٢، والمحلى لابن حزم: ٤، ٣٣٦، والاعتبار للحازمي: ١٤٠.

المبحث الرابع
تقديم التخصيص على المجاز

هذه المسألة من إحدى المسائل التي ذكرها العلماء تحت عنوان "تعارض ما يخل بالفهم"، أو "تعارض مقتضيات الألفاظ"، بيان ذلك: أن الخلل الواقع في فهم مراد المتكلم ينتج عن خمسة احتمالات، وهي الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار والتخصيص، وجه مرده إلى هذه الخمسة: أنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان اللفظ مستعملا فيما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له، فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم.

وذكر العلماء أن التعارض الحاصل بين هذه الاحتمالات الخمسة العارضة للفظ يقع على عشرة أوجه، ووضعوا لمعرفته ضابطا، وهو: أن يؤخذ كل واحد منها مع ما بعده، فالاشتراك الذي هو أول تلك الاحتمالات يعارض الأربعة الباقية بعده، والنقل يعارض الثلاثة الباقية، والمجاز يعارض الإضمار والتخصيص، والإضمار يعارض التخصيص، فيكون مجموع الصور عشرة، وكل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده، وراجح على ما قبله، إلا المجاز والإضمار فهما سيان؛ لتساويهما في القوة على ما قالوا[1]، إلا أنني لن أتعرض منها هنا إلا لصورة واحدة، وهي تعارض المجاز مع التخصيص، وذلك لكثرة تطبيقاته من الفروع الفقهية، وبروز أثره في دفع التعارض بين النصوص، أما ما عداه من الصور فليس لها أثر ملحوظ في مجال التطبيق.

(١) انظر: المحصول للرازي: ١، ١٢٧، وشرح تنقيح الفصول: ١٠٠، ونهاية السول: ٢، ١٨٠، ١٨١.

وعليه فإذا دار اللفظ بين أن يكون مجازا أو مخصصا، أو إذا احتمل الكلام أن يكون فيه تخصيص ومجاز، فحمله على التخصيص أولى، وهذا قول عامة الأصوليين من المذاهب المختلفة(١)، واستدلوا لذلك بما يلي:

أولا: أن الباقي من أفراد العام بعد التخصيص يتعين؛ لأن العام يدل على جميع الأفراد، فإذا خرج البعض بدليل بقي اللفظ مستصحبا في الباقي، فلا يحتاج فيه إلى تأمل واستدلال، وأما المجاز فربما لا يتعين؛ لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي، فإذا انتفت الحقيقة بقرينة احتيج في صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال؛ لاحتمال تعدد المجازات، ولا قرينة تعينه، فكان التخصيص أبعد عن الاشتباه(٢).

ثانيا: أن في صورة التخصيص إذا لم يقف السامع على قرينة تدل على التخصيص يجري اللفظ على عمومه، فيحصل بذلك مراد المتكلم وغير مراده، وأما في صورة المجاز فالمخاطب إذا لم يجد قرينة يجريه على الحقيقة، فلا يحصل مراد المتكلم، بل يحصل غير مراده(٣).

ثالثا: أن دلالة العام على أفراده بعد التخصيص تحتمل أن تكون حقيقة؛ لكونها مختلفا فيها، ودلالة اللفظ على معناه المجازي لا تحتمل ذلك؛ لكونه خلاف الإجماع، والحقيقة راجحة على المجاز، وإذا كان العام بعد التخصيص يحتمل الحقيقة يكون راجحا على المجاز، فيكون التخصيص راجحا على المجاز(٤).

هذا، وإذا كان التخصيص يقدم على المجاز لكونه أولى منه فيقدم على غير المجاز من الاشتراك، والنقل، والإضمار من باب أولى؛ لأن المجاز يقدم على الثلاثة، والمقدم عليه يكون أولى بالتقديم عليهم، فيكون التخصيص أولى من الكل؛

---

(١) انظر: المحصول للرازي: ١، ١٣١، وجمع الجوامع مع شرح المحلي: ١، ٣١٤، وتنشيف المسامع: ١، ٤٥٨، وشرح تنقيح الفصول: ١٠٠، وفواتح الرحموت: ١، ١٧٨، وشرح الكوكب: ٤، ٦٦٥، وإرشاد الفحول: ١، ١٤٢.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول: ١٠٠، ونهاية السول: ٢، ١٨٣، والإبهاج: ١، ٣٣٤، وشرح الكوكب: ٤، ٦٦٥.

(٣) انظر: المحصول للرازي: ١، ١٣١، وإرشاد الفحول: ١، ١٤٢.

(٤) انظر: تنشيف المسامع: ١، ٤٥٨.

لأن اللفظ بعد التخصيص يبقى في بعض الحقيقة، كلفظ المشركين إذا بقي في الحربيين، وأخرج منه غيرهم، والحربيون هم بعض المشركين، ولأن بعض أفراد العام إذا خرج بالتخصيص يبقى اللفظ معتبرا في الباقي من غير احتياج إلى قرينة، وهذان الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص، والمجاز والإضمار كلاهما يحتاجان إلى قرينة(١).

ويمثل لأثر هذه القاعدة في دفع التعارض بين النصوص بما ورد في حكم العمرة من النصوص المتعارضة، فكان من أدلة القائلين بوجوب العمرة قوله – تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾(٢)، وظاهر الأمر الوجوب، وقد عارضه في إفادة الوجوب نصوص كثيرة، منها حديث جابر بن عبد الله –رضي الله عنه: أتى أعرابي رسول الله –صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أخبرني عن العمرة أواجبة هي؟ فقال –عليه الصلاة والسلام: "**لا، وأن تعتمر خير لك**"(٣).

واستعمل الحنفية والمالكية هذه القاعدة في دفع التعارض بين تلك النصوص، **وجه ذلك**: أن الأمر بإتمام الحج والعمرة في الآية ليس مطلقا، وإنما هو مخصص بالحج والعمرة المشروع فيهما، واستعمال الشافعية الإتمام في الابتداء مجاز؛ لأن الأمر بالإتمام يقتضي سابقية الشروع، والتخصيص أولى من المجاز، فيقدم عليه، وبهذا يبطل استدلالهم بالآية على وجوب العمرة، فيرتفع التعارض بينها وبين النصوص الدالة على عدم وجوبها(٤).

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول: ١٠٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحج، باب ما جاء في العمرة أواجبة هي أم لا، برقم (٩٣١)، وأحمد في مسنده، ٢٢، ٢٩٠، برقم (١٤٣٩٧)، والدارقطني في سننه، كتاب الحج، باب المواقيت، برقم (٢٧٢٥)، والحديث ضعيف لا تقوم به حجة؛ لأن مداره على الحجاج بن أرطاة، وهو ضعيف ومدلس باتفاق المحدثين، كما قال النووي. انظر المجموع: ٧، ٦، ونيل الأوطار: ٤، ٣٣٣، وفتح الباري: ٣، ٥٩٧.

(٤) انظر: بدائع الصنائع: ٣، ٣٠٣، وشرح تنقيح الفصول: ١٠٢، والإبهاج في شرح المنهاج: ١، ٣٣٤، وتفسير القرطبي: ١، ٥٨٣.

الخاتمة

سأعرض فيما يلي **لأهم النتائج** التي توصلت إليها من خلال جولتي مع البحث، وهي:

١ ــ إن دفع التعارض بين النصوص الشرعية بالقواعد المتعلقة بالمجاز له أهمية عظيمة للمجتهد الناظر في الأدلة الشرعية، وإذا كان علم التعارض والترجيح من أعظم مباحث علم أصول الفقه قدرا فإن قواعد دفع التعارض العائدة إلى دلالات الألفاظ عموما وإلى المجاز خصوصا من أهم مباحث علم التعارض.

٢ ــ إن وقوع التعارض بين النصوص إنما هو بحسب الظاهر، ويكون في ذهن المجتهد فقط، وأن هذا التعارض الصوري له أسباب عديدة، يأتي على رأسها سعة اللغة العربية، وتنوع دلالات ألفاظها، ودورانها بين احتمالات عديدة، كالحقيقة، والمجاز، وإذا كان تنوع دلالات الألفاظ هو السبب الأصلي لظهور التعارض بين النصوص فرفعه يتطلب الاطلاع التام على قواعد دلالات الألفاظ، والإلمام بها.

٣ ــ تبين من خلال النصوص المتعارضة التي كانت مجالا للدراسة أن محل التعارض لا يقتصر على وجود نصين أو أكثر، بل قد يكون التعارض بين الاحتمالين أو الدلالتين للفظ واحد، كتعارض الحقيقة والمجاز، أو المجازين الذين يدور اللفظ بينهما، وهذا يدل على غنى اللغة العربية وسعتها.

٤ ــ إن حمل اللفظ على معناه المجازي مخلص مهم لدفع إيهام التعارض بين النصوص الشرعية، بل هو من أهم القواعد المتعلقة بالمجاز في هذا المجال؛ لكونه ثري التطبيق إلى درجة أنه لو أفرد ببحث مستقل لما استوعب مسائله، وهو حاجز قوي يقطع الطريق أمام من يطعن في بعض السنن؛ لمعارضتها لما هو أقوى منها، ولأهميته هذه جعله بعض العلماء مرادفا للتأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره.

٥ ــ عرفنا من خلال البحث أن القواعد المتعلقة بالمجاز صالحة لدفع التعارض بين النصوص المستدل بها في القضايا الفقهية المعاصرة، وهذا يرشدنا إلى أن تلك القواعد ما زالت تعايش واقعنا الحالي، وتربطنا بتراثنا السالف، وأنها لم تكن مجرد

تراث قديم جامد تلاشي أثره، واضمحل مفعوله، بل لها دورها الفعال في حياتنا اليومية، ويثبت قدرتها على إيجاد حلول لكل ما يجد على المكلفين من نوازل ومستجدات.

٦ ـ إن معرفة القواعد المتعلقة بالمجاز وغيرها من دلالات الألفاظ وتطبيقها على النصوص المتعارضة مما يفيدنا جدا في الذب عن الشريعة الإسلامية؛ لأن فيه الرد على أعداء الإسلام الذين يدعون أن نصوص الشريعة متعارضة فيما بينها، ويتخذون من ذلك سهما يطعنون به في الإسلام ونبي الإسلام.

أما التوصيات فأوصي الباحثين من طلاب العلم بالتوجه لاستيفاء مجال دلالات الألفاظ عموما، ومبحث المجاز خصوصا، وتتبع الألفاظ المجازية في الكتاب وفي السنة، وإظهار أثر حمل اللفظ على المجاز في دفع التعارض بين النصوص، ودراسته بالتفصيل بما يغطي كل جوانبه، فإن في ذلك نفعا عظيما للمسلمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين!

فهرس المصادر والمراجع

١) **الإبهاج في شرح المنهاج**، لشيخ الإسلام على السبكي وولد عبد الوهاب السبكي، تحقيق وتعليق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٢) **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، للإمام تقي الدين أبي الفتح الشهير بابن دقيق العيد، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢ هـ.

٣) **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي، دار الصميعي برياض، ط ١، سنة (١٤٢٤) هـ.

٤) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الاولى سنة (١٤١٩) هـ.

٥) **أصول السرخسي**، لمحمد بن سهل السرخسي: تحقيق: أبى الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.

٦) **أصول الفقه المسمى بإجابة السائل شرح بغية الآمل**، للإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: العلامة حسين بن أحمد السياغي، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة ٢، ١٤٠٨هـ.

٧) **البحر المحيط في أصول الفقه**، لمحمد بن بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية: ١٤١٣ هـ.

٨) **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، لمحمد بن أحمد بن رشد (الحفيد)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٩) **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، للشيخ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية بالقاهرة، الطبعة الأوى، ١٣١٣ هـ.

١٠) **تخريج الفروع على الأصول**، للإمام شهاب الدين الزنجاني، تحقيق: ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ.
١١) **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي**، للدكتور محمد إبراهيم محمد الحفناوي، دار الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.
١٢) **تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها**، للدكتور عبد العزيز بن محمد العويد، الرياض، الطبعة ١، ١٤٣١.
١٣) **التلخيص الحبير**، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ١٣٨٤ هـ.
١٤) **التلويح على التوضيح**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مطبعة محمد علي صبيح بميدان الأزهر.
١٥) **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، للإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: القدس للدراسات والبحوث، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ.
١٦) **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، نشرته وزارة الأوقاف والشئون الدينية بالمملكة المغربية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ.
١٧) **تنشيف المسامع بجمع الجوامع**، لمحمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، الطبعة الأوى، ١٤١٨ هـ.
١٨) **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٢ هـ.
١٩) **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر.
٢٠) **الحاوي الكبير**، للعلامة أبي الحسن الماوردي، دار الفكر، بيروت.

٢١) **الذخيرة**، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٢) **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المعروف بحاشية ابن عابدين**، للمحقق محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٦ هـ.

٢٣) **روضة الناظر وجنة المناظر**، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩١ هـ.

٢٤) **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، للإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني المعروف بالأمير، تحقيق: محمد بن عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩ هـ.

٢٥) **سنن الترمذي**، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: خالد عبد الغنى محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة (٢٠١١) م، بيروت.

٢٦) **سنن الدارقطني**، للإمام علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المحاسن بالقاهرة، ١٣٨٦ هـ.

٢٧) **سنن أبي داود**، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، تحقيق: شعيب الأرناووط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٢٨) **سنن ابن ماجه**، للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزوني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

٢٩) **سنن النسائي**، للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات بحلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.

٣٠) **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، لشهاب الدين أبي العباس القرافي، مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، بيروت، ١٤٢٤هـ.

٣١) **شرح العضد على مختصر المنتهى**، للقاضي عضد الملة والدين الإيجي، تحقيق: طارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٢) **شرح الكوكب المنير**، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مركز البحث العلمي ـ جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

٣٣) **شرح المنار**، لعبد اللطيف بن عبد العزيز المعروف بابن ملك، دار الفكر العربي، ط ١، سنة ١٤٣١ هـ.

٣٤) **شرح النووي على صحيح مسلم**، للإمام أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.

٣٥) **صحيح البخاري**، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الجديدة، سنة (١٤٣٣) هـ.

٣٦) **صحيح مسلم**، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الألى، ١٤٣٣هـ.

٣٧) **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، الطبعة ٢، ١٤١٥ هـ.

٣٨) **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار السلام برياض، دار الفيحاء بدمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٩) **فتح الغفار بشرح المنار**، لابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

٤٠) **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، للإمام محمد ابن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

٤١) **فتح القدير شرح الهداية**، لمحمد بن عبد الواحد المعروف بالكمال ابن الهمام، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية سنة (٢٠٠٩)م، بيروت.

٤٢) **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، عبد العلي محمد بن نظام الدين، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.

٤٣) **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، لأبي الحسن علاء الدين المعروف بابن اللحام.

٤٤) **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعلاء الدين عبد العزيز البخاري، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ.

٤٥) **كشاف القناع عن متن الإقناع**، لمنصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، ١٤٠٢ هـ.

٤٦) **لسان العرب**، للإمام ابن منظور، دار الحديث بالقاهرة.

٤٧) **المبسوط**، لشمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٩٨ هـ.

٤٨) **مجمع الأنهر في شرح ملتقى البحر**، للشيخ المولى عبد الرحمن بن محمد ابن سليمان المعروف بداماد أفندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٤٩) **المجموع شرح المهذب**، للإمام أبي زكريا محيي الدين النووي، ومعه تكميل المطيعي، دار الفكر.

٥٠) **مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين**، جمع فهد بن ناصر ابن إبراهيم السليمان، دار الوطن، الطبعة الأخيرة، ١٤١٣ هـ.

٥١) **مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز**، جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.

٥٢) **المحصول**، لفخر الدين الرّازي، مؤسسة الرسالة ناشرون سنة (١٤٣٣)، الطبعة الأولى، بيروت.
٥٣) **المحلى بالآثار**، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.
٥٤) **مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه العبادات**، لنايف بن جمعان جريدان، دار كنوز إشبيليا في الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
٥٥) **المستصفى من علم الأصول**، للإمام أبي حامد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ، دار الفضيلة، رياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ هـ.
٥٦) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناووط، وإشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٥٧) **معالم السنن**، للإمام أحمد بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخطابي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ.
٥٨) **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن زكريا، دار الجيل، بيروت.
٥٩) **المعونة على مذهب أهل المدينة**، لعبد الوهاب علي بن نصر المالكي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٦٠) **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، للشيخ محمد الشربيني الخطيب، دار الفكر بدون تاريخ.
٦١) **المغني شرح مختصر الخرقي**، للإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد أكحلو، دار عالم الكتب، رياض، ١٤١٧ هـ.
٦٢) **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، لمحمد الشريف التلمساني المالكي، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٦٣) **المنتقى شرح الموطأ**، للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، مطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٣٣٢هـ.

٦٤) **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، للدكتور عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

٦٥) **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، للدكتور عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد برياض، ط ١، ١٤٢٠هـ.

٦٦) **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

٦٧) **النوازل الفقهية المعاصرة المتعلقة بالتداوي بالصيام**، لأسامة بن أحمد بن يوسف الخلاوي، دار كنوز إشبيليا بالرياض.

٦٨) **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، للإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، عالم الكتب.

٦٩) **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار القلم، بيروت.