دلالة حروف العطف و الجر
عند النحاة و الأصوليين
و أثرها في فهم النص التشريعي

THE SIGNIFICANCE OF COORDINATING CONJUNCTIONS (HURUF AL-ATF) AND PREPOSITIONS (HURUF AL-JAR) AMONG GRAMMARIANS AND JURISPRUDENTS AND THEIR EFFECT ON UNDERSTANDING LEGISLATIVE TEXTS

إعداد

محمد خير الدين بن أمان رزالي

الرقم الجامعي

٩٦٢٠٣٠١٠١٣

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد الجبار جعفر القزاز

أعضاء اللجنة المناقشة		التوقيع
١. أ.د عبد الجبار جعفر القزاز	(مشرفا)	:.....
٢. أ.د سعيد جاسم الزبيدي	(عضوا)	.....
٣. د على توفيق الحمد	(عضوا)	:.....
٤. أ.د فاضل عبد الواحد	(عضوا)	.....

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في قسم اللغة العربية في كلية الآداب و العلوم في جامعة آل البيت

نوقشت و أوصى بإجازتها/تعديلها/رفضها بتاريخ : ٨ حزيران ٢٠٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة آل البيت
كلية الآداب و العلوم
قسم اللغة العربية

دلالة حروف العطف والجر عند النحاة والأصوليين وأثرها في فهم النص التشريعي

THE SIGNIFICANCE OF COORDINATING CONJUNCTIONS (HURUF AL-ATF) AND PREPOSITIONS (HURUF AL-JAR) AMONG GRAMMARIANS AND JURISPRUDENTS AND THEIR EFFECT ON UNDERSTANDING LEGISLATIVE TEXTS

إعداد الطالب :

محمد خيرالدين بن أمان رزالي الماليزي

الرقم الجامعي :

٩٦٢٠٣٠١٠١٣

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد الجبار القزاز

الفصل الدراسي الثاني ١٩٩٩ /٢٠٠٠م

بسم الله الرحمن الرحيم

والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان و لا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم

سورة الحشر، الآية ١٠

قال العماد الأصفهاني :

إني رأيت أنه لا يكتب أحد كتابا في يومه . . . . . إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن . . ولو زيد هذا لكان يستحسن . . . . . ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أجل العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر

الإهداء

إلى من حملتني جنينا في أحشائها - غفر الله لها و أسكنها فسيح الجنان مع الذين أنعم الله عليهم - التي ربتني تربية إسلامية ، و التي غرست في نفسي معاني الحب و الوفاء و الإخلاص ...

إلى والدي الذي شجعني في طفولتي على تعلم القرآن و التفقه في الدين و لا يزال يحثني على الالتزام بأوامر الشرع

...

إلى حبيبتي رفيقة عمري التي سهرت الليالي تحنو علي حتى ظهرت الرسالة في حيز الوجود

إلى قرتي عيني أمير الدين و أميرة

إلى أخي الصغير الذي ما زال يحفزني و يشجعني و بذل قصارى جهده في سبيل إكمال هذه الرسالة

إلى شيوخي الأجلاء الذين استقيت منهم علما

إلى كل من أسدى إلي معروفا

أهدي باكورة جهدي و إنتاجي

شكر و تقدير

الحمد لله ، و الصلاة و السلام على رسول الله ، و على آله و صحبه و مـــن والاه و بعد ،

فلا يسعني بعد أن من الله علي بإكمال هذه الرسالة إلا أن أحمد الله تبارك و تعالى و أشكره على عظيم نعمته و جليل منته ، و أسأل الله تعالى أن يبارك لي فيها و أن يجعلها عونا لي على طاعته و مرضاته .

ثم إنني أشكر جامعة آل البيت على عظيم ما تقدمه من تعليم و توجيه ، سائلا المولـــى أن يوفقها في مسيرتها التعليمية التربوية .

ثم أتوجه بخالص شكري إلى فضيلة شيخي الجليل الأستاذ الدكتور عبد الجبار القـــزاز على تفضله بالإشراف على هذه الرسالة ، و تحمله عبء إعدادها و ما أولاني من توجيـــه و إرشاد و نصح سائلا الله عز و جل أن يحفظه هو و أسرته و أن يبارك في علمه و أن يجازيه عنا خير الجزاء.

كما أتوجه بالشكر إلى لجنة المناقشة على ما سيبدونه من ملاحظات و توجيهات .

و الحمد لله رب العالمين .

محمد خير الدين بن أمان رزالي

فهرس المحتويات

الإهداء ب
شكر و تقدير ج
فهرس المحتويات د
الملخص
المقدمة ١
مسوغات اختيار الموضوع ٢
الدراسات السابقة ٣
إشكالية الموضوع ٤
حدود المشكلة ٥
المنهجية ٥
تحليل أهم المصادر ٦

الفصل التمهيدي:الحقيقة و المجاز في معاني الحروف ١٢
الحقيقة و المجاز ١٤

المبحث الأول : رأي النحاة و الأصوليين في تعدد معاني الحروف ١٥
المطلب الأول : مذهب جمهور النحاة و الأصوليين ١٦
المطلب الثاني مذهب الكوفيين ٢٤
المبحث الثاني : تناوب الحروف عند النحاة و الأصوليين ٢٦
الفرع الأول : تعريف النيابة ٢٧
المطلب الأول : مذاهب النحاة في التناوب ٢٧
-المذهب الأول : المانع للتناوب ٢٧
-المذهب الثاني : المجوز لتناوب الحروف ٣١

الباب الأول : دلالة حروف العطف عند النحاة و الأصوليين

الفصل الأول : دلالة الواو العاطفة على مطلق الجمع و الترتيب ٣٩

المبحث الأول : موجب الواو مطلق الجمع ٤٠
المذهب الأول : موجب الواو العاطفة الجمع المطلق ٤٠
المطلب الأول : ما المراد بالجمع المطلق ٤٠
المطلب الثاني : هل ثمة فرق بين الجمع المطلق و مطلق الجمع؟ ٤٤
المطلب الثالث : القائلون بموجب الواو الجمع المطلق ٤٩

المبحث الثاني : موجب الواو الترتيب ٥٥

المطلب الأول : نسبة المذهب إلى بعض النحاة البصريين ٥٧
المطلب الثاني : النسبة إلى الكوفيين ٦٢
الفرع الأول : الواو للترتيب حيث يستحيل الجمع عند الفراء ٦٢
الفرع الثاني : الواو للاجتماع ....عند هشام الضرير و أبي جعفر الدينوري ٦٥
الفرع الثالث :النسبة إلى ثعلب و غلامه أبى عمرو الزاهد ٦٧
الفرع الرابع : النسبة إلى الكسائي ٦٨
المطلب الثالث : الترتيب عند الأصوليين ٦٩
الفرع الأول : نسبة الترتيب إلى الشافعي ٧٢
الفرع الثاني : نسبة الترتيب إلى ابن عباس ٧٦

المبحث الثالث : مناقشة دعوى الإجماع ٧٩
المطلب الأول : دعوى الإجماع ٧٩
المطلب الثاني : تحقيق مدى صحة دعوى الإجماع ٨٣

-تغليط دعوى الإجماع ٨٤
-ما المراد بالإجماع ٨٦

المبحث الرابع : الأدلة و الاستدلال ٨٩

المطلب الأول : أدلة الواو لمطلق الجمع ٨٩
المطلب الثاني : الأدلة على أن الواو لا تفيد الترتيب ٩١
المطلب الثالث : أدلة الواو للترتيب ٩٤

الخلاصة ١٠٢
المبحث الخامس : أثر الخلاف في فهم النص التشريعي ١٠٣

الفصل الثاني : دلالة أو عند النحاة و الأصوليين ١٠٥

المبحث الأول : المعنى الموضوع لأو ١٠٥

المطلب الأول : أو موضوعة لأحد شيئين أو أشياء ١٠٥
المطلب الثاني : أو موضوعة للشك ١٠٩

المبحث الثاني : أو بمعنى الواو ١١٥
المطلب الأول : ورود أو بمعنى الواو ليس محل اتفاق بين الكوفيين ١١٦
-موقف الأخفش من ورود أو بمعنى الواو ١١٨
المطلب الثاني : مسوغات ورود أو بمعنى الواو عند الكوفيين ١١٩
الفرع الأول : جواز ورود أو بمعنى الواو عند أمن اللبس ١٢٠
الفرع الثاني : تعاقب أو في موضوع الإباحة الواو ١٢٠
الفرع الثالث : ورود أو بمعنى الواو في التقسيم ١٢٤
الفرع الرابع : التقارب المعنوي بين أو و الواو عند الطبري ١٢٤

المطلب الثالث : موقف الأصوليين من القضية ١٢٦
الفرع الأول : تسامح الأصوليين في العبارة ١٢٦
الفرع الثاني : استعارة أو للعموم ، فيكون بمعنى الواو عند البصريين ١٢٨
الأول : أن تكون مذكورة في موضع النفي ١٢٩
الثاني : استعمال أو للإباحة ١٣٤

الخلاصة ١٣٥
الباب الثاني : دلالة حروف الجر عند النحاة و الأصوليين

الفصل الأول : دلالة إلى و حتى على الغاية ١٣٦
المبحث الأول : أحرف الغاية عند النحاة و الأصوليين ١٣٦

المطلب الأول : إلى لانتهاء الغاية ١٣٦
المطلب الثاني : حتى الغائية ١٣٩
المطلب الثالث : هل ثمة ترادف بين حتى و إلى ؟ ١٤٦

المبحث الثاني : مذاهب العلماء في دخول ما بعد أحرف الغاية في المغيا ١٤٩

٥٢٨٥٧٤

المطلب الأول : عدم الدخول ، بل خروجه إلا مجازا ١٥١
المطلب الثاني : الدخول إلا مجازا ١٥٩
المطلب الثالث : الدخول و عدمه يدوران مع الدليل ١٦١
المطلب الرابع : مذهب الاشتراك ١٦١
المطلب الخامس : دخول الغاية إن كانت من جنس المغيا ١٦٦
المطلب السادس : إن اقترنت بمن فلا تدخل ، و إلا فيحتمل الأمرين ١٧٠
المطلب السابع : عدم الدخول إن تميز عما قبلها بمفصل محسوس ، و إلا دخل ١٧١
الخلاصة ١٧٢
المبحث الرابع : أثر الخلاف في فهم النص التشريعي ١٧٣

الفصل الثاني : دلالة من و الباء على التبعيضية عند النحاة و الأصوليين

المبحث الأول : دلالة من على التبعيضية ١٧٥

المطلب الأول : من حقيقة في ابتداء الغاية ١٧٦
الفرع الأول : دلالة من على الغاية المكانية و الزمانية ١٧٧
الفرع الثاني : هل من حقيقة في ابتداء الغاية ؟ ١٨٢

المطلب الثاني : من حقيقة في التبعيض ١٨٥
المطلب الثالث : من حقيقة في التبعيض و الابتداء ١٨٧
المطلب الرابع : من حقيقة في بيان الجنس ١٨٩
المطلب الخامس : من حقيقة في التبعيض و التبيين و الابتداء ١٩١
المطلب السادس : من حقيقة في التمييز ١٩٢
المطلب السابع : أثر الخلاف في فهم النص التشريعي ١٩٣

المبحث الثاني : دلالة الباء على التبعيضية ١٩٤

المطلب الأول : الأصل في معاني الباء ١٩٤
المطلب الثاني : هل تفيد الباء التبعيض ١٩٦

- الفرع الأول : المثبتون من النحاة و الأصوليين ١٩٧

- الفرع الثاني : المنكرون من النحاة و الأصوليين ٢٠٤
- الفرع الثالث : تحقيق نسبة التبعيض إلى الشافعي ٢١١
- المطلب الرابع : أثر الخلاف في فهم النص التشريعي ٢١٢

- الخاتمة ٢١٥
المصادر و المراجع ٢١٨
ABSTRACT

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين ، و الصلاة و السلام على رسوله خاتم الأنبياء و المرسلين ، و على آله و أصحابه أجمعين ، أما بعد ،

فلا أحد بوسعه أن ينكر الصلة بين العلوم الثلاثة النحو و الفقه و أصوله ، فالفقيه تعنيه معرفة الأحكام الشرعية ، و هذه متوقفة على معرفة أدلتها التفصيلية ، و هي مجال بحث الأصوليين ، و لما كانت الأدلة راجعة إلى الكتاب و السنة ، و هما واردان بلغة العرب نحوها، و صرفها ، و بنيتها و تركيبها ، فلا بد من الدراية بهذه اللغة ،و قواعدها ،و معرفة أسرار تركيبها ،و دلالتها ، و هي واجبة لكل من يقوم بالاجتهاد الفقهي ؛ فلا غرابة إذن أن نجد المباحث النحوية ،و اللغوية تحتل مكانة مرموقة في كتب الأصول ، إذ الحديث في معظم أبواب هذا العلم ،و مسائلها مبني على علم النحو و اللغة ، و لكن هذه المباحث اللغوية ،و النحوية تبقى قواعد نظرية إلى أن تتحول من صورتها النظرية، إلى صورة عملية تطبيقية ،على أيدي الفقهاء عندما يستنبطون الأحكام من الأدلة الشرعية من الكتاب و السنة ، بعد أن ينظروا في نصوصها اللغوية نظرا واعيا.

و من الملاحظ أن الأصوليين استفادوا كثيرا من المباحث النحوية عند النحاة ، و لكنهم – مع ذلك – لم يقفوا موقفا واحدا من آراء هؤلاء النحاة ، فتراهم تارة يأخذون بما قعده النحاة و يتلقون آراءهم بالقبول و الموافقة ، و تارة أخرى يخالفونهم فيما ذهبوا إليه.و فضلا عن ذلك كله فإننا نراهم في بعض الأحيان، يضيفون أشياء جديدة على ما قاله النحاة ، و يدققون في فهم أشياء من كلام العرب ،لم يصل إليها النحاة ،و لا اللغويون .

و لما كان النحاة أنفسهم غير متفقين في تقرير كثير من القواعد النحوية ، فقد نشأ الخلاف – تبعا لذلك – بين الأصوليين في تبني الآراء ، تبعا لاختلافهم في ترجيح رأي نحوي على آخر ، الأمر الذي أدى إلى اختلاف الفقهاء، في فهم النص التشريعي ، و اختلافهم – بعد ذلك – في الآراء الفقهية.

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة في دلالة حروف العطف و الجر عند النحاة و الأصوليين ، و أثرها في فهم النص التشريعي ، و تكمن أهميتها في ثلاثة أمور :

الأول : في تبيين بعض وجوه إفادة الأصوليين من آراء النحاة .

الثاني : في الوقوف على مظاهر الخلاف بين النحاة و الأصوليين في الدراسة النحوية.

الثالث : في تلمس آثار الخلاف فيما بينهم في استنباط الأحكام الشرعية .

و ذلك من خلال دراسة مستفيضة لآراء هؤلاء الجهابذة و القيام بالموازنة بين الآراء

المختلفة لبيان الرأي المختار .

و بهذا تكتسب الدراسة أهميتها البالغة في إبراز جانب من جهود الأصوليين في مجال الدراسة النحوية ، و في ربط الأبحاث النحوية بالشريعة الإسلامية ، و شأن هذه الدراسة أن تغني مكتبتنا اللغوية و النحوية.

مسوغات اختيار الموضوع

لقد حظيت حروف المعاني بعناية كل من النحاة و الأصوليين، باعتبارها من الخصائص التي ميزت هذه اللغة الحية من سائر اللغات، مما جعلها خير وسيلة لنشر الشرع الإسلامي ، فنرى المصنفات فيها قد تبوأت حيزا في المكتبات اللغوية ، و إضافة إلى تلك الجهود الظاهرة، نرى الأصوليين لم يألوا جهدا في سبيل استقصاء أنواعها ، و الكشف عن أسرار دلالاتها المختلفة .

و قد نالت حروف العطف و الجر حظا أوفر من الدراسة من قبل النحاة و الأصوليين، باعتبارها من أكثر الحروف تداولا و استعمالا ، و مع ذلك لم أر أحدا من علمائنا القدامى ،و المحدثين يتناولون القضايا الخلافية بين النحاة و الأصوليين ،في دلالاتها اللغوية في دراسة مستقلة ،تستقصي جل آرائهم فيها، إن لم يكن كلها ، و تقوم على أساس الموازنة ، و بيان آثار الخلاف في فهم النص التشريعي ، و كل ما في الأمر ،هو تلك الآراء المبعثرة في بطون الكتب النحوية ،و اللغوية،و الأصولية ،و الفقهية ، و تلك الأقوال المتفرقة بين طيات كتب التفسير، و شروح الأحاديث . و بعض الدراسة الحديثة الموجودة ،إنما تتناولها في ثنايا الرسائل الجامعية أو الكتب أو تقتصر على جانب رأي نحوي دون رأي أصولي أو العكس – كما سأذكر فيما بعد – ، و هي بحاجة إلى مزيد من التفصيل ،و التحقيق و الإضافة في بعض مسائلها ، فكم ترك الأول للآخر.

و هذا الأمر يقتضي ضرورة الجهود التكميلية لهذه الدراسة الحديثة ، و التقاط كل تلك الآراء المبثوثة ، و جمعها في مصنف واحد، يسهل على الباحثين من الأصوليين و اللغويين و النحويين الاطلاع عليه.

و أستطيع أن ألخص الدوافع لاختيار الموضوع في النقاط التالية :

١. قلة المصنفات التي تبرز جهود الأصوليين في المباحث النحوية ، و تتولى بيان ضرورة اتفاق الأصوليين و النحاة ،في سبيل تطوير الدراسة النحوية ، ثم بيان

ضرورة ربط المسائل النحوية بالجانب التطبيقي ، و تكون آيات الأحكام و أحاديثها ميدانا صالحا لذلك ، و بهذا نحيل تلك القواعد النظرية إلى صورة عملية نلتمس من خلالها آثار الخلاف في المسائل النحوية في استنباط الأحكام .

٢. أهمية حروف المعاني، و لا سيما حروف العطف و الجر في دراسة نحوية و أصولية ، و أنها سبب من أسباب اختلاف الأصوليين و الفقهاء في كثير من القواعد الأصولية و الأحكام الفقهية .

٣. تفرق موضوع دلالة حروف العطف و الجر، في بطون الكتب النحوية و اللغوية و البلاغية ، و ثنايا الكتب الأصولية و الفقهية، و كتب التفسير و غيرها ، فكان هذا الواقع دافعا قويا لجمعها و التأليف فيما بينها و ترتيبها و بسط القول فيها ، و تحقيق مذاهب العلماء فيها .

٤. ضرورة وجود السلسلة التكميلية لتلك الجهود التى بذلها المحدثون في دراسة دلالة الحروف .

الدراسات السابقة

حين وقع اختياري على هذا الموضوع ،فزعت إلى المكتبات العامة ، أبحث فيها عن كتاب يتضمن موازنة جادة ، بين آراء النحاة و الأصوليين في دلالة حروف العطف و الجر ، فلم أعثر فيها على ضالتي ، و كل ما بين يدي دراسات حديثة تتناول دلالات هذه الحروف في أثناء البحث ،أو تقتصر على رأي نحوي دون أصولى أو العكس ، و معنى هذا ، أنني لم أجد دراسات متخصصة لهذا الموضوع ، و مما وجدته :

١. أثر الدلالة النحوية و اللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية ، لأستاذنا فضيلة الدكتور عبد القادر عبد الرحمن السعدي ، و هي رسالة تقدم بها لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية بجامعة بغداد .و تضمنت رسالته القيمة الحديث عن دلالة حروف العطف و الجر، غير أنها لا يتناولها تناولا متخصصا ، و إنما يعرض لها من خلال شرح آيات الأحكام ، دون أن يدخل في تفصيلات أقوال النحاة و الأصوليين، إلا بقدر ما يبرز أثر الخلاف في استنباط الأحكام .

٢. أثر اللغة في اختلاف المجتهدين لعبد الوهاب عبد السلام طويلة ، الذي خص حروف العطف و الجر بفصلين ،عرض فيهما أبرز المعاني لهذه الحروف ، و

عززها بالأمثلة ، و ناقش بعضها ، و لم ينهج في بحثه إلى تفصيل واقع الخلاف العلمي بين النحاة و الأصوليين .

٣. أسلوب العطف بين النحو و البلاغة حتى القرن السابع الهجري ، و هو رسالة الماجستير لرائف فرحان السمارة التي قدمت بجامعة حلب سنة ١٩٨٧ م .

٤. الأدوات في كتب التفسير حتى منتصف القرن الثامن ، و هو من إعداد محمود الصغير ، و هو رسالة الدكتوراه مقدمة بجامعة حلب سنة ١٩٩٠ م .

٥. الأدوات في التراث النحوي ، و هي رسالة الدكتوراه المقدمة إلى جامعة حلب سنة ١٩٩٠م ، من إعداد إبراهيم محسن.

٦.الأدوات النحوية في المعاجم حتى القرن الثامن ، و هو أيضا رسالة الدكتوراه التي قدمت بجامعة حلب سنة ١٩٩٨ م ، من إعداد محمود راشد أنيس .

و هذه الأربعة الأخيرة ، و إن كانت تتحدث عن دلالات حروف العطف و الجر ،إلا أنها لم تتطرق إلى بيان آراء الأصوليين في دراساتهم.

٧.دور حروف العطف في استنباط الأحكام من مصادرها الشرعية ، تأليف د. دياب سليم محمد عمر .

٨. حروف المعاني بين دقاق النحو و لطائف الفقه ، تأليف د. محمود سعد .

٩. حروف المعاني و علاقتها بالحكم الشرعي ، تأليف د. ذياب عبد الجواد عطا .

و هذه الكتب الثلاثة الأخيرة، لم تعن بقضايا خلافية بين النحاة و الأصوليين، إلا قليلا ، كما أن أصحابها لم يتعمقوا في تناول القضايا المتعلقة بالحروف لكثرة الحروف التى تناولوها .

إشكاليات الموضوع

تتمثل إشكالية الموضوع في النقاط التالية :

?* ما موقف النحاة و الأصوليين من قضية الحقيقة و المجاز في حروف المعاني و تناوب الحروف ؟

?* ما موقف النحاة و الأصوليين من دلالة الواو على مطلق الجمع و الترتيب ؟ و هل نسبة الترتيب إلى جمع من النحاة و الأصوليين من الأمور المسلم بها أم أنها قابلة للمناقشة ؟ و هل الإجماع على أن الواو لمطلق الجمع متحقق فعلا أم أنه مجرد الدعوى ؟ و

هل لهذا الخلاف أثر في فهم النصوص التشريعية ؟

?*هل أو موضوعة لأحد شيئين أم الشك ؟ و ما موقف النحاة و الأصوليين في القضية

?*هل تأتي أو بمعنى الواو ؟ و ما حقيقة مذهب النحاة البصريين و الأصوليين في ذلك ؟ فهل يرفضونه مطلقا أم يقبلونه بشروط ؟

?*ما حقيقة دلالة "إلى" و حتى على الغاية ؟ و هل ثمة ترادف بينهما ؟ و ما موقف النحاة و الأصوليين من دخول الغاية في المغيا ؟ و ما أثر خلاف العلماء في ذلك في فهم النص التشريعي ؟

?*هل من حقيقة في ابتداء الغاية أم التبعيض أم التبيين أم التمييز ؟ و هل النحاة يثبتون معنى التبعيض ،و التبيين ،و التمييز على سبيل الحقيقة أم المجاز ؟ و ما موقف الأصوليين من ذلك ؟ و هل للخلاف في ذلك أثر في فهم النص التشريعي ؟

?*ما أصل معنى الباء ؟ و هل النحاة يثبتون معنى التبعيض للباء ؟ و ما موقف الأصوليين من ذلك ؟وما أثر الخلاف فيه في استنباط الأحكام الفقهية من النص التشريعي ؟

حدود المشكلة

المشكلة التي أتناولها محددة في دلالة الواو العاطفة على مطلق الجمع و الترتيب ، و "أو" على أحد شيئين،و الشك و ورودها بمعنى الواو ، و "إلى" و حتى على الغاية ، و "من" و الباء على التبعيض ، مركزة على موقف النحاة و الأصوليين فيها، و مظاهر الخلاف بينهم،و أثره في توجيه دلالة الأحكام من النص التشريعي ، و مدار الحديث هو خلاف النحاة و الأصوليين في تحديد المعنى الحقيقي لهذه الحروف .

المنهجية

منهج هذه الدراسة يقوم على الأسس التالية :

١.تتبع أقوال النحاة و الأصوليين ، و جمعها في مكان واحد ، و هذا يقتضي الرجوع إلى مصادرها من الكتب النحوية و الأصولية ، ثم كتب الفقه و التفسير و شروح الأحاديث .

٢.ثم الموازنة بين الآراء ، و تصنيفها إلى مذاهب ، و محاولة تحديد موضع الخلاف و تحريره إذا اقتضى الأمر ذلك .

٣.ثم الترجيح بين الآراء مستندا إلى قوة الأدلة المدعومة بالشواهد من القرآن و الحديث و كلام العرب شعرا و نثرا ، مستأنسا بآراء المحققين و ذوي الأبصار من علمائنا الأجلاء .

٤.عزو الآيات إلى سورها ، و تخريج الأحاديث ، و عزو الأشعار إلى مصدرها .

٥.ترجمت معظم الأعلام الواردة في الرسالة ، بإيجاز غير مخل، مع الإشارة إلى مصادرها.

و يبدأ البحث بتمهيد يتناول فيه الباحث موقف النحاة و الأصوليين من قضية الحقيقة و المجاز في حروف المعاني و تناوب الحروف .

و في الباب الأول تحدثت عن دلالة حروف العطف عند النحاة و الأصوليين ، و هو مقسم إلى فصلين ، ففي الفصل الأول ،تناولت الحديث عن دلالة الواو العاطفة على مطلق الجمع و الترتيب ، فبينت فيه أصحاب المذهبين و أدلتهم ، و ناقشت دعوى الإجماع بأن الواو لمطلق الجمع ، ثم أثر الخلاف في فهم النص التشريعي .

و في الفصل الثاني كان الحديث عن دلالة أو عند النحاة و الأصوليين، فابتدأت بالحديث عن المعنى الموضوع لأو ، ثم موقف النحاة و الأصوليين من قضية ورود أو بمعنى الواو.

أما في الباب الثاني ، فكان الحديث فيه عن دلالة حروف الجر عند النحاة و الأصوليين ، و هو مقسم إلى فصلين أيضا، ففي الفصل الأول تناولت فيه الحديث عن دلالة إلى و حتى على الغاية ، و خلاف النحاة و الأصوليين في دخول الغاية في المغيا ، ثم أثر الخلاف في فهم النص التشريعي.

أما الفصل الثاني ، فتناولت فيه دلالة من و الباء على التبعيضية عند النحاة و الأصوليين ، فتحدثت أولا عن المعنى الحقيقي لمن و خلاف العلماء فيه ، ثم أثر الخلاف في فهم النص التشريعي ، و ثانيا عن المعنى الأصلي للباء ،و موقف العلماء من ثبوت معنى التبعيض لها ، ثم أثر الخلاف في فهم النص التشريعي .

و ختمت الحديث بخاتمة أسفرت أهم نتائج الدراسة

تحليل المصادر و المراجع

اعتمد هذا البحث على المصادر و المراجع المتنوعة من كتب النحو و الأصول و الفقه

و التفسير وشروح الأحاديث و التراجم ، إلا أنه أكثر اعتمادا على المصادر النحوية و الأصولية ، و سأذكر هنا من أهم المصادر النحوية و الأصولية التي رجعت إليها في هذه الدراسة ، أما المصادر النحوية فمن أهمها :

١. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لعبد الله جمال الدين ، ابن هشام الأنصاري (٧٦١ هـ /١٣٥٩ م)، و هو يعد من أهم المصادر التي تتحدث عن حروف المعاني، حيث جمع فيه أقوال السلف في معاني الحروف مدعما بالشواهد القرآنية و الحديثية و الشعرية و النثرية ، و هو يلتزم ترتيبا ألفبائيا في حديثه عن الحروف ، مع شرح واف لكل مسألة من مسائلها و عزو الأقوال إلى أصحابها .

٢. الجنى الداني في حروف المعاني للحسن بن قاسم المرادي (٧٤٩ هـ/ ١٣٤٨ م) ، و هو أيضا مخصص لبسط الحديث عن حروف المعاني حيث تناول مصنفها هذه الحروف ،و معانيها مرتبا حسب عدد حروف بنيتها،فبدأ بالأحادية ثم الثنائية ،و هكذا . و عندما يتناول شرح معاني الحروف ذكر أولا تعريفا مختصرا للحرف، ثم يردفه بذكر المعاني التي يرد فيها واحدا بعد واحد مع التعليق ،و الشرح و التمثيل بالآيات القرآنية و القراءات و الأحاديث و كلام العرب شعرا و نثرا ، و في نهاية حديثه عن كل حرف أورد في كثير من الأحيان تنبيهات بعض المسائل المتعلقة بمعاني الحرف أو تنبيهات.

٣. مصابيح المغاني في حروف المعاني ، تأليف محمد بن على ، المعروف بابن نور الدين (٨٢٥ هـ/١٤١٢ م)، هذا الكتاب مخصص للحديث عن حروف المعاني ، و قد وضع صاحبه هذا الكتاب معتمدا الترتيب الهجائي ،غير ملتزم الترتيب فيما بعد الحرف الأول غالبا ، و لم يحدد لنفسه منهجا ،يبين فيه خطواته في كيفية الكتابة عن الحرف الواحد ، فهو يذكر أحيانا اشتقاقه ، و غالبا ما يبدأ بذكر معانى الأداة و أوجه استعمالها ، و هو يعتمد على النقل من مغنى اللبيب لابن هشام و الأزهية للهروي، و الصحاح للجوهري، و الصاحبي لابن الفارس، كما أكثر من النقل من كتب الأصول،و إن لم يصرح بذلك في الغالب .

٤. شرح كافية ابن الحاجب لرضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي (٦٨٦ هـ / ١٢٨٧ م) ، انفرد شرح الرضي للكافية من بين شروحها الكثيرة بالشهرة ، لقد عرض الرضي ما قاله ابن الحاجب ثم شرحه بالتفصيل ،و التعليق عليه مع مخالفته

أحيانا، و موافقته أحيانا أخرى دون تعصب لمذهب معين ممن سبقوه ، و هو مع ميله الغالب إلى المذهب البصري اختار بعض أراء الكوفيين و دافع عنها ، و هو يعرض أقوال السابقين و يناقشها و يفندها ، و استشهد الرضي بآيات القرآن و القراءات و بالأحاديث خلافا لمن لم يجيزوا ذلك ، و بالشواهد الشعرية من شعراء عصر الاحتجاج ، و قد يستشهد بشعراء المحدثين ، و حديثه عن معاني حروف العطف و الجر يأتي في مبحث مخصص لحروف الجر و العطف .

٥. شرح جمل الزجاجي لأبي الحسن على بن مؤمن ، ابن عصفور (٦٦٩ هـ / ١٢٧٠ م)، و هو يعتبر من أشهر كتب شروح الجمل ، سار ابن عصفور في شرحه وفق المنهج الذي اختطه الزجاجي حيث قسم الزجاجي كتابه إلى مجاميع أو طوائف نحوية و صرفية و لغوية . و ابن عصفور لم يحرص في شرحه على إيراد المتن، بل إنه فيما عدا الأبواب الثلاثة الأولى أهمل نص الزجاجي إهمالا لا يكاد يكون تاما ، فلا يوجد من عباراته شيئ ،إلا في معرض مخالفته له في الرأي أو في المسألة .

٦. شرح المفصل لابن يعيش (٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م) ، و هو شرح لكتاب المفصل للزمخشري ، و قد عمد صاحبه إلى شرح المفصل شرحا موسعا ،يفسر فيه مشكله، و يوضح فيه مجمله ،و يبسط القول فيه ، و يتبع كل حكم من أحكامه بما يدلل عليه من حجج و علل و براهين و شواهد .

٧. ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي (٧٤٥ هـ / ١٣٤٤ م)، و هو كتاب ضخم اعتمد صاحبه على كثير من الكتب حيث كان ينقل منها و يشرحها ، وهو مليء بالتحقيقات و التدقيقات ، و جمع أبو حيان فيه أوابد فن النحو و شوارده ، و هو من أمتع الكتب التى ألفت في النحو و أوفاها و أحفلها ، و هو سجل حافل بمتخلف الآراء للقدامى و المتأخرين .

٨. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١ هـ/ ١٥٠٥ م) و هو شرح واسع كثير النقول ،طويل الذيول ،جامع للشواهد، و التعليل ،مشفع بالأقاويل ، فيحوي كثيرا من المسائل الخلافية ،و أقوال النحاة القدامى و المتأخرين ، و هو يتحدث طويلا عن معاني حروف الجر في الجزء الثاني، و حروف العطف في الجزء الثالث من كتابه .

و من أهم كتب الأصول التى عولت إليها:

١. أصول السرخسي للإمام السرخسي (٤٩٠هـ /١٠٩٦ م) ، و كان تأليفه بعد ظهور جمع من المؤلفات الأصولية عند كل من الشافعية و الحنابلة و المالكية ، و هو كثير الاعتماد على السند في الرواية و الدراية ، و لم يقتصر في شروحه على أئمة المذهب الحنفي بل أورد أقوال المالكية و الشافعية بالذكر الوفير و التصريح ، و لم يكتف بإيراد أقوالهم بل كان يدلي بدلوه و يبين رأيه مدافعا منافحا .

٢. كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٧٣٠ هـ/ ١٣٢٩ م) هو شرح لكتاب أصول البزدوي الذي كان له أهمية كبرى في ميدان الأصول لتفرده بمنهجية جرى عليها كثير من الأصوليين من بعد في مقابل طريقة الشافعية و المتكلمين ، و كشف الأسرار من خير شروح أصول البزدوي و أكثرها شهرة و تداولا ، و هو مشتمل على فوائد خلت عنها الكتب المتداولة و متضمن لتحقيقات و تفريعات لا توجد في الشروح المطولة .

٣. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار لعبد الله بن أحمد المعروف بالنسفي (٧١٠ هـ / ١٣١٠ م) و كتاب المنار من أوجز كتب الأصول متنا و عبارة و أشملها نكتا و دراية ، و هو في الأصل مختصر لأصول البزدوي و السرخسي ، و أما كشف السرار فيومئ صاحبه فيه إلى الدلائل و الفروع شارحا معللا مبرهنا ، و فيه كثير من التحقيقات و التنقيحات للمسائل الأصولية .

٤. شرح التلويح على التوضيح على متن التنقيح لمسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٢ هـ / ١٣٨٩م ، و التوضيح و متن التنقيح لصدر الشيعة ، فكان صاحبه يتناول المسائل الأصولية و يحققونها ، و يورد أقوال السابقين و المعاصرين فيناقشها و ينقدها مما يبرز إلمامه بالموضوع . أما التلويح فصاحبه لا يلتزم بآراء صدر الشريعة بل يخالفه في كثير من الأحيان ، و هو يكثر من النقل من القدامى مع عزو الأقوال إلى أصحابها ، إلا أنه لم يكتف بالنقل بل يدلى برأيه و موضحا بالأمثلة مبرهنا ذلك بالحجج و الأدلة .

٥. تيسير التحرير لمحمد أمين بن محمود المعروف بأمير بادشاه (٩٨٧ هـ/١٥٣٢م)، و هو شرح لكتاب التحرير لابن همام الدين ، و التحرير كتاب طارت شهرته و يحوي تحقيقات المسائل الأصولية ، و يجمع بين اصطلاحي الحنفية و الشافعية على

أحسن نظام،و ترتيب و يشتمل على تحقيقات الفريقين ،على أكمل توجيه و تهذيب .
أما تيسير التحرير، فيعمد أمير بادشاه فيه إلى شرح ألفاظ التحرير، موضحا بأمثلة، موردا الحجج و البراهين، على كل حكم من أحكامه،كما يقوم بإيراد مذاهب العلماء المتعددة في مسألة ما و مناقشتها ، و هو يعتمد في شرحه على النقل من المصادر الأصولية مع عزو الأقوال إلى أصحابها .

٦. التقرير و التحبير للمحقق ابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ / ١٤٧٤ م) ،و هو أيضا شرح لتحرير ابن الهمام ، و قد بالغ في تنقيح المسائل في التحرير و توضيحها ، و كان ذلك في محضر جمع من الحذاق في المباحثة و الممارسة .

٧. نهاية السول في شرح منهاج الأصول لعبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (٧٧٢ هـ/١٣٧٠ م)

٨. مناهج العقول في شرح منهاج الأصول لمحمد بن حسن البدخشي (٩٢٢هـ/١٥١٧م)

٩. و الإبهاج في شرح المنهاج للسبكيين علي عبد الكافي (٧٥٦ هـ/١٣٥٥م) و ابنه عبد الوهاب بن على (٧٧١ هـ / ١٣٦٩ م) ، و هذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة شروح لمتن البيضاوي في الأصول المسمى بمنهاج الوصول إلى علم الأصول ، و هو كتاب ذاع صيته ،و يشتمل على مباحث درر أفكار المتأخرين من الأصوليين ، أما شروحه ، فقد كانت تستدرك المسائل التى أهملها البيضاوي في متنه ، و أشارت إلى مواقع سهو المصنف و تساهله ، كما أودع هؤلاء الشراح في شروحهم فوائد ملتقطة من كتب العلماء المتقدمين ، و لم يلتزموا برأي صاحب المتن، بل ناقشوه، و نقدوه.

١٠.القواعد و الفوائد الأصولية لابن اللحام الحنبلي (٨٠٣ هـ/١٤٠٠ م)، و هو كتاب في القواعد الفقهية ، و هو مرتب حسب القواعد ،و هي ست و ستون قاعدة ،تتبعها فوائد فقهية مختلفة ، و القواعد التى جمعها صاحب الكتاب هي من صميم المباحث الأصولية ، أما منهج المؤلف ،فيتمثل في ذكر القاعدة مع ذكر الخلاف فيها ،و الرأي المشهور فيها، ثم يسرد المسائل الفقهية التى تنبني عليها ،أو تتفرع منها ،أو تتعلق بها ، ويمتاز الكتاب بتوثيق الآراء و ردها غالبا إلى مصادرها.

١١.البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (٧٩٤هـ/١٣٩١ م)، و هو كتاب حافل

بمذاهب الأصوليين في كل مسألة من المسائل الأصولية ، حتى لا يكاد يكون مذهب إلا أحصاه وذكره ، و يمتاز بتدقيق مصنفه كثيرا من مسائلها و تحقيقه و عزو الأقوال إلى مظانها و أصحابها .

الفصل التمهيدي

الفصل التمهيدي

الحقيقة و المجاز في معاني الحروف

أحسن ما حد به الحرف في النحو ،حد بعضهم به بقوله " الحرف كلمة تدل على معنى في غيرها فقط " ([1]) ، و قد اشتمل الحد على الجنس ، و هو لفظ كلمة و الجنس للإدخال ، وذلك لأن الكلمة تشمل الاسم و الفعل و الحرف ، و معنى دلالة الحرف على معنى في غيره أن دلالة الحرف متوقفة على ذكر متعلق الحرف ، فلو قلنا مثلا إن معنى "من" للتبعيض فإن التبعيض ،لا يفهم من معنى "من" إلا بعد معرفة الجزء و الكل ،لأن التبعيض أخذ جزء من كل .

و قال ابن الحاجب : معنى قولهم في غيره ،أي أن المعنى الذي دل عليه الحرف ، يتعلق بمتعلق ،لا بد من ذكره من حيث الوضع ،بخلاف الاسم و الفعل، لأنهما يدلان على المعنى من غير أن يتوقف معناهما على متعلق من حيث الوضع " ([2])

و قال مصطفى جمال الدين : إن المعنى المدلول عليه بالحرف عند هؤلاء- أي عند النحاة – لا يقوم بلفظ الحرف، و إنما يقوم بما يتعلق به الحرف من الأسماء و الأفعال، فدلالة "من" على الابتداء ،و سوف على التسويف، و قد على التحقيق، و ثم على التراخي، و الفاء على الترتيب ،إنما هو في معاني ما ترتبط به هذه الأحرف من ألفاظ الجملة ،لا في نفس الحرف " ([3])

و الذي أفهمه أن الحرف له وظيفة ،ألا و هي إظهار معنى في غيره في تركيب الكلام ، و لكن السؤال الوارد : هل كل حرف من الحروف يختص بإظهار معنى خاص

([1]) الحسن بن قاسم ،المرادي ، **الجنى الداني** ، تحقيق فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل ، الطبعة الأولى ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٣٩٣هـ /١٩٧٣ م ، ص ٢٠

([2]) عثمان بن عمر ، ابن الحاجب ، **الإيضاح في شرح المفصل** ، تحقيق موسى بناى العليلي ، وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية ، بغداد ، ج ٢ ، ص ١٣٧

([3]) مصطفى جمال الدين ، **البحث النحوي عند الأصوليين** ، منشورات وزارة الثقافة و الإعلام ، سلسلة دراسات الجمهورية العراقية ، ١٩٨٠ ، ص ٢٠٢

عندما يكون في تركيب الكلام ، أم أنه يشترك مع حروف أخرى في إظهار عدة معـــان ؟ و الذي يظهر لى أن واضع اللغة قد وضع لكل حرف من الحروف معنى خاصا ،يقـــوم هـــو بإظهاره دون غيره في تركيب الكلام، فواضع اللغة قد وضع للحرف معنى يخصه ، وهـــذا المعنى هو الذي يتبادر إلى الذهن عند ذكره في التركيب ، و قد يوضع للحرف أكـــثر مـــن معنى ،على سبيل الاشتراك ، فيتبادر إلى الذهن كل من هذه المعاني عند وروده في السياق ، و هنا يأتي دور السياق في تحديد المعنى المراد من اللفظ ، ووضع الحـــرف علـــى ســـبيل الاشتراك يجرى على خلاف الأصل.

و العرب اتسعوا في استعمال الألفاظ ، و قد يستعملون الحروف في التركيب للدلالـــة على معنى غير المعنى الموضوع له أصلا ، و ذلك لعلاقة قائمة بين هذا المعنـــى الثـــاني و بين المعنى الموضوع ، و لوجود قرينة تمنع من إرادة معناه الأصلي ، و هذا الخروج علـــى استعمال المألوف له هو الذي يسمى بالمجاز ، و المجاز هو استعمال اللفظ للدلالة على غـــير المعنى الموضوع له أصلا لعلاقة تربط بين المعنيين، مع وجود قرينة تمنع من إرادة معنـــاه الأصلي .

فكل حرف من الحروف لا يخلو عند استعماله في التركيب من وجهين : اســـتعماله على سبيل الحقيقة، و استعماله على سبيل المجاز ، و قد يستخدم في وجه ثالث ،و هو علـــى سبيل الاشتراك بين المعنيين أو المعاني ،إلا أن هذا خلاف للأصل .

هذا ، و إن دراسة النحاة و الأصوليين لمعاني الحروف ،و دلالتها تقوم على أســـاس تقسيمهم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى إلى قسمين حقيقة و مجاز ، فهم يرون أن الكـــلام عند العرب اسم و فعل و حرف ، و كما يتحقق معنى الحقيقة و المجـــاز فـــي الأســـماء و الأفعال فكذلك يتحقق في الحروف ، فمنها ما يكون مستعملا في حقيقته ، و منها ما يكـــون مجازا عن غيره. و موضوع الحقيقة و المجاز هو مدار حديث النحـــاة و الأصوليـــين فـــي معاني الحروف، و منشأ خلافهم في قضية تناوب الحروف، كما سيرى القارئ ذلك .

و قد نال موضوع الحقيقة و المجاز عند الأصوليين حظا أوفر منه عند النحـــاة . و هذا مرجعه إلى أن دلالة الألفاظ هي محور دراسة الأصوليين لتعلقها بفهم الأحكام الشرعية. بينما دراسة النحاة تنصب أكثر ما تنصب على تغير حركات الألفاظ، و العوامل التي تجلـــب هذا التغير ، و من هنا سأتحدث عن الحقيقة و المجاز عند الأصوليين بإيجاز .

الحقيقة و المجاز ([1])

الحقيقة لغة فعيلة من الحق ، إما بمعنى الفاعل ، كالعليم ، فلا يستوي فيه المذكر و المؤنث،فيكون تاء التأنيث فيه جارية على القياس ، ويكون معناها الثابتة ، و إما بمعنى المفعول ، كالجريح ، فيستوي فيها المذكر و المؤنث ، فيكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ، لأنه لا حاجة إلى علامة التأنيث حينئذ ، و يكون معناها المثبتة .

ثم نقل هذا اللفظ إلى الاعتقاد المطابق للواقع، ثم نقل منه إلى القول المطابق للواقع، ثم نقل إلى المعنى المصطلح عليه لدي الأصوليين . و التاء فيه علامة على نقله من الوصفية إلى الاسمية، أي جعله اسما لمعنى اصطلاحي .

و هي في الاصطلاح استعمال اللفظ في المعنى الذي وضع له في اصطلاح المتخاطبين ، و اصطلاح المتخاطبين يشمل اللغويين أو الشرعيين أو غيرهم ، ومن ثم قسم الأصوليون الحقيقة إلى اللغوية و الشرعية و العرفية .

أما المجاز، فهو لغة مفعل من جاز المكان يجوزه إذا تعداه ، و الكلمة إذا استعملت في غير ما وضعت له ،فقد تعدت موضعها الأصلي . و في الاصطلاح هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين لعلاقة بينه و بين المعنى الذي وضع له ،مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي. و هو أيضا يشمل المجاز اللغوي و الشرعي و العرفي .

([1]) انظرالحديث عن هذا في : محمد بن عمر بن الحسين الفخر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه** ، دراسة و تحقيق طه جابر فياض العلواني ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م ، ج ١ ، ص ٢٨٦-٢٩٥ ، و محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن على ، ابن النجار ، **شرح الكوكب المنير** ، تحقيق محمد الزحيلي و نزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م ، ج ١ ، ص ١٤٩ – ١٥٥ ، و مصطفى إبراهيم الزلمي ، **دلالات النصوص و طرق استنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي دراسة تحليلية و تطبيقية** ، مطبعة أسعد ، بغداد ، ١٩٨٢-١٩٨٣ م ، ص ٢٥١ ، و محمد مصطفى شلبي ، **أصول الفقه الإسلامي**، الطبعة الرابعة ، الدار الجامعية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ /١٩٨٣ م ، ج ١ ، ص ٤٥٥

والحقيقة لا تعرف إلا بالنقل عن واضع اللغة بالسماع ، أما المجاز ،فلا يتوقف على ذلك ،و إنما يتوقف على توفر العلاقة و القرينة .و الأصل في الكلام الحقيقة لأنها الأصل و لاستغنائها عن القرينة ، وإذا تعذر العمل بالحقيقة يصار إلى المجاز.

المبحث الأول

رأي النحاة و الأصوليين في تعدد معاني الحروف

عندما نتصفح كتب النحاة التي ذكرت معاني حروف الجر، نجدهم قد ساقوا لحرف واحد أكثر من معنى ، فذكروا من معاني "عن" :المجاوزة ،و البدل ،و الاستعلاء ،و الاستعانة ،و التعليل ،و بمعنى "بعد" و "في" ، و من معاني "في" :الظرفية ،و المصاحبة ،و التعليل ، و المقايسة ،و بمعنى "على" و الباء و "إلى" و "من" ، و من معاني "على" :الاستعلاء ،و المصاحبة ،و المجاوزة ،و التعليل، و الظرفية ،و موافقة "من" و الباء ، و من معاني "إلى" :انتهاء الغاية في المكان و الزمان، و بمعنى "مع" و التبيين، و موافقة اللام ،و "في" و "من" و "عند" ، و غيرها من معاني حروف الجر.

و سلك الأصوليون كذلك مسلك النحاة في إيراد المعاني المتعددة للحرف الواحد ،غير أنهم اقتصروا على المعاني التي لها أثر ملموس في البحث الفقهي ،و تركوا المعاني الأخر تتداولها كتب النحاة .

و على الرغم من ذلك نرى أكثر النحاة و الأصوليين نصوا على أن واحدا من هذه المعاني هو المعنى الأصلي للحرف ، و أما بقية المعاني ،فهي المعاني الفرعية ، وهذا يعني أن لكل حرف من الحروف دلالتين أصلية و فرعية ، وعلى العكس ، نجد طائفة من النحاة –و هم الكوفيون – لم يقوموا بتحديد المعنى الأصلي للحرف الواحد ، بل اعتبروا دلالة الحرف على هذه المعاني كلها دلالة أصلية ، لأنهم يرون التنويع في معاني الحروف. و يبدو أن هذه المعاني كلها عندهم هي المعاني الحقيقية للحرف ، و إلا فما معنى التنويع في معاني الحروف ! و هذان اتجاهان في تناول الحروف ، و سنتحدث عن كلا الاتجاهين بشيء من التفصيل في فرعين آتيين :

المطلب الأول : مذهب جمهور النحاة و الأصوليين

إن مذهب جمهور النحاة و الأصوليين مبني على أن الأصل في كل ألفاظ العربية أن يدل على معنى واحد غير متعدد ، و كذلك الحرف ، فإنه موضوع أصلا للدلالة على معنى واحد يخصه ، و هذا الأصل في الوضع يجعل هذا المعنى الأصلي معنى حقيقيا للحرف ، فيقولون على سبيل المثال: إن "في" موضوعة للظرفية ، و الباء للإلصاق ، و "من" لابتداء الغاية ، أو التبعيض ، و "إلى" لانتهاء الغاية ، و اللام للاختصاص ، و "على" لاستعلاء ، و الواو لمطلق الجمع ، و "أو" لأحد شيئين ، و الفاء للترتيب ، و هكذا . وتكون دلالة هذه الحروف على هذه المعاني دلالة حقيقية .

يقول ابن حمدون إشارة إلى ما سبق : " مذهب البصريين أنه ليس لكل حرف إلا معنى واحد "و لا ينوب حرف جر عن حرف جر "([1]) ، و يقول السرخسي الأصولي ([2]) :" و أما من حيث الوضع لغة "فلأنهم وضعوا كل حرف "ليكون دليلا على معني مخصوص، كما فعلوا في الأسماء و الأفعال " ([3]).

فالعرب تضع كل حرف- و هو قسم من أقسام الألفاظ -ليدل على معنى مخصوص ، و هو الذي دل عليه استقراء كلام العرب في عصر الاحتجاج اللغوي، و بناء على هذا الاستقراء عيّن النحاة المعنى الذي يختص به كل حرف ، فهذا المرادي النحوي ([4]) على

([1]) سيد أحمد بن محمد ، أبو العباس ، ابن حمدون ، **حاشيته على شرح المكودي** ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٤هـ /١٩٩٤ م ، ج١ ، ص ٣٠٩

([2]) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل المعروف بشمس الأئمة السرخسي الفقيه الحنفي الأصولي ، توفى سنة ٤٨٢ هـ ، و من مصنفاته أصول السرخسي في أصول الفقه .

انظر: عبد الله مصطفى ، المراغي ، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين** ، لبنان ، ١٣٩٤ هـ ، ج ١ ، ص ٢٦٤

([3]) محمد بن أحمد بن أبي سهل ، السرخسي ، **أصول السرخسي** ، تحقيق الدكتور رفيق العجم ، الطبعة الأولى ، دار المعرفة ، بيروت ، ج ١ ، ص ٢١٦

([4]) هو الحسن بن قاسم بن عبد الله المرادي المصري ، أبو محمد بدرالدين ، المعروف بابن أم القاسم : مفسر أديب نحوي ، مولده بمصر و شهرته و إقامته بالمغرب ، من كتبه تفسير القرآن ، و إعراب القرآن ، و شرح الشاطبية ، و شرح ألفية ابن مالك في دمشق ، و الجنى الداني في حروف المعاني ، توفي سنة ٧٤٩هـ

انظر خيرالدين الزركلي ، الأعلام ،الطبعة الخامسة ، دار الملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ م ، ج ٢ ، ص ٢١١

سبيل المثال يقول في معاني الباء : " فقد ذكر النحويون لـــها ثلاثـــة عشـــر معنـــى : الأول الإلصاق ،و هو أصل معانيها ، ولم يذكر لها سيبويه (١)غيره ، قال: إنما هـــي للإلصـــاق و الاختلاط. ثم قال: فما اتسع من هذا في الكلام فهذا أصله ، قيل و هو معنى لا يفارقها " (٢)، و يقول عبد العزيز البخاري الأصولي : " الباء للإلصاق ،هو معناه بدلالة استعمال العـــرب، و هو أقوى دليل في اللغة كالنص في أحكام الشرع ،.... و لأجل أن يكـــون للبـــاء معنـــى يختص الباء بذلك المعنى، نفيا للاشتراك " (٣) ، و يقول التفتازاني (٤) في كتابـــه الأصولـــي شرح التلويح على التوضيح في معاني "من": " تكون للتبييـــن أو للتبعيـــض أو غيرهـــا ، و المحققون على أن أصلها ابتداء الغاية ،و البواقي راجعة إليها "(٥).

فالإلصاق هو المعنى الأصلي الذي تختص به الباء ،كما أن ابتداء الغاية تختص بـــه "من" عند المحققين .

---

(١) هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، مولى بني الحارث بن كعب ، يكنى بأبشر ، و لقب بسيبويه ، أخذ النحـــو عن الخليل و عيسى بن عمر ، مات سنة ١٦١ هـــ ، و قيل سنة ١٨٨ هـــ .
انظر عبد الرحمن بن الكمال أبا بكر ، السيوطي ، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة** ، تحقيق محمـــد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الثانية ، دار الفكر ،١٣٩٢ هـــ /١٩٧٩م ، ج ٢ ، ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٢) المرادي ، **الجنى الداني في حروف المعاني** ، ص ٣٦ ، و انظر نص سيبويه : " و باء الجر إنما هـــي للإزلاق و الاختلاط ، و ذلك قولك : خرجت بزيد ، و دخلت به ، و ضربته بالسوط ، ألزقت ضربـــك إيـــاه بالسوط ، فما اتسع من هذا في الكلام ، فهذا أصله " ، عمرو بن عثمان ، أبو بشر ، سيبويه ، **الكتاب** ،تحقيـق عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الثالثة ، دار الجيل ، بيروت ، ج ٢ ، ص ٣٠٤

(٣) عبد العزيز بن أحمد ، علاءالدين ، البخاري ، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، ضبـــط وتعليـــق و تخريج محمد المعتصم بالله ، دار الكتاب العربي ، ج ٢ ، ص ٣١٣

(٤) هو مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني ، عالم بالنحو ،و التصريف ،و المعـــاني ،و البيان ،و أصول الدين ، و أصول الفقه ، و المنطق ، و غيرها ، قال ابن حجر : ولد سنة ٧١٢ هـــ ، و مـــن أشهر مؤلفاته شرح تصريف العزي في الصرف ، و الإرشاد في النحو ، و شرح التلويح في الأصـــول ، و حاشيته على شرح عضد الدين لمختصر المنتهى الأصولي ، توفي سنة ٧٩١ هـــ .
انظر السيوطي ، بغية الوعاة ، ج ٢ ، ص ٢٨٥

(٥) مسعود بن عمر، سعد الدين ، التفتازاني ، **شرح التلويح على التوضيح** ، الطبعة الأولـــى ، دار الكتـــب العلمية ، بيروت ، ١٤١٦ هـــ / ١٩٩٦م ، ج ١ ، ص ٢١٤

كذلك وضعوا لكل حرف معنى يخصه ، وهو أولى بهذا المعنى من غيره من الحروف ،لأنه موضوع لهذا المعنى أصلا، و يكون معنى حقيقيا للحرف ، ووضع كل حرف بإزاء معنى واحد معين، يجعل كل حرف من حروف المعاني يتمتع بخصوصية دلالية.

و إذا كان لكل حرف معنى موضوع له أصلا ،فإنه لا يدل إلا على معنى واحد حقيقي ، و هنا يرد السؤال : كيف يصح ذاك،مع أن موارد استعمال الحرف يدل على أنه قد يدل على معان أخرى ؟ هنا وقف النحاة و الأصوليون أمام خيارين :

الأول : اعتبار هذه المعاني يدل عليها الحرف بأصل الوضع ، و هذا مؤداه القول بتعدد المعنى الحقيقي للحرف ، و هو الذي يسمى بالاشتراك اللفظي .

و الثاني: حمل دلالة الحرف على هذه المعاني على سبيل المجاز، لا الحقيقة.

فلنات إلى الأول ، و هو الاشتراك اللفظي ، فما المراد به ؟

إن الاشتراك هو أن تضع العرب للفظ أكثر من معنى على سبيل الحقيقة ، فكل لفظ وضع لأكثر من معنى يسمى بالمشترك اللفظي ، و الأصوليون مختلفون حول وقوع الاشتراك ، غير أن أكثرهم ذهبوا إلى أنه ممكن واقع ، و الدليل على ذلك وقوعه فعلا في اللغة و في القرآن الكريم.

و على الرغم من ذلك يرون أن الاشتراك واقع على خلاف الأصل ،لأن الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة ، و من هنا ، متى دار الاحتمال بين الانفراد و الاشتراك ، فالراجح حمله على الانفراد ، و إذا تحقق الاشتراك ، فالواجب أن نلتمس القرائن اللفظية التي ترجح المعنى المراد . و كذلك الترادف ، و هو أن يدل على معنى واحد حرفان ، و هو أيضا خلاف الأصل .

يقول البخاري: " القول بالتبعيض كلام عن تشه ،لا دليل عليه ،إذ لم يثبت عن أحد من نقلة اللغة أنها للتبعيض ،إنما الموضوع للتبعيض كلمة "من" ، فلو أفادت الباء التبعيض لوجب التكرار ، أي الترادف ، لدلالة اللفظين على معنى واحد ، و الاشتراك أيضا ، لأن

الباء للإلصاق بالاتفاق ، فلو أفادت التبعيض ،لكان لفظ واحد دالا على المعنيين المختلفيـــن ، و كل منهما خلاف الأصل " ([1])

فهؤلاء النحاة و الأصوليون يستبعدون وقوع الاشتراك في الحروف ،لأن ذلك ينفـــي أن يكون للحرف معنى مخصوص له .و يقولون إن الاشتراك لا يكون إلا لغفلة من الواضع، أو لعذر . و على هذا نلاحظ الأصوليين يركزون على ضرورة تعيين معنى حقيقي للحـــرف دفعا للاشتراك . و المثال على ذلك قول البيضاوي: " من لابتداء الغاية و التبيين و التبعيـض ، و هي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك " ([2]).

و قد يختلفون في تحديد المعنى الحقيقي للحرف ،على نحو ما نـــراه عنـــد تناولـــهم حرف "من" ، إذ ذهب البيضاوي إلى أنها حقيقة في التبيين ، بينما رأى إمام الحرميـــن أنـــها حقيقة في التمييز ،وقال بعضهم :إنها حقيقة في التبعيض ، أمـــا أكـــثر النحـــاة و بعـــض الأصوليين فذهبوا إلى أنها حقيقة في ابتداء الغاية .

و كذلك يترتب على اختصاص كل حرف بمعنى ،عدم استخدام الحرف فـــي معنـــى يختص به غيره ،لأن ذلك مؤداه تكرار استعمال اللفظ لمعنى ،وهو أمر يوجب إخلاءه عـــن الفائدة ، فلا يليق ذلك بالحكمة .

و انطلاقا من هذا المبدأ ،و هو رفض الاشتراك فـــي معـــاني الحـــرف ،و تكـــرار استعمال اللفظ لمعنى ، يرد البزدوي ([3])على القائلين: إن الباء تفيد التبعيض ،فيقول : " و أما القول بالتبعيض ،فلا أصل له في اللغة ،و الموضوع للتبعيض كلمة "مـــن" ،و قـــد بينـــا أن

([1]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ٣١٩-٣٢٠

([2]) علي بن عبد الكافي ، و ولده عبد الوهاب بن علي السبكي ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، الطبعة الأولـــى ، كتب هوامشه و صححه جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٤ هـــ/١٩٨٤ م ، ج ٢ ، ٣٤٩

([3]) هو علي بن محمد بن الحسين فخر الإسلام البزدوي الفقيه الحنفي المكنى بابي الحســـن ، اشـــتهر بعلـــم الأصول ، و عد من حفاظ المذهب الحنفي ، توفي سنة ٤٨٢ هـــ.من تصانيفه المبسوط ،و كنز الأصول فـــي علم الأصول.

انظر المراغي ، **الفتح المبين** ، ج ١ ، ص ٢٦٤ .

التكرار أو الاشتراك لا يثبت في الكلام أصلا ، و إنما من العوارض ، فلا يصار إلى الحقيقة ،و الاقتصار على التوكيد إلا بضرورة " (١)

و البزدوي بهذا القول لا يخرج عن الإطار العام الذي رسمه جمهور النحاة و الأصوليين ،و هو أن لكل حرف خصوصيته الدلالية . فمعني التبعيض – عنده – في اللغة من اختصاص "من" من حروف الجر، و هي أولى بهذا المعنى من غيرها من الحروف ،لأنها موضوعة للتبعيض أصلا ، فالقول بإفادة الباء التبعيض أدى إلى تكرار استعمال اللفظ في معنى واحد ،كما أنه أدى إلى الاشتراك ،لأن الباء موضوعة للإلصاق أصلا .

فأكثر النحاة و الأصوليين إذن لا يقبلون تعدد المعنى الحقيقي للحرف ، فإذا تعددت المعاني التي دل عليها الحرف في الاستعمال اللغوي ،فلا يحملون تلك المعاني على الحقيقة، لأن ذلك يقضي أن يكون هناك اشتراك لفظي ، فإذا تعذر حمل هذه المعاني على الحقيقة ،فلا يبقى إذن إلا حملها على المجاز ، و هو أمر تقتضيه قاعدة الأصوليين : إذا دار الاحتمال بين المجاز و الاشتراك يحمل على المجاز ،لأن استقراء كلام العرب يدل على أن المجاز أكثر من المشترك (٢) .

ومن الملاحظ أن مذهبهم في أن ليس للحرف إلا معنى حقيقي واحد دفعهم إلى إرجاع سائر المعاني إلى هذا المعنى الحقيقي بالتأويل ، و ذلك لأنهم يرون أن هذا المعنى الأصلي ،لا يفارق هذا الحرف ، فلو استعملنا هذا الحرف في معانيه المجازية ،فإنه لا يخلو من هذا المعنى الأصلي ،و هذه المعاني المجازية عند التحقيق تعود إليه ، و قد ركزوا على هذا تركيزا واضحا.

يقول صاحب الجني الداني : " التحقيق أن معنى اللام في الأصل هو الاختصاص، و هو معنى لا يفارقها ، و قد تصحبه معان أخر ، و إذا تؤملت سائر المعاني المذكورة

---

(١) انظر البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣١٩-٣٢٠

(٢) انظر محمود بن عبد الرحمن ، الأصفهاني ، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** ، تحقيق محمد مظهر بقا ، الطبعة الأولى ،١٤٠٦امركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى ، المكة المكرمة ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦ م ، ج ١ ، ص ٢٠٦-٢٠٩

وجدت راجعة إلى الاختصاص ، و أنواع الاختصاص متعددة ، ألا ترى أن مـــن معانيـــها المشهورة التعليل ..."([1]).

ثم نقل المرادي محاولة بعض النحاة لتفسير وجـــه رجـــوع معنـــى التعليـــل إلـــى الاختصاص يقول: " إذا قلت جئتك للاكرام دلت اللام على أن مجيئك مختص بـــالإكرام، إذ كان الإكرام سببه دون غيره " ([2]).

و الملاحظ أن المعنى الحقيقي هو المعنى العام الذي يشمل جميع المعاني الأخـــري ، فعموم المعنى عندهم دليل على كونه معنى حقيقيا للحرف . فهذا الزركشـــي الأصولـــي ([3]) يؤكد أن " الاختصاص معنى عام لجميع موارد استعمال اللام ،و بأي معنى اســـتعملت، لا تخلو منه " ([4]). و يقول المالقي ([5]) في حرف الباء : " و هذا المعنى - يعني الإلصاق - في كلام العرب في الباء أكثر من غيره فيها ، حتى أن بعض النحويين قد ردوا أكثر معاني الباء إليه ، و إن كان على بعد ، و الصحيح التنويع كما ذكر و يذكر " ([6])،ويقول المـــرادي : " رد كثير من المحققين سائر معاني الباء إلى معنى الإلصاق كما ذكر سيبويه ،و جعلوه معنـــى لا

([1]) المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ١٠٩

([2]) المصدر السابق ، ص ١٠٩

([3]) هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله ، بدر الدين ، عالم بفقـــه الشـــافعية و الأصـــول ، تركي الأصل ، مصري المولد و الوفاة ، له تصانيف كثيرة في عدة فنون منها : الديباج في توضيح المنـــهاج ، و المنثور ، و عقود الجمان ، و ذيل وفيات الأعيان و غيره ، و توفي سنة ٧٩٤ هـــ .

انظر الزركلي ، **الأعلام** ، ج ٦ ، ص ٦٠

([4]) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ،**البحر المحيط في أصول الفقه**، قام بتحريره عبد القـــادر عبـــدالله العاني و راجعه عمر سليمان الأشقر ، الطبعة الثانية ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، دولة الكويت ، ١٤١٣ هـــ / ١٩٩٢ م ، ج ٢ ، ص ٢٧١

([5]) هو أحمد بن عبد النور بن أحمد بن راشد المالقي ، نزيل دمشق : فقيه مالكي ، من شيوخ العربيـــة فـــي عصره ، له شرح التسهيل في النحو ، و شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي في الفقه و لم يتمه ، و رصـــف المباني في حروف المعاني ، توفي سنة ٧٠٢هـــ

انظر السيوطي ، بغية الوعاة ، ج ١ ، ص ٣٣١-٣٣٢

([6]) أحمد بن عبد النور ،المالقي ، **رصف المباني** ، تحقيق أحمد محمد الخراط ، الطبعة الثانية ، دار القلـــم ، دمشق ، ١٤٠٥ هـــ / ١٩٨٥ م ، ص١٤٣-١٤٤

يفارقها ، و قد ينجر معه معان أخر، و استبعد بعضهم ،و قال: الصحيح التنويـــع " (١)، و يقول صاحب التلويح في "من" :" تكون للتبيين أو التبعيض أو غيرها، و المحققون علـــى أن أصلها ابتداء الغاية ،و البواقي راجعة إليها "(٢).

و اختلاف وجهة نظرهم في المعنى العام للحرف ،و تفسير وجه رجوع معان أخـــر إليه ،من الأسباب التي أدت إلى اختلافهم في تحديد المعنى الحقيقي . و هـــذا مـــا نتلمســه واضحا عند اختلافهم في المعنى الحقيقي لمن . فعلى سبيل المثال ،نرى الفخر الـــرازي (٣) الذي تفرد برأيه أن من حقيقة في التمييز، يشرح وجهة نظره ، قائلا :" و الحق عندي أنـــها للتمييز فقولك :سرت من الدار إلى السوق ،ميزت مبدأ السير عن غيره ، و قولك:باب مـــن حديد، ميزت الشيء الذي يكون منه الباب عن غيره ، و قوله عز و جل **(فاجتنبوا الرجس من الأوثان)** (٤) ميزت الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره ، و كذلك قولك: ما جاءني من أحد ،ميزت الذي نفيت عنه المجيء " (٥)

و بعد هذا البيان المختصر تبينت لنا حقيقة مذهب الجمهور في معاني الحـــروف ، و هي أن الحرف لا يدل إلا على معنى حقيقي واحد لا يفارقه ، كما يدل عليه استعمال العـــرب ، و هو أمر مألوف في كلامهم ، و لكن قد تستعمل العرب هذا الحرف في معان أخر غـــير المعنى الموضوع له ، و على هذا ، فلا بد أن تحمل هذه المعاني على سبيل المجاز، لأمريـن :

الأول : إن إثبات هذه المعاني كلها على سبيل الحقيقة أدى إلى تعدد المعاني الحقيقية للحـــرف ، و هذا مؤداه القول بالاشتراك اللفظي في الحروف ،و هو يجري على خلاف الأصـــل ،لا يرتضيه هؤلاء النحاة والأصوليون ، و إذا تعذر حملها على الحقيقة ،فلا يبقى إلا أن تحمـــل على المجاز .

---

(١) المرادي ، الجنى الداني ، ٤٦

(٢) التفتازاني ، **شرح التلويح** ، ج١ ، ص ٢١٤

(٣) هو محمد بن عمر بن الحسين ، أبو عبد الله فخر الدين الرازي ، الإمام المفسر ، الأصولي ، توفي سنة ٦٠٦ هـ، من تصانيفه : التفسير الكبير ، و المحصول في علم الأصول ، و عصمة الأنبياء و غير ذلك . الزركلي ، الأعلام ، ج ٦ ، ص ٣١٣ م

(٤) سورة الحج ، الآية ٨٠

(٥) الفخر الرازي ، **المحصول** ، ج ١ ، ص ٣٣٧-٣٣٨

الثاني : إن استعمال العرب هذه الحروف في هذه المعاني يدور بين الاحتمالين المجاز أو الاشتراك ، فالراجح حينئذ حمله على المجاز، و هو قاعدة معروفة عند الأصوليين ، و ذلك لأن استقراء كلام العرب يدل على أن المجاز أكثر من المشترك .

ثم لا بد من التنبيه إلى أن هذه المعاني المجازية عند التحقيق تؤول إلى المعنى الحقيقي العام ، وعلى هذا الأساس، يقولون : إن هذه الحروف لا تخلو من معناها الحقيقي الأصلي عند إفادتها معانيها المجازية .

و هكذا يتبين لنا أن أكثر النحاة و الأصوليين أثبتوا تعدد المعاني للحرف ،غير أنهم يرون أن أحد هذه المعاني المتعددة هو المعنى الحقيقي للحرف ، و بقية المعاني تحمل على المجاز، و ترجع إليه ، فلا يحملونها على الحقيقة ، لأنه أدى إلى الاشتراك ،و هو خلاف الأصل .

و هناك بعض الأصوليين يتبنون هذا المذهب مبدئيا ، غير أن هذا لا يمنعهم من اعتبار بعض الحروف -لا كلها- له أكثر من معنى حقيقي ، و ذلك كحرف " من " حيث ذهبوا إلى أنها حقيقة في التبعيض و التبيين و ابتداء الغاية . و كذلك الباء ، فهي عند بعض أصحاب الشافعي حقيقة في الإلصاق و التبعيض .

يقول السمعاني :" أما من فمعناها ابتداء الغاية ،و قد تكون للتبعيض، و هذا كلام النحويين فيما بينهم ، فأما الذي تعرفه الفقهاء ،فهو لابتداء الغاية و التبعيض معا ، و كل واحد في موضعه حقيقة " (١)

و هم بهذا لا يخرجون عن الإطار العام الذي رسمه الجمهور، و هو أن الحرف لا يدل إلا على معنى حقيقي واحد ، فإنهم يتمسكون بهذا الأصل في تناول الحروف ، و لكنهم عندما تبادر أكثر من معنى إلى حرف واحد ، و ترددوا في تعيين معنى حقيقي له ، جعلوا هذا الحرف من قبيل المشترك اللفظي على خلاف الأصل ، اجتنابا من التحكم ،و التكلف في التأويل.

---

(١) السمعاني ، قواطع الأدلة ، ج ١ ، ص ٤١

المطلب الثاني : مذهب الكوفيين

و أما الكوفيون فذهبوا إلى التنويع في معاني الحروف .قال المالقي في حرف الباء :" و هذا المعنى – أي الإلصاق – في كلام العرب في الباء أكثر من غيره فيها، حتى إن بعض النحويين قد ردوا أكثر معاني الباء إليه ،و إن كان على بعد ، و الصحيح التنويع، كما ذكر و يذكر "([1]).

و قال المرادي في معاني "على" :" و زاد بعضهم في معاني "على" موافقة اللام ، كقوله تعالى ﴿ **أذلة على المؤمنين** ﴾ ([2]) ،و أكثر هذه المعاني إنما قال به الكوفيون ، و من وافقهم كالقتبي ، و البصريون يؤولون ذلك " ([3])

و يبدو أن التنويع المقصود به هنا هو أن الحرف الواحد يدل على أكثر من معنى دلالة حقيقية لا مجازية .و إلا فما معنى أن للحرف الواحد عدة معان ؟

و فسر حقيقة هذا المذهب الأستاذ عباس حسن بقوله إن " قصر حروف الجر على معنى حقيقي واحد تعسف ، و تحكم لا مسوغ له ، فما الحرف إلا كلمة كسائر الكلمات الاسمية و الفعلية ، و هذه الكلمات الاسمية و الفعلية تؤدي الواحدة منها عدة معان حقيقية لا مجازية ، و لا يتوقف العقل في فهم دلالتها الحقيقية فهما سريعا ، فما الداعي لإخراج الحرف من أمر يدخل فيه غيره من الكلمات الأخرى ، و لإبعاده عما يجري على نظائره من باقي الأقسام ؟ إنه نظيرها ، فإذا اشتهر معناه اللغوي الحقيقي ، و شاعت دلالته بحيث يفهمها السامع بغير غموض، كان المعنى حقيقيا لا مجازيا ،و كانت هذه الدلالة أصيلة، لا علاقة لها بالمجاز، و لا بالتضمين، و لا بغيرهما ، فالأساس الذي يعتمد عليه هذا المذهب في الحكم على هذا الحرف بالحقيقة هو شهرة هذا المعنى ، و شيوعه ، بحيث يتبادر و يتضح سريعا عند السامع ، لأن هذه المبادرة علامة الحقيقة "([4])

([1]) المالقي ،رصف المباني ، ص ٢٢١-٢٢٢

([2]) سورة المائدة ، الآية ٥٤

([3]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٤٧٧

([4]) عباس حسن ، النحو الوافي ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف بمصر ، ج ٣ ، ص ٥٤٠-٥٤١

و هذا المذهب قد أغرى بعض النحاة المحدثين منهم عباس حسن و إبراهيم السامرائي . أما الأول، فقد وصف هذا المذهب بالنفاسة ، بحجة أنه عملي ،و بعيد عن الالتجاء إلى المجاز و التأويل، و نحوهما من غير حاجة ، و قال: إنه "لا غرابة في أن يؤدي الحرف الواحد عدة معان مختلفة ، و كلها حقيقية،كما سبق ،ولا غرابة في اشتراك عدد من الحروف في تأدية معنى واحد ،لأن هذا كثير في اللغة، و يسمى بالمشترك اللفظي " (١).و أيد ما ذهب إليه أنه لو سلمنا أن الحرف لا يؤدي إلا معنى واحدا أصليا، و أن ما زاد عليه ليس بأصلي، لكان بعد اشتهاره، و شيوعه في المعنى المجازي ، داخلا في الحقيقة العرفية (٢).

ولكني أرى أنه لا يمكن أن نسلم بأن هذه المعاني كلها معان حقيقية ، إذ لو كانت كذلك، لجاز أن تقع هذه المعاني كلها حيث يقع الحرف ، و هو أمر غير مسلم به ، كما سيأتي في حديثنا في تناوب الحروف .فعلى سبيل المثال ، لو سلمنا جدلا أن "إلى" بمعنى "في" حقيقة مستشهدين بقوله تعالى **(ليجمعنكم إلى يوم القيامة)** (٣) أي في يوم القيامة ، فهل يصح أن تقع "إلى" بمعنى "في" في مثل قولنا : زيد إلى الكوفة ، و نحن نقصد به : في الكوفة ؟ فإن إقرار هذا المذهب سيؤدي إلى اضطراب لغوي لا يقره أبناء اللغة أنفسهم .

و خلاصة القول إن هناك مذهبين في تنوع معنى الحرف ، فالمذهب الأول الذي يتبناه جمهور العلماء يرى أن كل حرف من الحروف له خصوصية دلالية ، فلا يؤدي إلا المعنى الذي يخصه ، فإذا أدى معنى غيره، فهو على سبيل المجاز، لا الحقيقة ، و بعض أنصار هذا المذهب قد استثنوا من هذه القاعدة بعض الحروف ، حيث اعتبروه من المشترك اللفظي . و المذهب الثاني يرى التنويع في معاني الحروف ، فكل المعاني حقيقية ، و ليس هناك معان مجازية إطلاقا .

---

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٥٤٠

(٢) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٥٤١

(٣) سورة النساء ، الآية ٨٧ ، و سورة الأنعام ، الآية ١٢

المبحث الثاني

تناوب الحروف عند النحاة و الأصوليين

تفرع من هذا الاختلاف اختلافهم في قضية تناوب الحروف ، فمذهب الجمهور يرى عدم جواز تناوب الحروف، بناء على أن كل حرف يحافظ على خصوصيته الدلالية ، و أما الكوفيون ، فرأوا جواز تناوب الحروف بعضها بعضا ،فما المراد بالتناوب أو النيابة ؟

الفرع الأول : **تعريف النيابة**

تعرف النيابة عند الهروي ([1]) بأنها : دخول حروف الخفض بعضها مكان البعض " ([2]) ، و الهروي بهذا التعريف قد قصر ظاهرة النيابة في حروف الجر فقط . و لعل ذلك لأن حديث النحاة في نيابة الحروف، إنما يتركز في حروف الجر، لبروز هذه الظاهرة فيها، و لتعدد هذه الحروف ، و كثرة استخداماتها في سياقات متعددة و متنوعة. و لكننا في الواقع نرى أن حروف المعاني عامة، تجري فيها ظاهرة النيابة ، و القاعدة الأساسية التي تمسك بها جمهور النحاة و الأصوليين في تعاملهم مع الحروف – و هي أن الأصل في كل حرف ان لا يدل إلا على ما وضع له و لا يدل على معنى حرف آخر – لا تجري في حروف الجر وحدها ، بل تشمل حروف المعاني كلها .

و الكوفيون على سبيل المثال ذهبوا إلى أن "أو" تكون بمعنى الواو، و بمعنى الباء ، و أن "إن" بمعنى إذ ، بينما الجمهور على أن "أو" لأحد الشيئين ، و الواو للجمع المطلق ، و"إن" للشرط ، و "إذ" للظرف ، كل منها على بابها .

([1]) هو علي بن محمد أبو الحسن الهروي النحوي ، أول من أدخل نسخة من كتاب الصحاح في مصر ، له مختصر في النحو سماه المرشد ، و الذخائر في النحو ، و الأزهية في علم الحروف ، و توفي سنة ٤١٥ هـ.

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ ، و جمال بن أبي الحسن علي بن يوسف ، القفطي ، ، **إنباه الرواة على أنباء النحاة** ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، و مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، ج ٢ ، ص ٣١١

([2]) علي بن محمد ، الهروي ، **كتاب الأزهية في علم الحروف** ، تحقيق عبد المعين الملوحي ، الطبعة الأولى ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م ، ص ٢٦٧

ومن هنا يرى الباحث أن ظاهرة النيابة تجري في حروف المعاني عامـــة ، و قـد يكون السبب في ذلك راجعا إلى أن حروف المعاني كلها تشترك في وظيفتها، و هى ربطـها أجزاء الجملة بعضها ببعض .

و لما كانت النيابة تجري فى سائر حروف المعاني ، توسع المحدثون فـي تعريـف النيابة ، فهي عند شيخنا الدكتور محمد حسن عواد " أن يؤدي حرف معنى الحـرف الآخـر تأدية حقيقية، لا مجازية ، و تكون حالها هذه من قبيل المشترك اللفظي " ([1])

المطلب الأول : مذاهب النحاة في التناوب

بإمكاننا أن نلخص آراء النحاة في القضية إلي مذهبين، الأول :المـانع للتنـاوب ، و الثاني : المجوزله .

المذهب الأول : المانع لتناوب حروف الجر

و يمثل هذا المذهب أكثر النحويين مـن البصريين و غـيرهم . و يتلخـص رأي أصحابه في قول ابن هشام ([2]):" و مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عـن بعض بقياس ، كما أن أحرف الجزم و النصب كذلك ، و ما أوهم ذلك فهو عندهم إما مـؤول تأويلا يقبله اللفظ ..... و إما على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف .... و إمـا على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى "([3]).

([1]) محمد حسن عواد ، **تناوب حروف الجر في لغة القرآن** ، الطبعة الأولى ، دار الفرقـان ، عمـان ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، ص ١١-١٢

([2]) هو أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري ، ولـد بالقاهرة عام ٧٠٨ هـ و توفي عام ٧٦١ هـ ، لقد شاع صيته في النحو ، و تبحره فيه في العالم العربـي ، له مصنفات كثيرة أشهرها: أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك ، و التذكرة ، و شذور الذهب ، و شرح قطـر الندى ، و مغني اللبيب ، و شرح اللمحة لأبي حيان ، و غيرها .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٦٨-٦٩

([3]) عبد الله جمال الدين بن يوسف ، ابن هشام ، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٤١١هـ / ١٩٩١ م ، ج ١ ، ص ١١١

و منشأ القول بعدم تناوب الحروف، كما أشرت آنفا، هو مذهبهم في أن ليس للحـروف إلا معنى واحد،لا يفارقه ، و هو معنى حقيقي ، و أما سائر المعاني الأخرى فراجعة إليه ، و على سبيل المجاز .

قال المرادي في "من" بعد إيراد معانيها الكثيرة :" و قد ذهب المبرد ،و ابن السـراج ،و الأخفش الأصغر، و طائفة من الحذاق ، و السهيلي ([1]) إلى أنها لاتكون إلا لابتداء الغاية، و أن سائر المعاني التي ذكروها راجع إلى ابتداء الغاية "([2]).

و يفسر رجوع هذه المعاني إلى ابتداء الغاية :" فإنك إذا قلت : أكلت من الرغيف ، إنما أوقعت الأكل على أول أجزائها فانفصل ، فمآل معنى الكلام إلى ابتداء الغايـة " ([3]) ، و كذلك الباء ، و قد ذكروا لها معانى متعددة ، و لكن البصريين ردوا هذه المعاني كلـها إلـى معنى الإلصاق كما فعل سيبويه ، و هو معنى لا يفارقها، و يعتبر أصل معانيها ، و على هذا يكون سائر المعاني الأخرى مجازيا .

فكل حرف من حروف الجر في رأيهم له معنى حقيقي موضـوع لـه أصـلا فـي استعمال لغوي ، و مختص به وحده دون سائر المعاني ، و لا بد من إبقاء الحرف على هـذا المعنى الحقيقي ، و الخروج على المعنى الحقيقي المألوف هو مجاز، لا بد له من مسـوغات لغوية .

كما رأوا أن القول بوقوع حرف جر موقع آخر سيؤدي إلى اضطراب لغوي مـا لا يألفه العرب أصحاب السليقة اللغوية . و ذلك لأنه سيسوغ القول : " زيد إلى الكوفة " ، مـع أن المقصود به " في الكوفة " ، أو " سرت إلى زيد " ، و المراد منه " معه " ، أو" رويـت الحديث بزيد " ، و قائله يريد منه " عن زيد " .

([1]) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السهيلي ، حافظ عالم باللغة و السير ، من كتبه الروض الأنف في شرح السيرة لابن هشام ، و التعريف و الإعلام لما أبهم في القرآن من الأسماء و الأعلام ، و الإيضاح و التبيين لما أبهم من تفسير الكتاب المبين ،و غيرها ، توفي سنة ٥٨١هـ .
انظر الزركلي ، الأعلام ج ٤ ، ص ٨٦

([2]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٣١٥

([3]) المصدر السابق ، ص ٣١٥

كذلك القول بالتناوب يسوغ القول : " مررت في زيد " ، مع أن الفعل يتعدى بالبـاء ، و " أثرت بزيد " ، و الصحيح لغة " في زيد " ، و الأخطر من ذلك يجوز العبارة : " رغبت في زيد " ، بدل من" عن زيد " ، مع أن العبارتين تعطيان معنيين متضادين .و هذه الأقـوال لم تقل بها العرب الفصحاء الذين عنهم نقلت اللغة .

فالحرص على إبقاء الحرف على موضوعه الأول، و التجنب من اضطراب لغـوي، أديا بهم إلى تحري مسوغات للنصوص الفصيحة التي توهم خلاف ذلك ، فلاحظوا أن هنـاك ثلاثة مسوغات لهذا الخروج على الأصل، و هي :

١ . أن هذه النصوص مؤولة تأويلا يقبله اللفظ .

٢ . أو أن الفعل الذي يتعدى بغير حرفه المعتاد له يتضمن معنى فعل آخر يتعـدى بذلك الحرف .

٣ . و قد يكون ذلك من قبيل شذوذ إنابة حرف محل آخر .

و قد ذكر المرادي هذه الثلاثة في قوله :" و مذهب البصريين إبقاء الحـرف علـى موضوعه الأول، إما بتأويل يقبله اللفظ، أو تضمين الفعل معنى فعـل آخـر يتعـدى بذلـك الحرف ، وما لا يمكن فيه، فهو من وضع أحد الحرفين موضع الآخر على سـبيل الشـذوذ .(١)

و يقول ابن هشام : " مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعـض بقياس ، كما أن أحرف الجزم و أحرف النصب كذلك ، و ما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلا يقبله اللفظ ،كما قيل في **(ولأصلبنكم في جذوع النخل)** (٢) إن "في" ليسـت بمعنـى "على" ، و لكن شبه المصلوب لتمكنه من الجزع بالحال في الشيء ، و إما علـى تضميـن الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف، كما ضمن شربن في قوله :" شربن بماء البحر"، معنى روين ، و "أحسن بي" معنى لطف ، و إما على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى ، و هذا الأخـير

---

(١) المرادي ، الجنى الداني ، ، ص ٤٦

(٢) سورة طه ، الآية ٧١

هو محمل الباب كله عند أكثر الكوفيين ، و بعض المتاخرين ، و لا يجعلون ذلك شـــاذا ، و مذهبهم أقل تكلفا " ([1])

و يقول ابن جنى ([2]):" اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، و كان أحدهما يتعـدى بحرف ، و الآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع ، فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه ، إيذانا بـأن الفعل في معنى ذلك الآخر ، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه ، و ذلـك كقوله تعالى **(أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم)** ([3]) ، و أنت لا تقول : رفثت إلـى المرأة ، إنما تقول : رفثت بها أو معها ، لكنه لما كان الرفث هنا في معنـى الإفضـاء ، و كنت تعدي أفضيت بإلى ، كقولك : "أفضيت إلى المرأة" ، جئت بإلى مع الرفـث، إيذانـا و إشعارا أنه بمعناه "([4]).

فانت ترى أن النحاة لما رأوا أن هناك نصوصا فصيحة توحي بتنـاوب الحـروف ، دققوا النظر في هذه النصوص ، فلاحظوا أن لهذه الأفعال أفعالا أخرى في معناها ، و تتعدى بتلك الحروف ، و هذه الملاحظة أدت بهم إلى القول بالتضمين ، و هو أن الفعل قد أشـرب معنى فعل آخر، فيعطى الأول حكم الثاني في التعدية و اللزوم ، فيقولون في المثـال الأول: إن الرفث قد أشرب معنى الإفضاء ، و هو يتعدى بإلى ، فيعطى الأول حكـم الثـاني فـي التعدية ، فعدي بإلى .و فائدة التضمين هي الدلالة على المعنيين، كما صرح به غير واحـد من النحاة ([5]).

([1]) ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ١١١

([2]) هو أبو الفتح عثمان بن جني ، أديب نحوي صرفي لغوي ، قرأ على أبي علي الفارسي و لازمه أكثر من أربعين سنة ، بلغت مصنفاته نحو الخمسين ، منها : الخصائص و اللمع ، و سر صناعة الإعراب و غيرها ، توفي سنة ٣٩٢ هـ

السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص١٣٢

([3]) سورة البقرة ، الأية ١٨٧

([4]) عثمان بن جني ، أبو الفتح ، **الخصائص** ، تحقيق محمد على النجار ، دار الهدى للطباعـة و النشـر ، بيروت ، ج ٢ ، ص ٣٠٨

([5]) انظر على سبيل المثال عبد الرحمن بن الكمال أبا بكر بن محمد، السيوطي ، ، **الأشباه و النظـائر فـي النحو** ، تحقيق عبد العال سالم مكرم ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م ، ج ١ ، ص ٢٤١

و هم بهذا التخريج يظلون يحافظون على خصوصية دلالية لكل حرف من الحروف ، إذ الكلمة التي يدخلها التضمين، لا يخرج عن معناها الرئيس الذي وضعت له ، و إنما تبقى دالة على معناها .

وقد جرى على هذا المذهب جمهور الأصوليين في بحثهم في معاني الحروف ، فعبد العزيز البخاري على سبيل المثال رأى أن الأكل في قوله تعالى ﴿ **و لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم** ﴾ ([1]) ضمن معنى الضم، إذ النهي لا يختص بالأكل، فعدى بإلى ، أي لا تضموها إلى أموالكم في الإنفاق، حتى لا تفرقوا بين أموالكم و أموالهم، قلة مبالاة بما لا يحل، و تسوية بينه، و بين الحلال " ([2]).

و الذي يبدو لي أن الأصوليين لم يمنعوا أن ينوب حرف مكان حرف آخر، إذا كان ذلك على سبيل المجاز ، بأن تكون هناك استعارة تسوغ استعمال حرف مكان آخر ، و الدليل على ذلك أنهم بعد أن ذكروا معنى أساسيا للحرف، ذكروا معاني أخرى لها ، إلا أنهم عبروا بعبارة مثل الآتية : و قد يكون بمعنى كذا و كذا ، و من هذا القبيل قول الشاشي : و قد تكون على بمعنى الباء مجازا ،حتى لو قال :بعتك هذا على ألف يكون "على" بمعنى الباء لقيام دلالة المعاوضة " ([3])، وقال البخاري : " ثم إنها -أي "على"-قد تستعار للباء " ، و قال : "و قد يجيء -أي "إلى" -لمعنى المصاحبة" ([4]).

المذهب الثاني : المجوز لتناوب الحروف

ذهب أكثر الكوفيين و من وافقهم إلى جواز نيابة بعض حروف الجر موقع بعض ، فيقولون على سبيل المثال في قوله تعالى ﴿ **ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون** ﴾ ([5]) إن "على" جاءت في مكان " من " ، و إن "في" تكون مكان "على" في مثل قوله تعالى ﴿ **و لأصلبنكم في جزوع النخل** ﴾ ([6])، و مكان مع في مثل قوله تعالى ﴿ **فادخلي**

---

١ ([1]) سورة النساء ، الآية ٢

([2]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣٣١-٣٣٢

([3]) الشاشي ، **أصول الشاشي** ، ص ٢٩

([4]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣٢٦ و ٣٣١

([5]) سورة المطففين ، الآية ١

([6]) سورة طه ، الآية ٧١

في عبادي و ادخلي جنتي » ([1])، و "إلى" تكون مكان "مع" في مثل قوله تعالى « **و لا تـأكلوا أموالهم إلى أموالكم** » ([2]) ، و هكذا .

يقول المرادي مبينا هذا المذهب بعد ذكر معاني الباء : " و ما تقدم من نيابة الباء عن غيرها من حروف الجر، هو جار على مذهب الكوفيين، و من وافقهم في أن حروف الجر قد ينوب بعضها عن بعض " ([3]).

و مرجع القول بتناوب الحروف مذهبهم في تنويع معاني حروف الجر و تعددها ، و الظاهر أن هذه المعاني كلها على سبيل الحقيقة ، و ليست منها معان مجازية خلافا للبصريين ، و إلا فما جدوى من القول بالتنويع ؟ و بهذا اجتنب الكوفيون عن تأويل بعض النصوص، أو اعتبار بعضها نوعا من الشذوذ ، و هو منهجهم المعروف في دراسة اللغة ، مما دفع ابن هشام إلى وصف مذهبهم بأنه أقل تعسفا.

و من الملاحظ أن عبارة بعض النحاة توحي بعدم إطلاق القول بتناوب الحروف عند الكوفيين ، وهذا المرادي في النص السابق يستخدم العبارة :" أن حروف الجر قد ينوب بعضها عن بعض "([4]) ، و يقول الهروي : " اعلم أن حروف الخفض قد يدخل بعضها مكان بعض، و قد جاء ذلك في القرآن الكريم "([5])، فكأن هذا التناوب قليل الوقوع عندهم ، لأن هذا ما تفيده عبارة " قد يدخل " ، إذ دخول "قد" على الفعل المضارع تفيد التقليل، و لكن كثرة الشواهد التي أوردها الكوفيون في هذا الباب تنافي هذا التقليل .

و يؤكد هذا قول ابن جني : " ووجدت في اللغة من هذا الفن –أي تناوب حروف الجر – شيئا كثيرا، لا يحاط به ، ولعل لو جمع أكثره ، لا جميعه، لجاء كتابا ضخما " ([6]).و هذه الكثرة تؤكد مذهب الكوفيين في قياس نيابة حروف موقع أخرى .و يقول الصبان: " و

([1]) سورة الفجر ، الآية ٢٩-٣٠

([2]) سورة النساء ، الآية ٢

([3]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٤٦

([4]) المصدر السابق ، ص ٤٦

([5]) الهروي ، **كتاب الأزهية في علم الحروف** ، ص ٢٦٧

([6]) ابن جني ، **الخصائص** ، ج ٢ ، ص ٣١٠

جوز الكوفيون - و اختاره بعض المتأخرين - نيابة بعضها عن بعض قياسا، في التصريح و المغني ، وإن اقتضى كلام البعض خلافه "([1]).

و يبدو لي أن الكوفيين ذهبوا إلى مطلق النيابة دون قيد ، مما حمل ابن جني على رفض هذا المذهب قائلا : " ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا ، و لكنا نقول: إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع ،على حسب الأحوال الداعية إليه و المسوغة له . فاما في كل موضع ، و على كل حال، فلا "([2]) ، ثم يبين خطر القول بمطلق النيابة ، فيقول : " ألا ترى أنك إذا أخذت بظاهر هذا القول، غفلا هكذا، لا مقيدا ، لزمك عليه أن " سرت إلي زيد " و أنت تريد معه ..... "([3]) ، و هو بهذا يدعو إلى تقييد القول بالنيابة.

وحاول ابن هشام أن يصحح عبارة الكوفيين التي تفيد مطلق النيابة ، يقول : " قولهم ينوب بعض حروف الجر عن بعض ، و هذا مما يتداولونه و يستدلون به ، و تصحيحه بإدخال " قد " على قولهم ينوب ، و حينئذ ،فيتعذر استدلالهم به ، إذ كل موضع ادعوا فيه ذلك يقال لهم فيه: لا نسلم أن هذا مما وقعت فيه النيابة، و لو صح قولهم لجاز أن يقال : مررت في زيد ، و دخلت من عمرو، و كتبت إلي القلم " ([4]).

غير أن هذا التقييد للعبارة المتداولة ب"قد" لا يحل المشكلة ، لأن قد للتقليل، و شواهد هذا الباب كثيرة .

في الحقيقة إن القول بوقوع الحروف موقع آخر سيؤدي إلى اضطراب لغوي كما قدمنا سابقا، لأنه يسوغ القول : مررت في زيد ، و دخلت من عمرو ، و هكذا مما لم تقل به العرب ، كذلك يسوغ القول : زيد إلي الكوفة، مع أن المقصود به في الكوفة ، و سرت إلى زيد، و المراد منه معه . فهذه الأقوال و أمثالها لم تقل بها العرب الفصحاء ، و هي غريبة كل غرابة في اللغة العربية .

إن هذا المذهب في الحقيقة يتوافق و المنهج الكوفي الذي قبل أي ظاهرة لغوية ظاهرة مسلما بها ، و قد جاءت في القرآن الكريم ،و الأشعار العربية نصوص توهم دخول

([1]) الصبان ، حاشية الصبان ، ج ٢ ، ص ٢١٠

([2]) ابن جني ، الخصائص ، ج ٢ ، ص ٣١٠

([3]) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٣١٠

([4]) ابن هشام ، مغني اللبيب ، ج ١ ، ص

حرف من حروف المعاني موقع الآخر ، و هي نصوص كثيرة ، لا تحاط بها، و لعله- كما قال ابن جني- لو جمع أكثره، لا جميعه لجاء كتابا ضخما ، غير أن هذا المنهج قد أغفل هؤلاء النحاة عن ملاحظة الفروق الدقيقة بين معاني الحروف في تلك النصوص التي توهم نيابة الحروف بعضها بعضا ، و هذه الفروق هي التي تفرضها تلك الخصوصية الدلالية التي يتمتع بها كل من هذه الحروف ، و يترتب علي هذه الغفلة عدم إدراك اختلاف الدلالات بين نص و آخر، و لا سيما في نظم كلام الله المعجز .

و ذكر الدكتور هادي عطية مطر الهلالي أن المفسرين يرون أن المخالفة بين الحروف ليست مبنية على أن الحروف يتناوب بعضها بعضا، و إنما ذلك لأسرار بلاغية تفرضها خصوصية دلالية لكل حرف من الحروف (١).

و مثال ذلك قوله تعالى **(فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون)** (٢) ، قد يفهم أن المراد بالسهو هنا سهو المصلين ،عندما يؤدون صلاتهم، بأن ينسوا عدد ركعات الصلاة ، و هذا الفهم السقيم نتيجة عدم ملاحظة الفرق بين دلالتي "عن " و " في " من حروف الجر، ففهم ما فهم من الآية، وهذا الفهم سيكون مستقيما إن كانت الآية تستعمل حرف "في" بدل "عن" بأن يقول " في صلاتهم ساهون " ، ولكن الآية في الحقيقة تتحدث عن المصلين الذين أدوا صلاتهم بعد فوات أوقاتها. و هذا الفهم مبني على ملاحظة الخصوصية الدلالية ل"عن" ، فإنها تدل على معنى المجاوزة ، خلافا ل"في " التي تدل على الظرفية . فقوله تعالى " عن صلاتهم ساهون " معناه : ويل للمصلين الذين يسهون متجاوزين أوقات صلاتهم حتى يؤدوها خارج وقتها.

---

(١) هادي عطية مطر الهلالي ، **الحروف العاملة في القرآن الكريم بين النحويين و البلاغيين** ، الطبعة الأولى ، عالم الكتب و مكتبة النهضة العربية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، ص ٢٠٠

(٢) سورة الماعون ، الآية ٤-٥

وحكى الإمام السيوطي ([1]) في الأشباه و النظائر عن أبي نزار ([2]) في حمل قوله : " أحسن بي" على لطف بي ، قال :" و إنما حملك على ذلك ، أنك وجدت أحسن يتعدى بـــإلى في مثل قول القائل : و قد أحسنت إليه ، و لا يقول : قد أحسنت به ، و جهلت أن الفعل قـــد يتعدى بعدة من حروف الجر، على مقدار المعني المراد من وقوع الفعل، لأن هذه المعـــاني كامنة في الفعل ، و إنما يثيرها ،و يظهرها حروف الجر، و ذلك أنك إذا قلت :" خرجـــت، فاردت أن تبين ابتداء خروجك، قلت : "خرجت من الدار" ، فإن أردت أن تبين أن خروجـــك مقارن لاستعلائك ، قلت : "خرجت على الدابة" ، فإن أردت أن المجـــاوزة للمكـــان ، قلـــت :"خرجت عن الدار" ، و إن أردت الصحبة ،قلت :" خرجت بسلاحي ..... فقد وضح بـــهذا أن ليس يلزم في كل فعل ألا يتعدى إلا بحرف واحد " ([3]).

و قد سبق أن الحرف يظهر معنى في غيره ، و كل حـــــرف لا يظـــهر إلا معنـــى مختصا به ، و لا يمكن أن يظهر هذا المعنى إلا هـــو، و مـــن هنـــا نلاحـــظ أن اختـــلاف الأغراض و المقاصد يستدعي اختلاف استعمال حروف الجر، كما بينه السيوطي ، و علـــى هذا يكون الفعل الواحد، قد يعدّي بأكثر من حروف جر، حسب الدواعي و الأغـــراض ، لأن كل حرف يتمتع بخصوصية دلالية ، مما يجعله قادرا على أن يوفي الغـــرض المقصـــود، و يفصح عن مقاصد الكلام.

و المتأمل في النصوص التي توهم تناوب الحروف سيجد أن كل حرف مـــــن تلـــك الحروف يظل يحافظ على خصوصيته المتميزة في دلالته على المعني ، لنأخذ الآيتيـــن مـــن القرآن الكريم :

([1]) هو عبد الرحمن بن أبي بكر محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن همام الدين الخضـــري الأصل الطولوني المصري الشافعي جلال الدين أبو الفضل ، نشأ يتيما ، و لما بلغ ٤٠ سنة اعتزل، و خـــلا بنفسه للتأليف ، له مصنفات في كل العلوم التفسير و الحديث و الفقه و النحو و المعاني و البيان و البديـــع ، و توفي سنة ٩١١ هـــ.

انظر عمر رضا كحالة ، **معجم المؤلفين** ،دار إحياء التراث ، بيروت ، ١٣٧١ هـــ ، ج ٥ ، ص ١٢٨

([2]) هو الحسن بن صافي بن عبد الله بن نزار بن أبي نزار الملقب بملك النحاة ، ولد سنة ٤٨٩ هـــ ، و توفي سنة ٥٦٨ هـــ ، من مصنفاته: الحاوي في النحو ، و العمدة في النحو ، و المقتصد في التصريف .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ص ٥٠٤-٥٠٥

([3]) السيوطي ، **الأشباه و النظائر**، ج ٦ ، ص ٩٩-١٠٠

الأولي: ﴿و سخر الشمس و القمر كل يجري إلى أجل مسمى﴾ ([1])

الثاني : ﴿ و سخر الشمس و القمر كل يجري لأجل مسمى﴾ ([2])

فالآيتان متشابهتان إلا أن الثانية تستعمل " اللام " بدل " إلى " في الأولى . فهل هذا دليل على تعاقب حرف اللام موقع "إلى" أو عكسه ؟ كلا ، فإن "إلى" تدل على انتهاء الغاية ، و أما اللام فتدل على الاختصاص ، فكل من الحرفين يظل يحافظ على خصوصيته الدلالية ، و على هذا يكون كل من الحرفين على بابه ، و يكون كل من الأيتين يفيد معنى يختلف عن الأخر، بناء على اختلاف دلالة كل من الحرفين ، فإن الآية الأولى تعني أن الشمس تجري لإدراك أجل مسمى ، بينما الثانية تعني أن الجري مختص لإدراك أجل مسمى ، و اختلاف المعنى يفرضه اختلاف دلالة الحرفين ، و قد نبّه إلى هذا الفرق الزمخشري ([3]) إذ يقول : " فإن قلت : يجري لأجل مسمى، و يجري إلى أجل مسمى ، أهو من تعاقب الحرفين ؟ قلت : كلا، و لا يسلك هذه الطريقة إلا بليد الطبع ، ضيق العطن ، و لكن المعنيين عندى الانتهاء و الاختصاص ، كل واحد منهما ملائم لصحة الغرض، لأن قولك : "يجري لأجل مسمى" ، تريد : يجري لأدراك أجل مسمى ، و قولك : " يجري إلى أجل مسمى "، تجعل الجري مختصا بإدراك أجل مسمى " ([4])

و لننظر إلى الفعل "مر" ، فقد جاء متعديا بعلى كما في قوله تعالى ﴿ **و إنكم لتمرون عليهم مصبحين** ﴾ ([5]) و متعديا بالباء في قوله تعالى﴿ **و إذا مروا بهم يتغامزون** ﴾ [6] ، فهل هذا دليل على تعاقب الحرفين ؟ ليس الأمر كذلك ، فكل حرف من الحرفين يؤدي معنى مختلفا عن الأخر ، فالفعل مع "على" يفيد مرورا مصحوبا باستعلاء، لأن "على" للاستعلاء ، و أما الفعل مع الباء، فيفيد مرورا مصحوبا بالملاصقة ، فكل حرف يحافظ على خصوصيته

([1])سورة لقمان ، الآية ٢٩

([2])سورة فاطر ، الآية ١٣

([3]) هو محمود بن عمر أبو القاسم جار الله واسع العلم متقن في كل علم معتزلي حنفي ، ولد سنة ٤٩٧ هـ ، و توفي سنة ٥٣٨ هـ ، مؤلفاته كثيرة من أشهرها الكشاف و الفائق و المفصل و أساس البلاغة .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٢٧٩-٢٨٠

([4]) محمود بن عمر، جار الله ، الزمخشري ،**الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التنزيل** ضبط محمد عبد السلام شاهين ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،١٤١٥ هـ /١٩٩٥ م ، ج ٣ ، ص ٤٨٦-٤٨٧

([5]) سورة الصافات ، الآية ١٣٧

([6])سورة المطففين ، الآية ٣٠

الدلالية ، و اختلاف المعنى يستدعي اختلاف الحرف ، فهو بذلك لا يكون من بـــاب نيابـــة حرف عن الآخر.

فاختلاف الأغراض التي أراد أن يوصلها القرآن يستدعي اســـتخدام حـــرف الجـــر المناسب ، فهذا من إعجاز القرآن في وضع الحرف موضعه، بناء علـــى معنـــاه الحقيقـــي الوضعي . فليس هناك ما يسمى بتعاقب الحروف ، و نيابة بعضها بعضا . و النصوص التي توهم ذلك عند التدقيق، نجد فيها فروقا دلالية نتيجة الخصوصية الدلالية لكـــل حـــرف مـــن الحروف .

و قد نبه إلى هذه ابن القيم الفقيه الأصولـــي النحـــوي ([1]) إذ يقـــول : " إن الفعـــل المتعدي بالحروف المتعددة لا بد أن يكون له من كل حرف معنى زائد على معني الحـــرف الآخر، و هذا بحسب اختلاف معاني الحروف ، فإن ظهر اختلاف الحرفين ظهر الفرق نحو: رغبت عنه، و رغبت فيه، و عدلت إليه، و عدلت عنه، و ملت إليه، و عنه، وسعيت إليـــه، و به، وإن تفاوت معنى الأدوات عسر الفرق نحو: قصدت إليه، و قصدت له، و هديتـــه إلـــى كذا، و هديته لكذا " ([2]).

نعم ، إن إدراك تلك الفروق الدلالية قد يعسر علينا بعـــض الأحيـــان ، و ربمـــا لا نهتدي إليها ، و لا سيما عندما يكون الفعل يتعدى بأكثر من حرف، و قد تقاربت معانيها ، و هذا التقارب في المعنى دفع بعض العلماء إلى القول بتناوب الحروف مقيدا بتقارب معناها.

([1]) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي ، شمس الدين أبو عبد الله بن القيم الجوزيـــة الحنبلـــي الفقيه الأصولي المفسر النحوي ، برع في جميع العلوم ، و فاق أقرانه ، من كتبه مـــدارج الســـالكين ، و زاد المعاد ، و إعلام الموقعين ، و الطرق الحكمية ، و بدائع الفوائد و غيرها ، توفي سنة ٧٥١ هـــ .

انظر ابن العماد ، شذرات الذهب، ج ٦ ، ص ١٦٨ ، و السيوطي ، بغية الوعاة ، ج ١ ، ص ٦٢

([2]) محمد بن أبي بكر ، ابن القيم ، بدائع الفوائد ، إدارة الطباعة المنيرية ، نشر الكتاب العربي ، بيروت ، ج ٢ ، ص ٢١

يقول الطبري ([1]) عند تفسيره قوله تعالى ﴿ **يعلمونهن مما علمكم الله** ﴾ ([2]) :" إنما يوضع الحرف مكان آخر غيره، إذا تقارب معناهما ، فأما إذا اختلفت معانيهما، فغير موجود في كلام العرب وضع أحدهما عقيب الآخر" ([3]).

و الملاحظ أن الطبري بهذا المذهب يحاول الحفاظ على خصوصية كل حرف من الحروف , و على هذا يذهب إلى تناوب الحروف إذا كانت المعاني متقاربة ، و هذا ما يدل عليه قوله عند تفسيره قوله تعالى ﴿ **و إذا خلوا إلى شياطينهم** ﴾ ([4]) :" لأن لكل حرف من حروف المعاني وجها هو أولى به من غيره ، فلا يصلح تاويل ذلك إلا بحجة يجب التسليم لها " ([5])

و هو بهذا يؤكد أن لكل حرف خصوصية متميزة في أداء المعنى ، و أن هناك فروقا دلالية في الحروف التي يقال عنها مما يتعاقب بعضها بعضا، و إن كانت يسيرة .

و لكن يبدو لي أن القول بتعاقب الحروف مآله الفرار من البحث عن سر التعبير القرآني، و إعجاز القرآن في وضع الحرف المناسب في مقامه، و دقة المعنى الذي أراد القرآن أن يوصله من خلال استخدامه الحرف . فإني أرى أن وراء استخدام القرآن الحرف المتقارب معنى سريًا و لطيفة بلاغية ، لا بد من بذل الجهد في كشفه ، و أن قصورنا عن إدراك وجه السر الكامن فيه، ليس مسوغا لنفي وجوده ، كما أنه ليس مسوغا للقول بجواز تعاقب الحروف المتقاربة معنى ، بل هو دليل على إعجاز القرآن في التعبير عن المعنى، و الإفصاح عن الأغراض و المقاصد .

وأخلص في النهاية إلى أن القول بتناوب الحروف بعضها بعضا ليس بسديد ، إذ مؤداه إغفال خصوصية دلالية لكل حرف من الحروف .

([1]) هو محمد بن جرير أبو جعفر الطبري ، كان مجتهدا مطلقا، لا يقلد أحدا ، توفي ببغداد سنة ٣١٠ هـ من مصنفاته المشهورة تفسير جامع البيان ، و تاريخ الطبري .

انظر عبد الحي بن العماد ، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** ، طبعة القدسي ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠

([2]) سورة المائدة ، الآية ٤

([3]) محمد بن جرير ، الطبري ، **جامع البيان عن تأويل آى القرآن** ، دار الفكر ، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٤ م ، ج ٦ ، ص ٩١

([4]) سورة البقرة ، الآية ١٤

([5]) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٩١

الباب الأول

دلالة حروف العطف عند النحاة و الأصوليين

و فيه فصلان :

الفصل الأول

دلالة الواو العاطفة على مطلق الجمع و الترتيب

الفصل الثاني

دلالة "أو" عند النحاة و الأصوليين

الباب الأول

دلالة حروف العطف عند النحاة و الأصوليين

الفصل الأول

دلالة الواو العاطفة على مطلق الجمع و الترتيب

المبحث الأول : موجب الواو العاطفة الجمـــع المطلـق

المطلب الأول : ما المراد بـالجمع المطلـق

المطلب الثاني : هل ثمة فرق بين الجمع المطلـق و مطلـق الجمـع ؟

المطلب الثالث : القائلون بموجب الواو الجمـــع المطلـق

المبحث الثاني : موجب الـواو الـترتيب

المطلب الأول : نسبة المذهب إلى بعض النحـــاة البصريين

المطلب الثاني : النسبة إلى الكوفيين

المطلب الثالث : الترتيب عنـد الأصوليين

المبحث الثالث : مناقشة دعـوى الإجمـاع

المطلب الأول : دعوى الإجمـــاع

المطلب الثاني : تحقيق صحة دعـوى الإجمـاع

المبحث الرابع : الأدلة و الاســـتدلال

المطلب الأول : أدلة الواو لمطلـق الجمـع

المطلب الثاني : الأدلة على أن الواو لا تفيـد الـترتيب

المطلب الثالث : أدلة الواو للـــترتيب

الخلاصة

المبحث الخامس : أثر الخلاف في فهم النـــص التشـريعي

المبحث الأول

موجب الواو العاطفة [1] الجمع المطلق

المطلب الأول : ما المراد بالجمع المطلق

ذهب جمهور النحاة و الأصوليين إلى أن موجب الواو العاطفة الجمع المطلق ، فما المراد به ؟ إن مراد النحاة بالجمع أن لا يكون لأحد الشيئين أو الأشياء كما في " أو" أو في " إما "، و ليس المراد به هنا الجمع بين المتعاطفين في الزمان كمع ، و إنما المراد الجمع بينهما في الحكم ، فإن الواو في مثل قولنا : " جاء زيد و عمرو" ، قد جمع بين زيد و عمرو في حكم المجيء ، و لا تدل على جمعهما في زمن المجيء . أما المطلق ،فيقصد به احتمال حصول الفعل من كليهما في زمان واحد ، أو أن يكون حصل من زيد أولا ، أو أن يكون حصل من عمرو أولا ، فهذه ثلاثة احتمالات عقلية ، لا دليل في الواو على شيء منها([2]).

فواو العطف إذن تفيد الجمع المطلق في الحكم بين المتعاطفين حقيقة ، و تشريكهما في ذلك الشيء ، من غير دلالة على المعية أو الترتيب ، و المقصود بالمعية مقارنة المتعاطفين وجودا في الزمان ، أما الترتيب ، فالمراد به تأخر المعطوف عن المعطوف عليه في الزمان .

و مع ذلك لا تنفي أن يكون المراد من الكلام المعية أو الترتيب ، بل إذا أريد واحد من المعية و الترتيب جيء له بقرينة تدل عليه ، بأن يقول : جاء زيد و عمرو قبله ، أو معه ، أو بعده ، والمثال على ذلك من القرآن قوله تعالى (**إذا زلزلت الأرض زلزالها و أخرجت الأرض أثقالها**) ([3]) ، و قد فهم أن زلزال الأرض قبل إخراجها أثقالها، و لكن لا من لفظ الواو، وإنما من طريق المعنى ،و عند الإطلاق و تجردها عن القرائن فلا تفيد إلا مطلق الجمع .

([1]) أطلق كثير من العلماء الواو ، و نبه ابن السبكي إلى أن الصواب تقييده بواو العطف لتخرج واو المعية و الواو الحالية مثل سرت و النيل ، فإنهما تدلان على المعية بلا شك . انظر **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج ١ ، ص ٣٣٩

([2]) محمد بن الحسن ، رضي الدين، الإستراباذي ، **شرح الكافية** ،الطبعة الثانية ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي ، ١٩٩٦م ، ج ٤ ، ص ٣٨٢

([3]) سورة الزلزلة ، الأية ١-٢

و فسر إمام النحاة سيبويه معنى الاجتماع و الاشتراك في عطف المفرد ، إذ يقول في " باب ما أشرك بين الاسمين في الحرف الجار فجريا عليه كما أشرك بينهما في النعت فجريا على المنعوت " ، يقول : "و ذلك قولك: مررت برجل و حمار قبلُ ، فالواو أشركت بينهما في الباء فجريا عليه ، و لم تجعل للرجل منزلة بتقديمك اياه يكون بها أولى من الحمار ، كأنك قلت : مررت بهما ، فالنفي في هذا أن تقول : ما مررت برجل و حمار ، أي ما مررت بهما ، و ليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء ، و لا بشيء مع شيء ، لأنه يجوز أن تقول : مررت بزيد و عمرو و المبدوء به في المرور عمرو، و يجوز أن يكون زيدا ، و يجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة ". فالواو تجمع هذه الأشياء على هذه المعاني ، فإذا سمعت المتكلم يتكلم بهذا أجبته على أيها شئت ، لأنها قد جمعت هذه الأشياء ، و قد تقول: مررت بزيد و عمرو، على أنك مررت بهما مرورين ،و ليس في ذلك دليل على المرور المبدوء به ، كأنه يقول : و مررت أيضا بعمرو ، فنفي هذا : ما مررت بزيد و ما مررت بعمرو"([1]).

و يفهم الباحث من قول سيبويه حقائق آتية :

١.إنما المقصود من قولنا :" مررت بزيد و حمار" الإخبار بأنهما قد اشتركا، و اجتمعا في حكم المرور عليهما.و لا يعني أن زيدا –بتقديمنا اياه– أفضل منزلة من الحمار.و هو نظير قولنا: مررت بهما ، حيث لا يتعرض فيه إلي المعية ،و لا التقديم أو التأخير ، و إنما المراد هو الإخبار عن اشتراك زيد و حمار في حكم المرور بهما فحسب .و لذلك يكون النفي ما مررت بزيد و حمار أو ما مررت بهما.

٢. إن هذا الكلام لا يتعرض لبيان كون المرور مرورا واحدا أو مرورين ، فليس هناك دليل على ذلك ، و قد يكون المرور وقع مرة واحدة أي أن هناك المصاحبة من حيث زمن المرور بين زيد و حمار ، و قد يكون المرور مرورين ، فهو يحتمل مرورا واحدا و مرورين.

٣. و إذا كان المرور مرورين فليس هناك دليل على المرور المبدوء به أي لا دليل على التقديم و التأخير في المرور. فإنه يجوز أن يكون زيد مقدما في المرور على حمار، و يجوز عكسه ، و ليس هناك دليل على أي منهما ، فهو إذن يحتمل التقديم و التأخير.

([1]) سيبويه ، الكتاب ، ج ١ ، ص ٤٣٧-٤٣٨

و خلاصة ذلك أنه يجوز أن تقول مررت بزيد و حمار، و المبدوء به في المرور زيد ، و يجوز أن يكون عمرا ، و يجوز أن يكون المرور وقع عليهما في وقت واحد ، فالواو العاطفة إذن تجمع المتعاطفين و تشركهم في الحكم ، و هي في مثل قولنا السابق تحتمل ثلاثة أوجه:

١. أن يكون المرور بزيد مصاحبا للمرور بحمار في وقت واحد.

٢. أن يكون المتقدم و هو المرور بزيد وقع أولا.

٣. أن يكون المتأخر و هو المرور بحمار وقع أولا

و ليس في لفظ الواو دليل على أي منها .

فثبت إذن أن الواو العاطفة لمطلق الاجتماع و الاشتراك في الحكم ،و لها ثلاثة أحوال ١.أن تعطف الشيء على مصاحبه من مثل قوله تعالى **(فأنجيناه و أصحاب السفينة و جعلناها آية للعالمين)** (١)

٢. أن تعطف الشيء على سابقه و متقدم عليه في الحكم من مثل قوله تعالى **(لقد أرسلنا نوحا و إبراهيم و جعلنا في ذريتهما النبوة و الكتاب)** (٢) ، فإبراهيم معطوف على نوح عطف متأخر على متقدم، لأن إبراهيم بعث بعد نوح بزمان.

٣. أن تعطف الشيء على لاحقه، و متأخر عنه في الحكم، مثل قوله تعالى **(كذلك يوحي إليك و إلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم)** (٣) ، فالذي معطوف على ضمير الكاف، مع إعادة الجار عطف متقدم على المتأخر، لأن ضمير الكاف يعود إلى محمد عليه السلام خاتم الأنبياء و المرسلين .

(١) سورة العنكبوت ، الآية ١٥

(٢) سورة الحديد ، الآية ٢٦

(٣) سورة الشوري ، الآية ٣

و ذهب ابن مالك ([1]) إلى أن هذه المراتب الثلاثة تختلف في الكثرة و القلة، فكونها -حسب رأيه- للمعية أو المصاحبة أكثر و راجح ، و للترتيب كثير و لعكسه قليل ، و على هذا فهي عند الاحتمال، و تجردها من القرائن للمعية بارجحية ، و للتأخر برجحان ، و للتقديم بمرجوحية ([2]) ، ، و رأى بعض النحاة من أمثال أبي حيان ([3]) أن ابن مالك بهذا القول قد ذهب إلى مذهب آخر يخالف ما ذهب إليه سيبويه وسابقوه من العلماء ([4]).

و دافع عنه الأزهري ([5]) و قال إنه تحقيق للواقع و ليس إحداث قول آخر([6]) ،و يبدو أن ما ذهب إليه ابن مالك مخالف لرأي بعض الأصوليين ، فإنهم يرون أن التقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا و هذا يصلح للترجيح ، فيكون الترتيب أرجح عند الاحتمال، و التجرد من القرائن ، و

([1]) هو محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك ، جمال الدين ، أبو عبد الله الطائي الجياني الشافعي النحوي ، ولد سنة ٦٠٠ هـ أو ٦٠١هـ ، و كان إماما في القراءات ، و لا يجارى في النحو و الصرف و اللغة ، و أكثر من التأليف الميسر ، من مصنفاتها التسهيل ، و ألفية ابن مالك ، و توفي سنة ٦٧٢ هـ .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ص ١٣٠-١٣٧

([2]) انظر محمد بن يوسف ،أبو حيان ، **ارتشاف الضرب من لسان العرب** ،تحقيق مصطفي أحمد النماس ، الطبعة الأولي ، مطبعة المدني ، القاهرة ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م ، ج ٢ ، ص ٦٣٣

([3])هو محمد بن يوسف بن علي بن حيان أثير الدين أبو حيان الأندلسي الغرناطي ، الإمام الحافظ شيخ العربية و الأدب و القراءات ، و لد سنة ٦٥٤ هـ بغرناطة ، شرح التسهيل و ألف ارتشاف الضرب من لسان العرب ، و له تفسير سماه البحر المحيط ، توفي سنة ٧٤٥ هـ .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ص ٢٨٠

([4]) المصدر السابق ، و عبد الرحمن بن الكمال بن أبي بكر ، السيوطي ، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع** ، تحقيق عبد العال سالم مكرم ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م ، ج ٢ ، ص ١٢٩ ، و المرادي ، الجنى الداني ، ص ١٦٠

([5])هو خالد بن عبد الله بن أبي بكر محمد الجرجاوي الأزهري زين الدين ، كان يعرف بالوفاء ، نحوي من أهل مصر ، توفي سنة ٩٠٥ هـ، من تصانيفه : المقدمة الأزهرية في علم العربية ، و موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب ، و شرح الأجرومية ، وشرح التصريح على التوضيح ، و غير ذلك .

انظر الزركلي ، الأعلام ، ج ٢ ، ص ٢٩٧

([6]) خالد بن عبد الله الأزهري ، الأزهري ، **شرح التصريح على التوضيح** ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ١٣٥

بنوا على هذه القاعدة فروعا منها : ما قاله الحنفية فيمن أوصى بقرب لا تسع الثلث لها فإنه يبدأ بما بدأ به الموصي إذا استوت في صفة اللزوم لأن البداية تدل على زيادة الاهتمام([1]) .و يؤيد ما ذهبوا إليه قوله صلى الله عليه و سلم : " ابدأوا بما بدأ الله به " ، فهو في رأيي بمثابة القاعدة في التعامل مع الواو شرعا في الترجيح.

و قول الأصوليين ما هو إلا تطبيق للقاعدة التي وضعها سيبويه إذ يقول :" كأنهم - أي العرب -إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم ، و هم ببيانه أعنى، و إن كانا جميعا يهمانهم و يعنيانهم " ([2]) . فهذه قاعدة جليلة في ترجيح أوجه احتمالية الواو .فلما كان العرب يقدمون في كلامهم ما هم ببيانه أعنى، فإن التقديم في الذكر يدل على زيادة العناية به ، فظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح. وطور السهيلي هذه القاعدة التي استنبطها سيبويه من كلام العرب فقال : إن التقديم في اللسان يكون على حسب تقدم المعاني في الجنان ، و المعاني تتقدم بأحد خمسة أشياء و هي الزمان و الطبع و الرتبة و السبب و الفضل أو الكمال ، و أخذ يشرح كلا منها و الأمثلة عليها ([3]) ،و لهذا أوافق الذين قالوا إن ابن مالك فيما ذهب إليه مخالف لكلام سيبويه و غيرهم من العلماء.

المطلب الثاني :هل ثمة فرق بين الجمع المطلق و مطلق الجمع

مذهب الجمهور أن الواو العاطفة تشرك المتعاطفين في الحكم ، و اختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا المعني ، و من تلك العبارات الجمع المطلق و مطلق الجمع ، و قد خاض النحاة و الأصوليون في قضية : هل هناك فرق بين الجمع المطلق و مطلق الجمع ؟

([1]) محمد بن أحمد بن أبي سهل ، لسرخسي أصول السرخسي ، تحقيق رفيق العجم ، الطبعة الأولى ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م ، ج ١ ، ص ٢١٧

([2]) سيبويه ، الكتاب ، ج ١، ص ٣٤

([3]) عبدالرحمن بن عبد الله ، أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر ، تحقيق محمد إبراهيم البنا ، دار الاعتصام ، ص٢٦٦-٢٧٥

الواضح لمتتبع كتب الأصول و النحاة أن الذي اشتهر عند العلماء قبل القرن الثامن هو التعبير بالجمع المطلق حيث استعمله كل من أبي علي الشاشي ([1]) (ت ٣٤٤ هـ) ، و أبي علي الفارسي ([2])(ت ٣٧٧هـ) ، و الأسمندي (ت ٥٥٢ هـ) ، و الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، و الأمدي (٦٣١هـ) ، و ابن الحاجب ([3])(٦٤٦هـ)، و البيضاوي (٦٨٥ هـ) ، و ابن الساعاتي(٦٩٤ هـ)، و المرادي (٧٤٩ هـ) ، و الأصفهاني (٧٤٩ هـ) و غيرهم .

كما يتداولون آنذاك التعبير بالجمع و النسق و الإشراك و التشريك، كما كان عند أبي الطيب الباقلاني (٤٠٣ هـ)، و الباجي (٤٧٤ هـ)وابن عقيل الظفري (٥١٣هـ) ،و الشيرازي ([4]) ،(ت٤٧٦هـ)و إمام الحرمين ([5]) (٤٧٨ هـ)، و غيرهم.

([1])هو أحمد بن محمد بن إسحاق أبو علي الشاشي نظام الدين الفقيه الحنفي ، تفقه على أبي الحسن الكرخي و صار التدريس بعد أبي الحسن إلى أصحابه فمنهم أبو علي الشاشي و كان شيخ الجماعة ، و من مصنفاته أصول الشاشي الذي كان من مشاهير الكتب المتداولة في بلاد الهند و عليه شروح كثيرة ، توفي سنة ٣٤٤ هـ.

انظر اسماعيل باشا البغدادي ، **هداية العارفين** ، ج ٥ ، ص ٦٢

([2]) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان بن أبان ، الإمام أبو علي الفارسي النحوي المشهور ، أصله من شيراز ، أخذ النحو من أبي إسحاق الزجاج و ابن السراج ، و برع من طلبته جماعة كابن جني و الربعي ، له الإيضاح العضدي في النحو ، و التكملة في التصريف ، و الحجة ، و التذكرة ، ، توفي سنة ٣٧٧ هـ .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ص ١١٢-١١٣

([3]) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المعروف بابن الحاجب ، فقيه مقرئ أصولي نحوي صرفي ، ولد سنة ٥٧٠ هـ و توفي سنة ٦٤٦ هـ بالقاهرة ، من مؤلفاته الكافية في النحو ، و الشافية في الصرف ، و الأمالي .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ١٣٤-١٣٥

([4]) إبراهيم بن علي بن يوسف جمال الدين الفيروز أبادي الشافعي ، و هو الإمام المحقق المتقن ذو الفنون من العلوم المتكاثرات ، أشهر مصنفاته ،المهذب ، و التنبيه في الفقه، و النكت في الخلاف ، و اللمع ، و شرحه ، و التبصرة في أصول الفقه ، توفي سنة٤٧٦ هـ .

السبكي ، **طبقات الشافعية الكبرى** ، ج ٤ ، ص ٢١٥

([5]) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي أبو المعالي الملقب بضياءالدين المعروف بإمام الحرمين ، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي ، أشهر مصنفاته : نهاية المطلب في الفقه، و البرهان في أصول الفقه، و الإرشاد، و الشامل في أصول الدين ، و غياث الأمم ، توفي سنة ٤٧٨ هـ.

أما التعبير بمطلق الجمع فقد استعمله كل من أبي منصور البغدادي (٤٢٩ هـ) والخبازي(٦٩١ هـ) و لكنه أكثر استعمالا في القرن الثامن و بعده عند ابن هشام(٧٦١ هـ) ، و البخاري (٧٢٠ هـ) ، والأسنوى (١) ،(ت٧٧٢ هـ) و ابن السبكى (٧٧١هـ) ، و ابن اللحام(٨٠٣ هـ) ، و ابن النجار(٩٧٢ هـ)و غيرهم .

و يبدو لي أن من أول من أثار القضية و نبه إليها من النحاة ابن هشام، إذ يقول في المغني :" و قول بعضهم إن معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الإطلاق ، و إنما هي للجمع لا بقيد " (٢)، فهو قد حكم على التعبير بالجمع المطلق الذي تداول في كتب النحاة و الأصوليين بانه غير سديد لإيهامه تقييد الجمع بالإطلاق .

و كلام الإسنوي أكثر تفصيلا، إذ يقول في نهاية السول :" و الجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا، بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أي جمع كان سواء كان مرتبا أو غير مرتب " (٣) ،فواضح من كلام الإسنوي أن التعبير بمطلق الجمع عند من يفرق بين المصطلحين أعم من الجمع المطلق .

و كذلك ابن السبكي في الإبهاج قد أسهب القول في التفريق بين العبارتين، إذ يقول تعقيبا على قول البيضاوي: إن الواو للجمع المطلق :" ذكر الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإلمام عن بعض الباحثين المتعلقين بعلم المعقول أنه فرق بين مطلق الماء، و الماء المطلق، بما حاصله أن الحكم المعلق بمطلق الماء يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد ، و المرتب على الماء المطلق

انظر ،السبكي ، **طبقات الشافعية الكبرى** ، ج ٥ ، ص ١٦٥، و ابن العماد ، **شذرات الذهب** ، ج ٣ ، ص ٣٥٨

(١) هو عبد الرحيم بن الحسن بن على جمال الدين أبو محمد الإسنوي المصري الشافعي الفقيه الأصولي المفسر النحوي ، اشهر كتبه : نهاية السول ، و الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على القواعد النحوية ، و التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ، و توفي سنة ٧٧٢ هـ .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٩٢ ، و ابن العماد ، **شذرات الذهب** ، ج ٦ ، ص ٢٢٣

(٢) عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام ، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ،تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج ٢ ، ص ٤٠٩

(٣) عبد الرحيم بن الحسن، الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ /١٩٨٤ م ، ج ١ ، ص ٢٠٠

مرتب على الحقيقة بقيد الإطلاق، و لا يلزم من توقف الحكم على مطلق الحقيقة، توقفه على الحقيقة المقيد بقيد الإطلاق "([1])، و ذكر أنه قد أجرى البحث مع والده السبكي ليتبين مدى التفريق بين مطلق الشيء و الشيء المطلق، و يخلصان إلى نتيجة ،أنه إذا أخذ المطلق قيدا في الشيء، كان المراد بالأول حقيقة الماهية ، و بالثاني هي تقييد المطلق ، فالأول لا يقيد، و الثاني يقيد ب"لا" .

ثم قال :" و قولنا: يقيد ،لا يقيد التجرد عن جميع القيود، إلا قيد لا ، و قد لا يراد ذلك، بل يراد التجرد عن قيود معروفة "، ثم أتى ببعض الأمثلة على ذلك منها مطلق الماء و الماء المطلق ، و الرقبة المطلقة، و مطلق الرقبة، و غير ذلك بما حاصله أن مطلق الشيء أعم من الشيء المطلق.

فهؤلاء يفرقون بالضرورة بين الماهية بلا قيد، و الماهية المقيدة، و لو بقيد لا ، و حاصل التفريق بينهما أن التعبير بمطلق الجمع أعم من التعبير بالجمع المطلق ، و ذلك لأن الجمع المطلق هو ذلك الجمع الذي يقيد بالإطلاق ، و هو إنما يصدق على قولنا : جاء زيد و عمرو، و لا يصدق على قولنا: جاء زيد و عمرو معه أو قبله أو بعده ، لأنه لا يدخل فيها القيد بالمعية أو التقديم أو التأخير لخروجها بالتقييد عن الإطلاق . أما مطلق الجمع، فهو الجمع الذي لا يقيد فيصدق على الجميع .

و ممن يؤيد التعبير بمطلق الجمع من النحاة ابن نور الدين إذ يقول :" و قولي مطلق الجمع أحسن من قول بعضهم الجمع المطلق ، فإنه قيد الجمع بالإطلاق ، و هو يخرج مثل قوله تعالى ﴿ **إنا رادوه إليك و جاعلوه من المرسلين** ﴾ ([2])، فإن الواو لم تجمع بين الرد و الرسالة جمعا مطلقا ، و لو كان جمعا مطلقا لكانا معا ، بل بينهما أربعون سنة ، و إنما أفادت مطلق الجمع " ([3])، فيبدو من قوله أنه فهم الجمع المطلق بأنه مساو لتعبير المعية ، و هو بذلك مخالف لما قرره الآخرون و هو أن الجمع المطلق إنما يصدق على قولنا جاء زيد و عمرو ، و هو لا يدل على المعية أو الترتيب .

([1]) علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب بن علي ، السبكيان ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج١ ،ص ٣٤٠

([2]) سورة القصص، الآية ٧

([3]) محمد بن علي بن إبراهيم بن الخطيب الموزعي، ابن نور الدين ، **مصابيح المغاني في حروف المعاني** ،تحقيق

و ابن السبكي في جمع الجوامع عبر عنه بمطلق الجمع ، فقال جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع معلقا على ذلك : " عبر صاحب جمع الجوامع بمطلق الجمع عدولا عن قول ابن الحاجب و غيره قال :-أي ابن السبكي – لإيهامه تقييد الجمع بالإطلاق و الغرض نفي التقييد " ([1]).

و يبدو أن جلال الدين المحلي لا يوافق على هذا التفريق ، و لذلك نسب هذا الإيهام إلى ابن السبكي المصنف، إشارة إلى أن مؤدى العبارتين واحد ، و رأي البناني أن هذا الإيهام أخذه ابن السبكي من ابن هشام ([2]). و ذلك قول ابن هشام " لتقييد الجمع بقيد الإطلاق و إنما هي للجمع لا بقيد "

و لم يوافق كثير من النحاة و الأصوليين من أمثال خالد الأزهري و بهاء الدين السبكي و البناني و العطار على هذا التفريق بين المصطلحين . يقول خالد الأزهري :" و التعبير بمطلق الجمع مساو بالجمع المطلق، من حيث المعنى ،و لا التفات لمن غاير بينهما بالإطلاق و التقييد ، و قد أطال الناس الاختلاف في ذلك حتى أفردوه بالتصنيف " ([3])

وأوافق ما قاله العطار إنه لا فرق بين المصطلحين سوى ما تفيده الإضافة من نسبة الأول إلى الثاني، و التوصيف من نسبة الثاني إلى الأول ، و ذلك لأن مفهوم الإطلاق أمر سلبي ضمني ،فلا يقيد إلا سلب الشيء عن الشيء ، سواء كان مقدما أو مؤخرا ، و لهذا استعملوه في مقام السلب ، فقالوا : الجمع المطلق ،و المفعول المطلق ، و الماهية المطلقة إلى غير ذلك ([4]) ، و يبدو أن

عائض بن نافع بن ضيف الله العمري ، الطبعة الأولي ، دار المنار ، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م ، ص ٥٢٠

([1]) محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي ، **شرح جمع الجوامع** مع حاشيته الآيات البينات ، الطبعة الأولي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م ، ج ٢ ، ص ٢٦٩

([2]) عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي ، **حاشية البناني علي شرح المحلي علي جمع الجوامع** ، الطبعة الأولي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج ١ ، ص ٥٧٥

([3]) خالد بن عبد الله ، الأزهري ، **شرح التصريح على التوضيح** ، دار إحياء الكتب العربية ،ج ٢ ، ص١٣٥

([4]) حسن بن محمد العطار ، **حاشية العطار على شرح جمع الجوامع** ، مطبعة محمد ، مصر ،ج ١ ، ص ٤٦٢

المطلق في قولنا "الجمع المطلق" ليس للتقييد بعدم القيد ، بل لبيان الإطلاق ، كما يقال :الماهية من حيث هي، و الماهية لا بشرط .([1])

فالعبارتان في رأيي صحيحتان، لأن المطلق هو الحقيقة بلا قيد ، و المراد بالجمع المطلق هو الجمع بلا قيد ، و يبدو أن سبب توهم الفرق بينهما تفريق الفقهاء بين الماء المطلق و مطلق الماء ، و غفلوا أن ذاك مصطلح شرعي ، و أما قولنا الجمع المطلق أو مطلق الجمع فمصطلح لغوي .([2])

المطلب الثالث : القائلون بموجب الواو الجمع المطلق

لقد ذهب إلى هذا المذهب جمهور النحاة و الأصوليين ، فممن نص صراحة على أن الواو لمطلق الجمع من النحاة في القرون الأربعة الأولى سيبويه (١٨٠ هـ) ([3]) ، و الفراء ([4]) (٢٠٧ هـ)([5]) ، و ثعلب ([6])(٢٩١ هـ)([7]) ، على الصحيح منهما ، و المبرد ([8]) (٢٨٥هـ)

([1]) انظر البناني ، **حاشية البناني على شرح جمع الجوامع** ، ج ١ ، ص ٥٧٥

([2]) انظرالمصدر السابق و العطار ، **حاشية العطار على شرح جمع الجوامع** ، ج ١ ، ص ٤٦٢

([3]) سيبويه ، **الكتاب** ، ج ١ ، ص٢٩١ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ج ٣ ، ص ٥٠١، ج ٤ ، ص ٢١٦

([4])هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي إمام العربية أبو زكريا المعروف بالفراء ، كان أعلم الكوفيين بالنحو بعد الكسائي ، أخذ عنه و عليه اعتمد ، كان يحب الكلام و يميل إلى الاعتزال ، ألف كثيرا ، من مصنفاته معاني القرآن ، مات ببغداد سنة ٢٠٧هـ .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٣٣٣

([5]) الفراء ، **معاني القرآن** ، ج ١، ص ٣٩٦

([6])هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني ، المعروف بثعلب ، إمام الكوفيين في النحو و اللغة و الحديث ، و لد سنة ٢٠٠ هـ ، و توفي سنة ٢٩١ هـ ، صنف المصون في النحو و اختلاف النحويين و معاني القرآن ، و معاني الشعر ، و القراءات ، و التصغير ، و الوقف و الابتداء و غيرها .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ص ٣٩٦-٣٩٨

([7]) أحمد بن يحي ، أبو العباس، ثعلب ، **مجالس ثعلب** ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثانية ، ق٢ ، ج٨ ، ص٣٨٧

([8])هو محمد بن يزيد بن عبدالأكبر الأزدي البصري ، أبو العباس المبرد ، إمام العربية ببغداد في زمانه ، و كان

([1]) ، و ابن السراج ([2])(٣١٦هـ) ([3]) ، و الزجاجيى ([4]) (٣٣٧ هـ) ([5]) ، و الرماني ([6]) (ت ٣٨٤) ([7]) ،وابن خالويه ([8])(٣٩٠ هـ) ([9])، و ابن جني(٣٩٢ هـ) ([10])، و

بليغا مفوها ثقة إخباريا ، مات سنة ٢٨٥ هـ ببغداد ، و له من التصانيف معاني القرآن ، و الكامل ، و المقتضب ، و الروضة ، و المقصور و الممدود ، و الاشتقاق ، و إعراب القرآن و غيرها .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ص ٢٦٩-٢٧١

([1]) محمد بن يزيد، أبو العباس، المبرد ، **المقتضب** ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، عالم الكتب ، بيروت ،ج٢ ، ص ٢٦

([2])هو محمد بن السري ، أبو بكر النحوي ، المعروف بابن السراج النحوي ، كان أحد العلماء المذكورين بالأدب ، و علم العربية ، أخذ العلم عن المبرد و روى عنه الزجاجي و السيرافي و الرماني ، ألف كتبا في النحو منها أصول النحو ، مات سنة ٣١٦ هـ

انظر القفطي ، **إنباه الرواة** ، ج ٣ ، ص ١٤٥-١٤٩

([3]) ابن السراج ، **الأصول في النحو** ، ج ٢، ص ٥٥

([4]) هو عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي صاحب الجمل ، منسوب إلى شيخه الزجاج ، أصله من صيمرة ، نزل بغداد و لزم الزجاج حتى برع في النحو ، توفي سنة ٣٣٧ .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٧٧.

([5]) عبد الرحمن بن إسحاق أبو القاسم ، الزجاجي ، **الجمل مع شرح ابن عصفور** ، وضع هوامشه فواز الشعار ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م ، ج ١ ، ص ١٧٩

([6]) و علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن الرماني ، باحث معتزلي مفسر من كبار النحاة ، له نحو مائة مصنف منها الأكوان ، و المعلوم و المجهول ، و الأسماء و الصفات و غيرها توفي سنة ٣٨٤ هـ .

انظر الزركلي ، **الأعلام** ،ج٤ ، ص ٣١٧

([7]) الرماني ، **حروف المعاني** ، ص ٥٩

([8]) هو الحسين بن حمدون بن خالويه الأستاذ أبو عبدالله النحوي الحلبي ، عالم بالعربية ، حافظ للغة ، بصير بالقراءة أخذ القراءة عرضا و سمعا عن ابن مجاهد ، و روى عن ابن الأنباري ، توفي سنة ٣٦٠ هـ .

انظر ابن الجزري ، **غاية النهاية** ، ج ١ ، ص ٢٤٠-٢٤١

([9]) ابن خالويه ، **الحجة** ، ص ٢٨٨

([10]) ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني ،**الخصائص** ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدي للطباعة و النشر ، بيروت ، ج٢ ،ص ١٩٦ ، ج ٣ ، ص ٣٢٠

ابن فارس ([1])(٣٩٥ هـ) ([2])و السيرافي([3])(٣٦٨ هـ)([4]) ، و أبو علي الفارسي(٣٧٧ هـ) ([5]) ، و ادعى الأخيران الإجماع على ذلك ، و سيأتي الحديث عنه.

ذهب الأصوليون إلا بعض الشافعية إلى أن الواو لمطلق الجمع ، منهم الشافعي ، و أبو حنيفة ([6]) و أبو يوسف ، و محمد ، ومالك و أحمد ، و توهم بعض أصحاب الشافعية أن الشافعي قال بالترتيب، أخذا من إيجابه الترتيب في آية الوضوء. والصحيح أن الواو عنده لمطلق الجمع ، كما تشهد على ذلك فروعه الفقهية كما سيأتي .

و كذلك أبو حنيفة و صاحباه أبو يوسف و محمد ، فقد زعم بعض العلماء منهم أصحاب الشافعية أنهم لم يذهبوا مذهب الجمهور، أخذا من قولهم فيمن قال قبل المسيس : " إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق " ، حيث تبين بواحدة عند أبي حنيفة، و بالثلاث عند أبي يوسف و محمد .فقالوا : هذا دليل على أن الواو عند أبي حنيفة للترتيب و عند صاحبيه للمعية .

([1]) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، من أئمة اللغة و الأدب ، و له شعر ، و قد ألف كثيرا من مصنفاته المشهورة الصاحبي في فقه اللغة توفي سنة ٣٩٥هـ.

انظر القفطي ، إنباه الرواة ، ج ١ ، ص ٤٤ ، و السيوطي ، بغية الوعاة ، ج١ ، ص ٣٥٢

([2])أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسن، ابن فارس ، **الصاحبي في فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها** ،وضع حواشيه أحمد حسن بسج ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م ، ص ٨٠

([3]) هو أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي النحوي ، درس علوم القرآن و النحو و الفقه و اللغة و الفرائض ، وهو إمام الأئمة ، أفتى على مذهب أبي حنيفة ، صنف تصانيف كثيرة أكبرها: شرح كتاب سيبويه ، و شواهد كتاب سيبويه ، و الإقناع في النحو و غيرها ، و لد سنة ٢٩٠ هـ و توفي سنة ٣٦٨ هـ .

انظر السيوطي ، بغية الوعاة ، ج ١ ، ص ٥٠٧

([4]) السيرافي ، **شرح أبيات سيبويه** ،ج١ ، ص ١٤٥-١٤٦

([5]) الحسن بن عبد الغفار، أبو علي الفارسي ، **الإيضاح** ، تحقيق كاظم بحر المرجان ، الطبعة الثانية ، عالم الكتب، بيروت ، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م ، ص ٢٢١

([6]) هو النعمان بن ثابت بن زوطي ، ولد بمدينة الكوفة سنة ٨٠ هـ ، يكنى بأبي حنيفة ، كان فقيها صاحب المذهب المعروف ، تتلمذ على حماد بن أبي سليمان ، و توفي سنة ١٥٠ هـ .

انظر المراغي ، **الفتح المبين** ، ج١ ، ص ١٠١ و ١٠٨

يقول أبو بكر الجصاص : الواو في اللغة للجمع ، و ذلك حقيقتها ، و كان أبو الحسن رحمه الله يحكى عن محمد أنه قال : الواو بابها الجمع حتى تقوم دلالة الاستئناف " (١)

ولنا أن نسألهم : هل يلزم من وجود المصاحبة أو الترتيب في كل صورة من الصور التي فيها الواو أن يكون الواو للترتيب؟ فإنه لا يلزم ذلك ، لجواز أن يكون المعية و الترتيب مستفادين من الدليل الآخر ، و هذا ما حدث معهم ، فإن موجب الواو عندهم هو مطلق الجمع ،لا للترتيب أو المعية ،و إنما بنوا تلك الأحكام لا باعتبار الواو ، و إنما بناء على أن موجب الكلام – و هو ذكر الطلقات متعاقبة، على وجه يتصل الأول بالشرط ، ثم الثاني ، ثم الثالث – ما موجبه ؟ فهذا هو مدار الاختلاف بينهم .

قال أبو حنيفة موجب الكلام الافتراق ، إذ لو لم يكن كذلك لقال : إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ، فإذا لم يقل ثلاثا ،بل قال :أنت طالق ،و طالق ،و طالق ، علم أنه قصد الافتراق ، فعلى هذا يقع كل طلاق على حدة ، و بيان ذلك أن قوله " فأنت طالق " يتعلق بالشرط بلا واسطة ، أما قوله و طالق الثاني اتصل بالشرط بواسطة ، و الثالث بواسطتين ، فهو بمثابة القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلق ، فعند تحقق الشرط، و هو دخول الدار، ينزل ما علق كما علق ، و قد علق هذا الرجل هذه التطليقات مرتبا ، فينزلن على طبق ترتيب التعلق مرتبا ،فيسبق وقوع الطلاق الأول، فتبين المرأة به ، ثم وقع الطلاق الثاني ،و الثالث في وقت لا يقبل الطلاق، لأنها تبين بالطلاق الأول ، فلا يقع الطلاق إذن إلا واحدا ، فالترتيب عند أبي حنيفة إذا لم يجئ من الواو، و لكن من موجب الكلام .

أما أبو يوسف و محمد فقالا : موجب الكلام الاجتماع و الاتحاد ، و بيان ذلك أن موجب الواو عندهما الاشتراك بين المعطوف و المعطوف عليه في الخبر ، فقوله : إن دخلت الدار، فأنت طالق ، جملة تامة ، أما قوله : و طالق فجملة ناقصة ، لأنه ليس فيها ذكر الشرط ، و لكن بما أن الجملة الناقصة معطوفة على الجملة التامة بالواو التي تفيد الاشتراك في الخبر، يصير الخبر المذكور في الجملة التامة كالمعاد في الجملة الناقصة ، فكأنه يقول :إن دخلت الدار، فأنت طالق ، و إن دخلت الدار فأنت طالق ، و إن دخلت الدار فأنت طالق ، ثلاث المرات ،و بهذا تكون كل تطليقة متعلقة

---

(١) أحمد بن على ، أبو بكر ، الجصاص ، **الفصول في الأصول** المشهور بأصول الجصاص ، ضبط نصه محمد محمد تامر ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م ، ج ١ ، ص ٢٩

بالشرط ، و هو الدخول دون واسطة ، و على هذا عندما يتحقق الشرط بأن تدخل المرأة الدار، وقعت ثلاث تطليقات ، كما لو كرر ذكر الشرط مع كل تطليقة ([1]).فالمعية لا تستفاد من الواو عند أبي يوسف و محمد ، و إنما من موجب الكلام.

و مما يدل على أنهم لا يبنون تلك الأحكام على موجب الواو أنهم متفقون على أنه إذا قال لغير المدخول بها : أنت طالق و طالق و طالق ، دون أن يعلقه بشرط ، إنما تبين بواحدة ، لأن الطلاق الأول وقع قبل الفراغ عن التكلم بالثاني ، فسقطت ولايته لفوات المحل ،لأنها غير مدخولة بها ، فلغا الثاني و الثالث ([2]).

و كذلك لو أخر الشرط ، بأن قال :أنت طالق و طالق و طالق إن دخلت الدار، فعند هؤلاء الثلاثة يقع الثلاث اتفاقا ، لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله ، و هو الشرط ، فتوقف الأول على آخره فيقعن جملة ([3]). و يمكننا أن نستأنس في أن أبا حنيفة لم يقل إن الواو للترتيب لغة و شرعا، بأنه لم يوجب الترتيب في الوضوء ، لو كانت الواو عنده للترتيب، لأوجب الترتيب في الوضوء ،لأن القرآن عطف اليدين على الوجه بحرف الواو ، فهذا يشير إلى أن الواو عنده لمطلق الجمع لا للترتيب .

و أظن أن هذا الوهم في نسبة القول إلى أبي حنيفة و صاحبيه، مرجعه إلى أن أئمة المذهب الحنفي لم يدونوا أصول مذهب أبي حنيفة ، و إنما التدوين جاء بعد ذلك ، فأكثر الأصول المذكورة في كتب الأصول على طريقة الفقهاء، من أمثال البزدوي مخرجة على الفروع التي تكلم بها أئمة المذهب، خلافا لتلك الأصول التي دونها الأصوليون المتكلمون،فهي لا يصح بها رواية عن أبي حنيفة و صاحبيه .

([1]) انظر السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢١٧-٢١٨ و البخاري ، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي** ، ج ٢ ، ص ٢١٢- ٢١٥، و النسفي ، **كشف الأسرار شرح المصنف على الأنوار** ، ج١ ، ص ٢٨٣-٢٨٤

([2]) محمد أمين سويد ، **تسهيل الحصول على قواعد الأصول** ،تحقيق مصطفى سعيد الخن ، الطبعة الأولى ، دار القلم ، دمشق ، ١٤١٢هـ/١٩٩١م ص ١٦٨

([3]) أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله ملاجيون، **شرح نور الأنوار على المنار** المطبوع مع كشف الأسرار للنسفي ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م ، ج ١ ، ص ٢٨٤

و إفادة الواو لمطلق الجمع هو المذهب المختار عند أكثر أصحاب الشافعي، كما نقله القاضي أبو طيب في شرح الكفاية ([1])، و هو الرأي الأخير للشيرازي حيث غلط القائلين بالترتيب في كتابه اللمع ، و هو كتابه الأخير إذ يقول :" الواو للجمع و التشريك في العطف ، و قال بعض أصحابنا هو للترتيب، و هذا خطأ " ([2])

و كذلك عند الحنفية ، فقد ذكر السرخسي أنه لا خلاف بين أصحاب أبي حنيفة أن الواو للعطف مطلقا ([3]) ، وهو مذهب مالك في أكثر الروايات عنه و أشهرها ، و أصحابه، و الثوري ،و الأوزاعي، و الليث بن سعد المزني ، و داود بن علي ، كما يفيد ذلك ابن عبد البر([4]) ، أما الحنابلة فقد ذهب بعض أصحاب أحمد إلى أن الواو لمطلق الجمع ، أما الإمام أحمد نفسه ، فقد ذكر الحلواني فيما نقله عنه ابن اللحام أنه تقتضي أصولها أنها للجمع ([5]).

([1]) نقلا عن السبكيين ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج ١ ، ص ٣٣٨

([2]) إبراهيم بن علي ، أبو إسحاق الشيرازي ، **اللمع في أصول الفقه** ، تحقيق محيي الدين ديب مستو و يوسف علي بديوي ، الطبعة الأولى ،دار الكلم الطيب و دار ابن كثير ، دمشق ، ١٤١٦هـ/١٩٩٥ ، ص ١٣٩-١٤٠

([3]) السرخسي ، **أصول السرخسي** ،ج ٢ ، ص ٤٣

([4]) يوسف بن عبد الله ، ابن عبد البر ، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد** ، تحقيق عبد الرزاق المهدي ، الطبعة الأولى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م ، ج ١ ، ص ٣٢٣

([5]) علي بن العباس ،ابن اللحام ، **القواعد و الفوائد الأصولية** ضبط محمد شاهين ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥ م ، ص ١١١

المبحث الثاني

موجب الواو الترتيب

ادعى السيرافي و السهيلي إجماع النحاة على أن الواو لاترتب ، كما ذكر المزني أن الواو لا تدل على الترتيب ، و عزا ذلك للنحاة كافة من البصريين و الكوفيين ([1])، و لكن كثيرا من النحاة و الأصوليين أشاروا إلى الخلاف في ذلك ، حيث نسب القول بالترتيب إلى جمع من النحاة و الأصوليين . فمن النحاة البصريين قطرب (٢٠٦هـ) ، و الأخفش ([2])(٢١٥ هـ)، و ابن درستويه ([3])(٣٤٧هـ) ،و الربعي ([4])(٤٢٠هـ) ، و ابن برهان ([5])(ت٤٥٠هـ) ، و من الكوفيين الكسائي (١٨٩هـ) ،و هشام الضرير (٢٠٩هـ) ، و الفراء (٢٠٧هـ) ، و ثعلب ([6])(ت ٢٩١هـ) ، و أبو جعفر الدينوري (٢٨٩هـ) ، و أبو عمر الزاهد (٣٤٥هـ).

([1]) أبو الحسن ، المزني ، **الحروف** ، تحقيق محمود حمني و محمد حسن عواد ، الطبعة الأولى ، دار الفرقان ، عمان ، ١٩٨٣م ، ص ٩٩

([2]) هو سعيد بن مسعدة مولى لبني مجاشع بن دارم أبو الحسن ، عالم مشهور من أحذق أصحاب سيبويه ، صنف كتبا كثيرة : كتاب الأوسط ، و تفسير معاني القرآن ، و المقاييس في النحو و غيرها ، و له مذاهب مشهورة و أقوال ضد علماء اللغة ، توفي سنة ٢١٥ هـ .

٥٢٨٥٧٤

انظر القفطي ، إنباه الرواة ، ج ٢ ، ص ٣٦-٤٤ ، و السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ٥٩٠

([3]) هو عبد الله بن جعفر بن محمد بن درستويه ابن المرزبان ، أبو محمد ، من علماء اللغة ، فارسي الأصل ، اشتهر و توفي ببغداد سنة ٣٤٧ هـ ، له تصانيف كثيرة منها تصحيح الفصيح يعرف بشرح فصيح ثعلب ، و الإرشاد في النحو ، و معاني الشعر ، و أخبار النحويين و غير ذلك .

انظر الزركلي ، الأعلام ، ج ٤ ، ص ٧٦

([4]) صاعد بن الحسن بن عيسى الربعي البغدادي ، أبو العلاء ، عالم بالأدب و اللغة ، و له معرفة بالموسيقى و الغناء توفي سنة ٤١٧ هـ / ١٠٢٦ م ، و من كتبه الفصوص

انظر **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٧

([5]) هو عبد الواحد بن علي بن برهان ، أبو القاسم العكبري ، إمام في النحو و اللغة و معرفة النسب و حفظ الأيام ، توفي سنة ٣٧٥ هـ

بغية الوعاة ، ج ٢ ، ١٢٠

([6]) هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني المعروف بثعلب إمام الكوفيين في النحو و اللغة و الحديث ، ولد سنة ٢٠٠ هـ و توفي سنة ٢٩١ هـ . صنف المصون في النحو و اختلاف النحويين و معاني القرآن و

و اشتهر مذهب الترتيب أيضا عن بعض أصحاب الشافعي، و اختاره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة ، و نسب إلى الشافعي ، كما نسب إلى أبي حنيفة.

و الذي يتتبع المصادر النحوية و الأصولية يسترعي انتباهه اضطراب النحاة و الأصوليين في نقل المذهب عمن ذكر ، فنقل الرماني ذلك عن قطرب و الربعي ([1]) ، بينما ذكر ابن عبد البر أن بعض أصحاب الشافعي حكى في كتب الأصول له ذلك عن نحويي الكوفة الكسائي، و هشام بن معاوية ،و الفراء ([2]) ، ونقل الماوردي ذلك عن الفراء و ثعلب فقط ([3])، و الشيرازي عن ثعلب و غلامه فحسب ، و أبو حيان عن ثعلب ، وأبي عمر الزاهد ،و قطرب ، و أبي جعفر الدينوري ، و هشام الضرير ([4])،والمرادي عن ثعلب ، و أبي عمر ، و قطرب ، و أبي جعفر الدينوري ، و هشام الضرير ، والربعي ([5]) ،و نسب ابن عصفور ([6]) في شرح جمل الزجاجي إلى بعض الكوفيين ، و لم يفصل أسماءهم ([7]) ،و المالقي عن الكوفيين عامة ([8]) و هكذا. ([9])، و ذكر الرضي - بعد أن قال إن مطلق الجمع هو مذهب جميع البصريين و الكوفيين - أنه نقل بعضهم القول بالترتيب عن الفراء و الكسائي و ثعلب و الربعي و ابن درستويه ([10])

معنى الشعر و القراءات و التصغير و مجالس ثعلب و قواعد الشعر و الفصيح و غير ذلك .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ص ٣٩٦-٣٩٨

([1]) الرماني ، **حروف المعاني** ، ص ٥٩

([2]) انظر ابن عبد البر ، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد** ، ج ٢ ، ص ٨٢

([3]) الماوردي ، **الحاوي الكبير** ، ج ١ ، ص ١٣٩

([4]) أبو حيان ، **ارتشاف الضرب من لسان العرب** ، ج ٢ ، ص ٦٣٣

([5]) المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ١٥٨-١٥٩

([6]) هو علي بن مؤمن بن محمد بن علي أبو الحسن بن عصفور ، قيل إنه أخذ عن الدباج و الشلو ، و صنف الممتع في التصريف و المقرب و شرح الجزولية ، و شرح الجمل و غير ذلك ، توفي سنة ٦٦٣ هـ

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٢١٠

([7]) ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ،ج١ ، ص ١٧٩ .

([8]) المالقي ، **رصف المباني** ، ص ٤٧٤

([9]) الشيرازي ، **التبصرة** ، ص٢٣١

([10]) الرضي ، **شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب** ، ج ٤ ، ٣٨٢

و من اللافت للنظر أن هؤلاء النحاة الذين نقل عنهم القول بالترتيب، لم نجد لهم كلاما صريحا في ذلك، و إنما نسب إليهم ذلك القول، مما دفع بعض العلماء من النحاة و الأصوليين يشككون في صحة هذه النسبة ، و لعل هذا هو سبب نقلهم هذا المذهب عنهم بصيغة عدم الجزم و التضعيف كما سنرى ذلك.

و مع هذا الاضطراب في النقل يتساءل الباحث ما مدى صحة هذا النقل عن هؤلاء علماء القرون الأربعة الأولى باستثناء ابن برهان المتوفي سنة ٤٥٠ هـ ؟ فهل كان ذلك مستندا إلى ما تنطقه كتبهم ؟ سيحاول البحث تبين مدى صحة ذلك .

المطلب الأول : نسبة المذهب إلي بعض النحاة البصريين

إن نسبة القول بالترتيب إلى هؤلاء البصريين لا يمكن أن نسلم بها بسهولة ، فهي بحاجة إلى التحقيق ، لقد أنكر الأنباري ([1])هذه النسبة إلى ابن درستويه ، و أبي عمر، و ابن جني ، و ابن برهان ، و الربعي ، كما نقله الزركشي في البحر المحيط عنه، قال الزركشي : " قال الأنباري في مصنفه المفرد: " و ما نقل عن ابن درستويه ، و الزاهد ، و ابن جني ،و ابن برهان ، و الربعي من اقتضائها الترتيب فليس بصحيح ، و كتبهم تنطق بضد ذلك ، نعم ، لما ذكر علي بن عيسي الربعي في شرح كتاب الجرمي أن الواو للجمع، قال : " هذا مذهب النحويين و الفقهاء إلا الشافعي ، و لقوله وجه " و هذا لا يدل على أنه يذهب إليه "اهـ كلام الأنباري ([2]).

لقد استند الأنباري في إنكاره القول بالترتيب إلى هؤلاء إلى ما تنطقه كتبهم ، فهذه الشهادة من الأنباري لا يمكن أن يستهان بها ، فإنها شهادة على أنه مطلع على مصنفاتهم ، فإذا كان ما قاله صحيحا، فعلى المخالفين الذين يدعون أنهم قالوا بالترتيب، أن يأتوا بدليل من مصنفاتهم يثبت ما قالوا ، و لم أعتقد أنهم يسعهم ذلك ، لأنهم إنما نقلوا ذلك عمن سبقهم و الذين

([1]) هو عبد الرحمن بن محمد ، أبو البركات كمال الدين الأنباري النحوي ، قدم بغداد في صباه ، و قرأ الفقه و صار معيدا بالنظامية ، لازم ابن الشجري حتى برع و صار من المشار إليهم في النحو ، توفي سنة ٥٧٧ هـ ، و من مصنفاته الإنصاف في مسائل الخلاف و نزهة الألباء في طبقات الأدباء .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٨٧-٨٨

([2]) الزركشي ، **البحر المحيط في أصول الفقه** ، ج ٢، ص ٢٥٦-٢٥٧

بدورهم نقلوه عمن سبقوه أيضا دون تحقيق ، و لم يلتمسوا ذلك من مصنفاتهم ، و إلا لصرحوا بالأخذ عنهم ،و لما نقلوه بصيغة عدم الجزم و التضعيف .

ابن جني

و نسبة المذهب إلى ابن جني لا يصح ، كما هو واضح من كلامه في كتبه النحوية ، منها قوله في الخصائص " واو العطف وضعها لغير الترتيب و أن تصلح للأوقات الثلاثة نحو: جاء زيد و بكر، فيصلح أن يكونا جاءا معا، و أن يكون زيد قبل بكر، و أن يكون بكر قبل زيد " (١) فهذا نفي صريح منه في إفادة الواو للترتيب ، فكيف ينسب إليه غير ذلك ؟

الربعي

والنحاة –حسب رأي الأنباري – ينسبون هذا المذهب إلى الربعي مستندا إلى قوله " **و لقوله –أي الشافعي – وجه** " (٢) ، نعم ، ليس في كلام الربعي دليل على أنه ذهب إلى ذلك المذهب ، و إنما نبه إلى الخلاف في ذلك ، كما أشار إلى وجود التخريج اللغوي لقول الشافعي فحسب ، فهو من باب نقل الخلاف بين العلماء في المسألة ، و هو منهج علمي يلتزم به القدامى الذين يتسمون بمنتهى الأمانة العلمية ، و إذا كان هذا مستندهم ، فهو لا يصلح مسوغا لهم لينسبوا هذا المذهب إليه ، على أن الربعي هذا قد اشتغل في بغداد على السيرافي، ثم خرج إلى شيراز ، فقرأ على أبي علي الفارسي عشرين سنة ، و شرح كتابه الإيضاح ، فأغلب الظن أنه مطلع على الإجماع الذي نقله كل من السيرافي و أبي علي ، فلا يخرج عليه .

ابن درستويه

أما نسبة المذهب إلى ابن درستويه – فضلا عن إنكار الأنباري تلك النسبة إليه – ، فإني أتساءل : كيف يدعي أبو علي الفارسي و السيرافي الإجماع على أن الواو للجمع ، وهما معاصران لابن درستويه ، بل توفيا بعده حيث توفي ابن درستويه سنة ٣٤٧هـ ، بينما توفي

---

(١) ابن جني ، **الخصائص** ، ج ٣ ، ص ٣٢٠

و انظر أيضا ج ٢ ، ص ١٩٦

(٢) نقلا عن الزركشي ، **البحر المحيط في أصول الفقه** ، ج ٢ ، ص٢٥٦-٢٥٧

السيرافي سنة ٣٦٨هـ ، و أبو علي سنة ٣٧٧هـ ، ألم يطلعا على خلافه للجمهور؟ فإن كان له رأي مخالف لاشتهر ذلك عنه ، و لعرفاه لانتشار صيته في النحو! فلعلهما على علم بأن ابن درستويه لم يذهب إلى ذلك .

ابن برهان

أما ابن برهان فقد قال الزركشي إنه نقل هذا المذهب عن قطرب و الربعي ، و استدل لهما بقوله تعالى ﴿ **شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولو العلم** ﴾ ([1]) و بقوله ﴿ **إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها** ﴾ ([2])، ثم رد ذلك ، و استدل على أنها ليست للترتيب بقوله ﴿ **فكيف كان عذابي و نذر** ﴾ ([3])، قال : و النذر قبل العذاب بدليل ﴿ **و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾ ([4]) ، ([5]) ، فهذا كلام صريح منه في أن الواو لا ترتب ، أما نقله عن الربعي ، فأحسب أنه يتوهم ذلك من قول الربعي في رأي الشافعي " و لقوله وجه "، أما نقله الترتيب عن قطرب فأظن أنه مجرد الناقل عمن سبقه لا أكثر.

الأخفش

ذكر ابن اللحام الحنبلي و كذلك الإسنوي أن الماوردي في الحاوي الكبير نقل عن الأخفش أنه يقول بإفادة الواو الترتيب ([6])، ولكن عند الرجوع إلى نسخ الحاوي المطبوعة المتداولة بين أيدينا لم أجد ذلك النقل .

([1]) سورة آل عمران ، الآية ١٨

([2]) سورة الزلزلة ، الآية ١-٢

([3]) سورة القمر ، الآية ١٦

([4]) سورة الإسراء ، الآية ١٥

([5]) الزركشي ، **البحر المحيط في أصول الفقه** ، ج ٢ ، ص ٢٥٧

وليس في النص الأصلي في نسخة البحر المحيط المطبوعة كلمة " ليس " و إنما فيها " على أنها للترتيب " بدون ليس ، وأعتقد أن الكلمة قد سقطت و إلا لم تكن العبارة صحيحة بل تناقضت ، لأن سياق النص يدل على أنه يرد على القائلين بالترتيب فيأتي بآية من سورة القمر يثبت أن الواو لا ترتب .

([6]) انظر ابن اللحام ، **القواعد و الفوائد الأصولية و ما يتعلق بها من الأحكام** ، ص ١١٢

و انظر الإسنوي ، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول** ، ص ٢٠٩

و على فرض صحة ذلك النقل، إن كان المقصود به الأخفش الأوسط أبا الحسن سعيد بن مسعدة (٢١٥ هـ) صاحب معاني القرآن ، فإني لم أقف على أحد من النحاة ينسب هذا القول إليه ، و لم يشتهر ذلك عنه ، و لم يذكر دارسو حياته و آرائه من المعاصرين ذلك، ناهيك عن أن له حديثا في معاني القرآن يشعر أن الواو لا تدل على الترتيب . يقول في قوله تعالى **(و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)** (١) : " فهذا الذي يسميه النحويون جواب الفاء ، و هو ما كان جوابا للأمر ،و النهي ،و الاستفهام ، و التمني ، و النفي ، و الجحود ، و نصب ذلك كله على ضمير أن ، و كذلك الواو ، **و إن لم يكن معناه مثل معنى الفاء** و إنما ينصب هذا لأن الفاء و الواو من حروف العطف "(٢).

فقوله " و كذلك الواو و إن لم يكن معناه مثل معني الفاء " واضح في أن معنى الواو يختلف عن معنى الفاء عنده ،و مفهوم ذلك أن الواو عنده لا تدل على الترتيب الذي تدل عليه الفاء ، فهل الواو عنده لمطلق الجمع ؟ ليس في النص السابق دليل على ذلك ،غير أن حديثه في مواضع من كتابه عن أو التي بمعنى الواو يفيد أن الواو عنده لمطلق الجمع .

فقد ذهب الأخفش إلى أن أو يجوز أن تكون بمعنى الواو لمطلق الجمع (٣) و يستشهد لذلك بقول الشاعر (٤) :

يهينون من حقروا سيبه * و إن كان فيهم يفي أو يبر

" يقول يفي و يبر ، و كذلك هي –أي أو– عندهم ها هنا ، و إنما هي بمنزلة كل الخبز ، أو اللحم ،أو التمر ، إذا رخصت له في هذا النحو ، فلو أكل كله ، أو واحدا منه ، لم يعص ، فيقع النهي عن كل ذا في هذا المعنى ، فيكون إن ركب الكل ،أو واحدا عصى ، كما كان في الأمر إن

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٣٥ و الأعراف ، الآية ١٩

(٢) الأخفش ، **معاني القرآن** ، ج ١ ، ص ٥٨

(٣) ذكر ذلك عبد الأمير محمد أمين الورد ، **منهج الأخفش الأوسط في الدراسة النحوية** ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت و مكتبة دار التربية ، بغداد ، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م ، ص ٤٠٠

(٤) البيت من شعر النمر بن تولب العكلي انظر ديوانه ص ٥٦

صنع واحدا أطاع " ([1]) ، فما معنى كلامه هذا إن لم تكن الواو عنده لمطلق الجمع ؟ ثم يقول الأخفش : " و أرى الذين قالوا إنما أو بمنزلة الواو ، إنما قالوها لأنهم رأوها في معناها " ([2]) ، فهو يرى أن إفادة أو لمطلق الجمع مستفادة من المعنى لا من اللفظ ، و يبدو أنه بنى رأيه هذا على أن الأصل في كل حرف أن يدل على معنى واحد يخصه، و أن الاشتراك يجري خلافا للأصل ، فما معنى كلامه هذا إن لم يكن مطلق الجمع هو المعنى الذي اختصت به الواو دون سائر الحروف ؟ و إن سلمنا جدلا أن الواو عنده تفيد الترتيب ، فإني أحسب أن الترتيب، لا يستفاد من اللفظ ، و إنما من المعنى ، كما أن مطلق الجمع في "أو" عنده يستفاد من المعنى .

قطرب

لما تبين أن نسبة القول بالترتيب إلى ابن درستويه وابن جني و الريعي و ابن برهان و الأخفش الأوسط من النحاة البصرين لا أساس له من الصحة ، أو قل إنها مما نشك في صحته ، فإن النسبة إلى قطرب أيضا مما تثير الريبة و الشك ، و ذلك لأن المرادي ذكر أن قطربا فيما حكاه عنه أبو محمد عبد المنعم بن الفرس في مسائله الخلافيات ،و كذلك الفراء و الأخفش قد ذهبوا إلى أن "ثم" بمنزلة الواو لا ترتب ([3])، كما ذكر ابن فارس أن قطربا أنشد :

سألت ربيعة : من خيرها * أبا ثم أما ؟ فقالت له ؟

على أن "ثم" هنا بمعنى الواو ([4]) ، كذلك ذكر ابن جني أن أو قد تكون بمعنى الواو عند قطرب ([5])، فكل هذه تشير إلى أن الواو عند قطرب للجمع المطلق ، لا ترتب ، و إلا لما جعل "ثم" و "أو" بمنزلة الواو ، و أحسب أن إفادة ثم الجمع المطلق مأخوذة من معنى الكلام عند هؤلاء الثلاثة ، لا من لفظ ثم بدليل أنهم جعلوا من ذلك قوله تعالى (**خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها**

([1]) الأخفش ،معاني القرآن ، ج ١ ، ص ٣٢

([2]) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٣

([3]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٤٢٧

([4]) ابن فارس ، الصاحبي في فقه اللغة ، ١١٩-١٢٠

([5]) ابن جني ، الخصائص ، ٢ ، ٤٦٠-٤٦١

زوجها » ([1]) ، و معلوم أن هذا الجعل كان قبل خلقنا ([2])، فامتنع أن تكون ثم للترتيب ، و تعين معنى الجمع المطلق ، و لكن ذلك مأخوذ من معنى الكلام ، و لأن ثم موضوعة للترتيب حقيقة.

المطلب الثاني : النسبة إلى الكوفيين

لقد نسب بعض النحاة القول بالترتيب إلى بعض أئمة الكوفيين و هم الكسائي و الفراء ،و ثعلب ، بل منهم من تحامل على الكوفيين، فنسبوه إلى الكوفيين عامة كالمالقي ، فإنه يقول : " إن الواو عند الكوفيين كالفاء عند البصريين " ([3]) ، فهل هناك نص يثبت ما قالوه ؟ ذهب ابن مالك إلى أن نسبة الترتيب إلى علماء الكوفة مما أجري على لسانهم ، وهم برآء من ذلك ، يقول :" زعم بعض الكوفيين أنها للترتيب، و علماء الكوفة برآء من ذلك لكنه مقول "([4]) .و سيحاول الباحث تبين مدى صحة النسبة إلى كل واحد منهم، و لنبدأ بالفراء :

الفرع الأول : الواو للترتيب حيث يستحيل الجمع عند الفراء

نسب بعض النحاة كالماوردي في الحاوي الكبير ، و ابن هشام في المغني ([5]) إلى الفراء أن الواو عنده للترتيب مطلقا، بينما ذكر الآخرون كالمرادي و الآمدي (٦٣١هـ) و ابن اللحام (٨٠٣ هـ) ([6]) أن الواو عنده للترتيب، حيث يستحيل الجمع ، كقوله تعالى **(يا أيها الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا)** ([7]) ، أما السمعاني (٤٨٩ هـ) فقد نقل عن الفراء أن الواو " تحمل على الجمع، إذا احتملت الأمرين، و على الترتيب إذا لم تحتمل غيره " ([8]) ، أما ابن السبكي (

([1]) سورة الزمر ، الآية ٦

([2]) المرادي ، **الجنى الداني** ، ٤٢٧

([3]) المالقي ، **رصف المباني** ، ص ٤١١

([4]) محمد بن عبد الله ، ابن مالك ، **شرح الكافية الشافية** ، تحقيق على محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م ، ج ١ ، ص ٥٢٩

([5]) انظر الماوردي ، **الحاوي الكبير** ، ج ١ ، ص ١٣٩ ، و ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ٢ ، ص ٤٠٩

([6]) انظر المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ١٥٩ ، و الآمدي ، **الإحكام في أصول الحكام** ، ج ١ ، ص ٥٧ ، وابن اللحام ، **القواعد و الفوائد الأصولية** ، ص ١١٢

([7]) سورة الحج ، الآية ٧٧

([8]) السمعاني ، **قواطع الأدلة في الأصول** ، ج ١ ، ص ٣٧

٧٧١هـ) فذكر أنه نقل عن الفراء القول بالترتيب مطلقا ، و القول إنها تفيده حيث يستحيل الجمع (١) ، فمهما اختلفت النقول بينهم عن الفراء بين الإطلاق و القيد، فإني أرى أن الواو عنده حقيقة في مطلق الجمع ، مجاز في الترتيب لما سيأتي بيانه .

و يبدو لي أن الكياالهراسي (٢) ممن شكك في صحة هذه النسبة ، إذ يقول : " و يشبه إن صح هذا عن الفراء، أنه أراد به أنه في المعنى يفيد الترتيب، إذا كان الجمع بينهما لا يصلح من حيث اللفظ ، و لأن اللفظ لو أفاد ذلك لأفاده، و إن صح الجمع بينهما ، لأن موجبه لا يتغير، كما لا يتغير ما يقتضيه ثم و الفاء ، كذلك فإن كان في هذا التاويل بعد، فقول الجمهور "(٣).

فعبارته " إن صح هذا عن الفراء " تشكيك في صحة هذه النسبة إليه، كما أنه يحمل كلام الفراء على أن الترتيب يستفاد من المعنى السياقي، لا من اللفظ، إذ اللفظ لو أفاد الترتيب، لأفاده في حالة صلاحية الجمع بين المعطوف و المعطوف عليه .

و كذلك المراغي يشك في صحة هذه النسبة فقال :" نظرت في كتاب الفراء، فما ألفيت في شيء منها هذا ، ثم فيه دلالة لو صح على أن أصلها الجمع، و إنما يحصل لها الترتيب لاستحالة الجمع " (٤) ، و كلامه هذا يشعر أنه قد تتبع كتب الفراء فلم يقف على النص المنقول ، أو حديث له يشير إلى هذا الرأي المنسوب إليه .

و يرى الشمني أن ظاهر النقل من الفراء بأن الواو للترتيب حيث يستحيل الجمع مفاده أن الواو عنده للمعية إلا لمانع فتكون للترتيب (٥).

---

(١) و السبكيان ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج ١ ، ص ٣٣٩

(٢) و علي بن محمد بن علي الكيا الهراسي الطبرستاني الشافعي عماد الدين أبو الحسن ، فقيه أصولي متكلم ، تفقه على إمام الحرمين ، من تصانيفه أحكام القرآن ، و نقد مفردات الإمام أحمد ، و توفي ٥٠٤ م

انظر ابن عماد ، **شذرات الذهب** ، ج ٤ ، ص ٨-١١

(٣) نقلا عن الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٢٥٨-٢٥٩

(٤) المصدر السابق

(٥)أحمد بن محمد بن محمد بن حسن أبو العباس ، الشمني ، **المنصف من الكلام على مغني ابن هشام** ، تحقيق محمد وليد حافظ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، جامعة دمشق ، دمشق ،

و الذي يظهر لي أنه إن كانت الواو للترتيب عند الفراء حيث يستحيل الجمع، أو للترتيب إذا لم تحتمل غيره ، فهذا دليل على أن حديثه لم يكن عن المعنى الحقيقي للواو، بل عن المعاني الاحتمالية لها، و هي المعية و الترتيب ، و ذلك لأن الواو عند الفراء للجمع المطلق ،و هذا ما يشهد عليه حديثه في معاني القرآن حيث يقول في الواو : " فأما الواو، فإنك إن شئت جعلت الآخر هو الأول، و الأول هو الآخر ، فإذا قلت : زرت عبد الله و زيدا ، فأيهما شئت كان هو المبتدأ بالزيارة ، و إذا قلت زرت عبدالله ثم زيدا ، أو زرت عبد الله فزيدا ،كان الأول قبل الآخر، إلا أن تريد بالآخر أن يكون مردودا على خبر المخبر فتجعله أولا " (١) . و هو كلام صريح في التفريق بين معاني حروف العطف الثلاثة الواو و ثم و الفاء . فإن الواو لا تدل على الترتيب و إنما التي تدل عليه من حروف العطف ثم و الفاء .و هي تحتمل المعية و الترتيب.

و هذا يتوافق و ما نقله السرخسي (٤٩٠ هـ) -و هو معاصر للسمعاني - عن الفراء من أن الواو عنده للجمع يقول : " و كان الفراء يقول الواو للجمع و المجموع بحرف الواو كالمجموع بكناية الجمع، و عندنا الواو للعطف و الاشتراك على أن يصير كل واحد من المذكورين كأنه مذكور وحده ،لا على وجه الجمع بينهما ذكرا ، و بيان هذا فيما إذا كان لرجل ثلاثة أعبد، فقال : هذا حر أو هذا و هذا ، فإنه يخير في الأولين ، و يعتق الثالث عينا كأنه قال : هذا حر أو هذا حر ، و عند الفراء يخير ، فإن شاء أوقع العتق على الأول ، و إن شاء على الثاني و الثالث، لأنه جمع بينهما بحرف الواو ، فكأنه جمع بكناية الجمع، فقال : هذا حر و هذان " (٢) و له مع الفراء كلام طويل تخريجا على قول الفراء إن الواو للجمع.

كما يتراءى لي أن قوله إن الواو للترتيب حيث يستحيل الجمع – إن صح ذلك عنه – مفاده أن الترتيب معنى مجازي للواو، و إنما يستفاد هذا المعنى من القرينة الخارجية ، و هي استحالة الجمع بين المعطوف و المعطوف عليه في الزمن .و ذلك لأن قضية الترتيب قضية زمنية ، فعندما يقول " حيث يستحيل الجمع " أحسب أن المراد منه استحالة الجمع بين المعطوف و

١٩٨٦م ، المجلد ٣ ، ص ٨٥٥

(١) يحيى بن زياد ، الفراء ، **معاني القرآن** ، الطبعة الثانية ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٠ م ، ج ١ ، ص ٣٩٦

(٢) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢١٩

المعطوف عليه من حيث وقوعه في الزمن ، فلا يكون ذلك ممكنا في مثل قوله تعالي (**اركعوا و اسجدوا**) لاستحالة وقوع الركوع و السجود في آن واحد ، و إذا كان الأمر كذلك يحمل الكلام عنده على الترتيب، أي حصول المعطوف ، و هو السجود بعد المعطوف عليه ، و هو الركوع في الزمن ، فالواو في الآية جمعت بين المعطوف و المعطوف عليه في الحكم ، و لا تتعرض إلى الترتيب بينهما ، بل تحتمل ثلاثة احتمالات التقديم و التأخير و المعية ، و إنما الذي يدل على الترتيب القرينة ، و هي هنا استحالة الجمع بينهما في الزمن ، فهي التي ترجح أحد أوجه احتمالية الواو . فإذا تعذر حمل الواو على المعية ، حملت الواو على الترتيب ، فالترتيب عنده غير مستفاد من اللفظ ، بل من القرينة الخارجية .

فالواو عند الفراء حقيقة في الجمع ، كما صرح به في معاني القرآن ، أما الترتيب ، فهو معنى مجازي للواو عند استحالة الجمع بين المعطوف و المعطوف عليه .

الفرع الثاني :الواو للاجتماع عند اتحاد الزمن و للترتيب عند اختلافه عند هشام الضرير و أبي جعفر الدينوري

ذهب هشام الضرير و أبو جعفر الدينوري إلى " أن الواو لها معنيان ،معنى اجتماع ، فلا تبالي بايهما بدأت نحو: اختصم زيد و عمرو، و رأيت زيدا و عمرا ، إذا اتحد زمان رؤيتهما ، و معني افتراق بأن يختلف الزمان فالمتقدم يتقدم في اللفظ ، و لا يجوز أن يتقدم المتأخر "([1])

فهل النص السابق يدل على أن الواو عند هشام و الدينوري من المشترك اللفظي ، بأن يكون حقيقة في الاجتماع و الترتيب ؟ و أن المعنى يتحدد بالقرينة الزمنية ؟ و بيان ذلك -حسب هذا الفرض - إذا كان الفعل حصل في زمان واحد ، فالواو تدل على الاجتماع ، و مثال ذلك قولنا : اختصم زيد و عمرو ، فالفعل حصل في زمان واحد ، لأن الفعل مما لا يدخل فيه الترتيب الزمني ، و كذلك قولنا: رأيت زيدا وعمرا ،إذا كانت الرؤية حصلت في زمن واحد ، و إذا كان الفعل حاصلا في زمن مختلف، كمثل قولنا رأيت زيدا و عمرا، إذا كانت الرؤية حصلت في زمانين مختلفين ، فالواو للترتيب حيث المتقدم في اللفظ هو المتقدم في الزمان .

([1]) أبو حيان ، ارتشاف الضرب من لسان العرب ، ج ٢ ، ص ٦٣٣ و المرادي ، الجني الداني ، ص ١٥٩

و على هذا الفرض ورد السؤال : كيف نعرف اختلاف الزمان أو اتحاده في مثل قولنا السابق : رأيت زيدا و عمرا ؟ الجواب انه لا بد من الاستعانة بقرينة السياق ، و ذلك لأن هذا القول يحتمل اتحاد زمان حصول الفعل، و اختلافه ، كما أن اختلاف الزمن يحتمل أن يكون المقدم في الذكر هو المقدم في الزمن أو عكسه . فإذا كان السياق يدل على أن الزمن مختلف ، فالواو عند هشام و الدينوري للترتيب ، و إلا فللجمع !

و يبدو للباحث أن النص السابق لا يتحدث عن المعنى الموضوع للواو، و إنما يتحدث عن كيفية ترجيح أحد وجوه احتمالية للواو ، فالنص مفاده أن الواو عندهما لمطلق الجمع ، أما الترتيب أو المعية فأمران يدوران مع الدليل و القرينة ، و قد جعلا الزمن قرينة لتحديد المراد من الترتيب أو المعية . فإذا كانت القرينة في مثل قولنا : رأيت زيدا و عمرا تدل على اتحاد زمن حصول فعل الرؤية ، فالكلام يحمل على الاجتماع و المعية ، و إذا كانت تدل على اختلافه فهو محمول على الترتيب . فالترتيب و المعية من المعاني المجازية للواو ، فكيف إذا كان الكلام مجردا عن القرائن ؟ لا بد أن تبقي دلالة الواو على حقيقتها و هي مطلق الجمع .

و بهذا التفسير لا يبتعد هشام و الدينوري عما ذهب إليه النحاة من أن الواو حقيقة في الجمع ، و تحتمل ثلاثة احتمالات التقديم و التأخير و المعية ، و القرينة هي التي ترجح أحد هذه الاحتمالات ، و إنما الخلاف بينهما وبين ما ذهب إليه الجمهور، في أنه عند وجود القرينة التي تدل على اختلاف الزمان، فالواو عندهما للترتيب مجازا ، أما الجمهور ، فالواو تحتمل التقديم و التأخير ، و قد يكون المتقدم في الذكر هو المتأخر في الزمن ، و قد يكون عكسه ، و لا بد من القرينة الأخرى لترجح المراد .

و هكذا يخلص الباحث إلى أن الواو عند هشام و الدينوري حقيقة في الجمع ، مجاز في الترتيب عند اختلاف الزمن ، و في المعية عند اتحاده .

النسبة إلى ثعلب و غلامه أبي عمر الزاهد

أما ثعلب فقد نسب إليه هذا القول الماوردي (٤٥٠ هـ) في الحاوي الكبير (١) ، و تابعه في ذلك الشيرازي (٤٧٦ هـ)(٢). و أحسب أن أبا حيان ،و المرادي ،و ابن هشام (٣) إنما يتابعون الماوردي في نسبتهم القول إلي ثعلب ، في حين أن أبا بكر الرازي الجصاص (٣٧٠ هـ) ، و هو معاصر لأبي عمرو غلام ثعلب ذكر في أحكام القرآن أن ثعلبا ،و كذلك المبرد من الذين قالوا " إن قول القائل: رأيت زيدا و عمرا ، بمنزلة قوله رأيت الزيدين و رأيتهما " (٤)

و قال أيضا في أصوله : " و قال أبو عمرو غلام ثعلب : الواو عند العرب للجمع، و لا دلالة عندهم على الترتيب ، و أخطأ من قال إنها تدل على الترتيب " (٥)

و يؤيد ما قاله الجصاص نص في " مجالس ثعلب " يقطع أن الواو عند ثعلب لمطلق الجمع ، قال ثعلب : " إذا قلت قام زيد و عمرو، فإن شئت كان عمرو بمعني التقديم ، و إن شئت كان بمعنى التأخير ، و إن شئت كان قيامهما معا ، فإذا قلت قاما معا كانا فيه سواء لا غير " (٦) ، فليس في الواو -كما يفهم من قوله - دليل على التقديم أو التأخير أو المعية ، و أحسب أن كلا من التقديم و التأخير و المعية عنده مفهوم من الدليل الأخر ، كإضافة الألفاظ بعد و قبل و مع ، فنقول :قام زيد و عمرو بعده ، إذا أردنا تقديم قيام زيد على عمرو ، و قبله إذا أردنا عكس الترتيب ، و معه إذا أردنا المعية ، و هذا ما يدل عليه حديثه عن الفرق بين قولنا : قام عبدالله و زيد معا ، و بين قام عبد الله و زيد جميعا . و على هذا أرى أن الماوردي و المرادي و ابن هشام أخطاوا عندما ينسبون القول بالترتيب إلى ثعلب . ولعلهم لما ظنوا أن الفراء قال بالترتيب نسبوا

---

(١) الماوردي ، **الحاوي الكبير** ، ج ١، ص ١٣٩

(٢) الشيرازي ، **التبصرة** ، ص ٢٣١

(٣) انظر المرادي ، **الجني الداني** ، ص ١٥٩، و ابن هشام ، و **مغني اللبيب** ، ج ٢ ، ص ٤٠٩

(٤) أحمد بن علي ، أبو بكر الرازي ، الجصاص ، **أحكام القرآن** ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٣٥ هـ ، ج ٢ ، ص ٣٦٠

(٥)الجصاص ، **أصول الجصاص** ، ج ١ ، ص ٣١

(٦) ثعلب ، **مجالس ثعلب** ، ق ٢ ، ج ٨ ، ص ٣٨٦

ذلك إلى ثعلب أيضا لعلمهم بشدة لزوم ثعلب لآراء الفراء .و نحن نرى الزركشي يشك في صحة نسبة الترتيب إلي غلام ثعلب،بناء على شهادة أبي بكر الجصاص السابق([1])

و شهادة الجصاص صريحة في أن الواو عنده لمطلق الجمع، لا للترتيب . و بهذا تبين أن نسبة القول بالترتيب إليه من الأوهام ، و لا ندري كيف يأتي هذا الوهم .

و لا بد من التنبيه إلى أن أبا إسحاق الشيرازي الذي نقل الترتيب عن ثعلب و غلامه أبي عمرو ذهب إلى الترتيب في كتابه التبصرة، ورجع عن قوله في "اللمع" ،و خطأ من قال إن الواو تفيد الترتيب، كما سيأتي .

الكسائي

أما الكسائي فنسب إليه القول بالترتيب بعضُ أصحاب الشافعي في كتبهم الأصولية ، كما أفاد ذلك ابن عبد البر ([2]) ([3])، ولم أقف علي أحد من النحاة نسب إليه هذا القول إلا الرضي ([4])، كما لم يشتهر عنه القول بذلك ، و هل يجوز أن نسلم بذلك ، و قد قال ابن مالك إن الكوفيين برءاء مما نسب إليهم ؟ و إذا كان الأمر كذلك، فإمام الكوفيين أحرى أن يتبرأ من ذلك .وقد تكون هذه النسبة وهما منهم ، أخذا من إجازته وضع الفاء و ثم و أو مكان الواو في مثل قولنا : ظننت عبد الله و زيدا مختصمين ([5]) ، فإن الاختصام لا يمكن أن يصدر إلا من الاثنين معا ، فلا يدخل فيه الترتيب ، و لكنه أجاز أن توضع الفاء و ثم اللتان تفيدان الترتيب مكان الواو، مما يوحي أن الواو عنده تفيد الترتيب , و كذلك أجاز الكسائي في مثل قول الشاعر :

([1]) انظر الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٢٥٦

([2]) ابن عبد البر ، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد** ، ج ٢ ، ص ٨٢

([3]) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد الله الأندلسي القرطبي المالكي ، محدث حافظ مؤرخ عارف بالرجال و الأنساب فقيه نحوي ، من تصانيفه الاستيعاب في معرفة الأصحاب و التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد ، توفي سنة ٤٦٣ هـ

انظر ابن عماد ، **شذرات الذهب** ، ج ٣ ، ص ٣١٤-٣١٦

([4]) الرضي ، **شرح الكافية** ، ج ٤ ، ص ٣٨٢

([5]) انظر الحسن بن قاسم المرادي ، **توضيح المقاصد و المسالك بشرح ألفية ابن مالك** ، تحقيق عبد الرحمن

* ....بين الدخول فحومل *

العطف بالفاء و ثم و أو خلافا للفراء و غيرهم ([1])، و أعتقد أن ما ذهب إليه الكسائي مبني على أن حروف العطف ، و كذلك حروف الجر عنده، يجوز أن يتعاقب بعضها بعضا , و ليس مبنيا على أن الواو تفيد الترتيب عنده ، بدليل أنه أجاز وضع "أو" التي تفيد التخيير بين الشيئين موضع الواو في هذين الموضعين .

و من كل ما تقدم تبين لنا أن نسبة القول إلى أكابرالنحاة الكوفيين ، منهم الفراء و ثعلب ، لم تكن صحيحة ، بل كتبهما تنطق بضد ذلك ، وكذلك أبو عمر الزاهد لم يقل بالترتيب كما صرح به الجصاص سماعا عنه .أما الكسائي فليس له كلام صريح في ذلك مما جعلنا نشك في صحة النسبة ، و أما هشام الضرير و الدينوري فلم يذهبا إلى الترتيب .

و من الملحوظ أن أكثر هؤلاء الذين نسبوا إليهم الترتيب ، من كبار الكوفيين ، أو ممن له صلة بالكوفيين ، مما دفع الباحث إلى أن يزعم أن هذا القول قد أجري على لسانهم ليبدو أنه من المسائل الخلافية .

المطلب الثالث : الترتيب عند الأصوليين

ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن الواو للترتيب كما قال إمام الحرمين و الشيرازي في التبصرة ، خلافا لما هو المشهور و المعتمد في المذهب الشافعي ، و يبدو أنهم لا ينفون دلالة الواو على مطلق الجمع، بل جعلوا الواو من المشترك اللفظي أي حقيقة في مطلق الجمع و الترتيب ، فإذا استعملت في موضوع يحتمل الأمرين، حملت على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة ، هذا ما ذكره ابن عبد البر عن بعض أصحاب الشافعي ، أي أن الواو توجب الرتبة و الجمع جميعا ، و ذكروا في كتب الأصول لهم عن نحويي الكوفة الكسائي و الفراء و هشام بن معاوية أنهم قالوا في واو العطف :إنها توجب الجمع و تدل على تقدمة المقدم في قولهم أعط زيدا

علي سليمان ، الطبعة الثانية ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ص ٤٩

([1]) أبو حيان ، **ارتشاف الضرب في لسان العرب** ، ج ٢ ، ص ٦٣٤ و السيوطي ، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع** ، ج ٥ ، ص ٢٢٥

و عمرا ، و ذلك زيادة في فائدة الخطاب ([1])، كذلك يقول الماوردي فيما نقله عنه السمعاني ، يقول الماوردي :" الواو لها ثلاثة مواضع :حقيقة و مجاز و مختلف في حقيقته و مجازه ، فالحقيقة أن تستعمل في العطف للجمع و الاشتراك .... و المجاز أن تستعمل بمعني أو .... و المختلف في حقيقته أن تستعمل في الترتيب لقوله تعالى (**فاغسلوا وجوهكم و أيديكم**) ([2]) ، فذهب جمهور أهل اللغة :و أكثر الفقهاء أنها تكون إن استعملت في الترتيب مجازا ، و ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنها تكون حقيقة فيه ، فإذا استعملت في موضوع يحتمل الأمريـــن: حملت على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة " ([3])

فهم مما سبق أن بعض الشافعية يرون أن الواو حقيقة في مطلق الجمع وفاقا للجمهور ، غير أنهم لم يوافقوا الجمهور على أنها مجاز في الترتيب ، بل هي عندهم حقيقة فيه أيضا ، فهو إذن من المشترك اللفظي .

و يبدو للباحث أن سياق النص السابق يشير إلى أن مستند أصحاب الشافعي في قولهم للترتيب، هو الترتيب المستفاد من قوله تعالى في آية الوضوء ، و هم فهموا هذا الترتيب من إيجاب الشافعي الترتيب في الوضوء ، فوهموا أن الشافعي ذهب إلى أن الواو للترتيب ، و الحقيقة إن الشافعي لم يوجبوا الترتيب بدلالة الواو، و إنما من دليل آخر كما سأبينه . و من هنا نراهم تكلفوا في الاستدلال – كما و صفهم إمام الحرمين – على أن الواو للترتيب انتصارا –فيما زعموا – لمذهب الشافعي ، كما تكلفوا في النقل عن أئمة اللغة .

و يتساءل الباحث : من هؤلاء أصحاب الشافعي الذين قال الماوردي إنهم قالوا بالترتيب ؟ فإن الباحث لم يقف على أسمائهم بعينها . وأظن أن بعض أصحاب الشافعي هم أول من أثاروا قضية الترتيب في إفادة الواو في القرن الثالث ، وهما منهم أن الشافعي –و هو حجة في اللغة – قال بذلك . و توهموا أن ذلك منقول أيضا من أئمة اللغة كالكسائي والفراء و ثعلب .فنسبوا ذلك إليهم ، فتداولته كتبهم الأصولية ، و لا بد أن يكون هذا النقل يضفي قوة إلى ما ذهبوا إليه لأنهم

([1]) ابن عبد البر ، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد** ، ج ٢ ، ص ٨٢

([2]) المائدة :٦

([3]) السمعاني ، **قواطع الأدلة** ، ج ١ ، ص ٣٧

رأوا أن كلام أئمة اللغة حجة في المباحث اللغوية، و لعلي لم أغال إن أقول إنهم قد يكونوا أول من نسب القول بالترتيب إلى أئمة اللغة من غير تحقيق كما يبدو ذلك لمتتبع كتب الأصول و النحاة .

و أستأنس لما أقوله بقول الأنباري ، كما نقله عنه ابن اللحام يقول : " لم نر هذا النقل عنهم إلا في بعض التعاليق الخلافية الفقهية لا في كتب أهل اللغة و العربية " ([1])، ففي هذا الكلام تلميح إلى أن الأصوليين هم المصدر الأول لهذا النقل .و لم يكن ذلك متداولا في كتب النحاة في عصر الأنباري في القرن السادس ،كما أستأنس بقول ابن يعيش " و لا نعلم أحدا يوثق بعربيته يذهب إلى أن الواو تفيد الترتيب ".([2]) فالأصوليون هم الذين ادعوا هذا النقل عن أئمة اللغة حسب تلميحات الأنباري ، و أحسب أن ذلك النقل لم يكن متداولا في كتب النحاة في القرون الأربعة الأولى، مما دفع أبا علي الفارسي و السيرافي و كذلك السهيلي إلى ادعاء الإجماع على أن الواو لمطلق الجمع .

و لا بد من التنبيه إلى أن الإجماع الذي ادعياه –فيما يبدو لي – هو إجماع أهل اللغة و النحاة في القرون الأربعة الأولى ، فلم يشمل هذا الإجماع من عاش بعد السيرافي و الفارسي المتوفيان في سنة ٣٦٨ هـ و ٣٧٧ هـ ،كما لم يعتد خلاف الفقهاء و الأصوليين في ذلك، لأن معتمدهم في مباحث اللغة –و خاصة حروف المعاني –هو النقل عن أئمة اللغة و النحاة فهذا مسوغ لهما فيما ادعياه كما سيأتي.

و لذلك نجد أكثر من تحدث عن قضية الترتيب في الواو، و أسهبوا القول فيها ،و في الاستدلال لهذا المذهب أو عليه هم الأصوليون، و ليسوا النحاة .و عند بحثي للكتب النحوية – على أمل أن أجد المناقشة الحارة في الاستدلال لمذهب الجمهور والمخالفين - أستغرب أني لم أجد إلا بضع كتب نحوية تحوي تلك . فهذا إن دل على شيء فإنه يدل –على الأقل –على أن هذا الخلاف لم تكن مشتهرا عند النحاة في القرون الأربعة الأولى .

و ذكر كثير من الأصوليين أن أبا إسحاق الشيرازي اختار هذا المذهب في كتابه التبصرة ، و عند الرجوع إليه أرى أنه لم يصرح بذلك ، و إنما يقول :" الواو تقتضي الترتيب في قول

([1]) ابن اللحام ، **القواعد و الفوائد الأصولية** ، ص ١١٢

([2])ابن يعيش ، **شرح المفصل** ، ج ٨ ، ص ٩١

أصحابنا ، و هو مذهب ثعلب، و أبي عمر الزاهد غلام ثعلب ، و من أصحابنا من قال لا تقتضي الترتيب، و هو قول أصحاب أبي حنيفة ... " (١)، و ربما استفادوا ذلك من سياق حديثه عن الواو للترتيب، و استدلاله لهذا المذهب، و الجواب الذي أورده في مقابل أدلة الجمهور حيث ذلك يشير إلى أخذه بهذا المذهب .

غير أنه في "اللمع" قد صرح بأن الواو للجمع و الاشتراك، و خطأ القائلين بالترتيب ، فيقول : " و الواو للجمع و التشريك في العطف ، و قال بعض أصحابنا هي للترتيب، و هذا خطأ ... " (٢)، فإن سلمنا أنه ذهب إلى الترتيب في كتابه التبصرة ، يكون قد رجع عنه ، لأن اللمع ألفه بعد التبصرة ، فالمعول عليه هو قوله في اللمع .

النسبة إلى الشافعي

و قد زعم بعض الأصوليين و النحاة أن الشافعي ذهب إلى أن الواو للترتيب لغة ، و تناقلوا هذه النسبة في بطون كتب الأصول و النحو، حتى شنع عليه محمد بن داود و غيره، و قالوا إنه خالف أهل اللغة أجمع ، و ادعوا عليه الجهل بالنحو[٢] .و هذا التشنيع مرجعه وهمهم أن الشافعي قال بإفادة الواو الترتيب من قوله : " و من خالف ذلك من الترتيب الذي ذكره الله تعالى لم يجز وضوؤه " (٣) ، فشنعوه في هذا اللفظ .

و ادعى السرخسي أن الشافعي ذكر ذلك في كتابه أحكام القرآن . يقول السرخسي :" قال بعض أصحاب الشافعي إنه موجب للترتيب ، و قد ذكر ذلك الشافعي في أحكام القرآن ، و كذلك جعل الترتيب ركنا في الوضوء ، لأن في الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو، فيجب الترتيب بهذا النص ، ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم لما سألوا رسول الله عند السعي بأيهما

---

(١) إبراهيم بن علي ، أبو إسحاق ، الشيرازي ، **التبصرة في أصول الفقه** ، تحقيق محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م ، ص ٢٣١-٢٣٢

(٢) الشيرازي ، **اللمع في أصول الفقه** ، ص ١٣٩-١٤٠

(٢) السمعاني ، **قواطع الأدلة** ، ج ١ ، ص ٣٩

(٣) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٩

نبدأ قال " ابدأ بما بدأ الله تعالى" (١)، يريد به قوله تعالى ﴿ **إن الصفا و المروة من شعائر الله** ﴾ (٢) ففي هذا تنصيص على أن موجب الواو الترتيب " (٣) ، و لكن المتأمل في نسخة كتاب أحكام القرآن المتداولة ، لا يجد ذلك منصوصا فيها، إلا أن يقصد كتابا آخر يحمل الاسم نفسه غير هذا الكتاب المتداول بين الناس اليوم ، و أزعم – و الله أعلم –أن شمس الأئمة استنبط ذلك من نص الشافعي في هذا الكتاب ،إذ يقول الشافعي :" و أصل مذهبنا أن يأتي بالغسل كيف شاء و لو قطعه .... و توضأ رسول الله صلى الله عليه و سلم كما أمر الله ، و بدأ بما بدأ الله به ، فأشبه –و الله أعلم– أن يكون على المتوضئ في الوضوء شيئان : أن يبدأ بما بدأ الله ، ثم رسول الله به منه ، و يأتي على إكمال ما أمر به ، و شبهه بقول الله ﴿ **إن الصفا و المروة من شعائر الله** ﴾" (٤)

و نص السرخسي السابق يدل على أنه فهم أن الشافعي جعل الترتيب ركنا في الوضوء، بناء على أن الواو توجب الترتيب ، كما يبدو أن السرخسي –إذ يقول " ففي هذا تنصيص على أن موجب الواو الترتيب " – يرى أن الشافعي قال إن الواو توجب الترتيب، بناء على تنصيص الرسول صلى الله عليه و سلم ، و هو قوله عليه السلام " ابدأ بما بدأ الله " .

و لنا أن نقول للسرخسي : إذا كانت الواو توجب الترتيب، بناء على التنصيص من الرسول ،فالترتيب إذن مستفاد من بيانه صلى الله عليه و سلم،لا من لفظ الواو ،و مقتضى هذا أن نقول : إن الواو تفيد الترتيب شرعا ، و لا تفيده لغة عند الشافعي .

و ذكر ابن السبكي أنه قيل إن الناقلين لكون الواو للترتيب عن الشافعي إنما هم قوم من الحنفية من غير ثبت ، بل بمجرد ظن من مسألة الترتيب في الوضوء (٥) ، و لربما كان مرجع الحنفية هو دعوى السرخسي – و هو الحنفي المذهب – أنه رأى ذلك في أحكام القرآن .و لكني

---

(١) الحديث في صحيح مسلم ، و رقمه ٠(١٢١٨) ، باب حجة النبي صلى الله عليه و سلم .
(٢) البقرة : ١٥٨
(٣) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢١٥
(٤) محمد بن إدريس الشافعي ، **أحكام القرآن** ، كتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٢٥ هـ/ ١٩٧٥ م ، ج ١ ، ص ٤٤
(٥) السبكيان ، **الإبهاج على شرح المنهاج** ، ج ١ ، ص ٣٤٤

أميل إلى أن مصدر هذه النسبة هم الشافعية أنفسهم ، أخذا من إيجاب الشافعي الترتيب في الوضوء ، و لذلك تكلفوا في الاستدلال له انتصارا له .و الطريف أن بعض الحنفية – في مقابل هذا الدعوى عليهم – ادعوا أن بعض الشافعية هم الذين نسبوا الترتيب إلى أبي حنيفة .

فلعل أولئك الذين نسبوا الترتيب إلى الشافعي أخذوا ذلك من إيجابه الترتيب في الوضوء ، فتوهموا أن الشافعي بناه على أن موجب الواو الترتيب لغة ، فهذا الماوردي في الحاوي استدل للشافعي في إيجابه الترتيب في الوضوء على أن الواو " موجب للتعقيب و الترتيب لغة و شرعا،أما اللغة فهو قول الفراء و ثعلب ، و هما إمامان في اللغة " (١)، و هكذا نرى الماوردي قد أخطأ عندما نسب الترتيب إلى الفراء و ثعلب، و هما لم يقولا بذلك، كما صرح بذلك الفراء في معاني القرآن ، و ثعلب في مجالسه.

فإذا كان مستندهم في تلك النسبة إيجاب الشافعي الترتيب في الوضوء ، فهو ليس مسوغا كافيا لها ، و لذلك نفى كثير من الأصوليين حتى النحاة أنفسهم كابن أبي الربيع (٢) هذه النسبة إلى الشافعي ، و يقول أبو منصور البغدادي :" معاذ الله أن يصح هذا النقل عن الشافعي بل الواو عنده لمطلق الجمع " (٣)

و استندوا في ذلك إلى أمرين :

الأول : إن الشافعي لم يوجب الترتيب في الوضوء بناء على أن موجب الواو الترتيب ، و إنما إلى أدلة أخرى منها:

---

(١) الماوردي ، الحاوي الكبير ، ج ١ ، ص١٣٩

(٢)عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله ، ابن أبي الربيع ، القرشي الاشبيلي ، **البسيط في شرح جمل الزجاجي** ، تحقيق عياد بن عيد الثبيتي ، دار الغرب الإسلامي ، السفر الأول ، ص ٣٣٥

(٣) السبكيان ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج ١ ، ص ٣٤٤

١ . إن الله تعالى أمر بغسل الوجه في قوله **(إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبين)** ([1]) ، بحرف الفاء الموجبة للتعقيب و الترتيب إجماعا .

٢ . كذلك الله قطع النظير عن النظير وإدخال الممسوح بين المغسولين ،فإن الله تعالى في الآية الكريمة قد أمر بغسل الوجوه و الأيدي ، ثم قطعه بأمر المسح بالرؤوس ، ثم عطف الأرجل – على القراءة بنصب الأرجل – على الوجوه ، و الأيدي ، ليفيد الأمر بغسله ، و بذلك فقد أدخل الله الممسوح بين المغسولين ، و من عادة العرب الجمع بين المتناجسين إلا لفائدة في إدخال غير جنسه فيما بين جنسه ، فالمفروض أن يجمع الأمر بغسل الأيدي و الأرجل ، لأنهما متناجسان ، فلولا أنه أراد الترتيب في ذكر الممسوح بين المغسولين لجمع بين الأعضاء المغسولة المتناجسة و أفرد الممسوح عنها .([2])

الثاني : إن الفروع الفقهية التي بناها الشافعي تشهد على أن الواو عنده لمطلق الجمع، لا للترتيب لغة ، و من ذلك :

١. إنه نص على أنه إذا قال : هذه الدار وقف على أولادي ، و أولاد أولادي ، أنهم يشتركون فيه ، بخلاف ما لو قال : ثم أولاد أولادي . فلو كانت الواو عنده كثم لكان ينبغي أن لا يشاركه كما في ثم.

٢ . كما ينص على أنه إذا قال : إذا منّ ، فسالم و غانم و خالد أحرار ، و كانت الثلث لا يفي إلا بأحدهم ، فإنه يقرع ، فلو اقتضت الواو الترتيب لعتق سالم وحده .و يقول السبكيان إنه لا يعلم أحدً قال بالترتيب في هذه المسألة ([1]).

و أرى أن الشافعي ذهب إلى أن الواو لمطلق الجمع لغة ، و تفيد الترتيب في الاستعمال الشرعي ، كما يقول الزركشي ، فالواو توضع أصلا في اللغة للدلالة على مطلق الجمع ، و لكن القرآن توسع في استعماله ، فيستعملها للدلالة على الترتيب شرعا، فيكون الترتيب حقيقة شرعية

([1]) سورة المائدة ، الآية ٦

([2]) انظر الماوردي ، **الحاوي الكبير** ، ج ١ ، ص ١٤٠

لدلالة الواو ، و الدليل على ذلك قوله صلي الله عليه و سلم حين خرج من المسجد، و هو يريد الصفا : نبدأ بما بدأ الله به ، فبدأ بالصفا ، و لو كانت الواو توجب الرتبة لغة، لما احتاج النبي أن يبين الابتداء بالصفا ، و إنما بين ذلك، إعلاما لمراد الله من الواو في ذلك الموضع ، فإذا تعارضت الحقيقة الشرعية و الحقيقة اللغوية، فإن الأصوليين قدموا الحقيقة الشرعية كما جرى ذلك في آية الوضوء .

نسبة الترتيب إل ابن عباس

ذكر الزركشي أن ابن عبد البر في التمهيد نسب الترتيب إلى ابن عباس مستدلا بقوله : ما ندمت على شيء لم أكن عملت به ما ندمت على المشي إلي بيت الله ألا أكون مشيت : لأني سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول حين ذكر إبراهيم و أمر أن ينادي في الناس بالحج " (يأتوك رجالا و على كل ضامر يأتين من كل فج عميق) ، فبدأ بالرجال قبل الركبان " اهـ كلام ابن عباس ، قال ابن عبد البر : فهذا ابن عباس قد صرح بأن الواو توجب عنده الترتيب " (١)

و عند الرجوع إلى التمهيد و الاستذكار لابن عبد البر، وجدت أن متن الخبر عن ابن عباس مختلف، فلم يكن قوله " فبدأ بالرجال قبل الركبان " كلاما للرسول صلى الله عليه و سلم ، و إنما ذلك كلام ابن عباس ، و إليكم نصه : عن ابن عباس قال : " ما ندمت على شيء لم أكن عملت به ما ندمت على المشي إلى بيت الله أن لا أكون مشيت لأني سمعت الله عز و جل يقول حين ذكر إبراهيم و أمره أن ينادي في الناس بالحج قال (يأتوك رجالا) فبدأ بالرجال قبل الركبان " . قال ابن عبد البر فهذا ابن عباس قد صرح بأن الواو توجب عنده القبل و البعد و الترتيب .(٢)

و على فرض أنه كلام لابن عباس ، فلا أرى في كلامه دليلا على أن الواو يوجب الترتيب في وضعه اللغوي ، و إلا لما احتج ببيان الرسول في فهم الآية ، و ذلك قوله " لأني

---

(١) السبكيان ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج ١ ، ص ٣٤٤

(٢) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٢٥٧

(٣) ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد** ، ج ٢ ، ص ٨٤

و **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار** ، ج٢ ، ص ٦٣

سمعت رسول الله يقول ... فبدأ بالرجال قبل الركبان " ، و الذي أراه أن الترتيب يفهمه ابن عباس من بيان الرسول صلى الله عليه و سلم ، لا من لفظ الواو ، فالواو لمطلق الجمع حقيقة ،و الترتيب مجازا ، أي في الاستعمال الشرعي ، و هو نظير قوله صلى الله عليه و سلم " ابدأ بما بدأ الله به " عند نزول قوله تعالى ﴿ **إن الصفا و المروة من شعائر الله** ﴾ ، كما سيأتي بيانه في مبحث استدلال القائلين بالترتيب .

أما على الرواية التي نقلتها من التمهيد و الاستذكار ، -و هو قول ابن عباس " فبدأ بالرجال قبل الركبان " تعليقا على قوله تعالى ﴿ **يأتوك رجالا و على كل ضامر**﴾- لا أظن - و الله أعلم – أن ابن عباس يرى أن الواو للترتيب لغة . و الذي أفهمه أن الواو عنده للجمع المطلق ، أما الترتيب الذي فهمه ابن عباس من الآية ، فهو مبنى على فهمه لمنهج القرآن في التقديم و التأخير ،حيث لم يكن ذلك عبثا ، و إنما لغرض بياني ، و ذلك لأن اللفظ لم يوضع من حيث تقديمه و تأخيره إلا و له مقاصد و أغراض بيانية يهدف إليها القرآن ، فالدراسات البيانية للنظم القرآني قد كشفت سر التقديم و التأخير في القرآن ، و ذلك على نحو طرق العرب في التعبير، حيث إنهم يقدمون في كلامهم ما هم ببيانه أهم ، و هم ببيانه أعنى و إن كانا جميعا يهمانهم و يعنيانهم ، فالقرآن عندما يقدم الراجلين على الركبان ، كان ذلك لسبب ، و ذلك السبب في رأي ابن عباس هو تفضيل المشي على الأقدام على الركوب إلى بيت الله الحرام ، أداء لمناسك الحج .

فالآية قد أشارت إلى أفضلية المشي على الركوب إلى بيت الله ، فقدم ذكر المشي ،و عطف الركبان عليه عطف المفضول على الأفضل ، الأمر الذي أدى إلى شعور ابن عباس بالندم حيث فوّت هذه الأفضلية بتركه المشي ، و هو قاصد بيت الله الحرام ،على أن جمهورالعلماء رأوا أن الركوب إلى الحج أفضل ، بناء على أدلة أخرى.

ومما يؤيد أن ابن عباس ممن رأى أن ترتيب اللفظ في العطف بالواو لا يوجب ترتيب الفعل ، أنه قد قيل له : " كيف تأمر بالعمرة قبل الحج و الله سبحانه يقول ﴿ **و أتموا الحج و العمرة لله** ﴾ (١) ، فقال : " كيف تقرأون : الدين قبل الوصية ؟ أو الوصية قبل الدين ؟ قالوا

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٩٦

الوصية ، قال : فبأيهما تبدأون ؟ قالوا بالدين ، قال : **فهو ذاك** " (١) ، فهو أشار بسؤاله إياهم إلى قوله تعالى في سورة النساء ﴿ **فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين** ﴾ (٢) قوله تعالى ﴿ **فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين** ﴾ (٣) ، و قوله تعالى ﴿ **فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين** ﴾ (٤)و قوله تعالى ﴿ **فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يُوصَى بها أو دين غير مضار** ﴾ (٥)، فأو من حروف العطف للتخيير ، و لا يوجب الترتيب ، و كذلك الواو فهى للجمع و لا تفيد الترتيب ، و قول ابن عباس " فهو ذاك " دليل على أن ترتيب اللفظ في العطف بالواو ، لا توجب ترتيب الفعل ، كما أن أمره إياهم بتقديم العمرة دليل على عدم الترتيب في الواو عنده .

---

(١) انظر الجصاص ، أحكام القرآن ، ج ٢ ، ص ٣٦٣

(٢) سورة النساء ، الآية ١١

(٣) سورة النساء الآية ١٢

(٤) سورة النساء ،الآية ١٢

(٥) سورة النساء ، الآية ١٢

المبحث الثالث

مناقشة دعوى الإجماع

المطلب الأول : دعوى الإجماع

أفادت كتب النحاة و الأصوليين أن السيرافي و أبا علي الفارسي و كذلك السهيلي ممن ادعى الإجماع على أن الواو للجمع المطلق، أو لا ترتب.

يقول أبو حيان :" و ما ذكره السيرافي و السهيلي من إجماع النحاة بصريهم و كوفيهم على أن الواو لا توجب تقديم ما قدم لفظه و لا تأخير ما أخر لفظه غير صحيح لوجود الخلاف في ذلك " ([1]). و يقول ابن هشام :" و قول السيرافي إن النحويين و اللغويين أجمعوا على أنها لا تفيد الترتيب مردود " ([2]).و قال المرادي :" و ما ذكره السيرافي و الفارسي و السهيلي من إجماع النحاة بصريهم و كوفيهم على أن الواو لا ترتب غير صحيح " ([3]).ولا بد أن نتنبه إلى فرق بين قولنا : لا توجب ، و قولنا : لا تفيد ، فإن الأول لا ينفي جواز إفادة معنى الترتيب ، و إنما ينفي وجوبها ، و أما الثاني ، فينفي إفادة معنى الترتيب جوازا أو وجوبا .

وقال الأصفهاني :" قال أبو علي الفارسي أجمع نحاة البصرة و الكوفة على أن الواو العاطفة للجمع المطلق " ([4]).و قال ابن السبكي :" قال أبو على الفارسي أجمع نحاة البصرة و الكوفة على أنها للجمع المطلق " ([5]) و يقول ابن اللحام : إن أبا علي الفارسي نقل إجماع نحاة الكوفة و البصرة على أن الواو العاطفة لمطلق الجمع "([6])

([1]) أبو حيان ، ارتشاف الضرب في لسان العرب ، ج ٢ ، ص ٦٣٣

([2]) ابن هشام ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ج ٢ ، ص٤٠٩

([3]) المرادي ، الجنى الداني ، ١٥٩

([4]) الأصفهاني ، شرح المنهاج في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٦٧

([5]) السبكيان ، الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ١ ، ص ٣٣٩

([6]) ابن اللحام ، القواعد و الفوائد الأصولية و ما يتعلق بها من الأحكام الفقهية ، ص ١١٢

و يبدو من نقل الأصوليين أن أبا علي يدعي إجماع نحاة البصرة و الكوفة على أن الواو للجمع المطلق ، بينما ادعى السيرافي و السهيلي -حسب نقول النحاة -أن الواو لا ترتب إجماعا. فهل هناك فرق بين أن ندعي الإجماع على أن الواو للجمع المطلق، و بين أن نقول إن الإجماع قائم على أن الواو لا ترتب ؟ نعم ، يوجد فرق بينهما. فإن الأول يثبت الدعوى أن الواو للجمع المطلق بلا خلاف ، و هو بيت القصيد بخلاف الثاني ، فإنه إنما يثبت أنها لا ترتب إجماعا فحسب ،ويجوز أن يكون هناك من ذهب إلى أن الواو للمعية ، فهو لا ينفي ذلك ، فهو إذن لا يثبت الدعوى أن الواو للجمع المطلق إجماعا ، غير أن هذا التفريق من حيث اللغة ، أما في واقع الخلاف، فهل هناك فرق بينهما ؟ أم موجبهما واحد ؟

الجواب عن هذا مبني على سؤال آخر ، و هو: هل قال أحد من النحاة إن الواو للمعية حقيقة ؟لم أجد أحدا من النحويين – حسب اطلاعي على كتب النحاة و الأصوليين -يصوح أن الواو للمعية ، إلا أن السيوطي المتأخر يرى أن ابن كيسان ذهب إلى أن الواو تفيد معنى المعية حقيقة ،و استعمالها في غير هذا المعنى مجاز لا بد له من قرينة ، استنادا إلى قول ابن كيسان:" لما احتملت هذه الوجوه ، و لم يكن فيها أكثر من جمع الأشياء كان أغلب أحوالها أن يكون الكلام على الجمع في كل حال ، حتى يكون في الكلام ما يدل على التفرق " ([1]) ، و تابعه في هذا الفهم أحد الباحثين المعاصرين.([2])، فهل يدل سياق النص لابن كيسان على أن الواو عنده للمعية حقيقة ؟

و قد سبق أبو حيان و المرادي السيوطي في نقل رأي ابن كيسان ([3]) ([4]) ، فاكتفيا بسرده دون أن يعلقا عليه ، و هل فهم أبو حيان و المرادي أنه ذهب إلى ذلك ؟و لم أر ذلك . و ذلك لأن ابن كيسان لم يذهب -حسب ما فهمت من كلامه – إلى أن الواو للمعية ، بل الواو عنده للجمع المطلق ، فإن حديثه يدور حول المعاني الاحتمالية للواو ، فهذا ما أشار إليه

([1]) السيوطي ، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع** ،ج ٥ ، ص ٢٢٤

([2]) رائف فرحان السمارة ، **أسلوب العطف بين النحو و البلاغة** ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، قسم اللغة العربية ، جامعة حلب ، حلب ، ١٤٠٦-١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦-١٩٨٧م ، ص ٥

([3]) محمد بن أحمد بن إبراهيم بن كيسان ، أبو الحسن النحوي ، يحفظ المذهب البصري ، و الكوفي لأنه أخذ عن المبرد و ثعلب لكنه إلى مذهب البصريين أميل ، صنف المهذب في النحو ، و غلط أدب الكاتب و اللامات ، توفي سنة ٢٩٩ أو ٣٢٠هـ.

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ١ ، ص ١٨-١٩

([4]) أبو حيان ، **ارتشاف الضرب في لسان العرب** ، ج ٢ ، ص ٦٣٣ و المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ١٦٠

قوله :" لما احتملت هذه الوجوه ،و لم يكن فيها أكثر من جمع الأشياء ..." . فقوله " و لم يكن فيها أكثر من جمع الأشياء " يشير إلى أن الواو للجمع المطلق ، و هي تحتمل الأوجه ،وهذه الوجوه الاحتمالية هي المعية و التقديم و التأخير. فذهب إلى أن الواو محتملة للمعية برجحان ، فقال " كان أغلب أحوالها أن يكون الكلام على الجمع في كل حال حتى يكون في الكلام ما يدل على التفرق " ، أما التقديم و التأخير فهما بحاجة إلى قرينة أخرى .

فمعنى كلامه إذن " لما كانت الواو تحتمل ثلاثة أوجه ،و هي القبلية و البعدية و المعية ، و لم يكن في الواو أكثر من جمع الأشياء في الحكم، دون أن تختص بالتقديم أو التأخير أو المعية ، و لا تدل على أحدها ، فمن المناسب أن يكون أغلب أحوالها أن يكون الكلام على الاجتماع في الزمان في كل حال ، حتى يكون في الكلام ما يدل على التفرق في الزمان ".

و يؤيد هذا الفهم أن أبا حيان ذكر هذا النص في معرض حديثه عن المعاني الاحتمالية للواو فذكر رأي ابن مالك في أرجح هذه المعاني الاحتمالية ، و عقبه بقول سيبويه ، يقول معلقا على رأي ابن مالك :" و هذا الذي ذكره –أي ابن مالك – مخالف لمذهب سيبويه و غيره ، قال سيبويه : و ذلك قولك مررت برجل و حمار كأنك قلت مررت بهما ، و ليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء و لا شيء مع شيء " , و قال ابن كيسان....."([1])

و كذلك المرادي ذكر رأي ابن كيسان في معرض حديثه عن أرجح المعاني الاحتمالية و بعد أن أورد رأي ابن مالك في ذلك ([2]).

و ابن هشام في المغني ذكر القائلين بالترتيب و نسب القول بالمعية إلى بعض الحنفية ، و لم يذكر كلاما لابن كيسان ، فضلا عن ذكر القائلين به من النحاة ، علما بأنه استفاد كثيرا في المغني من الجنى الداني، فهذا ، إن دل على شيء فإنه يدل على أنه لم ير أن ابن كيسان قال بالمعية .

و بهذا لعل السيوطي و رائف فرحان السمارة قد جانبهما الصواب إذ فهما أن ابن كيسان ذهب إلى أن الواو حقيقة في المعية .

([1]) أبو حيان ، ارتشاف الضرب في لسان العرب ، ج ٢ ، ٦٣٣

([2]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ١٦٠

و رأى الشمني أن ظاهر النقل عن الفراء بأن الواو للترتيب حيث يستحيل الجمع ، يشير إلى أن الواو عنده للمعية ، إلا لمانع فتكون للترتيب ([1]).وأستبعد هذا الفهم من الشمني ، إذ حديث الفراء في معاني القرآن صريح في أن الواو عنده للجمع المطلق كما سبق.

و استعرض الزركشي مذاهب العلماء في موجب الواو، و ذكر المذهب الثالث :أنها تفيد المعية ، فإذا استعملت في غير ذلك كانت مجازا ، و نسب لبعض الحنفية " ([2])، ولم يذكر نسبة القول إلى أحد من النحاة .

و قال ابن نور الدين بعد ذكر القائلين بالترتيب من النحاة و دعوى الإجماع للسيرافي : " قلت : و لم أعلم أحدا من أهل اللسان و الأصول قال إنها للمعية إلا ما نقل عن إمام الحرمين في البرهان عن بعض الحنفية " ([3]) ، و هو في هذا أكثر صراحة في نفي القائلين بالمعية من النحاة، و هذا ما اطمأن إليه القلب .

و على هذا ، لعلي لم أعد الحقيقة إذا قلت : إن القول بالمعية لم يقل به أحد من النحاة ،إلا ما فهمه السيوطي من ابن كيسان ، والشمني من الفراء من أن الواو عندهما للمعية . و عليه يكون الخلاف في موجب الواو عند النحاة منحصرا في القولين : القول بالترتيب ، و القول بالجمع المطلق ، و عليه أيضا لا فرق بين أن نقول إن الإجماع قائم عند النحاة على أن الواو للجمع المطلق ، و بين أن نقول إن الإجماع قائم على أن الواو لا ترتب ، فموجبهما واحد ، و هو إثبات دعوى الإجماع أن الواو للجمع المطلق لعدم جواز الاحتمال أنها للمعية عند النحاة .

أما الأصوليون فنسب إمام الحرمين القول بالمعية إلى بعض الحنفية ، و تبين للباحث، أن المقصود هما أبو يوسف و محمد ، غير أن هذه النسبة لم تكن مبنية على أساس صحيح ،و إنما ذلك وهم من العلماء من قولهما في من طلق زوجته ، و لم يدخل بها ، أن الطلاق وقع ثلاثا كما سبق ، فضلا على أن دعوى الإجماع لم يشمل الأصوليين في رأيي كما سيأتي .

([1]) الشمني ، المنصف من الكلام على مغني ابن هشام ، ج ٣ ، ص ٨٥٥

([2]) الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢، ص ٢٥٨

([3]) ابن نور الدين ، مصابيح المغاني في حروف المعاني ص ٥٢٠

المطلب الثاني : مدى صحة دعوى الإجماع

سبق أن قلنا إن السيرافي (٣٦٨ هـ) و أبا علي الفارسي (٣٧٧هـ) من علماء القرن الرابع ،و كذلك السهيلي (٥٨١ هـ) من علماء الأندلس في القرن السادس ادعوا الإجماع على أن الواو للجمع المطلق ، كما نقل البيضاوي هذا الإجماع عند النحاة إذ يقول :"الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة "([1]).

و يمكننا أن نتلمس هذا الإجماع في قول السمعاني (٤٨٩هـ) عندما ذكر تشنيع العلماء على الشافعي فيما نسب إليه من القول بالترتيب ، يقول " و قد شنع عليه محمد بن داود و غيره في هذا اللفظ -أي قول الشافعي - "و من خالف هذا الترتيب الذي ذكره الله تعالى لم يجز وضوءه" – و قالوا إنه خالف أهل اللغة أجمع ، و ادعوا عليه الجهل بالنحو " ([2]) فقول هؤلاء العلماء الذي نقله السمعاني " خالف أهل اللغة أجمع " تلميح إلى وجود إجماع النحاة فعلا في أن الواو لمطلق الجمع .

كذلك نقل هذا الإجماع الشيرازي فيما نقله عنه ابن اللحام ، يقول ابن اللحام :" و كذلك قال الشيرازي : أجمع نحاة أهل البصرة و الكوفة على أن الواو لا تقتضي تقديم شيء و لا تأخير شيء " ([3])

و قريب من هذه الدعوى ما قاله ابن يعيش ([4]):" و لا نعلم أحدا يوثق بعربيته يذهب إلى أن الواو تفيد الترتيب " ([5])

([1]) البيضاوي ، **المنهاج في أصول الفقه** ، مطبوع مع شرحه للأصفهاني ، ج ١ ، ص ٢٦٦

([2]) السمعاني ، **قواطع الأدلة** ،ج ١ ، ص ٣٩

([3]) ابن اللحام ، **القواعد و الفوائد الأصولية** ، ص ١١٢،ولم أر أن الشيرازي المقصود هنا هو أبو إسحاق الشيرازي صاحب التبصرة و اللمع في أصول الفقه ، لأنه نقل في كتابه التبصرة أن الترتيب هو مذهب ثعلب و أبي عمر ، و قد يكون قطب الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠هـ و هو رجل متبحر في الأصول و النحو و البلاغة ، و له شرح على مختصر ابن حاجب في الأصول.

([4]) هو يعيش بن علي بن يعيش بن محمد النحوي الحلبي موفق الدين ، أبو البقاء المشهور بابن يعيش ، قرأ على فتيان الحلبي و البيزوري ، من كبار أئمة العربية ، كان ماهرا في النحو و التصريف ، توفي سنة ٦٤٣ هـ ، من كتبه شرح المفصل .

انظر السيوطي ، **بغية الوعاة** ، ج ٢ ، ص ٣٥١-٣٥٢

([5]) ابن يعيش ، **شرح المفصل** ، ج ٨ ، ص ٩١

فهل يمكن أن نسلم بهذه الدعوى دون تحقيق ؟ ، مع أن بعض النحـــاة و الأصوليـــن أشاروا إلى وجود إلى وجود المخالفين ، حتى أطالوا الحديث في ذكر الخلاف ، و الاســـتدلال للمثبتين و المخالفين، و الترجيح فيه ، و لا سيما في كتب الأصول .

تغليط دعوى الإجماع

إن ممن نقل عنهم القول المخالف الشافعي، و الكســـائي، وهشـــام، و الدينـــوري، و الفراء، و ثعلب، و أبا عمر، و قطرب، و ابن درستويه، و الربعي، و ابن برهـــان ، و بنـــاء على هذه النقول من هؤلاء العلماء ، غلط أبو حيان و المرادي و ابن هشام و غيرهم نـــاقلي إجماع النحاة ، يقول أبو حيان (٧٤٥ هـــ) في الارتشاف :" و مـــا ذكـــره الســـيرافي و السهيلي من إجماع النحاة بصريهم و كوفيهم على أن الواو لا توجب تقديم ما قدم لفظـــه و لا تاخير ما أخر لفظه غير صحيح لوجود الخلاف في ذلك " ([1]) ، و قال المرادي " و قـــد علـــم بذلك أن ما ذكره السيرافي و الفارسي و السهيلي من إجماع النحاة بصريهم و كوفيهم علـــى أن الواو لا ترتب غير صحيح " ([2])، و قال ابن هشام : " و قول السيرافي إن النحويين و اللغويين أجمعوا على أنها لا تفيد الترتيب مردود " ([3]).

فهل نوافقهم على هذا التغليط؟ لقد رأى بهاء الدين السبكي أن في هذا التغليط نظرا من ثلاثة أوجه :

الأول :

يقول بهاء الدين السبكي " إن قول القائل هؤلاء أجمعوا ، و قول القائل هؤلاء اختلفـــوا مطلقتان فلا يتناقضان ، فيجوز أن يكون ثم خلاف سابق انعقد الإجماع بعده ، فيقع الخـــلاف في أن الإجماع بعد الخلاف حجة أو لا ؟ و فيه خلاف ،و مذهبنا أنه ليس بحجة ، و يجـوز أن يكون ثم خلاف لاحق ، عرض بعد الإجماع، فلا أثر له ، و إذا كان كذلك فلا وجه للتغليـــط " ([4])، و الاحتمال الأول في رأيي له حظ من الصواب ، و ذلك لأن الذين نسب إليـــهم القـــول بالترتيب،كانوا من النحاة في القرون الأربعة الأولى ، قبل أن ادعـــى الســـيرافي و الفارســـي

([1]) أبو حيان ، ارتشاف الضرب ، ج ٢ ، ص ٦٣٣

([2]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ١٥٩

([3]) ابن هشام ، مغني اللبيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٩

([4]) الشمني ، المنصف من الكلام على مغني ابن هشام ، المجلد ١ ، ص ٨٥٥

الإجماع باستثناء الربعي و ابن برهان ، و تبين بعد التحقيق أن الربعي و ابن برهان لم يقولا بالترتيب ، و على هذا قد يكون الإجماع عارضا بعد سبق الخلاف.

الثاني:

إن ناقل الخلاف -كما قال بهاء الدين السبكي- مثبت ، و ناقل الإجماع كالنافي ينبغي أن يتوقف فيه ،و على هذا فتغليط ناقل الإجماع هو المتبادر إلى الذهن ، فناقل الإجماع قد يعتمد على الإجماع السكوتي ، فهل الإجماع السكوتي حجة أو لا ، فإن قلنا بأنه حجة ، فينبغي أن نقدم ناقل الخلاف ، لأنه اعتمد الصريح ، و ناقل الإجماع يجوز أن يكون اعتمد على مجرد الانتشار مع السكوت ، و إن قلنا إن السكوتي ليس بحجة، قد يقال: يتعارضان ،لأنهما مثبتان ، و قد يقال بترجيح ناقل الخلاف ، لأنه نص في نسبة ذلك إلى قائله ، و ناقل الإجماع كالناطق بالعام الذي لا يدل على الشخص المخالف إلا ضمنا ، و قد يقال بترجيح ناقل الإجماع، لأن الخلاف لا يرتفع بالإجماع من غير عكس فيمكن صحة كل منهما في وقت.([1])

الثالث :سلمنا أن هذا الخلاف متحقق مستمر لكن هؤلاء المخالفون قليلون ، فينبغي أن يتخرج ذلك على أن النادر المخالف ، هل يقدح في الإجماع أو لا ؟ و لا يخفى أن الكلام في ذلك مبني على أن الإجماع في الأوضاع اللغوية هل هو حجة أو لا ؟([2])

فهذه الأوجه الثلاثة أوردها بهاءالدين انتصارا لناقل الإجماع ، والباحث يرى أنه يجدر بنا أن نرى الأمر من وجه آخر ، و هو أن نتساءل ما مدى صحة نسبة القول بالترتيب إلى هؤلاء من علماء القرون الأربعة الأولى ؟و ما مستند النحاة في هذه النسبة ؟ و هل هذا ما نتطقه كتبهم ؟

و قد تبين لنا أن الفراء في معاني القرآن و ثعلب في مجالسه ذهبا إلى خلاف ما نسب إليهما ، يقول الفراء في معاني القرآن : فأما الواو فإنك إن شئت جعلت الآخر هو الأول ، و الأول هو الآخر ، فإذا قلت : زرت عبد الله و زيدا ، فأيهما شئت كان هو المبتدأ بالزيارة و

([1]) انظر المصدر السابق ، المجلد ١ ، ٨٥٥-٨٥٦

([2]) المصدر السابق ، المجلد الأول ، ص ٨٥٦

إذا قلت زرت عبدالله ثم زيدا ، أو زرت عبد الله فزيدا ، كان الأول قبل الآخر ، إلا أن تريد بالآخر أن يكون مردودا على خبر المخبر فتجعله أولا "([1]) .

أما ثعلب فإنه يقول : " إذا قلت : قام زيد و عمرو ، فإن شئت كان عمرو بمعنى التقديم ، و إن شئت كان بمعنى التأخير ، و إن شئت كان قيامهما معا ، فإذا قلت قاما معا كانا فيه سواء لا غير " ([2])، و كذلك أبو عمرو – حسب ما صرح به لأبي بكر الجصاص – على خلاف ما نسب إليه.

فهل قال الفراء و ثعلب و أبو عمر بالترتيب في مصنف آخر ، مما أدى إلى اضطراب آراء النحاة في تعيين الرأي الأخير الذي جاء عنهم ، بحيث يمكن الركون إليه، و القول بأنه هو ما ارتضاه بعد طول فكر، و إنعام نظر ؟ تلك الظاهرة عند النحاة التي شكا منها ابن جني . و لم أعتقد الأمر كذلك ، بل هو خطأ في نسبة الأقوال مرده عدم التحقيق في المسألة .

فهذا الخطأ في نسبة القول للترتيب إلى أربابه وضع الباحث في ريب مما نقله هؤلاء في هذا الخصوص ، و يتساءل : هل بإمكاننا أن نسلم بكل هذه النقول دون التحقق من صحة النسبة ،فنفتري عليهم كذبا ؟ فالجواب : إن الأمانة العلمية تقتضي الدقة في الدعوى و التوثيق ، و نسبة القول إلى أربابه، فلا بد من التحقيق في صحة نسبة القول المخالف إلى أصحابه ،كما نتحقق من صحة دعوى الإجماع ،حتى لا نقع في جانبي التفريط و الإفراط . و قد تقدم تحقيق مدى صحة نسبة القول بالترتيب في المبحث الثاني .وبود البحث أن يحقق مدى صحة دعوى الإجماع ، و مراده بعون الله .

ما المراد بالإجماع ؟

و نود أولا طرح الأسئلة الآتية ، ما المراد بهذا الإجماع ؟ هل هو إجماع جميع النحاة واللغويين ؟ وهل يشمل الإجماع الأصوليين ؟ و هل هو إجماع أهل القرون الأربعة الأولى فقط ؟ أم القرون الستة الأولى ؟ للإجابة عن هذه التساؤلات أقول :

إن مجموعة العلماء الذين ذكروا أنهم من المخالفين لرأي الجمهور سواء أكانوا

([1]) الفراء : معاني القرآن ، ج ١، ص ٣٩٦

([2]) ثعلب ، مجالس ثعلب ، ق ٢ ، ج ٨ ، ص ٣٨٦

إذا قلت زرت عبدالله ثم زيدا ، أو زرت عبد الله فزيدا ، كان الأول قبل الآخر ، إلا أن تريد بالآخر أن يكون مردودا على خبر المخبر فتجعله أولا "(١) .

أما ثعلب فإنه يقول : " إذا قلت : قام زيد و عمرو ، فإن شئت كان عمرو بمعنى التقديم ، و إن شئت كان بمعنى التأخير ، و إن شئت كان قيامهما معا ، فإذا قلت قاما معا كانا فيه سواء لا غير " (٢)، و كذلك أبو عمرو - حسب ما صرح به لأبي بكر الجصاص - على خلاف ما نسب إليه.

فهل قال الفراء و ثعلب و أبو عمر بالترتيب في مصنف آخر ، مما أدى إلى اضطراب آراء النحاة في تعيين الرأي الأخير الذي جاء عنهم ، بحيث يمكن الركون إليه، و القول بأنه هو ما ارتضاه بعد طول فكر، و إنعام نظر ؟ تلك الظاهرة عند النحاة التي شكا منها ابن جني . و لم أعتقد الأمر كذلك ، بل هو خطأ في نسبة الأقوال مرده عدم التحقيق في المسألة .

فهذا الخطأ في نسبة القول للترتيب إلى أربابه وضع الباحث في ريب مما نقله هؤلاء في هذا الخصوص ، و يتساءل : هل بإمكاننا أن نسلم بكل هذه النقول دون التحقق من صحة النسبة ،فنفتري عليهم كذبا ؟ فالجواب : إن الأمانة العلمية تقتضي الدقة في الدعوى و التوثيق ، و نسبة القول إلى أربابه، فلا بد من التحقيق في صحة نسبة القول المخالف إلى أصحابه ،كما نتحقق من صحة دعوى الإجماع ،حتى لا نقع في جانبي التفريط و الإفراط . و قد تقدم تحقيق مدى صحة نسبة القول بالترتيب في المبحث الثاني .وبود البحث أن يحقق مدى صحة دعوى الإجماع ، و مراده بعون الله .

ما المراد بالإجماع ؟

و نود أولا طرح الأسئلة الآتية ، ما المراد بهذا الإجماع ؟ هل هو إجماع جميع النحاة واللغويين ؟ وهل يشمل الإجماع الأصوليين ؟ و هل هو إجماع أهل القرون الأربعة الأولى فقط ؟ أم القرون الستة الأولى ؟ للإجابة عن هذه التساؤلات أقول :

إن مجموعة العلماء الذين ذكروا أنهم من المخالفين لرأي الجمهور سواء أكانوا

---

(١) الفراء : معاني القرآن ، ج ١، ص ٣٩٦

(٢) ثعلب ، مجالس ثعلب ، ق ٢ ، ج ٨ ، ص ٣٨٦

نحويين أم أصوليين – بغض النظر عن القائلين بالترتيب أو المعية –هم قطرب ،و الكسائي ،و الفراء ،و الأخفش ،و ثعلب ،و غلامه أبو عمر الزاهد ، و أبو جعفر الدينوري ،و هشام الضرير ، و ابن درستويه ، و ابن جني ،و الربعي ،و ابن برهان ،و الشافعي ،و أبو حنيفة ،و أبو يوسف ،و محمد ،و بعض أصحاب الشافعي .فهؤلاء النحاة و الأصوليون من علماء القرون الأربعة الأولى باستثناء ابن برهان ، حيث توفي سنة ٤٥٠ هـ .

و مما لا شك فيه أن الإجماع الذي ادعاه كل من السيرافي و أبي علي الفارسي لا يشمل النحاة الذين توفوا بعدهما ، و قد توفي الأول سنة ٣٦٨ هـ، بينما الثاني سنة ٣٧٧ هـ ، فهب أنه إجماع السابقين و المعاصرين لهما ، فإنه بهذا خرج ابن برهان ممن يشمله دعوى إجماع السيرافي و الفارسي ، أما الربعي فقد كان تلميذا لهما ، و مع ذلك تبين للباحث أنه لم يخالف مذهب الجمهور كما مضى ، و تبين للباحث أن النحاة الذين قيل إنهم يخالفون الجمهور باستثناء الكسائي و قطرب و ابن درستويه ، قد أشارت الدلائل إلى أنهم ذهبوا إلى أن الواو للجمع المطلق كما سبق .

أما قطرب و الكسائي و ابن درستويه فليس هناك كلام صريح منهم يفيد خلافهم للجمهور، فعلى المدعي أن يتثبت حق التثبت قبل حكاية رأيهم، حتى لا نظلمهم ، و أحسب أنما ذلك ظن ، و الظن لا يغني من الحق شيئا ، فإذا سلمنا جدلا أن قطربا و الكسائي و ابن درستويه ذهبوا خلافا للجمهور، فلم يبق عدد المخالفين من النحاة إلا يسير ، لم يتجاوز عدد الأصابع .

و بناء على هذا ، إذا كان المقصود بالإجماع أهل النحو و اللغة و لم يشمل الأصوليين ، فأقل ما أستطيع أن أقوله إن المراد هو إجماع أكثر أهل اللغة ، و لعل السيرافي و الفارسي لم يعتدا بخلاف المخالفين لقلة عددهم أولا ، ولكون الأمر جليا غير قابل للنقاش ثانيا– كما قال صاحب فواتح الرحموت ([1]) – لوضوح أدلة الجمهور و وهن أدلة المخالفين – و لأن أكثر الذين نسب إليهم القول بالترتيب لم تسلم نسبة الأمر إليهم من الطعن ثالثا . هذا على اعتبار أن المراد إجماع أهل اللغة.

([1]) محمد بن نظام الدين ، عبد العلي الأنصاري **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت** ، مطبوع مع المستصفى ، تعليق إبراهيم محمد رمضان ، دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت ،ج ١ ، ص ٣٢٣

أما إذا سلمنا جدلا أن المقصود هو إجماع أهل اللغة و الأصوليين جميعا ، فإن الشافعي -مع التنبيه إلى أنه حجة في اللغة - و محمدا و أبا يوسف برآء مما نسب إليهم كما صرح بذلك كثير من الأصوليين ، و إنما ذلك وهم من الناقلين ، أما بعض أصحاب الشافعي الذين قالوا بالترتيب، فهم في رأيي متابعون لرأي الشافعي ظانين أن الشافعي قال بالترتيب ، و الشيرازي الشافعي - و هو من المتأخرين - قد رجع عن قوله بإفادة الواو الترتيب ، و عاد إلى قول الجمهور ، و على هذا الاعتبار يبقى أمر المخالفين ضعيفا ، بيد أني لم أر أن دعوى الإجماع يشمل الأصوليين ، لأن معتمدهم في هذا الأمر نقل أئمة اللغة و النحو، فلا داعي إلى الاعتداد بخلافهم في هذه المسألة خصوصا.

و بهذا انتهيت إلى أن المراد من الإجماع إجماع أكثر أهل اللغة في القرون الأربعة الأولى كما قال صاحب فواتح الرحموت (١).

---

(١) المصدر السابق

المبحث الرابع

الأدلة و الاستدلال

المطلب الأول: أدلة الواو لمطلق الجمع

إن من أقوى الأدلة التي اعتمد عليها الجمهور فيما ذهبوا إليه دليل الاستقراء و دليل الوضع اللغوي عند العرب ([1]) ، و هما حجتان على من ادعى أن الواو للترتيب لا لمطلق الجمع.

الأول : دليل استقراء

إن النحاة قد استقروا موارد استعمال العرب للواو العاطفة ، فانتهوا إلى أمرين:

الأول : المفهوم من قولنا : جاءني زيد و عمرو هو مطلق الجمع بينهما.

إن العرب كما قال أئمة النحاة تفهم من قول القائل: جاءني زيد و عمرو ، اجتماعهما في المجيء ،من غير تعرض للمقارنة ،و لا الترتيب ، فالقائل صادق في كلامه سواء جاءه عمرو أولا، ثم زيد ،أو زيد ثم عمرو، أو جاءا معا ، و لا نستطيع أن نتهمه بالكذب ، و هذا ما نص عليه أئمة النحاة من أمثال سيبويه ([2])، و المبرد ([3])،و ثعلب ([4])،و الفراء([5]) ،و ابن السراج ([6]) .

الثاني : الواو في العطف في المختلفات نظير التثنية و الجمع في المتفقات

و يؤيد المفهوم السابق أن الواو في الأسماء المختلفة تجري مجرى واو الجمع ،و ياء التثنية في الأسماء المتماثلة ، فإن العرب تقول: جاءني الزيدان و الزيدون ،عند اتفاق الأسماء ، و لكن لما

([1]) أورد هذا الاستدلال كل من السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢١٥-٢١٦، و النسفي ، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار** ، ج ١ ، ص ٢٨٠-٢٨١، و البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٢٠٥-٢٠٦

([2])سيبويه ، **الكتاب** ، ج ١ ، ٢٩١ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ج ٣ ، ٥٠١ ، ج ٤ ، ص ٢١٦

([3])المبرد ، **المقتضب** ، ج ٢ ، ص ٢٦

([4]) ثعلب ، **مجالس ثعلب** ، ق ٢ ، ج ٨ ، ص ٣٨٧

([5]) الفراء ، **معاني القرآن** ، ج ١ ، ص ٣٩٦

([6]) ابن السراج ، **الأصول في النحو** ج ٢ ، ص ٥٥

لم يتمكنوا من جمع اسمين مختلفين بألف التثنية أو الأسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف ، فيقولون: جاء زيد و عمرو، أو جاء زيد و عمرو و خالد ، و الذي يدل على ذلك أن الشاعر إذا اضطر عاود الأصل فقال :

كأن بين فكها و الفك * فارة مسك ذبحت في سك ([1])

و لما كان قول القائل جاءني الزيدان أو الزيدون يفيد اشتراكهم في المجيء ، فكذلك إذا قال: جاءني زيد و عمرو و خالد .

فهذان من جملة ما ذكره النحاة بناء على استقرائهم لموارد استعمال الواو في كلام العرب ، و استقراء كلام العرب حجة قوية في المباحث اللغوية ، كما كان استقراء موارد استعمال الكتاب و السنة حجة في معرفة الحكم الشرعي، فإن تلك القواعد الأصولية الشرعية التي استعانوا بها في استنباط الأحكام الفقهية ما هي إلا نتيجة استقرائهم لموارد الأحكام في الكتاب و السنة ، فإذا كانت القواعد الأصولية الشرعية بنوها على الاستقراء فينبغي أن تكون القواعد الأصولية اللغوية مبنية على الاستقراء ، لأن ذلك من باب اللسان ، فطريق معرفته التأمل في كلام العرب ، و في الأصول الموضوعة عند أهل اللغة ، بمنزلة ما لو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم الشرع ، يكون طريق التأمل في النصوص من الكتاب و السنة و الرجوع إلى أصول الشرع .و اعتمد الأصوليون في هذا الاستقراء اللغوي على نقل أئمة اللغة ، لأنهم يقولون إن نقل اللغة عن أربابها حجة ، الأمر الذي دفع المخالفين أيضا إلى أن يتلمسوا حجة في أقوال النحاة و أهل اللغة ، لتكون مستندا لهم فيما ذهبوا إليه.

الثاني : دلالة نظام الوضع اللغوي

و يقصد بدلالة الوضع القواعد العامة التي وضعوا عليها الألفاظ للدلالة على معنى من المعاني، و الاستدلال بها من وجهين :

الأول : الأصل عدم الاشتراك و الترادف

([1]) انظر ابن يعيش ، **شرح المفصل** ، ج ٨ ، ص ٩١

إن النحاة قد استنبطوا بناء على استقرائهم كلام العرب أن هناك قاعدتين أساسيتين في وضع الألفاظ بإزاء معانيها ،اسما كان أو فعلا أو حرفا :

الأولي : الأصل أن لا يوضع لمعنى واحد إلا لفظ واحد ، فإذا وضع لمعنى واحد أكثر من لفظ يسمى بالترادف ، و الترادف يوجب إخلاء الكلام من الفائدة ، و ذلك لا يليق بالحكمة .

الثانية : الأصل أن يكون بإزاء كل لفظ معنى واحد ، فإذا كان اللفظ وضع لأكثر من معنى ، فهذا يسمى بالإشترك اللفظي ، و لما كان الكلام وضع للإفهام فإن الاشتراك يخل به .

فالعرب على سبيل المثال وضعوا كل حرف من حروف الجر ليكون دليلا على معنى مخصوص ، فجعلوا الباء مختصة بالإلصاق ، و في بالظرفية ، و اللام بالاختصاص ، و هكذا ، و كذلك فعلوا في حروف العطف ،فوضعوا الفاء للوصل مع التعقيب ،و "ثم" للتعقيب مع التراخي ، و مع للقران ، فلو قلنا إن الواو توجب الترتيب أو المعية ، لتكررت الدلالة باعتبار أصل الوضع اللغوي لأن لكل من الترتيب و القران لفظه و هو الفاء و مع ، و لو قلنا إن الواو يوجب العطف و الجمع مطلقا لكان فائدة جديدة باعتبار أصل الوضع .

الثاني : الوضع اللغوي يفرض وجود لفظة تفيد الجمع المطلق

و ذلك لأن الجمع المطلق معنى معقول ، فلا بد أن يدل عليه في اللغة حرف من الحروف ، و لا يجوز أن لفظة مع هي التي تفيد ذلك لأن لفظة مع تفيد الإشراك في زمان واحد ، و كذلك الفاء فهي تفيد الإشراك في زمانين مختلفين ، و الذي يجب أن يكون في اللغة هو لفظة لا تفيد إلا الإشراك و العطف فقط ، فليس في الحروف ما تفيد ذلك إلا الواو فتعين أن يكون لمطلق الجمع([1]).

المطلب الثاني : الأدلة على أن الواو لا تفيد الترتيب

من الأدلة التي تدل على أن الواو لا تفيد الترتيب لغة:

([1]) انظر هذا الاستدلال في أبي الطيب ، **المعتمد** , ص٤٢ ، و في الآمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ،ج ١ ، ص ٥٨

الأول: استعمال الواو العاطفة حيث يمتنع الترتيب في كلام العرب (١)

هذا من أقوى الأدلة على عدم إفادة الواو الترتيب ، و ذلك لأن المعنى الحقيقي يجب أن يكون المعنى الذي لا يخلو عنه الحرف حيث استعمل ، فإذا كانت الواو حقيقة في الترتيب كما ادعوا، وجب أن يكون موجب الواو – و هو الترتيب – لا يتغير ، كما لا يتغير ما تقتضيه الباء ، و في ، و اللام من معنى الإلصاق و الظرفية و الاختصاص ، غير أن موارد استعمال العرب و القرآن الكريم تدل على أن الواو تستعمل حيث يمتنع الترتيب ، منها:

١ . استعمال الواو في باب التفاعل و الافتعال

يقال : تقاتل زيد و عمرو ، و اختصم بكر و خالد ، فلو قيل : تقاتل زيد فعمرو ، و اختصم بكر فخالد لم يكن صحيحا، لأن التفاعل و الافتعال يقتضيان صدور الفعل من الجانبين معا ، و هو بذلك ينافي الترتيب ،فالترتيب إذن ممتنع ، و العرب لا تستعمل ههنا إلا الواو العاطفة ، فإذا أتينا بالفاء ،أو ثم ، فقد اقتصرنا على الاسم الأول ، لأن الفاء توجب المهلة بين الأول و الثاني ، و هذه الأفعال تقع من الاثنين، فتعين إذن أن الواو لا تفيد الترتيب.

و قال بعض النحاة إن النحاة اتفقوا على أن الواو في باب التفاعل و الافتعال لا تفيد الترتيب ،وإنما الخلاف في غيرهما ،و هذا يؤيد أن الواو ليست للترتيب حقيقة لأنها إذا كانت له ، وجب أن تفيد ذلك حيث استعملت ، إلا أن الكسائي أجاز القول: ظننت عبد الله و زيدا مختصمين ، ب"ثم" و الفاء و "أو" خلافا للبصريين ، و الفراء ، كما أجاز هو و أصحابه " اختصم زيد مع عمرو" (٢)،و أعتقد أن هذا ليس مبنيا على أن الواو عنده للترتيب ، بدليل أنه أجاز ذلك بأو التي تفيد التخيير في الأول ، و "مع" التي للمعية في الثاني ، و لكن بناء على أن حروف العطف تجوز نيابة بعضها عن بعض.

٢. استعمال الواو في مثل قولنا جلست بين زيد و عمر

---

(١) ابن جني ، **الخصائص** ، ج٣ ، ص ٣٢٠ ، و ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج١، ص ١٧٩ ، و ابن يعيش ، **شرح المفصل** ، ج ٨ ، ص ٩١ ،

(٢) انظر أبا حيان ، **ارتشاف الضرب في لسان العرب** ، ج ٢ ، ص ٦٣٤

أما قول امرئ القيس:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكرَى حبيبٍ و منْزِلِ * بسقْطِ اللِوَى بَيْنَ الدخولِ فحومِلِ

فقد رأى الأصمعي أن الرواية الصحيحة هي " بين الدخول و حومل بالواو لا بالفاء ، أما على اعتبار صحة الرواية بالفاء ، فإن النحاة قالوا إن التقدير : بين نواحي الدخول ، فهو كذلك جلست بين الزيدين فالعمرين ، أو بأن الدخول مشتمل على الأماكن .([1])

و أجاز الكسائي هنا العطف بالفاء و ثم و أو ([2]).

٣.استعمال الواو في مثل قولنا جاء زيد و عمرو قبله

و قد امتنع أن تكون الواو هنا للترتيب ، و إلا لزم التناقض.

٤. استعمال الواو في مثل قولنا جاءني زيد اليوم و عمرو أمس

فإذا كان الواو للترتيب لكان الكلام متناقضا ، لأن الواو قد دلت على خلاف ما دلت عليه "أمس" ،من قبل أن الواو ترتيب الثاني بعد الأول و "أمس" تدل على تقدمه .

الثاني :استعمال الواو العاطفة في القرآن

و قد دل استعمال القرآن للواو العاطفة على أن الواو لا ترتب ، و منها: قوله تعالي ﴿**ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة** ﴾ ([3]) و في الآية الأخرى ﴿ **و قولوا حطة و ادخلوا الباب سجدا** ﴾ ،([4]) فلو كانت للترتيب ، لما صح ذلك مع اتحاد القضية ، لما فيه من جعل المتقدم متأخرا تارة والمتأخر متقدما تارة أخرى ،و كذلك قوله تعالى ﴿ **يا مريم اقنتي لربك و اسجدي و اركعي مع الراكعين** ﴾ ([5]) ، و شرع مريم أن يقدم الركوع على السجود .

([1]) انظر ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ٢ ، ص ٤١٠-٤١١، و السيوطي ، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع** ، ج ٥ ، ص ٢٢٥

([2]) انظر السيوطي ، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع** ، ج ٥ ، ص ٢٢٥

([3]) سورة البقرة ،الآية ٥٨

([4]) الأعراف : ١٦١

([5]) سورة آل عمران ، الآية ٤٣

الثالث : استعمال الشعراء

و قد ورد في الأشعار أن الواو لا ترتيب منها:

١.قول الشاعر:

فمانتنا أننا المسلمو * ن على دين صديقِنا و النبيِ (١)

و لو كانت للترتيب لقدم النبي صلى الله عليه و سلم على الصديق لشرفه (٢)

٢ . قول حسان بن ثابت:

بهاليل منهم جعفر و ابن أمه * على و منهم أحمد المتخير (٣)

و لو كانت للترتيب لقدم النبي على جعفر و ابن أمه (٤).

المطلب الثاني : أدلة الواو للترتيب

إن الباحث لم يجد نصا صريحا لهؤلاء النحاة الذين نسب إليهم القول بالترتيب ، يفيد أن الواو للترتيب عندهم ، و إنما نسب إليهم القول بعض النحاة و الأصوليين ، و استدلوا لهم ببعض الأدلة ، و لذلك أرى أن هذه الأدلة على أن الواو للترتيب لم تمت لهم بصلة ، و الذي يسترعي الانتباه أن أكثر هذه الأدلة إنما أوردها الأصوليون ، و لم تذكرها كتب النحو إلا قليلا ، و ذلك لأنهم الذين صرحوا بهذا المذهب و روجوه ، و نسبوه إلى بعض أئمة النحاة ، فاستدلوا لما ذهبوا إليه بآيات قرآنية ، و السنة النبوية ،و الأثار من الصحابة ،و الأحكام الفقهية التي استنبطها أئمة الفقهاء و المعقول .

---

(١) البيت للصلتان العبدي ، انظر : عبد الله بن مسلم ، ابن قتيبة ، **الشعر و الشعراء** ، تحقيق و شرح أحمد محمد شاكر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٧ م ، ص٥٠٧

(٢) علي بن مؤمن بن محمد بن علي ابن عصفور الإشبيلي **شرح جمل الزجاجي** . وضع هوامشه فواز الشعار ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م ، ج١ ، ص ١٨٠

(٣) البيت لحسان بن ثابت في ديوانه ص ٢٢٤

(٤) المصدر السابق

الأول : الآية القرآنية

ذكر الزركشي أن ابن برهان نقل القول بالترتيب من قطرب و الربعي ، و استدل لهما بآيتين من القرآن ([1]):

١ .**(شهد الله أنه لا اله إلا هو و الملائكة و أولو العلم)** ([2])

و لم أر في هذه الآية وجه الاستدلال بأن الواو للترتيب .

٢ .**(إذا زلزلت الأرض زلزالها و أخرجت الأرض أثقالها)** ([3])

وجه الاستدلال : إن إخراج الأرض أثقالها يكون بعد الزلزال ، و هذا الفهم مستفاد من الواو ، فتعين كونها للترتيب .

الجواب: إن ذلك مفهوم من سياق الآية و ليس من الواو .

٣ . **(اركعوا و اسجدوا)** ([4])

وجه الاستدلال : أن وجوب تقدم الركوع على السجود مستفاد من هذه الآية ، و ليس في الآية ما يدل على الترتيب سوى الواو، فكانت حقيقة فيه ، و إلا يلزم المجاز و الأصل عدم المجاز. ([5])

الجواب : إن الترتيب بين الركوع و السجود لا يستفاد من هذا النص إذ النصوص فيه

([1]) الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٢٥٧

([2]) سورة آل عمران ، الآية ١٨

([3]) سورة الزلزلة ، الآية ١-٢

([4]) سورة الحج ، الآية ٧٧

([5]) الأصفهاني ، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** ، ج١ ، ص ٢٦٩، و أمير بادشاه ، **تيسير التحرير** ، ج ٢ ، ص ٩٨

متعارضة ، فإنه تعالى قال ﴿ **و اسجدي و اركعي مع الراكعين** ﴾ ([1]) و الركوع في شريعة مريم مقدم على السجود و لكنه مستفاد من كون النبي صلى الله عليه وسلم رتب الركوع قبل السجود و قال " **صلوا كما رأيتموني أصلي** "، ([2])

و لو كانت الواو للترتيب لما احتاج الرسول إلي هذا البيان .([3])

السنة النبوية و الآثار من الصحابة

١ . إن الصحابة سألوا الرسول صلى الله عليه و سلم عند السعي بين الصفا و المروة : " بم نبدأ ؟ " ، و قد نزل قوله تعالى ﴿ **إن الصفا و المروة من شعائر الله** ﴾ ([4]) ، فقال الرسول " **ابدأوا بما بدأ الله** " ([5])

و الاستدلال به من ثلاثة أوجه ([6]):

١. إن النبي فهم وجوب الترتيب من الآية، حتى قال : "ابدأوا بكذا " ، و أن النبي صلى الله عليه و سلم كان أعلم الناس بلسان العرب و أفصحهم .

٢. أنه عليه السلام نص علي الترتيب عند اشتباهها عليهم أنها للجمع أو الترتيب ، فيثبت بتنصيصه عليه السلام أنها للترتيب.

([1]) سورة آل عمران ، الآية ٤٣

([2]) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الأذان باب الأذان للمسافرين إلخ ، حديث رقم (٦٣١) ، و في كتاب الأدب باب رحمة الناس و البهائم ، حديث رقم (٦٠٠٨) انظر أحمد بن على ، ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، شرح صحيح البخاري ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٠ هـ/ ١٩٨٩ م ، ج ٢ ، ص ١٤٢ و ج ١٠ ، ص ٥٣٧ و ج ١٣ ، ص ٢٨٧

([3]) الآمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج ١ ، ص ٦٠-٦١

([4]) سورة البقرة ، الآية ١٥٨

([5]) الحديث هو جزء من حجة الرسول صلي الله عليه و سلم . روي بلفظ " ابدأ بما بدأ الله به " رواه مسلم في الحج باب حجة النبي صلي الله عليه و سلم (رقم ١٢١٨)

([6]) انظر البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٢٠٤

٣.إنها لو كانت للجمع المطلق ، لما احتاجوا إلى السؤال ، لأنهم كانوا أهل اللسان.

الجواب: و يبدو أن هذا لا يصلح دليلا لهم على الترتيب ، بل هو دليل على أن الواو لمطلق الجمع في اللغة ، وأما الترتيب فمستفاد من بيان الرسول ،و ذلك من وجهين:

الأول : سؤال الصحابة عن ذلك مع أنهم أهل اللسان ، و لو كانت الواو للترتيب لما احتاجوا إلى ذلك السؤال ، و لكن لما كانت الواو لمطلق الجمع ، و هي تحتمل الترتيب و المعية ، فلا بد من بيان مراد الله في ذلك ، فسألوا الرسول ذلك .

الثاني : إن الآية لا تتعرض لبيان المبدوء به في السعي من أعمال الحج ، و إنما تتعرض لبيان أن الصفا و المروة مشتركان في الحكم ، و أنهما من شعائر الله و معالم الحج ، و هذا لا يحمل الترتيب ، لأنه يجري في الفعل لا في العين ، ألا ترى أن الزمان الذي كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك أيضا .

أما وجوب السعي ، فإنه ثبت بقوله تعالى **(فلا جناح عليه أن يطوف بهما)** ([1]) ، و لهذا ذهب بعض الفقهاء من أمثال العطاء و مجاهد أن السعي ليس بواجب ، و تركه لا يوجب شيئا ،لأنه قال (فلا جناح عليه) ، و مثله يستعمل في المباح دون الواجب ([2])، أما عامة العلماء فقالوا بوجوبه مستدلين بهذه الآية ،و بقوله صلى الله عليه و سلم " إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا "

و بهذا سقط الاستدلال بهذه الآية على أن الواو للترتيب، كما قال صاحب تيسير التحرير([3])، ثم إن السعي لا ينفك عن الترتيب ، فهو يحتاج إلى بيان المبدوء به ،فاشتبه الأمر على الصحابة ، هل يبدأون من الصفا، لأنه مقدم في الذكر أم من المروة ،لأن الواو لا تتعرض إلى ذلك ، فسألوا الرسول صلى الله عليه و سلم استفهاما عن الحكم الشرعي فيه ، فأجاب بما أجاب ، فالترتيب إذن مستفاد من قوله صلى الله عليه و سلم .

و فهم الرسول لا يبنى على إفادة الواو الترتيب لغة ، و لكن على أن الذي سبق إلى الأفهام

([1]) البقرة : ١٥٨

([2]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٢٢٣

([3]) أمير بادشاه ، **تيسير التحرير** ، ج ٢ ، ص ٦٨-٦٩

في مخاطبة العباد أن البداية تدل على زيادة العناية و الاهتمام به ، و بذلك يظهر بـــها نـــوع قـــوة صالحة للترجيح ، فلذلك رجح النبي بالتقديم فقال " ابدأوا بما بدأ الله به " .[١]

٢. ما روي أن النبي عليه السلام سمع رجلا يقول : من يطع الله و رسوله فقد رشد ، ومـــن يعصهما ، فقد غوى ، فقال عليه السلام :" بئس الخطيب أنت ، قل : " و من يعص الله و رسوله "

وجه الاستدلال : لو كانت الواو تفيد الجمع دون الترتيب، لكان قد نهاه عن شيء، و أمـــره بمثله ، و ذلك لا يجوز.

الجواب: ليس المراد من هذا النهي نهيه عن الجمع بينهما ، بدليـــل أن معصيـــة الله هـــي معصية الرسول، كما أن طاعة الله طاعة لرسوله، فلا ترتيب بين عصيان الله ،و رسوله، بل المـــواد -كما قال البيضاوي -الإفراد بالذكر، لأنه أشد تعظيما.

و قد يعترض على هذا الجواب بأن الرسول قد جمع بينهما في الضمير ، كمثل قوله عليـــه السلام :" لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله و رسوله أحب إليه مما سواهما " ، و أجيب على ذلـــك أن منصب الخطيب قابل للزلل، فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده ، بخلاف الرسول صلى الله عليه و سلم ، كما أن قوله عليه السلام جملة واحدة ، فإيقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل فـــي اللغـــة ،بخلاف كلام الخطيب ،فإنه جملتان ([٢])

٣. ما روي أن عبد بني الحسحاس أنشد عمر رضي الله تعالى عنه قوله:

عميرة ودع إن تجهزت غازيا * كفى الشيب و الإسلام للمرء ناهيا ([٣])

فقال عمر : لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك.

وجه الاستدلال : أن عمر من أهل اللسان ، فقوله هذا دليل على أنه فهم من الواو الترتيب.

([١]) انظر البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٢٢٣-٢٢٤، و السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢١٧

([٢]) الإسنوي ، **نهاية السول** ، ج ٢ ، ص ١٨٦

([٣]) البيت مطلع القصيدة التي كان يسميها المفضل الضبي " الديباج الخسرواني" و هي ثاني قصيدة في ديوانه . ص ١٦

الجواب : إن عمر يقول هذا ليس مبنيا على أن الواو تقتضي الترتيب ،و لكن بناء على أنه يفقه أن من طريقة العرب في كلامهم أن يقدم ما هم ببيانه أعنى و إن كانا جميعا يهمانهم , فالترتيب فيه شرف ،و تعظيم ،و الإسلام يفترض أن يقدم ذكرا لشرفه ،و هو حقه، فقوله إذن مبني على قصد التعظيم بتقديم ذكر الأعظم ،لا على قصد أن الواو للترتيب.

٤. ما روي أن الصحابة قالوا لابن عباس : " لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج و قد قال الله تعالى (**و أتموا الحج و العمرة لله**) ([1])، و زاد الجصاص بأن ابن عباس رد عليهم بقوله :" كيف تقرأون ، الدين قبل الوصية ، أو الوصية قبل الدين ؟ فقالوا : "الوصية " قال :" فبأيهما تبدأون " ،قالوا:" بالدين قال فهو ذاك "([2]).

وجه الاستدلال : أن هؤلاء من أهل اللسان ،فسؤالهم هذا دليل على أنهم فهموا من الواوالترتيب ، فالتقديم في اللفظ يستدعي التقديم في الحكم .

الجواب لهذا الاستدلال من عدة أوجه :

١. لو كانت الواو للترتيب لكانت الآية نصا في وجوب تقديم الحج على العمرة ، و كيف يصلح ذلك مع أن القرآن يقول في موضع آخر (**فمن تمتع بالعمرة إلي الحج فما استيسر من الهدي**) ([3]) ، و على هذا ينعقد الإجماع على جواز تقديم العمرة على الحج . و هذا الإجماع دليل على أن الواو لمطلق الجمع لا للترتيب .

٢. ثم كيف نحتج بقول السائلين على أن الواو للترتيب، و هم قد جهلوا الإجماع على جواز تقديم العمرة على الحج؟ فأيهما أولى بالتمسك ؟ فهم ابن عباس أم فهم هؤلاء؟ كما انه مما يدرى أنهم من أهل اللسان ؟ قد يكونون ممن أسلم من العجم ،و لم يكونوا من أهل المعرفة بلسان العرب .([4])

([1]) سورة البقرة ، الآية ١٩٦

([2]) الجصاص ، **أحكام القرآن** ، ج ٢ ، ص ٣٦٣

([3]) سورة البقرة ، الآية ١٩٦

([4]) انظر المصدر السابق

٣. أما سؤال الصحابة، فله احتمالان :

الأول: كما قال الآمدي أن مستند إنكارهم لأمره بتقديم العمرة على الحج لم يكن كون الآية مقتضية لترتيب العمرة على الحج، بل لأنها مقتضية للجمع المطلق ،و أمره بالترتيب مخالف لمقتضي الآية ، كيف ، وإن فهمهم لترتيب العمرة على الحج من الآية معارض لما فهمه ابن عباس و هو ترجمان القرآن .([1])

الثاني :أن الترتيب الذي فهمه الصحابة مستنده ليس إفادة الواو الترتيب ، و إنما أن التقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا ،و هذا يصلح للترجيح، فرجحوا به، و سألوا عنه .

الاستدلال بالحكم

و قد استدل الأصوليون للترتيب بالأحكام الفقهية التي استنبطها أئمة الفقهاء ، و يبدو لي أن أصحاب الشافعي لما وهموا أن الشافعي يقول بالترتيب في الواو ، أخذا من قوله في ترتيب أفعال الوضوء ، وجدوا أن له نظائر في الفروع الفقهية ، فظنوا أن تلك الفروع مخرجة على إفادة الواو للترتيب ، فاستدلوا بها ،و منها استدلالهم بمسالة الطلاق عند الشافعي ،و هي أنه لو قال لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق و طالق، فإنه لا يقع إلا طلقة واحدة .

ووجه الاستدلال : أنه لو كانت الواو للجمع دون الترتيب لوقعت الطلاقات الثلاثة ، كما لو قال: أنت طالق ثلاثا ، ولما وقعت الأولى دون الثانية ،دل على أن الأولى سبقت في الوقوع ، ثم جاءت الثانية ، فصادفتها ، و هي بائن ، فلم تقع.

و أرى من الجدير استعراض أقوال الفقهاء في هذه المسألة فقد ذهب الشافعي في القديم إلى وقوع الطلاق ثلاثا ،و به قال أحمد في أصح الروايتين عنه ،و نص عليه في رواية صال و الأثرم و غيرهما ،و هو المذهب عند أصحاب الحنابلة ، و ذهب إليه بعض أصحاب مالك ، و الليث بن سعد ،و ربيعة بن أبي ليلي ، فعلى هذا المذهب امتنع الاستدلال على أن الواو للترتيب ([2])، أما

([1]) الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٦١

([2]) الأصفهاني ، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ، ج ١ ، ص ٢٧٣

المذهب الشافعي ، فالصحيح كما قال ابن السبكي (١) وقوع واحدة فقط ، و هو قول جديد للشافعي ،و لكن ذلك ليس استنادا إلى أن الواو للترتيب ،و إنما ذلك بناء على أنه إنشاء ، و الإنشاءات -كما قال الأصوليون - يترتب معناها على ثبوت لفظها .

و بيان ذلك أن الأصوليين يفرقون بين أن يقول الزوج لامرأته التي لم يدخل بها : أنت طالق ثلاثا ، و بين أن يقول أنت طالق و طالق و طالق . ففي الأول فإن قوله أنت طالق كلام تام، فيكون قوله ثلاثا تفسير لقوله طالق ، فلذلك يعتبر الكلام بجملته ، فوقع الطلاق ثلاثا.أما الثاني، فإن قوله أنت طالق إنشاء ، و قوله " و طالق " إنشاء آخر ،لأنه معطوف على الإنشاء ،و لا يصح أن يكون تفسيرا لقوله أنت طالق ،لأن الواو تقتضي المغايرة المنافية للتفسير، و القاعدة عند الأصوليين أن الإنشاءات تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها ،لأن المعاني مقارنة للألفاظ ، فوقعت بقوله " أنت طالق " طلقة واحدة ، فبانت المرأة ،لأنها غير ممسوسة ،و لأن الزوج تكلم بالطلاق الأول على وجه الإيقاع من غير أن يربطه برابط ،أو يعلقه بشيء ما . ثم قوله " و طالق " إنشاء آخر ،لإيقاع طلقة أخرى ،غير أنه يوقع في وقت لا يقبل الطلاق ،لأن المرأة قد بانت بالأولى ،فلا يقع الطلاق الثاني .(٢)

المعقول

١.إذا قال رأيت زيدا و عمرا ، فالترتيب في اللفظ يستدعي سببا ، و الترتيب صالح له فوجب الحمل عليه .

و الجواب عنه من وجهين :

الأول :إذا كان الابتداء في الذكر يدل على الترتيب فلم تكن بنا حاجة إلى جعل الواو للترتيب ، فالترتيب إذن مستفاد من الابتداء في الذكر ، لا من الواو.

الثاني : إنه منقوض بقوله: رأيت زيدا رأيت عمرا ،فإن تقديم أحدهما في الذكر لا يستدعي تقديمه في الرؤية ،لجواز أن تكون تقديمه إياه لزيادة حبه له ،و عنايته به ،أو لأنه قصد الإخبار عن

---

(١) السبكيان ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ج ١ ، ص ٣٤٤

(٢) إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج ١ ، ١٨٢

زيد فحسب ،ثم تجدد له قصد الأخبار عن عمرو عند إخباره عن الأول.([1])إن الفاء و ضعت للترتيب على سبيل التعقيب ،و "ثم" على سبيل التراخي ، و يبقى الترتيب المطلق ،و هو معنى معقول ،لا بد له من حرف يدل عليه ، و ما ذلك إلا الواو. و كذلك الجمع المطلق معنى معقول ،لا بد له من الحرف ، و ما ذلك إلا الواو أيضا ، و هكذا حصل التعارض ، فوجب الترجيح ، فالأرجح أن تكون للترتيب المطلق ،لأن الجمع المطلق جزء من مسماه ،و لازم له ،فجاز جعله مجازا فيه ، أما لو جعلناه للجمع المطلق ،فلم يكن الترتيب المطلق لازما له، فلا يمكن جعله مجازا عنه لعدم الملازمة .

والجواب : كما قال الفخر الرازي أن الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأخص، لأنه حيث يحتاج إلى ذكر الأخص، يحتاج إلى ذكر الأعم ،لا محالة ضمنا ، و قد يحتاج إلى ذكر الأعم ،حيث لا يحتاج إلى ذكر الأخص ألبتة ، فكانت الحاجة إلى ذكر الأعم أشد([2]).

الخلاصة

و مما سبق تبين لي أن نسبة القول بالترتيب إلى جمع من النحاة كوفيهم و بصريهم مما يثير الريبة و الشكوك إذ إنهم لم يصرحوا بذلك ، بل بعضهم قد صرحوا بخلافه ، و إنما نقله عنهم بعض النحاة و الأصوليين من غير تحقيق كما أن عدد القائلين بالترتيب من النحاة – مع ما يحيط بهم من الشكوك –قليل لم يتجاوز عدد الأصابع .

أما الأصوليون فقد قال بالترتيب بعض أصحاب الشافعي ظانين أن الشافعي قال بذلك ، وهم من أول من نسبوا القول بالترتيب إلى جمع من النحاة – إن لم يكونوا أولهم – من غير تحقيق و ضبط.

كما تبين لي أن حجج القائلين بالترتيب لم تكن قوية ، بل بعضها تصلح دليلا على أن الواو للجمع المطلق و أن ظهور الواو في القرآن و الأشعار يفيد الترتيب تارة، و لا تفيده تارة أخرى ،يشهد على أنها ليست موضوعة له ،و هو من أقوى الأدلة على أن الواو لا تفيد الترتيب، و لكن المتكلم يقدم في كلامه الذي هو به أعنى، و ببيانه أهم استحسانا لا إيجابا.

و على هذا أرى لا سبيل إلى القول بأن الواو للترتيب حقيقة، بل هي للجمع المطلق بين

([1]) الآمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج ١، ص ٦١-٦٢

([2]) الفخر الرازي ، **المحصول في علم الأصول** ، ج ١ ، ص ١٦٤

المتعاطفين تقارنا و ترتبا مع تقدم المعطوف عليه أو تأخره ، و تكون إفادتها الترتيب و المعية مستفادة من الدليل الخارجي ،لا من لفظ الواو.

المبحث الخامس

أثر الخلاف في فهم النص التشريعي

لقد كان لخلاف النحاة و الأصوليين فيما سبق أثر ملموس في فهم النص التشريعي في باب الوضوء و هو قوله تعالى (**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبين**) ([1]) فقد ذهب الحنفية إلى أن الترتيب غير واجب في الوضوء ، من أدلتهم على ذلك إفادة الواو لمطلق الجمع لا الترتيب .

أما الجمهور منهم الشافعية ، فذهبوا إلى أن الترتيب في الوضوء واجب ، إلا أنهم مختلفون في تخريج هذا الحكم ، فأما الجمهور فرأوا أن الترتيب في الوضوء ليس مستفادا من دلالة الواو للترتيب ، و لكن من أدلة خارجية ،منها الأحاديث ، و ذلك لأن الواو لا تتعرض إلى بيان الترتيب أو المعية ، و إنما مجرد بيان أن ما بعد الواو تشترك في الحكم مع ماقبلها ، أما الترتيب أو المعية فمفهومان من أدلة خارجية . يقوا القرطبي : " ذهب مالك في أكثر الروايات عنه، و أشهرها ،أن الواو لا توجب التعقيب و لا تعطي الرتبة ، و بذلك قال أصحابه ، و هو قول أبي حنيفة و أصحابه و الثوري و الأوزاعي و الليث بن سعد و المزني و داود بن على " .([2])

أما بعض الشافعية ،فيرون أن هذا الحكم مستفاد من دلالة الواو للترتيب ، بجانب أدلة أخرى . و الأولى عندي قول من قال إن الترتيب واجب في الوضوء و لكن لا لدلالة الواو للترتيب و لكن بالدليل الخارجي من غير الواو. ([3])

([1]) سورة المائدة ، الآية ٦

([2]) حمد بن أحمد القرطبي الأنصاري ، **الجامع لأحكام القرآن** ، خرج أحاديثه و علق عليه عرفان العشا ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤ م ، ج ٦ ، ص ٦١

([3]) انظر الخلاف في هذا الخصوص في محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني ، **سبل السلام** ، قدم له و خرج

الباب الأول

دلالة حروف العطف عند النحاة و الأصوليين

الفصل الثاني

دلالة أو عند النحاة و الأصوليين

المبحث الأول : المعنـــى الموضـــوع لأو

المطلب الأول : أو موضوعة لأحـــد الشـــيئين أو الأشـــياء
المطلب الثاني : أو موضوعـــة للشـــك

المبحث الثاني : أو بمعنى الـــــواو

المطلب الأول : ورود أو بمعنى الواو ليس محل اتفـــــاق بيـــن الكوفييـــن
المطلب الثاني : مسوغات ورود أو بمعنى الـــــواو عنـــد البصرييـــن
المطلب الثالث : موقف الأصوليين مـــــن القضيـــة

الخلاصة

الفصل الثاني

دلالة أو عند النحاة و الأصوليين

ذكر النحاة أن أو إذا كانت في الخبر لها ثلاثة معان الشك و الإبهام و التفصيل ، و إن كان في الأمر ، فله معنيان التخيير و الإباحة ،و زاد متأخروهم معاني أخر، حتى أوصل بعضهم مجموعة معانيها إلى ثلاثة عشر معنى .([1])

بيد أنه لا يمكن أن نسلم بأن تكون كل هذه المعاني هي المعاني الحقيقية لها ، فإن نظام الوضع اللغوي عند العرب الذي استنبطه النحاة من موارد استعمالهم الألفاظ إزاء معانيها يفرض أن يكون للحرف معنى واحد موضوع له أصلا ، و أما بقية المعاني ،فهي المعاني التي استنبطها النحاة من قرائن الأحوال و مقام الكلام ، فأضافوها إليها بجانب هذا المعنى الأصلي الموضوع ، و لذلك نرى أن هذه المعاني الثانوية تختلف كمًّا بين نحوي ،و آخر بناء على اختلافهم في الاستنباط و الاستنتاج ،و لرب معنى أقره بعضهم ينكره آخر.

و هذا الفصل سيتطرق إلى اختلاف النحاة و الأصوليين في تحديد المعنى الموضوع لأو، و اختلافهم في ورودها بمعنى الواو. و كل ذلك في المبحثين :

المبحث الأول

المعنى الموضوع لأو

كان للنحاة و الأصوليين مذهبان في حقيقة معنى أو ، فرأى جمهورهم أنها موضوعة لأحد الشيئين ، بينما ذهب بعضهم إلى أنها موضوعة للشك .

المطلب الأول : أو موضوعة لأحد شيئين أو الأشياء

([1]) انظر تفصيل معاني "أو" في ابن هشام ، مغني اللبيب ، ج ١ ، ص ٧٤-٨٠ ، و المرادي ، الجنى الداني ، ص ٢٢٨-٢٣١

إن من القاعدة الأساسية التي اعتمد عليها النحاة في تحديد المعنى الوضعي لحرف من الحروف – كما سبق في تمهيد هذا البحث– كون المعنى عاما يمكن أن يندرج تحته سائر المعاني التي أضيفت إليه ، و من ثم لا يمكن أن ينفك هذا المعنى عن الحرف حيث ورد في الكلام .

و بناء على هذه القاعدة استقرى النحاة موارد استعمال "أو"، فتوصلوا إلى أنها حيث استعملت لا تخلو عن دلالتها على أحد الشيئين أو الأشياء ، و من ثم قالوا: إن أو موضوعة للدلالة على أحد الشيئين أو الأشياء ،و مثلها مثل كلمة أحد أو إحدى . و لنعرض على القارئ نصوصهم في ذلك :

يقول المبرد :" "أو" حقها أن تكون في الشك و اليقين لأحد الشيئين ، ثم يتسع بها الباب ،فيدخلها المعنى الذي في الواو من الإشراك ،على أنها تختص ما لا تخصه الواو" ([1]).

و يقول أبو علي الفارسي " إن "أو" لأحد الشيئين أو الأشياء في الخبر و غيره ،تقول كل السمك أو اشرب اللبن، أي افعل أحدهما و لا تجمع بينهما " ([2]).

و يقول الفراء :" و كذلك تفعل العرب في " أو " فيجعلونها نسقا مفرقة لمعنى ما صلحت فيه "أحد" أو "إحدى" : كقولك اضرب أحدهما زيدا أو عمرا "([3]) .

و يقول الرضي في شرح الكافية : " و قالوا إن لأو إذا كان في الخبر ، ثلاثة معان الشك و الإبهام و التفصيل ، و إذا كان في الأمر فله معنيان التخيير و الإباحة " ([4]) ، ثم يقول : " فدلالة "أو" و إما في الإباحة ،و التخيير ،و الشك ،و الإبهام ،و التفصيل على معنى أحد الشيئين أو الأشياء على السواء ، و هذه المعاني تعرض في الكلام ،لا من قبل أو و إما ، بل من قبل أشياء أخر " ([5]).

و من مجموعة نصوص هؤلاء النحاة نستخلص الحقائق الآتية :

([1]) المبرد ، **المقتضب** ، ج ٣ ، ص ٣٠١

([2])عبد القاهر الجرجاني ، **المقتصد في شرح الإيضاح** ، ج ٢ ، ص٩٣٨

([3]) الفراء ، **معاني القرآن** ، ج ١ ، ص ٧٢

([4]) الرضي ، **شرح الرضي على الكافية** ، ج ٤ ، ص ٣٩٧

([5]) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٣٩٨

١. إن "أو" واردة في الكلام لتفيد أحد الشيئين أو الأشياء ، و مثلها مثل كلمة أحد أو إحدى ، و هذا هو المعنى الأصلي الموضوع لها ، فلا يخلو عنه لفظ أو حيث ورد.

٢. و مع دلالة "أو" على أحد الأمرين أو الأمور ،فإنها وردت في الخبر، و الأمر لتفيد عدة معان أخر ، فهي في الخبر قد تفيد معنى الشك ،أو الإبهام أو التفصيل ، و في الأمر قد تفيد التخيير أو الإباحة .

٣ . إن هذه المعاني الثانوية من الشك و التخيير و ما إلى ذلك، لا تستفاد من اللفظ ،و إنما من قرائن الأحوال و مقام الكلام ، و إنما تضاف إلى "أو" تجاوزا. فهي إذن معان مجازية لأو.

و يبدو – كما قال السيوطي – أن القدامى لم يكونوا ينكرون لأو كل هذه المعاني، بل قالوا هي لأحد الشيئين ، و إنما أضافها المتأخرون إليها لما رأوا "أو" تستعمل في مواردها.

وذهب جمهور الأصوليين كالشاشي ، و السرخسي و الجصاص و البزدوي و الإمام الحرمين و الزركشي و ابن السبكي و غيرهم إلى أن "أو" تدل على أحد الشيئين.

يقول السرخسي :" و أما "أو" فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين ، و موجبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين ، بيانه في قوله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) ([1]) ،فإن الواجب في الكفارة أحد الأشياء المذكورة مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد ، و لهذا لو كفر بالأنواع كلها كان مؤديا للواجب بأحد الأنواع في الصحيح من المذهب " ([2]).

و يقول ابن السبكي :" أو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء و هذا موضوعها و تأتي للشك و الإبهام و التخيير و الإباحة و التقسيم و مطلق الجمع و غيرها و هذه المعاني ليست في الحقيقة معانيها و إنما هي معاني الكلام "([3]).

([1]) سورة المائدة ، الآية ٨٩

([2]) السرخسي ، أصول السرخسي ، ج ١ ، ص ٢٢٧

([3]) ابن السبكي ، الأشباه و النظائر ، ج ٢ ، ص ٢٠٦

و يظهر من هذه النصوص أن الأصوليين يتمسكون بالمبدأ القائل إن لكل حرف معنى يختص به ، و من ثم يقولون إن "أو" لا تدل إلا على أحد شيئين ، و أما سائر المعاني فهي

بمثابة حالات ورود أو في الكلام ، و هذه الحالات ،إنما نستفيدها من معاني الكلام ، و تضاف إلى "أو" تجاوزا.

و ذكر بعض الأصوليين أن نسبة معنى الشك و التخيير و الإباحة إلى "أو" إنما من باب التساهل و التسامح في العبارة ، و الحقيقة أن "أو" في كل منها لا يعدو كونها لأحد الشيئين ، ،يقول صاحب فواتح الرحموت :" فدلالته على الشك أو التشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه ،فيجوز في أنه لأحدهما ،أي يقال بالمجاز أنه للشك أو التشكيك ، و يراد أنه لأحدهما ،كما يجوز أنه للتخيير و الإباحة في الإنشاء ،و ليس كذلك بل فيه أيضا لأحدهما ، و إنما يعلم خصوص التخيير أو الإباحة بالأصل ، فإن كان الأصل المنع ،فتخيير، فلا يجمع ،لأنه يجوز أحدهما بالإنشاء ،و لا يجوز الجمع بالأصل ،و هو التخيير أ، و كان الأصل الإباحة ،فيجوز الجمع بالأصل " .[1]

و لذلك نرى عند ورود "أو" لإفادة كل هذه المعاني المجازية ، إن المعنى الأصلي لها لا ينفك عنها . لنأخذ مثالين لنوضح ما قلنا :

١ . الشك و الإبهام :

تقول مررت برجل أو امرأة ، فإنك في هذا القول قد أثبتت المرور لأحدهما دون الآخر ، و قد وقع الفعل فعلا على أحدهما ، فلو كنت تشك في عين من وقع عليه الفعل لكانت "أو" للشك ، و إن كنت تعرف عينه ،و لكنك تقصد إبهام ذلك على السامع ، فتكون "أو" للإبهام.

---

[1] نظام الدين الأنصاري ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، ج ٢ ، ص ٣٤٢

فنلاحظ أن المثال في الشك و الإبهام هو هو ، وأن أو في الشك و الإبـــهام لا تعـدو إفادته أحد الشيئين ، و الفرق بينهما إنما يرجع إلى القرينة ، و هي كون المتكلم جاهلا عيـن من وقع عليه الفعل في الأول ، و كونه عالما بذلك ،غير أنه قاصد إبهامه على الســامع فـي الثاني، فالشك و الإبهام إنما عارضان من قبل المتكلم جاهلا أو عارفا عينه ،لا مـــن جهـة اللفظ.

٢ . الإباحة :

تقول :جالس زيدا أو عمرا ، إذا كنت تقصد من الكلام إباحة للمخاطب مجالسة زيد أو عمرو ، ، فيجوز للمخاطب مجالسة أحدهما أو مجالستهما معا ، فلا يكون عاصيا فـــي كـــلا الأمرين ، إذ إباحتك له مجالسة أحدهما دليل على أنهما أهل لأن تجالسه ، فكأنك تقول :جـالس هذا الضرب من الناس ، و على هذا يجوز الجمع بينهما في الإباحة خلافا للتخيير.

فالملاحظ أن "أو" في الإباحة لا تخلو من إفادتها على أحد الشيئين ، و الإباحة تســتفاد من كونك تجيز الجمع بينهما و لا تمنعه ، و هو مقتضى الإباحة، فالإباحة لا تستفاد من لفـظ "أو".

و يجدر التنبيه على أن النحاة اختلفوا في "أو" التي للإباحة أو التخيير،فقيل إنها تختص بالطلب ، و هو مذهب عامة الأصوليين ، و ذهب كثير منهم إلى أنها لا تختص به ،فتكـــون في الخبر كثيرا ، و إلى هذا ذهب الزمخشري . و ذكر ابن مالك أن أكثر ورود أو للإباحة في التشبيه :نحو فهي كالحجارة أو أشد قسوة أو في التقدير (١)، و صرح الشاطبي –كما نقل عنه الخضري –بأن المختص بالخبر هو الشك و الإبهام فقط ، و أما الباقي كالتقسيم و الإضـــراب ففي الموضعين . (٢)

---

(١) ابن مالك ، شرح الكافية الشافية ، ج ١ ، ص٥٤٨، و شرح عمدة الحافظ و عدة اللافظ ، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٣٩٧هـ /١٩٧٧م ، ص ٦٢٤

(٢) الخضري ، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل ، ج ٢ ن ص ١٥١

المطلب الثاني : أو موضوعة للشك

أفاد كتب النحاة و الأصوليين أن جماعة من النحاة و طائفة من الأصوليين ذهبوا إلى أن أو موضوعة للشك ، و لعل الحسين القنوجي و السمرقندي ممن قال بأن أو للشك يقول القنوجي " أو حرف الشك لقصد التخيير بين المثلين أي مثلوهم بهذا أو هذا ، و هي و إن كانت في الأصل للشك فقد توسع فيها، حتى صارت لمجرد التساوي من غير شك ". (١) و يقول السمرقندي :" فإن قيل : كلمة "أو" إنما تستعمل للشك ، فما معنى "أو" ها هنا ؟ ". (٢)

و قد ذهب بعض النحاة إلى أن الشك هو المعنى الأصلي المتطور من الأصل القديم لأو ، و هو لتساوي الشيئين ، ثم تطور لتدل على التساوي في الشك ، ثم استعيرت لتدل على التساوي من غير شك ، و بهذا يكون الشك هو المعنى الأصلي المتطور لأو .

يقول الزمخشري في الكشاف :" قلت "أو" في أصلها لتساوي شيئين فصاعدا في الشك ، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك ، و ذلك قولك :جالس الحسن أو ابن سيرين، تريد أنهما سيان في استصواب أن يجالسا "، (٣) و الزمخشري في هذا النص ضرب مثالا على توسع معنى الشك ،و هو معنى الإباحة ، فإنها تأتي نتيجة توسع معنى الشك في "أو" ، ، فدلت على مجرد التساوي من غير أن تدل على الشك ، و هكذا سائر المعاني . و لذلك يعتبر الشك أيضا معنى أصليا لأو.

و إلى هذا ذهب كل من صدر الأفاضل الخوارزمي في شرحه لمفصل الزمخشري (٤) ، و الفخر الرازي ، و البيضاوي (٥)، و لعل الزمخشري هو أول من تبنى هذا الرأي و

---

(١) صديق بن حسن بن علي الحسين القنوجي ، أبو الطيب، **فتح البيان في مقاصد القرآن**، إدارة إحياء التراث الإسلامي ، قطر ، ١٤١٠ه /١٩٨٩ م ، ج ١ ، ص ١٠٠

(٢) نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي ، أبو الليث ، **تفسير بحر العلوم** ، تحقيق علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود ، و زكريا عبد الحميد النوني ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٤١٣ه/ ١٩٩٣م ، ج ١ نص ٩٨

(٣) محمود بن عمر ، الزمخشري ، **تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م ، ج ١ ، ص ٨٨

(٤) القاسم بن الحسين الخوارزمي صدر الأفاضل ، **التخمير شرح المفصل في صنعة الإعراب** ، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ، الطبعة الأولى ، دار الغرب لإسلامي ، ١٩٩٠ ، ج ٤ ، ص ٨١-٨٢

(٥) عبد الله بن عمر ، البيضاوي ، **أنوار التنزيل و أسرار التأويل** ، الطبعة الأولى ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م ، ج ١ ، ص ٣٢

تابعه في ذلك الآخرون .

و على هذا الأساس نرى أن بعض المفسرين عندما حملوا "أو" على بابها ،حملوهـــا على الشك ، فكأن الشك هو المعنى الموضوع لأو ، و لكنهم في موضع آخر، صرحوا بـــأن "أو" أصلها للتساوي بين الشيئين ، فالفخر الرازي على سبيل المثال يقول في تفســـيره :" أو للترديد و هي لا تليق بغلام الغيوب فلا بد من التأويل "، (١) ، ثم يقول في موضع آخر :" لـم عطف أحد المتماثلين على الآخر بحرف الشك ، الجواب من وجـــوه : أحدهـا لأن "و " فـــي أصلها لتساوي شيئين فصاعدا في الشك ، ثم اتسع فيها ، فاستعيرت للتساوي في غير الشـــك " ٢. فظاهر صنيعه يوحي بالتناقض ، و ليس كذلك ،بل لأنه رأى أن "أو" في الأصل موضوعـة لأحد المذكورين ، ثم تطور ليستعمل في الشك ، و مع كثرة الاستعمال يكـــون الشـــك معنـــى أصليا لأو ، ثم اتسع فيها ، فاستعيرت إلى معان أخر كالإباحة .

و رأى السهيلي أن "أو" لما تدل على أحد الشيئين من غير تعيين ، وقعت في الخـــبر المشكوك فيه من حيث إن الشك تردد بين أمرين من غير ترجيح ،لا أنها وضعت للشك ، فقـــد تكون في الخبر ، و لا شك إذا أبهمت على المخاطب " (٣).

و لعل النحاة لما رأوا أن الشك تردد بين أمرين من غير ترجيح جعلوا الكلمـــة تفيـــد الشك ، فيقولون إن "أو" لها معنى أصلي متطور من دلالتها على أحد شيئين.

كذلك لعل الذين ذهبوا إلى أن "أو" موضوعة للشك – كما قال الباحث محمود الصغـير – إنما نظروا إلى أصلها المتطور، و أما الذين قالوا إنها لأحد الشيئين ،فنظروا إلـــى أصلـــها القديم ، و بهذا يحصل التوفيق بين الرأيين. (٤)

على أني أرى أن الشك لا يستفاد من لفظ "أو" ، و إنما من قرينـــة الأحـــوال ،و هـــو التردد الواقع من جهة المتكلم ، فلا يمكن أن نجعل الشك معنى أصليا لأو ، لأن الكلمة لا تـدل

---

(١) محمد بن عمر ، الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، الطبعة الأولى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م ، ج ١ ، ص ٥٥٥-٥٥٦

(٢)المصدر السابق ج ١ ، ص ٣١٦

(٣) السهيلي ، نتائج الفكر ، ص٢٥٣

(٤) محمود الصغير ، **الأدوات في كتب التفسير حتى منتصف القرن الثامن** ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، قسم اللغة العربية كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، جامعة حلب ، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

عليه ، كما أن التسليم بانه معنى أصلي متطور في رأيي مؤداه التسليم بالمشترك اللفظي، و هو خلاف الأصل .

و من اللافت للنظر أن المرادي ذكر أن قوما رأى أن "أو" حقيقة في القدر المشترك بين المعاني الخمسة أي الشك و الإبهام و التفصيل و التخيير و الإباحة(١) ، و في حدود اطلاعي لم أر أحدا قال بهذا، ولربما استنبط المرادي ذلك من قولهم أو للشك و الإبهام ، و التفصيل و التخيير و الإباحة ، و هم لم يقصدوا بذلك أنها حقيقة في القدر المشترك بينها ، و إنما أرادوا بيان أحوال "أو" ، و وجوهها عند ورودها في الكلام.

رأي بعض الأصوليين

لقد ذهب جمع من الأصوليين إلى أن "أو" للشك ، منهم أبو زيد و أبو إسحاق الاسفرايني كما ذكر أمير بادشاه(٢)، و إمام الحرمين ، يقول الأخير : " أما "أو" فهي للتردد و التشكك تقول رأيت زيدا أو عمرا .... و قد تكون "أو" بمعنى التخيير في الجنس " (٣).

و أشار السرخسي الأصولي إلى أن "أو" حقيقة في الشك عند بعض مشايخه ، و لكن لما كان الشك لا يتصور في الأمر و النهي ، يتعذر حمله على الشك ، فيحمل على التخيير، يقول : " ظن بعض مشايخنا أنها في أصل الوضع للتشكيك، فإن الرجل إذا قال : رأيت زيدا و عمرا ،يكون مخبرا برؤية كل واحد منهما عينا ، و لو قال: بل عمرا ، يكون مخبرا برؤية عمر عينا ، لو قال : "أو" عمرا يكون مخبرا عن رؤية أحدهما غير عين، على أنه شاك في كل واحد منهما ، يجوز أن يكون قد رآه ،و يجوز أن يكون لم يره ، إلا أن في الابتداءات – أي في الإنشاءات – و الأمر و النهي ،يتعذر حمله على التشكيك ، فإن ذلك لا يكون إلا في عند التباس العلم بالشيء فيحمل على التخيير " (٤) ، و يبدو لي أن حمل "أو" على التخيير لتعذر حمله على التشكيك مفاده أن التخيير معنى مجازي لأو ،و أن الشك هو المعنى الموضوع له .

---

(١) المرادي ، الجني الداني ، ٢٣١

(٢) أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ج ٢ ، ص ٨٨

(٣) إمام الحرمين ، البرهان في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٨٦-١٨٧

(٤) السرخسي ، أصول السرخسي ، ج ١ ، ٢٢٧

و الملاحظ أن السرخسي لم يفصح بأسماء الذين قالوا بذلك ، و اكتفي بقوله " بعض مشايخنا " ، غير أن البخاري أورد نصا متقاربا لفظا و معنى للكلام السابق ،و عزاه إلى القاضي أبي زيد في كتابه التقويم ،ثم ذكر أن السرخسي يخالفه و يرد عليه ، و على هذا يبدو أن القاضي أبا زيد ممن عناه السرخسي بقوله " بعض مشايخنا " .

ويقول النسفي في معرض ذكر مذاهب النحاة و الأصوليين في حقيقة دلالة أو : " أو لأحد المذكورين باعتبار أصل الوضع سواء دخل بين اسمين أو فعلين تقول جاءني زيد أو عمرو أي أحدهما ، و قيل إن أو في الخبر للشك و في الأمر للتخيير نحو اضرب زيدا و عمرا ،فليس له ضربهما ، و للإباحة نحو جالس الحسن أو ابن سيرين فله مجالستهما ، و إليه مال القاضي أبو زيد " (١).

و سياق النص الذي أورده النسفي يوحي إلى أن بعض العلماء ذهبوا إلى إنها حقيقة في القدر المشترك بين المعاني الثلاثة ،الشك و التخيير و الإباحة ،و لكن أظن أنه يقصد عين المذهب الذي ذكره السرخسي من أن "و " حقيقة في الشك، بدليل أنه عزا هذا المذهب إلى القاضي أبي زيد ، و هو الذي يقول إن "أو" موضوعة للشك .

لنعد إلى نص المخالفين الذي أورده السرخسي ، فإن عليه ملاحظتين :

الأولى :

من الملاحظ من سياق النص أن المخالفين أقروا أن قول القائل : رأيت زيدا و عمرا ، يفيد إخباره عن رؤية أحدهما ، و شكه ،حتى احتمل أن يكون كلاهما هو المرئي ، فهل هذا يختلف عما قاله الجمهور من أن "أو" لأحد الشيئين ،و يفيد الشك إذا كان المخبر يجهل أحدهما بعينه ؟ فإنه هو هو ، و إنما الخلاف في تخريج مخرج هذا المعنى : هل هو مستفاد من اللفظ أم من الدليل الخارجي ؟ و هذا الأخير هو مختار الجمهور .

الثانية :

إنهم أقروا أن الشك لا يكون في الإيجابيات و الأوامر و النواهي ، إذ لا يتصور الشك إلا عند التباس العلم بشيء ،و هو لا يكون إلا في الخبر . فإذا كان الشك لا يكون إلا في

---

(١) النسفي ، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ، ج ١ ، ٣٠٨

الخبر، فكيف يصلح أن يكون معنى موضوعا لأو ، لما عرفنا من أن المعنى الموضوع - كما قالوا - لا يمكن أن يتخلى عنه الحرف حيث ورد في الكلام .

ورأى الزركشي و التفتازانى أن الذي حمل قوما على القول إن "و "موضوعة للشك أن الإخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض، إلا أن المتبادر منه الشك ، و لكنا نقول: إنه لا خـــلاف، لأنهم لم يريدوا إلا تبادر الذهن إليه عند الإطلاق ، و ما ذكروا من أن وضع الكلام للإفـــهام على تقدير تمامه ،إنما يدل على أن "أو" لم توضع للشك ، إلا فالشك أيضا معنى يقصد إفهامه، بأن يخبر المتكلم المخاطب بأنه شاك في تعيين أحد الأمرين ، بخلاف الإنشاء، فإنه لا يحتمل الشك ،و لا التشكيك ،لأنه إثبات الكلام ابتداء .([1])

و قد رد على هذا المذهب بعض الأصوليين منهم البزدوي و السرخسي و النســفي و التفتازاني و البخاري و عبد العلي لأربعة اعتبارات([2]):

الأول :

مفاده أننا لا يمكن أن نسلم بأن الشك معنى مستفاد من اللفظ لأمرين :أولهما أن الشــك قد وضع له لفظ ، فلا يحتاج إلى غيره ، و ثانيهما أن الشك ليس معنى مقصودا فــي الكــلام، لأن المتكلم لا يقصد من كلامه تشكيك السامع من معنى كلامه، بل أراد إفادته و إفهامــه ، و هذا هو الغرض من الكلام أصلا .

الثاني :

إن الشك إنما يأتي من قبل المتكلم ،لا من قبل اللفظ ،لأن "أو" عند استعمالها في الخبر يتناول أحدهما من غير عين ، والقائل عندما يقول مثلا :رأيت زيدا وعمرا ،علم أنه قــد رأى أحدهما عينا إذ لا يتصور أن يقع فعل الرؤية على غير عين ، و لكنه جهله ، فوقع الشــك و

([1]) الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ ، التفتازاني ، **شرح التلويح على التوضيح** ، ج ١ ، ص ٢٠٠

([2]) انظر الاعتبارات الثلاث الأولى في السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢٢٧ ، و البخاري ، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي** ، ج ٢ ، ص ٢٦٧ ، النسفي ، **كشف الأسرار شرح المنصف على الأنوار** ، ج ١ ، ص ٣٠٨-٣٠٩ ، و التفتازاني ، **شرح التلويح على التوضيح** ، ج١ ، ص ٢٠٠ ، و انظر الرابع في عبد العلي ، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت** ، ج ١ ، ص ٣٤٢

التردد منه في الذي وقع عليه رؤيته .فالشك إنما باعتبار محل الكلام .

الثالث:

إن الشك – مع أنه حقيقة في "أو" و ليس مجازا في رأي أصحاب هـذا المذهـب- لا يتصور في الإنشاءات ، فكيف يجوز اعتباره معنى موضوعا له ، مع أن المعنى الموضـوع هو ذاك المعنى الذي لم يخلُ عنه الحرف ،وهو القاعدة التي آمن بها أصحاب هـذا المذهـب أنفسهم.

الرابع:

إن من القاعدة الأساسية في معرفة الوضع التبادر الذهني ، فإن المتبادر إلى الذهن من "أو" إفادته على أحد الشيئين، لا الشك ، و أن الشك إنما يفهم من القرائن.

و بناء على هذه الاعتبارات أرى أن "أو" حقيقة في أحد شيئين ، ودلالتها على الشـك مستفادة من الكلام ،لا من اللفظ .

المبحث الثاني

أو بمعنى الواو

أدرج الأنباري هذا الموضوع من المسائل الخلافية بين البصريين و الكوفيين و عنونه بقوله " هل تأتي "أو" بمعنى الواو...." ، فذكر أن الكوفيين ذهبوا إلى أن "أو" تكون بمعنى الواو، و ذهب البصريون إلى أنها لا تكون بمعنى الواو([1]).

و ذكر أن الكوفيين احتجوا بأن ذلك وارد كثيرا في كتاب الله ،و كلام العرب ،منها قوله تعالى (**و لا تطع منهم آثما أو كفورا**)([2])، أما البصريون فقد احتجوا بأصل الوضع ،فقالوا :إن الأصل في "أو" أن تكون لأحد الشيئين على الإبهام ،بخلاف الواو فمعناها الجمع بين الشيئين ،و الأصل أن لا يدل الحرف إلا على ما وضع له ، و لا يدل على معنى حرف آخر ، أما سائر الشواهد التي أوردها الكوفيون فهي مؤولة عندهم .

و انطلاقا من هذه المقدمة ، نود أن نطرح عدة تساؤلات : منها ما المقصود بقول الأنباري إن "أو" تأتي بمعنى الواو عند الكوفيين خلافا للبصريين ؟ هل الكوفيون يجيزون ورود "و " بمعنى الواو مطلقا ، حيث يجوز للأول أن يحل محل الثاني ؟ و هل يمنع البصريون ورود "أو" بمعنى الواو مطلقا ؟

الإجابة على هذه التساؤلات تفرض علينا أن نستوحي أولا المبدأ العام الذي تمسك به الكوفيون و البصريون في تعاملهم مع حروف المعاني ، فإن الكوفيين أجازوا أن يتناوب حرف موضع آخر،تمسكا بظاهر ورود ذلك في القرآن و كلام العرب ، بينما يمنع ذلك البصريون محتجين بأن كل حرف من الحروف يتمتع بخصوصية دلالية ، فلا يدل إلا على معنى خاص به ، و هو المعنى الموضوع له ، ومع ذلك قد يخرج الحرف عن دلالته الأصلية ، فيدل على معان أخر تجوزا ، و المصير إلى هذا المجاز لا بد له من دليل و قرينة .

([1]) عبد الرحمن ، أبو البركات ، الأنباري ، **الإنصاف في مسائل الخلاف** ، وضع هوامشه حسن حمد ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م ، ج ٢ ،١٦

([2]) سورة الإنسان ، الآية ٢٤

و بناء على تجويز الكوفيين تناوب الحروف ذهبوا إلى أن "او" تأتي بمعنى الواو مطلقا بمعنى أنه يجوز لأو أن تنوب مناب الواو ، فتدل على ما تدل عليه الواو من مطلق الجمع بين المتعاطفين .

أما البصريون فقد منعوا أن تنوب "و " مناب الواو ،لأن لكل من "أو" و الواو له معنى خاص،لا يمكن أن يتعداه ، فالأول يدل على أحد الشيئين ، والثاني يدل على الجمع المطلق ، فلا يمكن أن يدل الأول على ما يدل عليه الثاني ، و العكس صحيح . و رأوا أن "أو" في كل الشواهد التى أوردها الكوفيون على بابها ، إذ أنه لو جاز لأو أن تقع موقع الواو في هذه الشواهد لجاز أن تقع حيث وقعت الواو.

غير أن بعض البصريين – مع رفضهم مبدأ تناوب الحروف ، و اعترافهم بأن "أو" موضوعة لأحد الشيئين – رأوا أن "أو" قد تأتي بمعنى الواو في بعض المواضع على سبيل المجاز عند وجود القرينة الصارفة عن إرادة معناه الأصلي .

و إذا عرفت ذلك بودي إثارة الأسئلة الثلاثة ، و هي : هل ورود "أو" بمعنى الواو محل اتفاق بين الكوفيين ؟ و ما مسوغات ورود "أو" بمعنى الواو عند البصريين ؟ و ما موقف الأصوليين من القضية ؟ و الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي بسط الحديث في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : ورود "أو" بمعنى الواو ليس محل اتفاق بين الكوفيين

لقد اضطرب كلام النحاة في نسبة القول بأن "أو" ترد بمعنى الواو إلى الكوفيين ، فذكر الأزهري أن الكوفيين و كذلك الأخفش و الجرمي ذهبوا إلى ذلك عند أمن اللبس ،[1] و ذكر الآخرون ذلك عنهم مطلقا ، كما أن كثيرا من النحاة كابن هشام قد أطلقوا هذا المذهب على الكوفيين جميعا و بعضهم كالمرادي و الأشموني قيدوه بجماعة منهم ، فهذا الاضطراب إن دل على شيء فإنه يدل على عدم تحقق النحاة و تثبتهم في حكاية مذهب الكوفيين ، و لعل ذلك راجع إلى ندرة الكتب المؤلفة في هذا المذهب ، الأمر الذي أدى إلى خطأ نسبة الأقوال إليهم في كثير من الأحيان .

و الصحيح عندي تقييده ببعض الكوفيين ، و ذلك لأن ورود أو بمعنى الواو ليس محل

---

[1] الأزهري ، ج ٢ ، ص ١٤٦

اتفاق بين الكوفيين ، فقد منعه الفراء و ثعلب ([1]) ،و هما من أئمة الكوفة ، أما الفراء فيقول في تفسير قوله تعالى (**و إنا أو إياكم لعلى هدى**) ([2]): " قال المفسرون معناه : و إنا لعلى الهدى و أنتم في ضلال مبين معنى ، "أو" معنى الواو عندهم ، و كذلك هو في المعنى غير أن العربية على غير ذلك ، لا تكون "أو" بمنزلة الواو، و لكنها تكون في الأمر المفوض كما تقول : إن شئت فخذ درهما أو اثنين ، فله أن يأخذ واحدا أو اثنين ، و ليس له أن يأخذ ثلاثة " ([3])

و مع تمسك الفراء بأن "أو" حقيقة في أحد شيئين، فقد جوز أن يكون معنى "أو" قريبا من معنى الواو،كمثل قوله تعالى (**و لا تطع منهم آثما أو كفورا**) ، لأن "أو" هنا للإباحة ، و هي في النفي تفيد العموم ، و هي بهذا قريبة معنى من الواو، ([4]) ، و هو قول عامة النحاة كما سيأتي .

قلنا سابقا إن بعض الكوفيين ذهبوا إلى أن "أو" تكون بمعنى واو العطف ، و احتجوا على ذلك بورودها في القرآن و الشعر القديم ، فمن القرآن قوله تعالى (**لعله يتذكر أو يخشى**) ([5]) و (**و عذرا أو نذرا**) ([6]) ، و (**لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا**) ([7]) ،و من الشعر

١.قول توبة بن الحمير :

و قَدْ زَعَمَتْ لَيْلَى بأني فاجرٌ * لنفسي تُقَاها أو عليها فُجورُها

٢.قول جرير:

أثعلبة الفوارس أو رياحا * عدلت بهم طهية و الخشابا

٣.قول ابن أحمر :

([1]) ثعلب ، **مجالس ثعلب** ، ج ١ ، ص ١٦٠

([2]) سورة سبأ ، الآية ٢٤

([3]) الفراء ، **معاني القرآن** ، ج ٢ ، ص ٣٦٢

([4]) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢١٩-٢٢٠

([5]) سورة طه ، الآية ٤٤

([6]) سورة المرسلات ، الآية ٦

([7]) سورة طه ، الآية ١١٣

إلا فالبثا شهرين أو نصف ثالث * إلى ذاكما ما غيبتني غيابيا ([1])

أما البصريون فقد حمل أكثرهم هذه الشواهد على بابها .

و ممن وافق الكوفيين في هذا الكياالهراسي إذ يقول إن "أو" في قوله تعالى ﴿ **و إن كنتم مرضى أو على سفر** ﴾ ([2]) وردت بمعنى الواو ثم قال " و جعل "أو" بمعنى الواو في كتاب الله و أشعار العرب موجود " ([3]).

و كذلك ابن قتيبة يرفض تأويلات البصريين للأيات التي توحي ورود "أو" بمعنى الواو في مثل قوله تعالى﴿ **و أرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون** ﴾ ([4]) ،و قوله تعالى (**و ما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب**) ([5]) ،و قوله تعالى (**فكان قاب قوسين أو أدنى**) ([6]) ،فقال : " و ليس هذا كما تأولوا ، و إنما هي بمعنى الواو في جميع هذه المواضع " ([7]).

موقف الأخفش من ورود أو بمعنى الواو

لقد أفاد بعض النحاة أن الأخفش و الجرمي ذهبا إلى أن أو تأتي بمعنى الواو وفاقا لمذهب جماعة من الكوفيين ، بيد أن الأخفش في كتابه معاني القرآن كما يبدو للباحث لم يقل ذلك بل رأى أن أو تأتي بمعنى الواو نظرا إلى سياق الكلام ، يقول في قوله تعالى ﴿ **و لا تطع منهم آثما أو كفورا** ﴾ ([8]):" فقد نهاه عن الآثم و الكفور جميعا ، و قد قال بعض الفقهاء إن "أو" تكون بمنزلة الواو ،وقال :

يُهِينُونَ من حقروا سَبِيَه * و إن كان فيهم يفِي أو يبر

([1]) انظر هبة الله بن علي بن حمزة ابن الشجري ، **أمالي ابن الشجري** ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ه ، ج ٢ ، ص ٣١٧-٣١٨ و انظر أيضا احتجاج الكوفيين في ابن الأنباري ، **الإنصاف في مسائل الخلاف** ، ج ٢ ، ص١٦

([2]) سورة النساء ، الآية ٤٣

([3]) علي بن محمد الكياالهراسي الطبري ، **أحكام القرآن** ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، ج ٣ ، ص ٤٩

([4]) سورة الصافات ، الآية ١٤٧

([5]) سورة النحل ، الآية ٧٧

([6]) سورة النجم ، الآية ٩

([7]) عبد الله بن مسلم ابن قتيبة ، **تأويل مشكل القرآن** ، شرحه أحمد صقر ، المكتبة العلمية ،ص ٥٤٤

([8]) سورة الإنسان ، الآية ٢٤

يقول يفي و يبر ، و كذلك هي عندهم هاهنا ، و إنما هي بمنزلة كل الخبز أو اللحم أو التمر ، إذا رخصت له في هذا النحو ، فلو أكل كله أو واحدا منه، لم يعص ، فيقع النهي عن كل ذا في هذا المعنى ، فيكون إن ركب الكل أو واحدا عصى كما كان في الأمر إن صنع واحدا أطاع " (١).

فهو لم يصرح برأيه ، و إنما نسب القول إلى بعض الفقهاء ، غير أن تفسير ورود "أو" بمعنى الواو عند الفقهاء الذي أورده الأخفش يسترعي انتباهنا ، إذ أنه لم يختلف عما فسره البصريون ، و مفاد ذلك أن النهي عن المباح استوعب ما كان مباحا كما سيأتي ، فكأن الأخفش أراد أن يشير إلى عموم النهي عن طاعة الأثم ، إنما يفهم من معنى الكلام ، لا لأن "أو" بمنزلة الواو، و هذا ما يقرره فيما بعد إذ يقول بعد ذلك : " و أرى الذي قالوا إنما "أو" بمنزلة الواو ، إنما قالوها لأنهم رأوها في معناها " (٢). ففي هذا إشارة منه أن دلالة "أو" على الجمع المطلق عنده إنما يستفاد من معنى الكلام ، لا لأن "أو" يجوز أن تنوب مناب الواو كما قرره الكوفيون ، و على هذا الأساس لم أر أن الأخفش يوافق الكوفيين ، و يخرج على مذهب البصرة في هذا الصدد .فأو عند الأخفش إنما تأتي بمنزلة ، بدلالة الكلام ، فيكون دلالتها على ما تدل عليه الواو مجازا .فالأخفش إذان يرى أن "أو" تأتي بمعنى الواو مجازا لا حقيقة خلافا للكوفيين .

و الذي يؤيد ما أراه أن الأخفش يقر بأن الواو إنما موضوعة لأحد الشيئين ، يقول : " و ليس هذا مثل "أو" لأن "أو" إنما يخبر فيه عن أحد الشيئين ، و أنت في "أو" بالخيار، إن شئت جعلت الكلام على الأول ، و إن شئت على الآخر " (٣).فقوله إن "أو" إنما يخبر عن أحد الشيئين " صريح في أن "أو" عنده موضوعة لأحد الشيئين ، فكيف يقر بذلك ،ثم يجيز أن تكون "أو" بمنزلة الواو التي تفيد الجمع المطلق بين المتعاطفين جريا على جواز تناوب الحروف مطلقا عند الكوفيين ؟و إنما يصح كلامه إذا حملنا قوله على أن "أو" تفيد ما تفيده الواو من الجمع المطلق بدلالة من الكلام فتكون إفادتها ذلك على سبيل المجاز.

المطلب الثاني : مسوغات ورود "أو" بمعنى الواو عند البصريين

قلنا آنفا إن بعض البصريين جوزوا ورود "أو" بمعنى الواو على سبيل المجاز ، هذا ما

---

(١) الأخفش ، معاني القرآن ، ج ١ ، ص ٣٢

(٢) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٣

(٣) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٥٢

يتلمسه الباحث من نصوصهم ، منها قول ابن هشام : " التحقيق أن "أو" موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء ،و هو الذي يقوله المتقدمون ، و قد تخرج إلى معنى "بل" و إلى معنى الواو ، و أما بقية المعاني فمستفادة من غيرها "(١).

و يبدو عند تتبعي نصوص النحاة أن من مسوغات ورود "أو" بمعنى الواو ورودها عند أمن اللبس ، و في موضع الإباحة ، و استعمالها في موضع النفي و التقارب المعنوي بين "أو" و الواو، و الحديث عنها ستكون في أربعة الفروع .

الفرع الأول : جواز أو بمعنى الواو عند أمن اللبس

ذكر ابن مالك أو يجوز أن تستعمل بمعنى الواو عند أمن اللبس (٢)و منه أقوال الشعراء

١. جاء الخِلَافَةَ أو كَانَتْ له قَدَرًا • كما أتى رَبَّه مُوْسَى على قَدَرِ(٣)

٢. قومٌ إذا سمعوا الصريخَ رَأَيْتَهُمْ • مَا بَيْنَ ملجِمِ مُهْرِه أو سَافِعِ (٤)

٣. فظل طَهَاةُ ما بين مُنْضِجٍ • صَفِيْفَ شِوَاءٍ أو قَدِيْرٍ مُعَجَّلِ (٥)

الفرع الثاني : تعاقب أو في موضع الإباحة الواو

ذكر بعض النحاة منهم ابن مالك و الرضي أن "أو" للإباحة تعاقب معنى الواو كثيرا .

يقول ابن مالك : " و من المواضع التي تتعاقب فيها "أو" و الواو الإباحة ، نحو جالس الحسن أو ابن سيرين ، فلو جالسهما معا ،أو أفرد أحدهما بالمجالسة ،لم يخالف ما أبيح له، و

---

(١) ابن هشام ، مغني اللبيب ، ج ١ ن ص ٨٠

(٢) انظر ابن مالك ، شرح الكافية الشافية ، ج ٣ ، ص ١٢٢٢-١٢٢٣ ، و ألفية ابن مالك بشرح الأشموني ، ج ٢ ، ص ٣٧٩ - ٣٨١

(٣) البيت لجرير بن عطية

(٤) البيت لعمرو بن معديكرب في ديوانه ص ١٤٥ ، و شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص ٢٩

(٥) البيت لامرئ القيس في ديوانه ص ٢٢

منه جالس الحسن أو ابن سيرين ، فلو جالسهما معا ،لم يخالف ماأبيح له ، و الاعتماد في فهم المراد من مثل هذا الخطاب على القرائن ، فلذلك لو جيء بالواو مكان أو لم يختلف المعنى " (١)، و يقول الرضي : " لما كثر استعمال أو في الإباحة التي معناها الجمع جاز استعمالها بمعنى الواو قال :

و كان سِيَّانِ أن لا يَسْرحوا غَنَمَا * أو يَسْرَحوه بها و اغبَرَّتْ السُوُحْ (٢).

و يبدو أن ما ذكره كل من الرضي و ابن مالك ما هو إلا امتداد لما ذكره السيرافي في شرح كتاب سيبويه و أبو علي الفارسي في الإيضاح ، يقول السيرافي : " و مما تقع فيه الواو بمعنى أو ما كان من التخيير بمعنى الإباحة ، فإنك إذا قلت جالس الحسن و ابن سيرين بالواو فهي للجمع بين المتعاطفين في معنى العامل ، و هو إباحة مجالستهما ، كأنه قيل أبحت لك مجالستهما ، و من أبيحت له المجالسة لم تلزمه و لم يمتنع عليه إفراد أحدهما و لا الجمع بينهما ، لأن معنى كون الشيء مباحا أنه يستوي طرفاه فعلا و تركا و لا حرج فيه ، و إذا دخلت عليها لا الناهية امتنع فعل الجميع نحو ﴿فلا تطع منهم آثما أو كفورا ﴾ (٣)، ففي هذا القول إشارة إلى أن أو في الإباحة تفيد معنى الجمع ، و على هذا الأساس يجوز أن تجرى أو مجرى الواو.

و كذلك أبو علي الفارسي أجاز إجراء "أو" مجرى الواو ، بناء على أن "أو" في الإباحة تفيد معنى الجمع إذ يقول في الإيضاح معلقا على قول الشاعر :

و كان سِيَّانِ أن لا يَسْرَحوا نَعَمَا * أو يَسْرَحُود بها و اغْبَرَّت السوح

" فإنما آنسه بذلك أنك تقول جالس الحسن أو ابن سيرين " ، يقول عبد القاهر معلقا على هذا القول :" فإنما أراد أنس الشاعر بإجراء "أو" مجرى الواو قولك جالس الحسن أو ابن سيرين ، و ذاك أن أو هاهنا بمعنى الإباحة تقول جالس هذا أو هذا تريد أبحت لك هذا النوع " (٤).

فإن سواء و سيان يطلبان شيئين ،فلو جعلت "أو" لأحد الشيئين لكان المعنى سيان

---

(١) ابن مالك ، شرح الكافية الشافية ، ج ٣ ، ص ١٢٢٣

(٢) الرضي ، شرح الرضي على الكافية ، ج ٤ ، ص ٣٩٨

(٣) نقلا عن الأهدل ، الكواكب الدرية شرح متممة الأجرومية ، ج ٢ ، ٥٥١

(٤) المقتصد ، ج ٢ ، ص ٩٤٠

أحدهما ،و هذا كلام مستحيل كما قال البغدادي ، و لذلك احتيج إلى جعل "أو" هنا بمعنى الـواو ، والذي سوغ ذلك حسب رأي أبي علي الفارسي أن "أو" تجمع بها ما قبلها بما بعدها كما جمعـت الواو،و إن كان المعنى مختلفا ، و على هذا الأساس شبهوه بها ، و استجازوا أن يستعملها بعـد سي اتساعا([1]).

و جعل ابن جني هذا من باب تدريج اللغة في الخصائص ، يقول : " و ذلك- أي تدريج اللغة –أن يشبه شيء شيئا من موضع ، فيمضي حكمه على حكم الأول ، ثم يرقى منه إلى غيره ، فمن ذلك قولهم : جالس الحسن أو ابن سيرين ، فلو جالسهما جميعا ، لكان مصيبا مطيعـا لا مخالفا و إن كانت أو في أصل وضعها لأحد الشيئين([2]).

و مما سبق ندرك أن قولهم إن "أو" في الإباحة يجوز أن تعاقب الواو مبني على ما قرره النحاة من أن "أو" في الإباحة تفيد معنى العموم و جواز الجمع ، يقول سيبويه : " تقول جـالس عمرا أو خالدا أو بشرا ، فيه إباحة مجالسة أحدهم ، و لم يرد إنسانا بعينه ، ففي هذا دليـل أن كلهم أهل أن يجالس، كأنك قلت : جالس هذا الضرب ، و تقول كل لحما أو خـبزا أو تمـرا ، كأنك قلت كل أحد هذه الأشياء ، فهذه بمنزلة الذي قبله " ([3]).

فأو في الإباحة يتضمن معنى الجمع الذي في الواو ،لأن قولك جالس الحسـن أو ابـن سيرين ، فيه إباحة مجالسة أحدهما، و لم يرد إنسانا بعينه ، و عدم تعيين عينه يفيد أن كلا منهما أهل للمجالسة ،كأنك قلت :جالس هذا الضرب من الناس ، فإذا كان الأمـر كذلـك ،يجـوز أن يجالس أحدا منهما ،و يجوز أن يجالسهما جميعا على وجه الجمع ، و بذلك تكون إباحة المجالسة تعمهما جميعا .و لا يتحقق معنى الإباحة إذا منعنا المخاطب عن مجالستهم ، و هكـذا علـم ان جواز ورود "أو " بمعنى الواو ، لا لشيء رجع إلى نفس "أو" ، بل لقرينة انضمت إلى من جهـة المعنى إلى "أو".

فلما كانت "أو" تفيد معنى الجمع ، و هي من هذه الناحية مشابهة للواو، يجـوز لأو أن تعاقب معنى الواو، و تجرى مجراها ، و هو رأي ابن مالك و الرضي تبعا للسـيرافي و أبـي

([1]) عبد القادر بن عمر ، البغدادي ، خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب ، وضع هوامشه محمد نبيل طريفي ، ج ٥ ، ص

([2]) ابن جني ، الخصائص ، ج ، ص .

([3]) سيبويه ، الكتاب ، ج ٣ ، ص ١٨٤

علي الفارسي و عبد القاهر.

إلا أن ابن مالك قد خالف من سبقه ، إذ رأى "أو" عند إجرائها مجرى الواو ، لـم تكـن مختلفة عن الواو من حيث المعنى ، و هذا من المآخذ عليه . يقول ابن مالك :" فلذلك لو جـيء بالواو مكان "أو" لم يختلف المعنى " فهذا القول يشير إلى أن "أو" عند استعمالها بمعنى الواو ، لـم تكن مختلفة عن الواو من حيث المعنى ، و فيه نظر ، لأن النحاة قد أشاروا إلى أن ثمة فرق بين "أو" للإباحة و الواو .

يقول ابن عصفور في وجه التفريق بينهما :" قلت : الفرق بينهما – أي بين "أو" للإباحة و الواو– أنه لو قال له : جالس الحسن و ابن سيرين ، لم يجز له مجالسة أحدهما دون الآخر، و إذا قال له :جالس الحسن و ابن سيرين ، جاز لـه أن يجالسهما معـا ، أو أحدهمـا ، أو أن يجالسهما ، و غيرهما ممن هو مثلهما في الفضل " ([1])،و يقول عبد القاهر بعد أن ذكـر وجـه التفريق بينهما :" فأو تفيد إباحة الجمع ، و الواو توجبه ، فلما كان فيها معنى الجمع استعملها في هذا الموضع استعمال الواو. ([2])

فوجه التفريق بينهما أن الواو توجب الجمع بين المتعاطفين ، بينما "أو" تفيد جـوازه ، و لم توجبه ، و بيان ذلك أن قولنا :جالس حسن و ابن سيرين ، يوجب الجمع بينهما ، فلـم يسـع المخاطب إلا أن يجالس كل واحد منهما ، فلو جالس أحدهما، فقد عصـا ، لأن الـواو توجـب الجمع.أما قولنا :جالس الحسن أو ابن سيرين ، فإن المخاطب لو جالس واحـدا منـهما ،و لـم يجالس الآخر كان جائزا ،و لم يكن عاصيا ،لأن "أو" تفيد إباحة الجمع و جوازه ، و لا توجبـه .كذلك يجوز له أن يجالسهما و غيرهما ممن هو مثلها في الفضل .

و إلى هذا التفريق أشار أبو حيان في الارتشاف ، و ابن هشام ردا على قول ابن مـالك إن أو " للإباحة حالة محل الواو([3]).

و مما سبق تبين لنا أن بعض النحاة أجازوا إجراء "أو " في الإباحة مجري الـواو لمـا

([1]) ابن عصفور ، شرح جمل الزجاجي ، ج ١ ، ص ١٨٩، ، و انظر أيضا التبصرة و التذكرة ، ج ١، ص ١٣٣

([2]) و المقتصد ، ج ٢ ، ص ٩٤٠

([3]) أبو حيان ، ارتشاف الضرب ، ج ٢ ، ص ٦٤١ ، و ابن هشام ، مغني اللبيب ، ج ١ ، ص ٧٦

بينهما من تشابه ، و هو إفادة الجمع و العموم ، و مع ذلك يبقى ثمة فرق بينهما ، و هو أن " أو " تفيد جواز الجمع ، و الواو توجبه .

الفرع الثالث : ورود أو بمعنى الواو في التقسيم

و ذلك كقولك الكلمة اسم أو فعل أو حرف ، و هو أيضا رأي ابن مالك ([1])

الفرع الرابع : التقارب المعنوي بين أو و الواو عند الطبري

رأى الطبري أن بين "أو" و بين الواو تقاربا معنويا ، و هذا التقارب هو الذي جعل "أو" صالحة ، لأن تستعمل في موضع الواو ، و لكن ورودها بمعنى الواو يعتمد على القرائن ، يقول :" لأن "أو" و إن استعملت في أماكن من أماكن الواو حتى يلتبس معناها و معنى الواو، لتقارب معنييهما في بعض تلك الأماكن فإن أصلها أن تأتي لمعنى أحد الاثنين " ([2]). و يقول في موضع آخر :" و "أو" و إن كانت في بعض الكلام تأتي بمعنى الشك ، فإنها قد تأتي دالة على مثل ما تدل عليه الواو ،إما بسابق من الكلام قبلها ، و إما بما يأتي بعدها كقول توبة بن الحمير:

و قد زعمت ليلى بأني فاجر * لنفسي تقاها أو عليها فجورها

و معلوم أن ذلك من توبة على غير وجه الشك فيما قال ، و لكن لما كانت "أو" في هذا الموضع دالة على مثل الذي كانت تدل عليه الواولو كانت مكانها وضعها موضعها " ثم قال :" فكذلك ذلك في قول الله جل ثناؤه ﴿ **أو كصيب من السماء** ﴾ ([3]) لما كان معلوما أن أو دالة في ذلك على مثل الذي كانت تدل عليه الواو لو كانت مكانها كان سواء نطق فيه بأو أو بالواو ". ([4]).

فهو يرى أن "أو" أصلها لأحد الشيئين ، و مع ذلك قد تستعمل بمعنى الواو للتقارب المعنوي بينهما ، و المصير إلى هذا استعمال يعتمد على دلالة في الكلام . و أحسب أن التقارب

([1]) ابن مالك ، **شرح الكافية الشافية** ، ج ١ ، ص٥٤٧-٥٤٨،

([2]) الطبري ، **جامع البيان** ، ج ٢ ، ص ٢٣٧

([3]) سورة البقرة ، الآية ١٩

([4]) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٣٦-٣٣٧

المعنوي الذي يقصده الطبري هو إفادة الواو و "أو" في الإباحة الجمعَ ، و إن كانت الأولى تفيد وجوب الجمع و الثانية جواز الجمع ، و من حيث إن كلا من المعطوفين لأو و الواو مراد في الكلام .فقولنا جالس الحسن و ابن سيرين بالواو يفيد وجوب الجمع بينهما ، و بأو يفيد جوازه ، ثم كلا من الحسن و ابن سيرين مراد في الكلام سواء عبرنا بالواو أم بأو. وعلى هذا الأساس لم أر الطبري يبتعد عما قرره النحاة البصريون.

المطلب الثالث : موقف الأصوليين من القضية

الفرع الأول : تسامح الأصوليين في العبارة

مما يلفت أنظارنا أن كثيرا من النحاة و الأصوليين و كذلك المفسرين ،يقولون في كتبهم إن أو تأتي بمعنى الواو ، فهل يقصدون بذلك أن "أو" يجوز أن تنوب مناب الواو مطلقا ،فيكونون بذلك موافقين على ما ذهب إليه الكوفيون ، أم المقصود به أن "أو" تأتي بمعنى الواو مجازا ، فلا توقع "أو" موقع الواو ،إلا بقرينة تصرف "أو" عن إرادة معناها الأصلي ، و هو ما أقره بعض البصريين ؟

و الذي يبدو لي أن الأصوليين لم يقصدوا بقولهم إن "أو" تأتي بمعنى الواو تجويز تناوب الحروف و موافقة الكوفيين ، و إنما أرادوا أن ذلك على سبيل المجاز. و إطلاقهم أن "أو" تأتي بمعنى الواو ،إنما من باب التسامح في التعبير ، و الدليل على ذلك أنهم أقروا أن لكل حرف من الحروف معنى يختص به ، فلا يدل على معنى يختص به الآخر ،إلا بدليل من الكلام ، فكذلك أو فقد صرحوا بانها لا تعدو أن تكون لأحد الشيئين في كل وجه من وجوه استعمالها ، سواء أكان للشك أم الإبهام أم التفصيل أم الإباحة أم التخيير. و قال بعضهم : إنها موضوعة للشك، و لم تدل على معنى الجمع الذي يختص بدلالته الواو من حروف العطف إلا بدليل من الكلام.

و من أمثلة هذا التسامح في العبارة ما قاله ابن السبكي في جمع الجوامع في معاني "أو" :" أو للشك و الإبهام و التخيير و مطلق الجمع و التقسيم و بمعنى إلى و الإضراب كبل " (١).فظاهر العبارة يوحي إلى أنه يوافق الكوفيين في جعل "أو" بمعنى الواو، و ليس الأمر كذلك بل "أو" عنده موضوعة لأحد الشيئين ، أما مطلق ،الجمع و كذلك غيره من المعاني مستفادة من القرينة الخارجية ، و يدل على ذلك قوله في الأشباه و النظائر ، يقول ابن السبكي :" "أو" موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء ، هذا موضوعها ، و تأتي للشك و الإبهام و التخيير و الإباحة و التقسيم و مطلق الجمع و غيرها ، و هذه المعاني ليست في الحقيقة معانيها ، و إنما هي معاني الكلام " (٢)

فابن السبكي لم يجعل أو بمعنى الواو مطلقا كما قال الكوفيين بل رأى أنها تأتي بمعنى

---

(١) ابن السبكي ، جمع الجوامع مع شرحه و حاشيته الآيات البينات ، ج ٢ ، ص ٢٢٢

(٢) ابن السبكي ، الأشباه و النظائر ، ج ٢ ، ص ٢٠٦

الواو نظرا إلى معنى الكلام يقول : " فعلى هذا إنما جاز قولك : جالس الحسن أو ابن سيرين ،و أنت تريد جالسهما باعتبار الوقت الذي يجالس فيه أحدهما غير الآخر، و تقع الواو مكانها باعتبار أنك أمرته بمجالستهما ، أو أنهما جميعا أهل للمجالسة ، فإن أردت هذا و جالس أحدهما لم يكن عاصيا". ([1]) فإباحتك إياه مجالستهما يسوغ لأو أن تقع موقع الواو هنا، لا لأن أو تدل على مطلق الجمع مطلقا.

فهذه اللفتة يجدر التنبيه إليها إذ أرى أن كثيرا من الدارسين المعاصرين قد خلطوا الأوراق فظنوا أن بعض البصريين و الأصوليين قد تبنوا مذهب الكوفيين و جوزوا ورود أو بمعنى الواو. و الحقيقة أنهم لم يقروا ورود أو بمعنى الواو إذا كان المقصود به ورودها مطلقا دون أي مسوغ ، و لكن أجازوه على سبيل المجاز بدلالة تقترن به.

و قد اشتد نكير إمام الحرمين على الكوفيين و موافقهم في تجويزهم ورود "أو" بمعنى الواو مطلقا ، يقول : " و ذهب بعض الحشوية من نحوية الكوفة أن أو قد ترد بمعنى الواو العاطفة ، و استشهدوا بقوله تعالى **(و أرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون)** ([2])، و قوله تعالى**(عذرا أو نذرا)** ([3]) ، و قوله تعالى **(و لا تطع منهم آثما أو كفورا)** ([4])، و هذا زلل عظيم عند المحققين فلا تكون "أو" بمعنى الواو قط ، و قوله (أو يزيدون) عند أصحاب المعاني كالزجاج و الفراء و غيرهما محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب ، و التقدير : و أرسلناه إلى عصبة لو رأيتموهم لقلتم مائة ألف أو يزيدون ". ([5])

([1]) ابن السبكي ، **الأشباه و النظائر** ، ج ٢ ، ص ٢٠٨

([2]) سورة الصافات ، الآية ١٤٧

([3]) سورة المرسلات ، الآية ٦

([4]) سورة الإنسان ، الآية ٢٤

([5]) إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج ١ ، ١٨٧-١٨٨

الفرع الثاني : استعارة أو للعموم فيكون بمعنى الواو عند الأصوليين

إن الذي يسترعي انتباهي ، و أنا أتتبع آراء الأصوليين في القضية أن بعضهم مع إقرارهم أن "أو" موضوعة لأحد الشيئين- ذكروا أن "أو" قد تستعار بمعنى الواو عند اقتران الدليل في الكلام ،و من الدليل على ذلك أمران : أولهما أن تكون مذكورة في موضع النفي و جعلوا قوله تعالى ﴿ **و لا تطع منهم آثما أو كفورا** ﴾ من هذا القبيل وثانيهما أن تستعمل في موضع الإباحة .

أما بعضهم فقد جعلوا "أو" في هذين الموضعين على بابها ، و هو دلالتها على أحد الشيئين ، و يقولون إن الكلمة في مقام النفي يوجب نفي كل واحد من المذكورين ، و جعل منه قوله تعالى ﴿ **و لا تطع منهم آثما أو كفورا** ﴾ ، وفي الإثبات في موضع الإباحة يتناول أحدهما مع إباحة الجمع. و هذا مجمل الكلام بحاجة إلى التفصيل ، فنقول :

ذهب بعض الأصوليين من أمثال السرخسي و البزدوي و البخاري و النسفي إلى أن "أو" تستعار بمعنى الواو عند اقتران الدليل بالكلام . يقول السرخسي :" وقد تستعار كلمة أو للعطف فتكون بمعنى الواو ... إذا عرفنا ذلك فنقول : إنما يحمل على هذه الاستعارة عند اقتران الدليل بالكلام " ([1])، فهذا الكلام واضح في أن دلالة "أو" على الواو إنما من باب الاستعارة ، فلا بد إذن من وجود قرينة في الكلام.

و عبارة البزدوي أكثر دقة إذ يقول :إن "أو" عند استعارته بمعنى الواو لم تكن عين الواو بل شبيها بها .يقول البزدوي :" يستعار هذه الكلمة – أي أو – للعموم بدلالة تقترن فيصير شبيها بواو العطف لا بعينه ".و يفسر البخاري هذا الكلام بقوله : " أي يصير حرفا شبيها بواو العطف من حيث إن كل واحد من على الانفراد و مقصود ، و الاجتماع ليس بحتم فيه بخلاف الواو فبقي فيه شبه الحقيقة من هذا الوجه " ([2]).و قريب منه قول النسفي : " اعلم أن كلمة أو تستعار للعموم بدلالة تقترن به فيصير شبيها بواو العطف من حيث إنهما منفيان و ليس بعين الواو من حيث إن كل واحد منهما منفي ، و لو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على

([1]) السرخسي ، أصول السرخسي ، ج ١ ، ص ٢٣٠

([2]) البخاري ، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ، ج ٢ ، ص ٢٨٦

الانفراد بل على الاجتماع كالواو" ([1]).

فسياق نصوصهم يشير إلى أن "أو" تستعار بمعنى الواو ،غير أنها لم تكن عين الواو التي تدل على الجمع المطلق ، و إنما تكون شبيهة بها من حيث إفادتها العموم ، و أن كل واحد من المعطوفين مراد في الكلام و .و هم في هذا يتفقون مع النحاة في قولهم إن "أو" في الإباحة تعاقب الواو ، و إن كان ثمة فرق بينهما من حيث إن "أو" تفيد جواز الجمع و الواو تفيد وجوب الجمع.

و ذكروا أن من الدليل على استعارة أو للعموم أمرين : أولهما أن تكون "أو" مذكورة في موضع النفي ، و ثانيهما استعمال "أو" في الإباحة .

الأول : أن تكون مذكورة في موضع النفي

و ذلك كقوله تعالى ﴿ **و لا تطع منهم آثما أو كفورا** ﴾ يقول السرخسي : معناه : و لا كفورا ، و الدليل فيه ما قدمنا أن النكرة في موضع النفي تعم ، و لا يمكن إثبات التعميم إلا أن يجعل بمعنى واو العطف ، و لكن على أن يتناول كل واحد منهما على الانفراد لا على الاجتماع كما هو موجب حرف الواو" ([2]) ، و يقول النسفي :" و إنما كان النفي دليلا على العموم ، لأن "أو" لما تناول أحد المذكورين كان كالنكرة ، و هي في النفي تعم ، إلا أنه أوجب عموم الإفراد، لأن أصله أن يتناول أحدهما ". ([3])

فهؤلاء الأصوليون جعلوا "أو" في مورد النفي مستعارة بمعنى الواو ، و العلاقة التي تربط بينهما هي العموم ، و هذا العموم يتحقق في "أو" عند ورودها في موضع النفي ، و بيان ذلك أن "أو" لما تدل على أحد الشيئين غير عين تكون كالنكرة ، و النكرة في موضع النفي تفيد العموم ، وهذا التعميم المستفاد من كون "أو" في موضع النفي لا يمكن إثباته إلا بجعلها بمعنى الواو.

و لكن تجدر الإشارة إلى أنه لا يعني أن "أو" تصير عين الواو ،بل يبقى هناك فرق بينها و بين الواو ، و هو أن "أو" تتناول واحدا من المذكورين ، لا كليهما على الاجتماع ، و

([1]) النسفي ، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار** ،ج ١ ، ص ٣٢٠

([2]) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢٣٠

([3]) النسفي ، **كشف الأسرار** ، ج ١ ، ص ٣٢١

بهذا يظل أو يحافظ على أصله الموضوع و هو تناول أحد المذكورين .

على أن طائفة من الأصوليين و إن قالوا بمثل هذا التفسير من أن أو في مورد النفي تعم – لن يجعلوا أو مستعارة بمعنى الواو و لكنها على بابها ،لأن " الكلمة – كما قال الشاشي – في مقام النفي يوجب نفي كل واحد من المذكورين " (١) ، وكذا يقول الأسمندي :" و كذا – أي أو– أفاد به نفي الثاني إذا دخل بين النفيين لأنه متى تناول أحدهما منكرا في النفي و النكرة في موضع النفي تعم ، أفاد انتفاءهما جميعا " (٢)

" ويقول الرافعي – نقلا عن ابن السبكي – في آخر الإيمان عن كتب الحنفية أن دخول أو بين يقينين يقتضي انتفاءهما كما في قوله تعالى : (و لا تطع منهم آثما أو كفورا ، و بين إثباتين فيقتضي ثبوت أحدهما " (٣) فعموم النفي إنما بموجب كلمة "أو" .

و ظاهر ما ذكره الشاشي و الأسمندي و الرافعي هنا لم يختلف من حيث جوهره عما قاله السرخسي و البزدوي و النسفي و من وافقهم ، فهم موافقون على أن "أو" في مورد النفي تفيد العموم غير أنهم لم يجعلوا "أو" في ذلك مستعارة بمعنى الواو ، و إنما رأوا أنها باقية على بابها من دلالتها على أحد الشيئين.

و يبدو للباحث أن ما ذكره الأصوليون من أن "أو" في مورد النفي تقتضي انتفاء المذكورين ، أو بعبارة أخرى تقتضي العموم هو إشارة إلى قول النحاة اتفاقا من أن النهي عن المباح يستوعب ما كان مباحا ،يقول أبو حيان : " و إذا نهيت عن المباح استوعب ما كان مباحا

---

(١) الشاشي ، **أصول الشاشي** ، ص ٢١٨،٠٨

(٢) الأسمندي ، **بذل النظر في الأصول** ، ص ٢٠٦و انظر أيضا الساعاتي ، **نهاية الوصول إلى علم الأصول** ، ج ١ ، ص ١٠٨

(٣) ابن السبكي ، **الأشباه و النظائر** ، ج ٢ أ ص ٢٠٦

باتفاق من النحاة و منه قوله تعالى (و لا تطع منهم آثما أو كفورا) و إذا نهيت عن المخبر فيه – أي التخيير – فذهب السيرافي إلى أنه يستوعب الجميع كالنهي ، و ذهب ابن كيسان إلى جواز أن يكون النهي عن واحد و أن يكون عن الجميع " (١)

و يقول ابن هشام :" و إذا دخلت لا الناهية ،امتنع فعل الجميع نحو (و لا تطع منهم آثما أو كفورا) إذ المعنى لا تطع أحدهما فأيهما فعله فهو أحدهما ، و تلخيصه أنها تدخل للنهي عما كان مباحا ، و كذا حكم النهي الداخل على التخيير وفاقا للسيرافي "(٢)

و يقول أبوالبقاء إن "أو" " في النهي نقيضة أو في الإباحة فيجب اجتناب الأمرين كقوله تعالى (و لا تطع منهم آثما أو كفورا) فلا يجوز فعل أحدهما ، فلو جمع بينهما كان فعلا للمنهي عنه مرتين لأن كل واحد منهما أحدهما " (٣).

و مثل ما سبق قول الزركشي : " إن النهي إذا دخل على أو التي للإباحة حظر الكل جملة و تفصيلا كما في لا تتعلم الشعر أو أحكام النجوم ، فهي نهي جمعا و إفرادا كما كان له في الأمر في الإباحة فعلهما جمعا و إفرادا " (٤).

و بيان ذلك أن قولنا مثلا : لا تتعلم الشعر أو أحكام النجوم ، بمثابة قولنا: لا تتعلم هذا الضرب من العلوم ، فإذا تعلم أحدهما أو كليهما، فقد عصا.و كذلك قوله تعالى (و لا تطع منهم آثما أو كفورا) بمثابة قولنا :لا تطع هذا الضرب من الناس ، فإذا أطاع واحدا منهما،أو كليهما فقد عصا ، فعلى هذا الأساس يقولون إن "أو" في النهي تستوعب ما كان مباحا.

على أن بعض النحاة منهم الدماميني توهم أن الإباحة هنا الإباحة الشرعية ، فزعم عدم صحة التمثيل بهذه الآية ،إذ الإباحة غير متأت البتة في الآية ،لأن طاعة الآثم أو الكفور لا تباح أصلا في الشرع ، و الحق أن المراد بالإباحة هنا– كما قال الشمني –الإباحة بحسب العقل أو بحسب العرف في أي وقت كان و عند أي قوم كانوا ، فعلى هذا الأساس لو قيل:أطع

---

(١) انظر أبو حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ص ٦٣٩-٦٤٠ ،

(٢) و ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ٧٤-٧٥

(٣) نقلا عن السيوطي ، **الإتقان في علوم القرآن** ، ج ١ ، ص ٤٩٨

(٤) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ٢٨٢

أثما أو كفورا أفاد الكلام الإباحة و دل عليها ، و لما دخل النهي فيه امتنع طاعة الجميع . (١)

و مما سلف تبين أن هذه الأقوال – و إن اختلفت العبارات – مؤداها واحد ، و هو إثبات عموم النفي أو النهي لكل واحد من المذكورين ، و على ذلك يكون معنى قوله تعالى (و لا تطع منهم آثما أو كفورا) عندهم أي لا تطع واحدا منهما.

غير أن الأصوليين تميزوا عن النحاة في تفسير وجه استفادة هذا العموم في النهي، وهو أن "أو" لما كانت تدل على أحد الشيئين من غير تعيين ، فإنها تكون كالنكرة ، و من المقرر في القواعد الأصولية أن النكرة في موضع النفي تفيد العموم ، و هكذا تكون "أو" في مورد النفي تقتضي انتفاء المذكورين .

و من العرض السابق لم أكن مجانبا الصواب إن قلت إنهم متفقون على أن "أو" في مورد النفي يفيد عموم لكل من المذكورين ، و إنما الخلاف بينهم حسب ما بدا لي إنما في الإطلاق و التسمية ، فإن طائفة من الأصوليين جعلوها من باب الاستعارة و ورودها في موضع النفى دليل على هذه الاستعارة ، أما النحاة و بعض الأصوليين ، فلم يجعلوها مستعارة بمعنى الواو، بل باقية على أصلها للإباحة ، لأن التعميم جاء من جهة النهي الذي فيه بمعنى النفي ، و إلى هذا أشار الأهدل بقوله :" و إذا دخلت عليها لا الناهية امتنع فعل الجميع نحو قوله تعالى (و لا تطع منهم آثما أو كفورا) أي لا تطع واحدا منهم لأن لا لا تدخل للنهي عما كان مباحا ، و كذا حكم النهي الداخل على التخيير، فأو في الآية ليست بمعنى الواو ، بل باقية على وجهها للإباحة ، و التعميم لم يجئ منها ، و إنما من جهة النهي الذي فيه بمعنى النفي " . (٢)

و يقول الطيبي :" الأولى أنها على بابها ، و إنما جاء التعميم فيها من النهي الذي فيه معنى النفي ، و النكرة في سياق النفي تعم لأن المعنى قبل النهي : تطيع آثما أو كفورا أي واحدا منهما ، فإذا جاء النهي ورد على ما كان ثابتا ، فالمعنى لا تطع واحدا منهما ، فالتعميم فيها من جهة النهي و هي *على بابها* ". (٣)

---

(١) الشمني ، المنصف من الكلام على مغني ابن هشام ، ج ١ ، ص ١٧٥

(٢) الأهدل ، الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٥٥١

(٣) نقلا عن السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ج ١ ، ص ٤٩٨

ورأى ابن همام الدين و أمير بادشاه أن إطلاقهم أن "أو" مستعارة للعمـــوم تســـاهل و تسامح منهم ، و ذلك لأن "أو" لم تستعمل في العموم ، إذ هو يستفاد من الخارج ،غير أنه لمـــا كان متعلقا في بعض المواد محلا للعموم الحاصل من غيرها قيل يستعار له مسامحة (١).

و إني أرى أنه ما دام التعميم جاء من جهة النهي الذي فيه بمعنى النفي ، فلا جـــدوى من جعل "أو" مستعارة بمعنى الواو ، فإن اعتبار "أو" هنا على أصلها أولى من جعلها مستعارة بمعنى الواو، لأن الأصل الحقيقة ،و لأن في استعمال "أو" هنا معنى أعمق ، و ذلك لأنـــك إذا قلت : لا تطع زيدا و عمرا، بالواو فأطاع أحدهما كان غير عاص لأنه أمره ألا يطيع الاثنيـــن . أما إذا قلت : لا تطع زيدا أو عمرا بأو ، فأو قد دلت على أن كل واحـــد منـــهما أهـــل أن يعصى كما أنك إذا قلت :لا تخالف الحسن أو ابن سيرين ،أو اتبع الحسن أو ابن ، فقـــد قلـــت هذان أهل أن يتبعا، و كل واحد منهما أهل لأن يتبع ، فكذلك قوله تعالى ههنا فإن استعمال "أو " هنا أوكد معنى من الواو. هذا ما ذكره القرطبي نقلا عن الزجاج. (٢)

و الذي يسترعي الانتباه أن الأصوليين – سواء أكانوا من الذين جعلوا "أو" مســـتعارة بمعنى الواو أم قالوا إنها على بابها – متفقين على أن "أو" في مورد النفي لا تفيـــد إلا عمـــوم الإفراد ،خلافا للواو التي تفيد عموم الاجتماع ، و على هذا الأساس يقولون لو حلف " لا أكلـــم فلانا أو فلانا " يحنث إذا كلم أحدهما ،لأنها أوجبت عموم الإفراد ،فلو قال: لا أكلـــم فلانـــا و فلانا بالواو، لا يحنث لأن الواو توجب عموم الاجتماع (٣) ،فأو في النفي –كما هو عبارتـــهم –لشمول العدم و الواو لعدم الشمول.

إلا إذا قامت قرينة حالية أو مقالية ، على أنه لإيقاع أحد النفيين و الامتناع مـــن كـــل منهما، فحينئذ يفيد عدم الشمول كالواو كما في قوله تعالى **(يوم يأتي بعض آيـــات ربـــك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا)** (٤) ، فإنه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة ، و بين النفس التي آمنـــت مـــن قبلها ،و لم تكسب خيرا يعني أن مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع . و لذلك يجب حمله علـــى

---

(١) أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ج ٢ ، ص ٨٨

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٩ ، ص ١٤٩-١٥٠

(٣) الخبازي ، المغني في أصول الفقه ، ص ٤١٨

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٥٨

نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الإيمان و العمل الصالح ([1]).

الثاني : استعمال أو للإباحة

رأى هؤلاء الأصوليون أن "أو" في موضع الإباحة تفيد العموم ،لأن الإباحة دليل العموم ،فتكون بمعنى الواو " لأنها إطلاق و رفع من القيد ،و عند ارتفاعه تثبت الإباحة بطريق العموم " ([2]). يقول السرخسي :" و بيان هذا في قوله تعالى (**إلا ما حملت ظهورها أو الحوايا أو ما اختلط بعظم**) ([3]) ، فالاستثناء من التحريم إباحة ، ثم تثبت الإباحة في جميع هذه الأشياء ، فعرفنا أن موجب هذه الكلمة في الإباحة العموم ،و أنه بمعنى واو العطف " ([4]) ، و كذلك قوله تعالى (**و لا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن**) ([5]) يقول البخاري : " إن الاستثناء لما كان موجبا للإباحة جاز لهن إبداء مواضع الزينة لجميع المستثنين ، كما جاز ذلك لكل واحد منهم ،فعرفنا أن موجبها في الإباحة العموم بمنزلة واو العطف ". ([6]) فأو في الإباحة تفيد العموم فتكون شبيهة من هذه الناحية بالواو.

و هذا القول – كما سبق – لم يختلف عما قاله الشاشي وهو أن "أو" " في الإثبات يتناول أحدهما مع صفة التخيير كقولهم خذ هذا أو ذاك ، و من ضرورة التخيير عموم الإباحة " ([7]) . و بيان ذلك أن قولنا :جالس الحسن أو ابن سيرين في إباحة مجالسة كل منهما ، فإذا أفرد أحدهما بالمجالسة كان ممتثلا ، و لما كانت مجالسة كل منهما في مجالسة الآخر، ساغ له الجمع بينهما و كأنه قال : أبحت لك مجالسة هذا الضرب .

فهم متفقون على أن "أو" في الإباحة تفيد العموم ، و الخلاف إنما في الإطلاق، فالأول جعلها مستعارة بمعنى الواو لعلاقة ، و هي العموم الذي يفيده كل من الواو و "أو" ، و الثاني جعلها على بابها، و لم يقل إنها بمعنى الواو.و لا شك أن جعل "أو" في بابها أولى من قولنا أن

([1]) التفتازاني ، **شرح التلويح على التوضيح** ، ج ١ ، ٢٠٦

([2]) النسفي ، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار** ، ج ١ ، ص ٣٢١

([3]) سورة الأنعام ، الآية ١٤٦

([4]) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢٣١

([5]) سورة النور ، الآية ٣١

([6]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٢٨٨

([7]) الشاشي ، **أصول الشاشي** ، ص ٢١٨

"أو" بمعنى واو العطف.

و لا بد من التنبيه إلى أن الذين جعلوا "أو" مستعارة بمعنى الواو نصوا على أنـــها لا تكون عين الواو بل شبيهة بها ، و هذا القول يتفق و ما قاله بعض النحـــاة مـــن أن "أو" فـــي الإباحة تعاقب معنى الواو من حيث إفادة الجمع و العموم ، و إن كانت الواو توجب الجمـــع و "أو" تجيزه.

الخلاصة

ان الذي أخلص إليه في هذا المبحث :

١. إن النحاة البصريين لم يمنعوا أن تأتي "أو" بمعنى الواو مطلقا ، بل أجازه بعضـــهم فـــي بعض المواضع منها عند أمن اللبس ، و في موضع "أو" للإباحة ، و في التقسيم ، خلافـــا للكوفيين الذين أجازوا ذلك مطلقا.

٢. الذي يسوغ استعمال "أو" بمعنى الواو عند من قالوا به من البصريين هو التقارب المعنـوي بين "أو" و الواو ، و هو إفادة العموم .

٣. إن "أو" عندما أجري مجرى الواو ، لم تكن عين الواو، بل ثمة فرق بينهما من حيـــث إن "أو" تفيد إباحة الجمع ، و الواو تفيد وجوبه . و بهذا ظلت "أو" تحافظ على معناها الأصلي ، و هو الدلالة على أحد الشيئين.

٤. إن الأصوليين لم يقولوا بإفادة "أو" معنى الواو مطلقا ، كما قال الكوفيـــون، بـــل جـــوزوا استعارتها بمعنى الواو ، فتكون شبيهة بها ، لا عينها في موضعين ، و همـــا عنـــد ورود "أو" مورد النفي ، و ورودها في موضع الإباحة.و بذلك يكونون موافقين لما ذهـــب إليـــه بعض النحاة من أن "أو" في الإباحة تجرى مجرى الواو من حيث إفادة العموم.

الباب الثاني

دلالة حروف الجر عند النحاة و الأصوليين

وفيه فصلان :

الفصل الأول

دلالة "إلى" و"حتى" على الغاية

الفصل الثاني

دلالة "من" و"الباء" على التبعيضية عند النحاة و الأصوليين

الباب الثاني

دلالة حروف الجر عند النحاة و الأصوليين

الفصل الأول

دلالة " إلى " و " حتى " على الغاية

المبحث الأول : أحرف الغاية عند النحـــاة و الأصوليـــن

المطلب الأول : إلى لانتهـــاء الغايـــة

المطلب الثاني : حتى الغايـــــة

المطلب الثالث : هل ثمة ترادف بين حتـــى و إلـــى ؟

المبحث الثاني : مذاهب العلماء في دخول ما بعد أحرف الغايـــة فـــي المغيـــا

المطلب الأول : عدم الدخول بل خروجـــه إلا مجـــازا

المطلب الثاني : الدخـــول إلا مجـــازا

المطلب الثالث : الدخول و عدمه يـــدوران مـــع الدليـــل

المطلب الرابع : مذهـــب الاشـــتراك

المطلب الخامس : دخول الغاية إن كانت مـــن جنـــس المغيـــا

المطلب السادس : إن اقترنت بمن فلا تدخـــل و إلا فيحتمـــل الأمريـــن

المطلب السابع : عدم الدخول إن تميز عما قبلهـــا بمفصـــل محســـوس

الخلاصة

المبحث الثالث: أثر الخلاف في فهم النـــص التشـــريعي

الفصل الأول

دلالة إلى و حتى على الغاية

المبحث الأول

أحرف الغاية عند النحاة و الأصوليين

ذكر النحاة و الأصوليون أن للغاية أربعة أحرف، و هي إلى، و حتى ،و أو، و اللام، و في هذا المبحث سنكتفي بالحديث عن حرفين أساسيين في الغاية و هما: إلى و حتى ، و أما "أو" و اللام فدلالتهما على الغاية دلالة مجازية ، فلا نتعرض إليهما .

المطلب الأول : إلى لانتهاء الغاية

ذكر النحاة و الأصوليون أن من معاني إلى انتهاء الغاية الزمانية و المكانية ،كقوله تعالى ﴿ **ثم أتموا الصيام إلى الليل** ﴾ ([1]) و كقوله تعالى ﴿ **سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى** ﴾ ([2]) ، وهو أصل معانيها ([3]) .

قال السمعاني : " هذا هو الحقيقة في اللغة ، و ما سواه مجاز " ([4]) ، و قال السيوطي : " لم يذكر لها الأكثرون غير هذا المعنى ، و زاد ابن مالك و غيره تبعا للكوفيين معاني أخر ، منها المعية كمع .... و منها الظرفية و منها مرادفة اللام و منها التبيين و منها التوكيد " ([5])

([1]) سورة البقرة ، الآية ١٨٧

([2]) سورة الإسراء ، الآية ١

([3]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٣٨٥ ، و ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ٨٨ ، ابن نور الدين ، **مصابيح المغاني** ، ص ١٠٣-١٠٤ ، و ابن عقيل الحنبلي ، **الواضح في أصول الفقه** ، ج ١ ، ص ٦٠-٦١

([4]) السمعاني ، **قواطع الأدلة** ، ج ١ ، ص ٤٢

([5]) السيوطي ، **معترك الأقران في إعجاز القرآن** ، ضبطه أحمد شمس الدين ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م ، ج ٢ ، ص ٦١-٦٢

و "إلى" نقيضة "من" ، فإذا كانت "من" دلت على ابتداء الغاية ، فإنها دلت على انتهائها ، و لذلك قيل إنها معارضة "من" ، أي مجانبة و مضادة لها .

و تأتي إلى بمعنى مع أي المصاحبة ، وهو اختيار الكوفيين ،و جماعة من البصريين ، كقولهم : الذود إلى الذود إبل ، و منه قوله تعالى ﴿ **من أنصاري إلى الله** ﴾ ([1])و قوله تعالى ﴿ **و لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم** ﴾ ([2]).

والمصاحبة من المعاني المجازية عند جمهور النحاة و الأصوليين ، ، و هى لا تثبت إلا بالدليل .فلو كانت المصاحبة حقيقة في "إلى" للزم الاشتراك ، إذ إنها موضوعة لانتهاء الغاية ،

و قال الشيرازي إنها لا تحمل على معنى المصاحبة إلا بدليل ، كقوله تعالى ﴿ **و أيديكم إلى المرافق** ﴾ ([3]) ،و المراد به مع المرافق ([4]). ثم ذكر " أن بعض أصحاب أبي حنيفة على أنها تستعمل في معنى "مع" على سبيل الحقيقة ، و هذا خطأ لأنه لا خلاف أنه لو قال لفلان : على من درهم إلى عشرة ، لم يلزمه الدرهم العاشر ، و كذلك إذا قال لامرأته : أنت طالق من واحد إلى ثلاث ، لم تقع الطلقة الثالثة ، فدل على أنها للغاية " ([5]).

و ذكر المالقي أن "إلى" بمعنى "مع" إذا دخل ما بعدها فيما قبلها، كقولك : اجتمع مالك إلى مال زيد أى مع ، و عليه قوله تعالى ﴿ **و لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم** ﴾ ([6]) ، و رأى الفراء : " أنما تجعل "إلى" ك"مع" إذا ضممت شيئا إلى شيء ، كقول العرب : الذود إلى الذود إبل ، فإن لم يكن ضم لم تكن "إلى" كمع ، فيقال قدم فلان إلى أهله ، و لا يقال مع أهله ، و منه قوله تعالى ﴿ **و لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم** ﴾ معناه : و لا تضيفوا أموالهم إلى أموالكم ([7]) ، وقول المالقي و الفراء يشير إلى موافقتهما الشيرازي ، أي أن "إلى" لا تحمل على مع إلا بدليل .

([1]) سورة الصف ، الآية ١٤

([2]) سورة النساء ، الآية ٢

([3]) سورة المائدة ، الآية ٦

([4]) الشيرازي ، اللمع ، ص ١٣٩

([5]) المصدر السابق ، ص ١٣٩

([6]) المالقي ، رصف المباني ، ص ١٦٦

([7]) الفراء ، معاني القرآن ، ج ١ ، ص ٢١٨

و بعض البصريين و الأصوليين يتأولون ما ورد من ذلك على تضمين الفعل ، و إبقاء إلى على أصلها ، و المعنى في قوله تعالى: من يضيف نصرته إلى نصرة الله ، و "إلى" في هذا أبلغ من مع ، لأنك لو قلت من ينصرني مع فلان ، لم يدل على أن فلانا وحده ينصرك ، و لا بد بخلاف "إلى "، فإن نصرة ما دخلت عليه محققة واقعة مجزوم بها ، إذ المعنى على التضمين : من يضيف نصرة إلى نصرة فلان ([1]).

و قال ابن يعيش إن " التحقيق في ذلك أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، و كان أحدهما يصل إلى معموله بحرف ، و الآخر يصل بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، كقوله تعالى ﴿ **أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم** ﴾ ([2]) ، و أنت لا تقول: رفثت إلى المرأة ، إنما يقال :رفثت بها ،لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء ،و كنت تعدي أفضيت بإلى ،جئت بإلى إيذانا بأنه في معناه ، و كذلك قوله تعالى ﴿ من أنصاري إلى الله ﴾ لما كان معناه: من يضاف في نصري إلى الله ،جاز ذلك أن تأتي بإلى هنا ، و كذلك قوله عز و جل ﴿ لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ لما كان معنى الأكل ههنا الضم و الجمع، لا حقيقة المضغ و البلع ، عداه بإلى ، إذ المعنى: لا تجمعوا أموالهم إلى أموالكم " ([3]).

يقول البخاري : " و قد يجيء بمعنى المصاحبة كقوله تعالى ﴿ **و لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم** ﴾ و قولهم : الذود إلى الذود إبل ، لكنه راجع في التحقيق إلى معنى الانتهاء ، فإن الأكل في الآية ضمّن معنى الضم ، إذ النهي لا يختص بالأكل ، فعدّي بإلى، أي لا تضموها إلى أموالكم في الإنفاق ، حتى لا تفرقوا بين أموالكم قلة مبالاة بما لا يحل ،و تسوية بينه و بين الحلال، أو المعنى لا ينته أكل أموالهم إلى أموالكم ، فيكون إلى صلة فعل الانتهاء " ([4]).

فانظر لما كان فعل الأكل هنا يحمل معنى الضم ، يحسن وضع "إلى" هنا ، فتكون بمعنى مع ، و لذلك يقال إنها قد تأتي بمعنى مع ، و لا يعني ذلك أن "إلى" حقيقة في المصاحبة .

([1]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٣٨٦

([2]) سورة البقرة ، الآية ١٨٧

([3]) ابن يعيش ، **شرح المفصل** ، ج ٨ ، ص ١٥

([4]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣٣١-٣٣٢

و النصوص السابقة فيها بيان لمنهج البصريين في معالجة قضية تناوب الحروف ،إذ أنهم يمنعون وقوع بعض حروف الجر موقع بعضها الآخر ، خلافا للكوفيين الذين يجوزون ذلك . و بناء على ذلك التمسوا طرقا لإبقاء اللفظ على موضوعه الأول ، و هو هنا انتهاء الغاية ، و في سبيل ذلك ،قاموا بتأويل النصوص التي توحي بوقوع الحرف مكان الآخر تأويلا يقبله اللفظ ، أو بتضمين الفعل معنى فعل آخر يتعدى بذلك الحرف ، و ما لم يمكن فيه ذلك فهو من وضع أحد الحرف موضع الآخر على سبيل الشذوذ (١) ، و ابن يعيش و البخاري في هذا قد لجأ إلى تضمين الفعل معنى فعل آخر يتعدى بذلك الحرف .

و ذكر الفخر الرازي أنه قيل إن "إلى" مجملة ،لأنها في قوله تعالى ﴿ **و أيديكم إلى المرافق** ...﴾ (٢) تستدخل الغاية ، و في قوله تعالى ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ تقتضي خروجها ، و هذا ضعيف ، لأن هذه اللفظة إنما تكون مجملة لو كانت موضوعة لدخول الغاية و عدم دخولها على سبيل الاشتراك ، لكنا بينا أن اللفظ لا يجوز أن يكون مشتركا بالنسبة إلى وجود الشيء و عدمه " (٣)

المطلب الثاني : حتى الغائية

حتى كلمة أصلها للغاية في كلام العرب ، و هذا هو المعنى الموضوع لها ، ولم يسقط هذا المعنى عن الحرف إلا مجازا ، فعندما تكون حتى للغاية ، لا تخلو عن أحد الأحوال الثلاثة : أن تكون حرفا جارا ، أو حرف عطف ، أو حرف ابتداء ، و في جميع هذه الأحوال الثلاثة ، لا تكون إلا غاية .و قد تخرج عن إفادتها معنى الغاية، فحينئذ قد تكون للتعليل ، و قد تكون للعطف المحض.

و مما سبق تبين لنا أن حتى لها خمس حالات ،و هي :

حالات إفادة حتى معنى الغاية

و هي ثلاث حالات :

---

(١) انظر المرادي ، الجنى الداني ، ص ٤٦

(٢) سورة المائدة ، الآية ٦

(٣) الفخر الرازي ، **المحصول** ، ج ١ ، ص ٣٨٧

الحالة الأولى : أن تكون جارة

الأصل في حتى أن تكون حرف جر ، و يشترط لها شرطان :

الأول : أن يكون صدر الكلام قابلا للامتداد

الثاني: أن يكون ما بعد حتى صالحا للانتهاء .

و ذلك نحو : نمت الليل حتى الصباح .

و ما بعد حتى مجرور بها في قول جماعة النحويين ، لأنها بنفسها حرف جـــر ، و ذهـب الفراء ([1]) و الكسائي إلى أنها تخفض لنيابتها عن إلى كواو القسم ، فيكون ما بعدها مجرورا بتقديـر إلى بعد حتى ، و حجتهما أن العامل ينبغي أن يكون لأحد القبيلين ، و حتى تدخل على الأســـماء و الأفعال ، فهي ك "ما " في لغة تميم عنده ([2]) ، و وصف الأنباري هذا القول بالشذوذ ، و لايعـــرج عليه ، و هو ظاهر الفساد ([3]).

الحالة الثانية : أن تكون عاطفة

قد تكون حتى عاطفة بمنزلة الواو ، و ذلك نحو جاءني القوم حتى زيد ، و رأيت القوم حتى زيدا ، و مررت بالقوم حتى زيد ، و لكن العطف بحتى قليل في كلام العرب ، بل أنكره الكوفيـــون بالكلية ، و حملوا الأمثلة السابقة على أن حتى فيه ابتدائية ، و أن ما بعدها على إضمار عامل .

و الذي سوغ حمل حتى على الواو في رأي الأنباري المشابهة بين العاطفة و الغاية ، و وجه الشبه بينهما أن أصل حتى أن تكون غاية ، و إذا كانت غاية كان ما بعدها داخلا في حكم ما قبلـها ، فإذا قلت : جاءني القوم حتى زيد ، كان زيد داخلا في المجيء ، كما لو قلت جاءني القوم و زيـــد ،

([1]) أبو حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ص ٤٦٦

([2]) الرضي ، **شرح الرضي على الكافية** ، ج ٤ ، ص ٢٧٣

([3]) الأنباري ، **أسرار العربية** ، ص ٢٦٥

فلما أشبهت حتى الواو العاطفة في هذا المعنى جاز أن تحمل عليها ([1]).

و هذا التفسير مبناه اتفاق النحاة أن ما بعد الغاية في حتى العاطفة داخل في المغيا، و الأحسن منه في رأيي تفسير البخاري ، و هو أن المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ، و يتوقف عليه ، و الغاية تتصل بالمغيا و تترتب عليه ، فهذه المناسبة تسوغ جعل حتى بمعنى الواو العاطفة ([2]).

و أشار النحاة إلى أن معنى الغاية في حتى العاطفة ما زال قائما ،و لم يسقط عن الحرف ، يقول عبد القاهر نقلا عن الشيخ الإمام أبي بكر : " و إذا كانت – أي حتى– عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية " ([3])، و يقول أبو جعفر بن النحاس : " اعلم أن حتى فيها معنى الغاية و إن عطف بها ، و لهذا وجب أن تكون لإخراج شيء من شيء " ، و فسر الزركشي كلامه بقوله : " يريد أن العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا إلى أن المعطوف يجب أن يكون جزءا من المعطوف عليه ، و هذا الحكم تقتضيه حتى من جهة كونها للغاية ، لا من جهة كونها للعطف ، فإن الأصل في العطف المغايرة "([4]).

و على أساس أن حتى العاطفة لا تخلو عن الغاية ،اشترط النحاة في حتى العاطفة شرطين:

الأول : أن يكون الثاني جزءا من الأول أو مناسبا له .

و ذلك نحو قولك : قام القوم حتى زيد ، أو أكلت السمكة حتى رأسها ، و أسرع القوم حتى حميرهم ، و ذلك لأن حتى لما كانت للغاية و الدلالة على أحد طرفي الشيء ، فلا يتصور أن يكون طرف الشيء من غيره ، فلو قلت جاء الرجال حتى النساء لجعلت النساء غاية للرجال و مقطعا لهم

([1]) الأنباري ، أسرار العربية ، ص ٢٦٦

([2]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣٠١

([3]) الجرجاني ، **المقتصد في شرح الإيضاح** ، ج ٢ ، ص ٨٤١

([4]) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٣٠٥

، و ذلك محال([1]).

و بهذا الشرط يتميز حتى العاطفة عن الواو ، كما أوجب النحاة بناء على هذا دخول ما بعدها في حكم ما قبلها ، فالضرب مثلا في : ضربت القوم حتى زيدا ، لا محالة واقع على زيد أيضا ([2])،و من هنا لا نجد الخلاف بين النحاة في دخول الغاية في حتى العاطفة كما سيأتي .

الثاني : أن لا يعطف بها إلا على وجه التعظيم أو التحقير

و لما كانت حتى العاطفة للغاية يشترط أن يكون الثاني عظيما إن كان الأول حقيرا ، أو حقيرا إن كان الأول عظيما ، أو قويا إن كان الأول ضعيفا ، أو ضعيفا إن كان الأول قويا ([3]).

و ذلك نحو قولك : مات الناس حتى الأنبياء ، و نهض الحاج حتى المشاة ، و كلّ الناس حتى الركائب ، و ضعف الناس حتى السلطان .

و ذلك – كما بينه عبد القاهر – لأن الشيء إذا أخذ من أدناه ، فأعلاه غاية له و طرف ، فالأنبياء غاية جنس الناس ، إذا أخذنا من أدنى المراتب ،و استقريناها صاعدين ، و إذا أخذنا من أعلى الشيء ، فأدنا طرف له ، و ذلك كالمشاة في الحاج تأخذ من الأقوياء الراكبين ، و تنزل ، فتنتهي إلى المشاة ، و هي منقطع الجنس ، كما كان الأنبياء في وجه الأول ([4]).

الحالة الثالثة : أن تكون ابتدائية

الوجه الثالث لحتى الجارة أن تكون حرف ابتداء يستأنف معه الكلام ،لا يتعلق من حيث الإعراب بما قبلها ، و هي الداخلة على الجمل الاستئنافية اسمية أو فعلية ، " و لا بد في حتى الابتدائية أن يكون ما قبلها سببا لما بعدها ، سواء دخلت على الفعل أو على الاسم ، لأن الاتصال

([1]) الأنباري ، **أسرار العربية** ، ص ٢٦٦ ، الجرجاني ، **المقتصد** ، ج ٢ ، ص ٨٤٢

([2]) الرضي ، **شرح الرضي على الكافية** ، ج ٤ ، ص ٢٧٤ .

([3]) المالقي ، **رصف المباني** ، ص ١٨١

([4]))الجرجاني ، **المقتصد** ، ج ٢ ، ص ٨٤٢

اللفظي لما زال سبب استئناف الكلام شرط فيها السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي " (١).

و صحت وجوه الثلاثة الجارة و العاطفة و الابتدائية في قولك : أكلت السمكة حتى رأسها ، بالجر على أنها جارة أو بالنصب على أنها عاطفة له على السمكة ، و بالرفع على أنها مبتدأ خبر محذوف ، أعني مأكول ، بقرينة السياق .

و قيل هذا رأي الكوفيين ، و أما على رأي البصريين ،فرفع ما بعده مشروط بأن يكون بعده ما يصلح خبرا له مثل : أكلت السمكة حتى رأسها أكلت . و حتى على أي وجه كانت من الثلاثة للغاية ، أما دخول ما بعدها فيما قبلها فسيأتي الحديث في مبحثه إن شاء الله .

حالات خروج حتى عن إفادة الغاية

إن حتى للغاية اشترط فيها الشرطان كما سبق ، الأول : أن يكون صدر الكلام قابلا للامتداد ، و الثاني : أن يكون ما بعدها صالحا للانتهاء به ، فإذا فقد هذان ، أو أحدهما تخرج حتى عن إفادتها معنى الغاية ، فإذا بطل فيها معنى الغاية ، فقد تخرج إلى معنى المجازاة ، و قد تخرج إلى العطف المحض عند الأصوليين .

الحالة الأولى : أن تكون جزاء

إذا لم يصلح حمل حتى على الغاية بأن فقد الشرطان المذكوران لها آنفا أو أحدهما ينظر ، فتحمل على المجازاة بمعنى لام كي لأجل السببية إن توافر لديها شرطان هما:

١.أن يكون ما قبلها يصلح سببا لما بعدها .

٢.أن يكون ما بعدها يصلح أن يكون جزاء ، و لم يصلح غاية .

ففي هذه الحالة تكون حتى بمعنى لام كي ، كقوله تعالى ﴿ **و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله** ﴾ (٢)، فحتى للمجازاة بمعنى لام كي ، أي كى لا تكون فتنة ، فصدر الكلام و

---

(١) أبو محمد السالمي ، شرح طلعة الشمس ، ج ١ ، ص ٢٢٣

(٢) سورة الأنفال ، الآية ٣٩

هو القتال ، و إن يقبل الامتداد ، إلا أن ما بعد حتى لا يصلح دليلا على الانتهاء ، لأن الفتنة هنا هي الشرك ، فعدم الفتنة يكون مطلوبا ، فلا يكون منهيا للقتال ، بل يكون داعيا إليه ، فعلى هذا لا يمكن أن تحمل حتى على الغاية ، ثم القتال يصلح سببا لأن لا تكون فتنة ، و يكون الدين كله لله ، و الآخر و هو قوله تعالى ﴿ **حتى لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله** ﴾ ، يصلح جزاء ، فحمل حتى على الجزاء ، فيعدم فيها معنى الغاية .

و الذي سوغ هذه الاستعارة المناسبة بين الغاية و الجزاء ، و هي أن السبب ينتهي بوجود الجزاء ، كما ينتهي المغيا بوجود الغاية ([1]).

الحالة الثانية : استعارة حتى للعطف المحض

و مما تفرد به الأصوليون دون النحاة و غيرهم في هذا الباب تجويزهم حتى مستعارة لمعنى العطف المحض ، من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه ، و هذه الاستعارة من مبتكرات الأصوليين ، و لم يرد ذكرها في كتب النحاة و البلاغيين ، بل لم يرد ذكرها في كتاب الله ، و كانت من دواعي فخرهم و اعتزازهم ، حتى وصفوها بأنها استعارة بديعة .

تحمل حتى على العطف المحض عند توفر شرطين :

١.أن تكون حتى غير صالحة للغاية بأن يكون ما قبلها لا يحتمل الامتداد ، و ما بعدها لا يصلح للانتهاء .

٢. أن تكون غير صالحة للجزاء ، بأن يكون ما قبلها لا يصلح سببا ، و ما بعدها لا يصلح جزاء .

و مثال ذلك كما أتى به الأصوليون قول القائل : عبدي حر إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم ،فلما أضيف كل واحد من الفعلين إلى ذات واحد ، لا يصلح أن يكون فعله جزاء لفعله ، فتعين أن تجعل مستعارة للعطف ، فكأنه قيل : إن لم آتك ، فلم أتغد عندك ، فعبدي حر. فلو أتاه ، فلم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث ، فيكون عبده حرا ، لأن المجموع يكون شرطا للبر .

([1]) النسفي ، **كشف الأسرار** ، ج ١ ، ص ٣٢٨-٣٢٩

و اعترض على هذه الاستعارة أن النحاة لم يجوزوا القول : رأيت زيدا فعمرا أو ثم عمـوا ، و كان ينبغي أن لا يجوز ، لأنها من باب اللغة ، و لم يوجد في لغتهم .

كذلك " اعترض عليه شيخ الإسلام أنه إذا لم تكن حتى في لغة العرب و العرف مستعملة في العطف المحض ، فلا وجه لجعل الفقهاء إياها مستعارة للعطف المحض ، و تفريع الأحكام الشـرعية على هذه الاستعارة "([1]).

إلا أن الأصوليين تمسكوا بها ، و لهم في الأخذ بها ثلاث مسوغات ([2]):

١.إن الذي اخترع هذه الاستعارة هو الإمام محمد بن الحسن الشـــيباني صـــاحب كتـــاب الزيادات ، حيث استخرجها بقريحته على طريقة استعارة العرب ، و هذا العالم متبحر في علوم اللغة و الفقه ، بل ممن يوخذ منه اللغة ، و يحتج به بعض أئمة اللغة و النحو من مثل أبي عبيد و غيره.

و قال أبو بكر الجصاص : " حكى لي أبو على النحوي الفارسي عن ابن السراج النحوي أن المبرد سئل عن معنى الغزالة ، فقال : هي الشمس ، قاله محمد بن الحســـن رحمـــه الله ، و كـــان فصيحا لغلامه ، فإنه قال لخادم له يوما : انظر ، هل دلكت الغزالة ؟ فخرج ، ثم دخل ، فقال : لـــم أر الغزالة ، و إنما أراد محمد : هل زالت الشمس " ([3]).

فإذا تقرر ذلك ،كفى قول هذا الإمام سماعا ، فتكون حجة في اللغة .

٢.إن هذه الاستعارة مبنية على قياس استعارات العرب ، و هذا القياس جـــائز ، لأنـــه لا يشترط في الاستعارة أن يكون سماعا ، و إنما المعتبر المناسبة ، و المناسبة بين الغايـــة و العطـــف متحققة كما سبق في حتى العاطفة مع قيام معنى الغاية فيها ، و هي التعاقب ، فإن المعطوف يعقـــب المعطوف عليه ، و كذا الغاية تعقب المغيا ، فعلى هذا ينبغي أن يجوز : جاءني زيد حتى عمرو ، و إن لم يسمع من العرب .

([1]) الكنكوهي ، عمدة الحواشي ، ص ٢٢٥

([2]) انظر الحديث عن هذا في النسفي ، كشف الأسرار ، ج ١ ، ص ٣٣١-٣٣٢ ، و البخاري ، كشف الأسرار ، ج ٢ ، ص ٣١٠ ، و الكنكوهي ، عمدة الحواشي ، ص ٣٢٥ ، و السرخسي ، أصول السرخسي ، ج ١ ، ص ٢٣٤

([3]) الجصاص ، أصول الجصاص ، ج ١ ، ص ٣١

فضلا على أنها ليست الاستعارة الوحيدة التي ابتكرها الفقهاء ، بل لهم استعارات كثـــيرة ، ابتكروها في غير هذا الباب ، كما استعاروا البيع و الهبة للنكاح ، و الحوالة للوكالة و نحوها .

٣.و علاوة على ذلك رأى صاحب عمدة الحواشي أن الفقهاء يتقدمون على النحاة في أخـــذ المعاني من قوالب الألفاظ ، فلا عبرة للنحاة بمقابلة الفقهاء .

و عندما استعير حتى للعطف ،فقد جعلها بعض الأصوليين من مثل الإمام عتـــابي بمعنـــى الواو ، فيكون قوله : إن لم آتك اليوم حتى أتغدى عندك ، تقديره : إن لم آتك اليوم و أتغدى .

بينما رأى جمهورهم من أمثال البزدوي و السرخسي ، و النسفي أنها بمعنى الفاء دون الواو ، و عللوا ذلك بأن الفاء للتعقيب ، فهي أشد مناسبة للغاية من الواو التي لا تفيد إلا مطلق الجمع مـــن غير دلالة على الترتيب. أما الفاء فهو للترتيب بلا خلاف ، و هذا الترتيب موجود في الغاية ، فتكون الفاء بذلك أشد مناسبة للغاية من الواو([1]).

المطلب الثالث : هل ثمة ترادف بين حتى و إلى ؟

تبين مما سبق أن النحاة نصوا على أن إلى و حتى كلاهما موضوعة للدلالة على الغايـة ، و بناء على هذه الحقيقة أثار الأصوليون مسألة هي : هل ثمة ترادف بين حتى و إلى ؟

أجاب البخاري الأصولي بنفي الترادف ([2])، و ذلك لأن النحاة ذكروا أن "إلى" في اســتعمالها لانتهاء الغاية أقعد من حتى و أمكن ([3])، فإن حتى – و إن كانت بمنزلة "إلى" في المعنى و العمـل – تفارق "إلى" في أشياء ، منها :

١.إن الغاية في حتى يجب أن تكون جزءا من المغيا نحو : أكلت السمكة حتى رأســـها ، أو

([1]) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢٣٤ ، و النسفي ، **كشف الأسرار** ، ج ١ ، ص ٣٣٢ ، و البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣١١

([2]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص

([3]) ابن الناظم ، شرح ابن الناظم ، ص ٢٦١

متصلا بآخر جزء منه نحو : ﴿ **سلام هي حتى مطلع الفجر**﴾ ([1]) ،و نمت البارحة حتى الصباح ، و صمت رمضان حتى الفطر ، هذا رأي أكثر النحاة خلافا لجماعة منهم السيرافي و ابن مالك حيث ذهبوا إلى أن ما بعد حتى يجب أن يكون جزءا من المغيا فقط ، و لا يجوز أن يكون ملاقيا بآخر جزء من المغيا ، فلا يجوز على مذهبهم : نمت البارحة حتى الصباح خفضا أو نصبا ، فتكون حتى الجارة في هذا الشرط مثل حتى العاطفة ، و هذا الرأي الأخير مردود بالآية كما قال الرضي ([2]).

أما "إلى" فلا يشترط ذلك فيها ، فإن الغاية فيها يجوز أن تكون جزءا من المغيا ، أو آخر جزء منه ، أو لا يكون ، ففي "إلى" اتساع ليس في حتى ، يقول أبو حيان : " فإلى في استعمالها لانتهاء الغاية أقعد من حتى، لأنها تدخل على كل ما جعلته انتهاء الغاية ، و سواء أن يكون آخر جزء من الشيء ، أو ملاقيا آخر جزء أو ،لا يكون " ([3]).

و على هذا الأساس امتنع القول : أكلت السمكة حتى وسطها ، و سرت حتى نصف الليل ، و صح : أكلت السمكة إلى وسطها ، و سرت إلى نصف الليل .

٢ . الغاية في حتى تشترط أن تكون ظاهرا لا مضمرا ، هذا هو مذهب سيبويه ([4]) ،و جمهور النحاة ، و اختلفوا في علة المنع ، فقيل هي أن مجرورها لا يكون إلا بعضا لما قبلها ، أو كبعض منه ، فلا يمكن عود ضمير البعض على الكل ، و قيل علة المنع خشية التباسها بالعاطفة ، و قيل : لو دخلت عليه قلبت ألفها ياء كما في إلى ، و هي فرع عن إلى ، فلا تحتمل ذلك ، و إلا ساوى الفرع الأصل ([5]).

فهذا من موانع الترادف بينهما . و لكن الشمني رأى أن فرعية حتى عن إلى إنما في

([1]) سورة القدر ، الآية ٥

([2]) انظر الرضي ، **شرح الرضي على الكافية** ، ج ٤ ن ص ٢٧٤ ، و أبا حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ص ٤٦٨ ، و ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ٢٤٥-٢٤٦ ، و السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ١٦٦ .

([3]) أبو حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ص ٤٦٨

([4]) سيبويه ، **الكتاب** ، ج ٢ ، ص ٣ و ٣٢٤ و ٥٠٣ ، ج ٣ ، ص ٥٠٢

([5]) ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ٢٤٥، السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ١٦٧ .

المعنى و العمل ، و ذلك يوجب ألا يحتمل ما يحتمله إلى المعنى و العمل ، لا في غيرهما ([1]).

و خالفهم الكوفيون و المبرد في تجويز جرها المضمر مخاطبا أو غائبا ، مستدلين بنحو قوله : **فوالله لا يلقى أناس • فتى حتاك يا بن أبي زياد** ([2])

و هو عند البصريين ضرورة ، بل رأى أبو حيان أنه قد يكون مصنوعا ، يقول : " في حتاك هنا لا أفهمه ، و لا أدري ما يعنى هنا بحتاك ، فلعل هذا البيت مصنوع " ([3]).

٣.إن حتى ضعيفة في الغاية ، فلا تقبل الابتداء ، بخلاف إلى ، فإنها قوية في الغاية ، فتقبل الابتداء ، و على هذا لا يجوز أن يستعمل حتى في مقابلة من خلافا لإلى ، فلا يقال : سرت من البصرة حتى الكوفة ، و يجوز : سرت من البصرة إلى الكوفة ، فمن لابتداء الغاية ، و إلى لانتهاء بها .

٤.و ذكر البخاري أن حتى فرع في الغاية ، فتخرج إلى غيرها من المعاني ، أما إلى فأصل في الغاية ، فلا تخرج عن معناها إلى معنى آخر([4])

٥. إن حتى تفيد تقضي الفعل شيئا فشيئا إلى الغاية بخلاف إلى ، و لذلك لا يجوز أن تقول : كتبت حتى زيد ، و يجوز : كتبت إلى زيد ([5])

و هذه الفوارق بين الغاية بحتى و إلى مانعة من حعل حتى الغائية مرادفة لإلى ، و يظهر للباحث أن هذه الفوارق بمجموعها تشير إلى فرعية حتى في الغاية عن "إلى" ، و لعل هذه الفرعية تمنع ثبوت الترادف بين حتى و "إلى" .

([1]) نقلا عن السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ١٦٧ .

([2]) البيت بلا نسبة في المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ٥٤٤ ، و البغدادي ، **خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب** ، ج ٩ ، ص ٤٧٤-٤٧٥ .

([3]) نقلا عن السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ١٧٧

([4]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ٢٩٨ ، ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ٢٤٨

([5]) ، ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ٢٤٨، السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ١٦٥

المبحث الثاني

مذاهب العلماء في دخول الغاية في المغيا

إن الغاية بإلى و حتى قد تدخل تارة في المغيا ،و لا تدخل أخرى ، و هي لا تخلو من الحالتين : أن تكون مقترنة بقرينة تدل على دخولها في المغيا أو خروجها ، وأن تكون متجردة عن قرينة تدل عليه ، و لا شك في أنه عند اقترانها بقرينة الدخول أو الخروج يحمل الكلام على حسب القرينة .

و من الأمثلة على الدخول في "إلى" قولك : " اشتريت الشقة إلى طرفها ، فإن الطرف داخل في الشراء ، لأن العادة قد جرت بأن لا يشتري الإنسان شقة من غير أن يكون الطرف داخلا في الشراء ، و أما الأمثلة على الخروج ، فقوله : " اشتريت الفدان إلى الطريق " ، فالطريق غير داخل في الشراء ، لأنه معلوم أن الطريق ليس مما يباع .

وأما حتى ، فمن أمثلة غير الدخول فيها، قولك : " صمت الأيام حتى يوم الفطر " ، فيوم الفطر غير داخل في الصوم ، بدليل أن يوم الفطر غير داخل في الصوم ، لأن يوم الفطر لا يجوز صيامه ، فهذا قرينة تدل على خروج ما بعدها فيما قبلها ، و إذا قلت : " صمت الأيام حتى يوم الخميس صمته " ، فقولك : صمته ، يدل على أن يوم الخميس داخل مع ما قبله من الأيام في الصيام ، فهذا قرينة الخروج.

أما عندما تكون الغاية تخلو عن قرينة الدخول أو الخروج ، في نحو قوله تعالى ﴿ **و أيديكم إلى المرافق** ﴾، حيث لا دليل فيه على أحد الأمرين ، فقد حصل الخلاف بين العلماء في المسألة ، و ذلك لأنها في هذه الحالة تحتمل الدخول و الخروج من غير مرجح ، يقول المرادي : " و في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها أقوال ثالثها إن كان من جنس الأول دخل و إلا فلا ، و هذا الخلاف عند عدم القرينة " (١).

و يبدو أن مدار الخلاف إنما في أصل دلالة أحرف الغاية : هل تدل على الدخول أم الخروج ؟ أم عليهما على السواء ؟ أم لا تدل على ذلك ، و لا ذاك ؟ و من هذا المنطلق اختلف النحاة و الأصوليون في القضية إلى سبعة مذاهب نعدها :

---

(١) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٣٨٥

الأول : دخول الغاية في المغيا مطلقا إلا مجازا

الثاني : دخولها إلا مجازا

الثالث : الدخول و عدمه يدوران مع الدليل

الرابع : الاشتراك أي دخول الغاية و عدم دخولها في المغيا كلاهما بطريق الحقيقة

الخامس : الدخول إن كانت الغاية من جنس ما قبلها ، و إلا فلا

السادس: عدم الدخول إن اقترنت بمن .

السابع :عدم الدخول إن تتميز عما قبلها بالحس .

و الذي عليه أكثر النحاة و محققوهم التفريق بين "إلى" و حتى ،فقطعوا بعدم الدخول مطلقا إلا مجازا في "إلى" ، و الدخول مطلقا إلا مجازا في حتى ، أما الأصوليون ، فاشتهر عندهم في حتى و "إلى" ثلاثة مذاهب : و الدخول مطلقا ، و الدخول إن كانت الغاية جزءا مما قبلها ، والدخول و عدمه راجعان إلى الدليل .

و هذا الخلاف يجري في "إلى" و حتى الجارة دون العاطفة ، و زعم القرافي أن الخلاف في دخول الغاية و عدمها إنما يجري في "إلى" فقط دون حتى ، و ذلك لأن النحاة اشترطوا في حتى شروطا : أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها ، و داخلا في حكمه أو متصلا به فيه معنى التعظيم و التفخيم ، فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم، فما بقيت لدخول الخلاف في اندراجه فائدة ، بل يندرج ليس إلا ، و يحمل الخلاف في إلى ، فإنه ليس فيها نقل يعرف هنا .(١)

و الحق أن هذا الكلام محمول على حتى العاطفة ، فإن ما بعدها داخل في ما قبلها قطعا بلا خلاف بين العلماء ، و ذلك لأنها بمنزلة الواو و ما بعدها جزء عما قبلها جيء به لتعظيمه أو لتحقيره .

أما الغاية بحتى ، ففيها و تفصيل خلاف العلماء في المسالة يكون في المطالب الآتية :

---

(١) أحمد بن إدريس ، القرافي ، **شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول** ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، و دار الفكر ، بيروت – القاهرة ، ص ١٠٣

المطلب الأول : عدم دخول الغاية بل خروجها إلا مجازا

مفاد هذا المذهب أن لفظ "إلى" أو حتى يدل حقيقة على عدم دخول ما بعدها فيما قبلها ، إلا أن تدل قرينة على خلاف ذلك ، فالحكم بعدم الدخول حسب هذا المذهب ماخوذ من دلالة اللفظ ، فلا يتوقف على وجود القرينة ، فحيث لا قرينة يحكم بعدم الدخول .

رأي النحاة

إن أكثر النحاة يفرق بين "إلى" و حتى في هذا ، فنكر ابن الحاجب و الرضي و أبو حيان و ابن عصفور و المرادي و ابن هشام ، و كذا ابن اللحام و الإسنوي ([1]) أن مذهب أكثر النحاة أن لفظ "إلى" يدل على عدم دخول ما بعده في المغيا خلافا لحتى. أما حتى – عند أكثر النحاة – فإنها تدل على دخول ما بعدها فيما قبلها.

و لكن رأى طائفة من النحاة أن حتى أيضا تدل على عدم دخول ما بعدها فيما قبلها مثل إلى .و زعم بعض الأصوليين منهم الزركشي و البخاري ، و أمير بادشاه [2] أن هذا المذهب تبناه أكثر النحويين ، يقول البخاري : " اعلم أن مذهب أكثر النحاة أن ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في إلى ، ففي قولهم : أكلت السمكة حتى رأسها ، و نمت البارحة حتى الصباح ، لم يؤكل الرأس ، و ما نيم الصباح " ([3]).

و الصحيح أن أكثر النحاة على أن ما بعد حتى الجارة لم يدخل في المغيا حملا على العاطفة كما سيأتي ،وإنما تقول بأن ما بعد حتى غير داخل في المغيا طائفة من النحاة منهم ابن جنى ، و مال إليه من الأصوليين الشيخ أبو منصور الصفار ، و الشيخ البزدوي في أصوله ([4]). وقال الزركشي : " أن ما بعدها – أى حتى – غير داخل في حكم ما قبلها في

([1]) انظر عثمان بن عمر ،ابن الحاجب، **الإيضاح في شرح المفصل** ، تحقيق موسى بناى العليلي ، وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية لإحياء التراث الإسلامي ، بغداد ، ج ٢ ، ص ١٤٤، و و ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥١٧ ، الرضي ، **شرح الكافية** ، ج ٤ ، ٢٧١ ،أبا حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ ، و المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ٣٨٥ ،و ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ١٥٦ ،و ابن اللحام ، **القواعد و الفوائد الأصولية** ، ص ١٢٢ ، الإسنوي ، **التمهيد تخريج الفروع على الأصول** ، ص ٢٢١

([2]) أمير بادشاه ، **تيسير التحرير** ، ج ٢ ، ص ٩٧

([3]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٢٩٨

([4]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣٠٠

جميع الأحوال ، و عزي إلى أكثر النحويين منهم ابن جني " ، تشير إلى ضعف نسبة المذهب إلى أكثرهم في حتى ([1]).

و لنرجع إلى ما قلنا من أن أكثر النحاة ذهبوا إلى أن إلى حقيقة تدل على عدم دخول ما بعدها فيما قبلها، فيقول الرضي : " و الأكثر عدم دخول حدي الابتداء و الانتهاء في المحدود ، فإذا قلت : اشتريت من هذا الموضع إلى ذلك الموضع ، فالموضعان لا يدخلان ظاهرا في الشراء ، و يجوز دخولهما فيه مع القرينة " ([2])، ثم أورد مذهب الآخرين في ذلك فعقبه بقوله : " و ***المذهب هو الأول*** " ([3])، و يقول ابن الحاجب في شرح الإيضاح : " و قد جاءت "إلى" ،و ما بعدها داخل في الحكم فيما قبلها ، و جاءت ،و ما بعدها غير داخل ، فمنهم من حكم بظهور الدخول ، و منهم من حكم بظهور انتفاء الدخول ، ***و عليه النحويون*** " ([4]).

و يقول ابن عصفور عندما ذكر مذهب أكثر النحاة و دليلهم في ما ذهبوا إليه : " و الصحيح أنها غير داخلة في الشراء ، و على ذلك ***أكثر المحققين من النحويين*** ، و ذلك أنه إذا اقترنت قرينة بما بعدها ،فإن الأكثر في كلامهم أن يكون ما بعدها غير داخل فيما قبلها ، و قد يكون بخلاف ذلك ، فإذا عري ما بعدها عن القرينة وجب الحمل على الأكثر " ([5])

تجلى من النصوص التي أوردتها أن مذهب أكثر النحاة عدم دخول ما بعد "إلى" في حكم ما قبله ، غير أني أود أن أثير سؤالا : علام بنى أكثر النحاة الحكم بعدم الدخول في "إلى" ؟ هل ذلك مبني على إفادتها إياه وحدها ، أم أنها مبنى على أغلبية أحوالها عند عدم القرينة ، و هو عدم الدخول ؟ أم على كلاهما معا .

ذكر ابن عصفور و المرادي و ابن هشام أن الذي حملهم على ترجيح هذا المذهب أمران : أولا : إفادة لفظ "إلى" عدم الدخول ، و ثانيا : الحمل على الأغلب عند وجود القرينة معا ، و إليكم بيان ذلك مفصلا ؛

([1]) الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٣١٥

([2]) الرضي ، **شرح الكافية** ، ج ٤ ، ٢٧١

([3]) المصدر السابق

([4]) ابن الحاجب ، **الإيضاح في شرح المفصل** ، ج ٢ ، ص ١٤٤

([5]) ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥١٧

الاعتبار الأول : الحمل على حقيقة "إلى" و هي انتهاء الغاية

و بيان هذه العلة في قول ابن عصفور و المرادي ، يقول ابن عصفور : "و أيضا فإنها لانتهاء الغاية ، فإذا قلت " اشتريت المكان إلى الشجرة فما بعد إلى هو الموضع الذي انتهى إليه المكان المشترى ، فلا يتصور بذلك أن تكون الشجرة من المكان المشترى ، لأن الشيء لا ينتهي ما بقي منه شيء ، فكيف يتصور أن تكون الشجرة هي التي انتهى إليها المكان، مع أنها بعضه، إلا أن يتجوز في ذلك ،فيجعل ما قرب من الانتهاء انتهاء ، فإذا لم يتصور أن يكون ما بعدها داخلا في ما قبلها إلا مجازا ،وجب أن يحمل على أنه غير داخل في ما قبلها ،لأن الكلام لا يحمل على المجاز ما أمكنت الحقيقة، إلا أن يكون في الكلام -كما تقدم- قرينة فتكون تلك القرينة مرجحة لجانب المجاز على جانب الحقيقة ([1]).

و يقول المرادي : " و أيضا فإن الشيء لا ينتهي ما بقي منه شيء ،إلا لأن يتجوز، فيجعل القريب الانتهاء انتهاء ،و لا يحمل على المجاز ما أمكنت الحقيقة " ([2]).

و كلام ابن عصفور و المرادي السابق يحمل ثلاث معطيات ،و هن :

١.الحقيقة عدم دخول الغاية في المغيا

و ذلك لأن "إلى" حقيقة في انتهاء الغاية ، و من مقتضيات انتهاء الغاية عدم دخول الغاية في المغيا ،إذ لا يتصور هذا الانتهاء ما بقي منه شيء ، و على هذا يكون عدم دخول الغاية في المغيا يجري على سبيل حقيقة ، أو بعبارة أخرى أن لفظ "إلى" موضوع للدلالة على عدم دخول ما بعده فيما قبله.

١.دخول الغاية في المغيا مجاز

فإذا كان "إلى" حقيقة في عدم الدخول ، فإن الحكم بالدخول لا يستفاد إلا عن طريق المجاز، بأن يجعل القريب الانتهاء انتهاء ، وعلى هذا الأساس يكون دخول الغاية في المغيا مجاز ،لا ينصرف إليه إلا بدليل .

([1]) ابن عصفور ، شرح جمل الزجاجي ، ج ١ ، ص ٥١٧

([2]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٣٨٥

٢.الحمل على الحقيقة أولى من الحمل على المجاز

إن من القاعدة في التعامل مع الحقيقة و المجاز أن الحمل على الحقيقة أولى من الحمل على المجاز ، فإذا تقرر ذلك ،فإن حمل "إلى" على حقيقته – و هو عدم دخول الغاية في المغيا- عند التجرد عن القرائن أولى من حمله على المجاز ، إذ الكلام لا يحمل على المجاز ما أمكنت الحقيقة .

و بناء على هتين العلتين رجح الجمهور عدم دخول الغاية في المغيا عند تجرد إلى عن القرائن .

الاعتبار الثاني : الحمل على الأكثر

يرون أن الأكثر في "إلى" عند اقترانه بدليل أن تكون الغاية لا تدخل في المغيا ، فعند تجرده عن القرينة ،وجب حمله على الأكثر ،و هو عدم الدخول .يقول ابن عصفور في بيان علة مذهب المحققين : " و ذلك أنه إذا اقترنت قرينة بما بعدها ،فإن الأكثر في كلامهم أن يكون ما بعدها غير داخل في ما قبلها ،و قد يكون بخلاف ذلك ،فإذا عري ما بعدها عن القرينة ،و جب الحمل على الأكثر " ([1])، ومثله يقول المرادي : " لأن الأكثر مع القرينة ألا يدخل ،فيحمل عند عدمها على الأكثر " ([2]).

أما حتى فالأكثر فيه عند وجود القرينة دخول الغاية في المغيا ، و على هذا عند تجرده عن القرينة تدخل الغاية في المغيا حملا على هذا الغالب.يقول ابن عصفور في حتى :" ، و إنما كان إذا لم تقترن به قرينة على ما ذكرنا من دخول ما بعدها في معنى ما دخل فيه ما قبلها ،لأنه إذا اقترنت به قرينة،كان الأكثر في كلامهم أن يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها ، فحمل إذا لم تقترن به قرينة على الأكثر" ([3]).

و من اللافت للنظر أن أصحاب القول الدخول و عدمه بالدليل يدعون بأنه لا تنافي بين قولهم الدخول و عدمه بالدليل ،و بين الحكم بالدخول عند عدم القرينة ، لأن هذا الحكم متعين حملا على الاحتمال الأغلب ، لا من جهة كونه مدلولا لإلى ، ، يقول أمير بادشاه : " إذا لم يكن

([1]) ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥١٧

([2]) المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ٣٨٥

([3]) ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥١٧

حتى و "إلى" موضوعين للدخول و عدمه، و لم تكن القرينة المعينة ،و الحمل على ما هو الأكثر في الاستعمال متعين ،حملا على الاحتمال الأغلب ،احترازا عن ترجيح المغلوب المرجوح ،لا إيجاب حملها على الدخول و عدمه حال كونهما مدلولا لهما " (١).

فإلى –و كذا حتى عند بعضهم– لا تدل على الدخول و لا عدمه ، و لكن الحكم بعدم الدخول عند انتفاء القرينة متعين، حملا على أغلب أحوال "إلى" عند اقترانها بقرينة .

وهذه الدعوى لا تصح عندي ،لأن الحكم بعدم الدخول في هذا المذهب مستفادة من اللفظ أولا ، كما هو ظاهر نص ابن عصفور و المرادي السابق ، ثم من كون أغلب أحوال "إلى" عند وجود القرينة ثانيا ، لا أن الحكم بعدم الدخول مستفاد من كون أغلب أحوال "إلى" عند عدم القرينة وحده ، فتأمل ذلك . و لعل أصحاب مذهب عدم الدخول جعلوا دلالة القرائن على عدم الدخول في أغلب أحوالها دليلا على أن لفظ "إلى" موضوع للدلالة على عدم دخول ما بعدها فيما قبلها .

رأي الأصوليين

سبق أن النحاة فرقوا بين "إلى" و حتى ،فقالوا إن "إلى" تدل على عدم دخول ما بعد حرف الغاية في المغيا ،خلافا لحتى . أما الأصوليون فإن ظاهر نصوص بعضهم – و هم جماعة من المتكلمين – يشير إلى أنهم لم يفرقوا بين "إلى" و حتى في الحكم بعدم دخول ما بعد هما فيما قبلهما ، بل سووا بينهما ، و من هؤلاء القاضي أبو بكر و و ابن عقيل الحنبلي و القاضي عبد الجبار و أبو الحسين البصري ، و إمام الحرمين ، و البيضاوي. و هو مذهب الشافعي على ما صرح ابن اللحام (٢)، و هو مذهب مشهور عند الأصوليين . و قال الآمدي : " ذهب أكثر الفقهاء و جماعة من المتكلمين كالقاضي أبي بكر و القاضي عبد الجبار و أبي الحسن البصري و غيرهم إلى أن ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية ، و خالف في ذلك أصحاب أبي حنيفة و جماعة من الفقهاء و المتكلمين " (٣).

يقول الإسنوي :" و حاصل المسألة أن ما بعد الحرف مخالف في الحكم لما قبله أي

---

(١) أمير بادشاه ، تيسير التحرير، ج ١ ، ص ١١٠

(٢) ابن اللحام ، **القواعد و الفوائد الأصولية** ، ص ١٢٠

(٣) الآمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ج ٣ ، ٨٨

ليس داخلا فيه بل محكوم عليه بنقض حكمه " ([1]).و مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **ثم أتموا الصيام إلى الليل** ﴾ ([2])، فإنه دال على أن الليل ليس محلا للصوم .

و اشتهرت عبارة الأصوليين في هذه المسألة أن تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها. و يفهم من هذا أن عدم دخول ما بعد أداة الغاية في حكم ما قبلها،إنما يستفاد من لفظ الغاية أصالة ، بمعنى أن الأصل في حروف الغاية ،دلالتها على عدم الدخول من غير توقف على القرينة ، فأما دخوله ،فمجاز يحكم به حسب القرينة ، و هو خلاف الأصل ، و عند عدم القرينة يحكم بالعدم جريا على أصل دلالتها .

و نقل الشوكاني كلام القاضي أبي بكر : " أن معظم نفاة دليل الخطاب ذهبوا إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية ، و لهذا أجمعوا على تسميتها حروف الغاية ، و غاية الشيء نهايته ، فلو ثبت الحكم بعدها لم تعد تسميتها غاية "، و عقبه الشوكاني بقوله : " و لم يخالف في ذلك إلا طائفة من الحنفية و الآمدي ، و لم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط ، بل صمموا على منعه طردا لباب المنع من العمل بالمفاهيم ، و ليس ذلك بشيء " ([3]).

فكلام القاضي أبي بكر يشير إلى أن معظم منكري مفهوم المخالفة أو المسمى بدليل الخطاب عند بعضهم ،و إن لم يقروا بهذا المفهوم ، فإنهم أقروا بأن ما بعد الغاية مخالف في الحكم عن المغيا ، فهذه هي نقطة اتفاق بين منكري المفهوم المخالف و بين مثبتيه ، فمقتضى القول بمفهوم مخالف أن ما بعد حروف الغاية مخالف في الحكم عن المغيا ، و ذلك نحو قوله تعالى ﴿ **كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم لخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر** ﴾ ([4])، فإنه يدل بمنطوقه على إباحة الأكل ،و الشرب في ليلة رمضان حتى غايته ، و هي طلوع الفجر الصادق ، كما يدل بمفهومه المخالف على حرمة الأكل و الشرب بعد هذه الغاية .

فإذا تقرر ذلك فإن الخلاف بين بعض منكري المفهوم – لا أقول جميعهم – و بين

([1]) الإسنوي ، **نهاية السول** ، ج ٢ ، ص ١٥٦

([2]) سورة البقرة ، الآية ١٨٧

([3]) محمد بن على ، الشوكاني ، **إرشاد الفحول** ، تحقيق شعبان محمد إسماعيل ، الطبعة الأولى ، دار الكتبي ، القاهرة ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م ، ج ٢ ، ص ٦٦

([4]) سورة البقرة ، الآية ١٨٧

مثبتيه يبدو شكليا و لفظيا ، فهو لا يعدو المستوى النظري ، إذ إنهم متفقون من حيث العمل بـه عمليا .

على أن بعض الحنفية فسر معنى المخالفة بأن ما بعدها مسكوت عنه ، لم يحكـم فيـه بحكم ما قبلها ، لا أنه حكم بخلافه ، و أما هل ما بعد حرف الغاية داخل في المغيا أم لا ؟ ففيه التفصيل عندهم ،نظرا إلى هل ما بعد حرف الغاية جزء من المغيا أم لا كما سياتي ([1]).

كما أن حديث الشوكاني يلمح إلى أن الذي منع بعض نفاة مفهوم مخالف عن الأخذ بهذا المذهب –و هو عدم الدخول –هو التصميم على نفي العمل بهذا المفهوم بدون دليل ، و لعـل الشوكاني يغالى بهذا الرأي ،إذ لا يمكن أن نتغاضى عن الحجج التي ساقها نفاة المفـهوم كمـا سياتي .

و ذكر ابن اللحام أنه مذهب الشافعي ([2])، و لم أر ذلك صحيحـا ، بـل مذهبـه أن الدخول أو عدمه يعود إلى دليل خارجي ، و ليس مستفادا من دلالة اللفظ ، و هذا هو ظاهر مـا يدل عليه حديثه في الرسالة في إيجاب غسل المرفقين في الوضوء ، فإنـه يقـول : " و دلـت السنة على أن الكعبين و المرفقين مما يغسل ،لأن الآية تحتمل أن يكونا حدين للغسـل ، و أن يكونا داخلين في الغسل " ([3]).

فالنص يشير إلى أن آية الوضوء في حكم غسل المرفقين مجملة ، لأن "إلـى" لا تـدل على شيء من الدخول أو خروجه عنده ، بل تحتمل كلاهما ، فلما كانت مجملة ،فلا بد من بيـان الرسول في ذلك ، و تتضافر السنة على إيجاب غسل المرفقين ، فأوجب غسلهما في الوضـوء بناء على بيان السنة ،لا الآية . فعلى هذا لم يكن الشافعي ممن قال بأن ما بعد "إلى" دخل في مـا قبلها ، بل الدخول محكوم بالدليل عنده .

([1]) البدخشي ، **مناهج العقول** ، ج ٢ ، ص ١٥٦

([2])أبو بكر الباقلاني ، **التقريب و الإرشاد** ، ج ١ ، ٤١٤ ، ابن عقيل الحنبلي ، **الواضح في أصول الفقه** ، ج ١ ، ص ٦٠-٦١ ، أبو الحسين البصري ، **المعتمد في أصول الفقه** ، ج ١ ، ٤٠الإسنوي ، **نهاية السول** ، ج ٢ ، ص ١٥٦، علي بن أبي علي ، الأمدي ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ضبطه و كتب حواشيه إبراهيم العجوز ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج ٣ ، ص ٨٨-٨٩

([3]) محمد بن إدريس ، الشافعي ، **الرسالة** ، تحقيق خالد السبع العمي و زهير شفيق الكبي ، الطبعة الأولـى ، دار الكتاب العربي ، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م ، ص ٥٤

و احتج قائلو هذا المذهب بثلاث حجج ، و هن :

الأول :

أن عدم الدخول هو المفهوم من تسميتهم حروف الغاية غاية ، لأن غاية الشيء نهايته ، فلو كان حكم ما قبل حرف الغاية ثابتا فيما بعده لم يكن الحكم منتهيا و منقطعا ، فلا تكون الغاية غاية ، و لم تكن التسمية صحيحة ([1]).

و نوقش بأن القول بأن تقييد الحكم بالغاية دليل على نفي الحكم فيما بعد الغاية لا يخلو عن تقرير أحد أمور آتية ([2])

ا . إن هذا مستفاد من صريح لفظ الغاية.

فهذا غير مسلم لأن اللفظ بصريحه لم يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية.

ب. ليس لهذا التقييد فائدة إلا نفي الحكم فيما بعد الغاية

فهو ليس مسلما أيضا، لأن هناك فائدة أخرى في تقييد الحكم بالغاية غير نفي حكم ما بعد الغاية ، و هي تعريف بقاء ما بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب ، أي انه غير متعرض فيه لإثبات الحكم و لا نفيه .

ج . إن هذا مستفاد من دليل آخر

فلا نسلم له لأن الأصل عدمه ، و على مدعيه بيانه .

الثاني ([3]):

إن كلمة حتى و "إلى" لانتهاء الغاية ، فعلى هذا يكون قوله تعالى ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ جارية مجري قوله : " صوموا صوما آخره الليل " ، فلو قلنا كذلك ،لمنع من وجوب الصوم بعد مجيء الليل ، لأنه لو وجب الصوم بعد ذلك ،لصارت الغاية وسطا ، و هو

([1]) الباقلاني ، التقرير و الإرشاد ، و الإسنوي ، نهاية السول ، ج ٢ ، ص ١٥٦

([2]) انظر هذه المناقشة في الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٣ ، ص ٨٨-٨٩

([3]) انظر المصدر السابق ، ج ، ص ١٣٤-١٣٥

محال .

و نوقش بأنه لا خلاف في أن حتى و "إلى" لانتهاء الغاية ، و أنها جارية مجرى قوله " صوموا صوما آخره الليل " و لكن محل الخلاف : هل تقييد الحكم بالغاية يدل على نفي الحكم فيما بعدها ؟ فنحن نرى ذلك غير لازم من التقييد بالغاية ، لأن غايته أن دلالة التقييد بالغاية على أن ما بعدها غير متعرض فيه بالخطاب الأول ، لا بنفي ، و لا بإثبات .

ثم لا يلزم من وجود الصوم بعد الغاية أن تصبح الغاية وسطا ، بل غاية للصوم المأمور أولا ، و إنما تصير وسطا أن لو كان الصوم في ما بعد الغاية مستندا إلى الخطاب الذي قبل الغاية ، و ليس كذلك .

الثالث ([1]):

لو قال قائل لعبده : " لا تعط زيدا درهما حتى يقوم ، و اضرب عمرا حتى يتوب " ، فإنه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك ، و أن يقال : " فهل أعطيه إذا قام ، و هل أضربه إذا تاب ؟ " و لو لا التقييد بالغاية يدل على عدم الحكم بعدها لما كان كذلك .

و أجيب بأنه لا يحسن الاستفهام في ذلك ، لأن ما بعد الغاية مسكوت عنه غير متعرض له بنفي ، و لا بإثبات ، فلا يحسن الاستفهام فيما لا دلالة للفظ عليه ، كما قبل الأمر بالإعطاء و الضرب

المطلب الثاني : الدخول إلا مجازا

هذا المذهب مفاده أن "إلى" أو حتى تدل حقيقة على دخول الغاية في المغيا ، فما بعدهما محكوم بدخوله فيما قبلهما ،إلا إذا وجدت القرينة تصرفه إلى عدم الدخول .

نقل في بعض الكتب الأصولية و النحوية أن بعض النحاة و الأصوليين ذهبوا إلى أن "إلى" ظاهرها الدخول فيما قبلها ، فلا تستعمل في غيره إلا مجازا ، و العجيب أن أسماء أصحاب هذا المذهب مجهولة غير مذكورة ، و حاولت التماس أسمائهم في كتب النحاة و الأصوليين ، فلم أعثر على ضالتي ، الأمر الذي دفعني إلى موافقة رأي التفتازاني ، إذ يقول في التلويح :إن القول بكون إلى حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل ،

([1]) انظر هذا الاستدلال و مناقشته في المصدر السابق

فكيف يعارض القوم بعدم الدخول ؟([1])، و أساس هذا القول إن لفظ "إلى" حقيقة في دخول مـــا بعدها في ما قبلها ، و هذا القول مرفوض عند أكثر النحاة .

أما حتى فقد ذهب أكثر النحاة – منهم المبرد و ابن السراج و أبو علـــى الفارســي و الزمخشري و ابن الحاجب و الإمام أبو بكر و ابن عصفور و أكثر المتأخرين من النحـــاة ([2]) إلى أن ما بعد حتى يدخل في المغيا ، سواءكان جزءا منه ، أو ملاقي آخر جزء منه .و حتـــى ادعى بعضهم الاتفاق على أن دخول ما بعد حتى في ما قبلها كما سبق ، و الصحيح أنـــه رأي الجمهور. و يبدو أن ابن القاسم العبادي يميل إلى هذا الرأي ([3]).

و قال أبو حيان : " قول أصحابنا إذا جرت حتى ،لا يكون ما بعدها إلا داخـــلا فيمـــا قبلها نحو : ضربت القوم حتى زيد ، فتكون انتهاء الغاية إلا أن تدل قرينة على خلاف ذلـــك " ثم قال : " و في الإفصاح : اختلف فيما بعد إذا كانت جارة هل تدخل فيما قبلها أم لا ، مذهـــب المبرد و أبو بكر و أبو على الفارسي أنه داخل على كل حال " ([4]).

و يقول الإمام أبو بكر: " اعلم أن حتى إذا كان حرف جر كإلى لم يدخل علـــى الاســـم ،إذ الجر يختص به ، و ذلك قولك :ضربت القوم حتى زيد ، و قوله تعالى (حتى مطلع الفجـــر) ، و يكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله ، ألا ترى أنك إذا قلت : أكلت السمكة حتـــى رأســـها كان المعنى أن الأكل قد اشتمل على الرأس ،كذا قولك :ضربت القوم حتى زيـــد ،المعنـــى أن زيدا قد ضربته " ([5]).

([1]) التفتازاني ، **شرح التلويح** ، ج ١ ، ص ٢١٦

([2]) انظر المبرد ، **المقتضب** ، ج ٢ ، ص ٣٨ ، و عبد القاهر الجرجاني ، **المقتصد في شرح الإيضـــاح** ، ج ٢ ، ص ٨٤١ ، و ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ١ ، ص ٥١٥-٥١٦ ، و ابن يعيش ، **شرح المفصـــل** ، ج ٨ ، ص ١٥ ، و ابن أمير الحاج ، **التقرير و التحبير** ، ج ٢ ، ص ٥٨ ، التفتازاني ، **شرح التلويـــح** ، ج١ ، ص ٢٠٨.

([3]) يقول ابن القاسم العبادي في حديثه عن ندورة معنى الاستثناء لحتى: " و ندر للاستثناء أقول ينبغي أنها هنـــا ليست للغاية لأن الغاية صالحة للدخول و لذا ذكر السيوطي أن الغاية داخلة مع حتـــى الجـــارة علـــى الأصـــح و العاطفة اتفاقا عند عدم القرينة " ، هذا الكلام يشير إلى موافقته رأي السيوطي بأن الغاية في حتى صالحة للدخـــول عند عدم القرينة .انظر ابن القاسم العبادي ، **الآيات البينات** ، ج ٢ ، ص ٢٣١

([4]) أبو حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ٤٦٧-٤٦٨

([5]) عبد القاهر الجرجاني ، **المقتصد في شرح الإيضاح** ، ج ٢ ، ص ٨٤١

و يقول عبد القاهر : " و المعنى الذي أوجب كون ما بعد حتى من جنس ما قبلها هو أنها للغاية ،و الدلالة على أحد طرفي الشيء ، و لا يتصور أن يكون طرف الشيء من غيره ، فلو قلت : رأيت القوم حتى حمارا كنت جعلت الحمار طرفا للقوم و منقطعا لهم " (١).

و من مسوغات الأخذ بهذا المذهب عندهم :

١.الحمل على حتى العاطفة

فإن العلماء اتفقوا على أن ما بعد حتى العاطفة يدخل في المغيا ، لأن من شرط العطف بحتى أن يكون ما بعدها جزءا مما قبلها ، فكذلك لما كانت حتى الجارة عند وجود القرينة تارة يدخل ما بعدها فيما قبلها ، و تارة لا يدخل ، فإن حمل حتى الجارة عند عدم القرينة على حتى العاطفة أولى ، فيكون حكم ما بعد حتى الجارة داخلة في حكم ما قبلها ،كما كان في حتى العاطفة (٢).

٢.الحمل على الأغلب عند انتفاء القرينة

إن الأغلب في حتى عند وجود قرينة الدخول أو الخروج أن يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها ، فعند احتمال حتى الدخول أو عدمه لانتفاء القرينة ، فإن الحمل على الدخول أرجح تغليبا على الأكثرية فيها (٣).

المطلب الثالث : الدخول و عدمه يدوران مع الدليل

ذهب طائفة من النحاة و الأصوليين إلى أن دخول ما بعد أحرف الغاية في المغيا ، أو خروجه ، كل منهما يدور مع الدليل ، و ليس من مدلول لفظ الغاية ، و ذلك لأن أحرف الغاية لا تدل إلا على مطلق الغاية و الانتهاء ، و لا يتعرضان إلى دخول ما بعدها في حكم ما قبلها أو عدمه ، بل أمرهما مسكوت عنهما .

---

(١) المصدر السابق

(٢) ابن عصفور ، **شرح الجمل** ، ج١ ، ص ٥١٦

(٣) المصدر السابق ، و السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ١٧٢ ،

رأي النحاة

ذهب بعض النحاة منهم الزمخشري و العكبري إلى أن "إلى" لا تفيد إلا معنى الغاية مطلقا، يقول الزمخشري : " "إلى" تفيد معنى الغاية مطلقا ، فأما دخولها في الحكم و خروجها فأمر يدور مع الدليل ، فمما فيه دليل على الخروج قوله ﴿ **فنظرة إلى ميسرة** ﴾ (١) ، و ذلك لأن الإعسار علة الإنظار ، و بوجود الميسرة تزول العلة ، و لو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا و موسرا ، و كذلك قوله تعالى ﴿ **ثم أتموا الصيام إلى الليل** ﴾ (٢)، لو دخل الليل لوجب الوصال .

و مما فيه دليل على الدخول قولك حفظت القرآن من أوله إلى آخره ، لأن الكلام مسوق لحفظ القرآن كله ، و منه قوله تعالى ﴿ **من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى** ﴾ (٣) لوقوع العلم بأنه لا يسرى به إلى بيت المقدس من غير أن يدخله ، و قوله (إلى المرفقين) و (إلى الكعبين) لا دليل فيه على أحد الأمرين ، فأخذ كافة العلماء بالاحتياط ، فحكموا بدخولها في الغسل ، و أخذ زفر و داود بالمتيقن فلم يدخلاها "(٤).

و قال العكبري : " "إلى" تدل على انتهاء الفعل ، و لا تتعرض بنفي المحدود و لا بإثباته "(٥).

واختار هذا المذهب في حتى فقط دون"إلى" كل من ثعلب كما هو ظاهر الحكاية عنه ، و ابن مالك ، و كذلك سيبويه و الفراء أشارا إلى ذلك حسب دعوى ابن مالك (٦).

فقد " حكي عن ثعلب أن حتى للغاية ، و الغاية تدخل و تخرج ، يقال : ضربت القوم حتى زيد ، فيكون مرة مضروبا و مرة غير مضروب " (٧)، ويظهر من ابن مالك موافقته إذ

---

(١) سورة البقرة ، الاية ٢٨٠

(٢) سورة البقرة ، الاية ١٨٧

(٣) سورة الإسراء ، الأية ١

(٤) الزمخشري ، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التاويل ، ج ١ ، ص ٦٤٤

(٥) العكبري ، التبيان في إعراب القرآن ، ج ١ ، ص ٣٣٥

(٦) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٥٤٥

(٧) المصدر السابق

يقول : " حتى لانتهاء العمل بمجرورها ، أو عنده ، يعنى أنه يحتمل أن يكون داخلا فيما قبلها ، أو غير داخل ، فإذا قلت : ضربت القوم حتى زيد ، فزيد يجوز أن يكون مضروبا انتهى الضرب به ، و يجوز أن يكون غير مضروب انتهى الضرب عنده " ([1]).

رأي الأصوليين

و رأى بعض الأصوليين من أمثال الجصاص و أبي حنيفة ([2]) و الكياالهراسي ، و التفتازاني أن "إلى" لا تدل على الدخول أو الخروج ، يقول الكيا الهراسي : إن فائدة "إلى" التنبيه على أنها ما ابتدئ به فبمن ، و أما دخول ما ينتهي إليه فيه ، و عدمه فبدليل من خارج "[3]و يقول التفتازاني :" اختلفوا في أن المذكور بعد إلى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم أم لا ، و المحققون من النحاة على أنها لا تفيد إلا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه ،بل هو راجع إلى الدليل ، و تحقيقه أن "إلى" للنهاية ،فجاز أن يقع على أول الحد ،و أن يتوغل في المكان ،لكن تمتنع المجاوزة لأن النهاية غاية ، وما كان بعده شيء آخر لم يسم غاية " ([4])، ثم عاب التفتازاني في موضع آخر من كتابه على صدر الشريعة نقله المذاهب الضعيفة مع إغفاله هذا المذهب المختار،و هو أنها لا تدل على الدخول و لا على عدمه، بل كل منهما يدور مع الدليل ([5]).

و إلى هذا يدل ظاهر نص الشافعي في الرسالة في آية الوضوء كما سبق ([6])، و كلام الرافعي في باب الوضوء ([7])، و المجد ابن تيمية [8]

و هو مختار كل من الآمدي و ابن الهمام و أمير بادشاه و ابن أمير الحاج في إلى و

([1]) المصدر السابق

([2]) الجصاص ، **أصول الجصاص** ، ج ١ ، ص ٣٧

([3]) نقلا عن الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٣١٣

([4]) انظر **شرح التلويح على التوضيح** ، ج ١ ، ص ٢١٥

([5]) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢١٦

([6]) راجع الصفحة من هذا البحث ، و انظر الشافعي ، **الرسالة** ، ص ٥٤

([7]) نقلا عن الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٣٤٧

([8]) و نصه : " يتوجه من حديث أبي هريرة وجوب غسل المرفقين لأن نص الكتاب يحتمله ، و هو مجمل فيه ، و فعله ﷺ بيان لمجمل الكتاب " ، نقلا عن السمين الحلبي ، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون** ، ج ٤ ،

حتى معا. يقول ابن الهمام : " فلا يفيد حتى و "إلى" سوى أن ما بعدها منتهى الحكم و دخوله و عدمه بالدليل ، و إليه أذهب فيهما " (١)

و زعم ابن الهمام أن هذا المذهب لا ينافي القول بإلزام الدخول في حتى و عدمه في "إلى" عند عدم القرينة ،كما هو قول أكثر المحققين ، و ذلك لأن إلزام الدخول و عدمه في "إلى" و حتى ،إنما من باب الحمل على أغلب أحوالهما عند عدم القرينة ، لا أن الدخول أو عدمه من مدلولهما ، يقول ابن الهمام : " و لا ينافي – مذهب الدخول و عدمه بالدليل – إلزام الدخول في حتى و عدمه في "إلى"، لأنه إيجاب الحمل عند عدم القرينة للأكثرية فيهما، حملا على الأغلب لا مدلولا لهما " (٢) ، و يقول أمير بادشاه شارحا قول ابن الهمام : " إذا لم يكن حتى و إلى موضوعين للدخول و عدمه ،و لم تكن القرينة المعينة ،و الحمل على ما هو أكثر في الاستعمال متعين ،حملا على الاحتمال الأغلب ،احترازا عن الترجيح المغلوب ،لا إيجاب حملها على الدخول و عدمه ،حال كونهما مدلولا لهما " (٣).

و يفهم مما سبق ثلاثة أمور :

أولا : إن أصحاب هذا المذهب يرون أن "إلى" و حتى ،كليهما لا تدلان على الدخول أو الخروج ، بل الدخول و الخروج يدوران مع الدليل حيث يوجد الدليل عمل به ، أما إذا لم يكن هناك الدليل ، فلنا الحكم بالدخول أو الخروج ،بناء على أغلب أحوال "إلى" و حتى عند وجود الدليل.

ثانيا : سلم أصحاب المذهب بأن الأكثرية في "إلى" عند وجود الدليل عدم دخول الغاية في المغيا ، فعلى هذا عند تجرد "إلى" من قرائن الدخول، أو الخروج ،يحكم بعدم الدخول ،حملا على الأغلب عند وجود القرائن. أما حتى فإن أغلب أحوالها عند وجود القرائن ،الدخول ، فيحكم بدخول ما بعدها في ما قبلها عند التجرد عن القرائن ،حملا على الأكثرية فيها عند وجود القرائن.

ص ١٨٨٤

(١) ابن الهمام ، التحرير في أصول الفقه مع شرحه تيسير التحرير ، ج ٢ ، ص ١٠٩

(٢) المصدر السابق ، ج ١ ، ١٠٩-١١٠

(٣) أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ج ١ ، ص ١١٠

ثالثا : التقى هذا المذهب بمذهب محققين من النحاة من حيث تسليم كلا المذهبيـــن بأنـــه عند التجرد عن قرائن الدخول أو الخروج ،يحكم بعدم دخول الغاية بإلى في المغيا ، و بدخـول الغاية بحتى في المغيا .

و لكن لا بد من التنبيه على أن ثمة يبقى فرق بين المذهبين ،من حيث اســـتفادة الحكـــم بالدخول و عدمه ، و ذلك لأن المحققين من النحاة حكموا بالدخول في حتى ،و عدم الدخول فـــي "إلى" مبنيا على اعتبارين معا ، لا على أحدهما دون الآخر، و هما دلالة اللفظ على ذلـــك ، و الحمل في الأغلب عند وجود القرينة ، فإن "إلى" عندهم حقيقة في عدم الدخول ، و حتى حقيقـــة في الدخول. أما أصحاب هذا المذهب ،فإن الحكم بالدخول ،و عدمه مبنـــي علـــى الحمـــل فـــي الأغلب عند القرينة ، لا أنه مأخوذ من دلالة اللفظ .

فالفرق بين هذا المذهب و مذهب المحققين من النحاة في "إلى" و حتى واضح ،و هـو أن الحكم بالدخول في حتى و عدم الدخول في "إلى " في هذا المذهب متوقفان على القرينة ، فعنـــد التجرد عن القرينة ،يحكم بالدخول أو الخروج بناء على الأغلب عند وجود القرائن ، أمـــا عنـــد المحققين ،فإن الحكم بعدم الدخول في "إلى" و الدخول في حتى متعينان لدلالة اللفظين إياهما .

ثم لعل هذا المذهب- كما أشار إليه ابن الهمام – التبس بمذهب الاشـــتراك ، و حـــاصل مذهب الاشتراك أن "إلى" أو حتى وضعت لإفادة أن ما بعدها تدخل في المغيـــا ، و وضعـــت وضعا آخر ،لإفادة أن ما بعدها لا يدخل في المغيا ، فكل من الدخول أو الخـــروج إذن مدلـــول لإلى أو حتى على وجه الاشتراك . و نتيجة هذا الالتباس وضع هذا المذهب موضعه ([1]).

و لعل هذا يفسر سبب عدم ذكر هذا المذهب – أي مذهب الدخول و الخروج بدليـــل – في بعض الكتب الأصولية في موارد حديثها عن الخلاف في المسألة ، كما حصل مـــع التلويـــح على التوضيح ، فإن صاحبه لم يذكر إلا أربعة مذاهب في القضية ، و هي الدخول إلا مجـــازا ، و عكسه ، و الاشتراك ، و الدخول إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها ، فأغفل ذكـــر مذهـــب الدخول و الخروج بدليل ، و لربما حصل ذلك اعتقادا من المصنف أن مذهب الاشـــتراك هـــو عين مذهب الدخول و الخروج بدليل .

([1]) انظر أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ج ١ ، ص ١٠٩ ، و ابن أمير الحاج ، التقرير و التحبـــير ، ج ٢ ، ص ٦٦

و قد عاب التفتازاني على صدر الشريعة إهماله ذكر هذا المذهب مع أنه المختار – في زعمه – عند المحققين .

المطلب الرابع : مذهب الاشتراك

و حقيقته أن أحرف الغاية وضعت للدلالة على الأمرين على السواء و هما الدلالة على دخول ما بعدها فيما قبلها ، و الدلالة على عدم دخوله .

و قد نقل هذا المذهب في إلى صدر الشريعة ([1])، و ذكر ابن اليمام و أمير بادشاه و ابن أمير الحاج أن نقل مذهب الاشتراك في" إلى" و حتى غير معروف ([2]).

المطلب الخامس : دخول الغاية إن كانت من جنس المغيا

ذكر المالقي و و ابن نور الدين و الرضي ، و كذا أمير بادشاه و ابن أمير الحاج أن بعض النحاة ذهب إلى أن ما بعد "إلى" إن كان جزءا من المغيا يدخل و إلا فلا ، و لم يسموهم ، و ذلك نحو قولنا بعتك التفاح إلى هذه الشجرة ، فينظر في تلك الشجرة أهي من التفاح أم لا ، إن كانت منه فتدخل في المغيا ، و إن لم تكن منه فلا([3]).

و في حتى ذكر أمير بادشاه أن مذهب المبرد و الفراء و السيرافي و الرماني و عبد القاهر إن كان ما جعل غاية جزءا مما قبله دخل و إلا لم يدخل . و قال الزركشي إن بعض النحاة منهم المبرد و الفراء و ابن الوارق قالوا :إن حتى إن كان ما بعدها بعضا لما قبله دخل نحو سبقني حتى العبيد ، و إلا فلا ، نحو قرأت حتى الصباح ([4])، و ذكر أبو حيان أن الفراء و الرماني قالا :تدخل ما لم يكن غير جزء نحو قولهم إنه لينام حتى الصباح ([5]).

([1]) صدر الشريعة ، التوضيح على التلويح ، ج ١ ، ص ٢١٥

([2]) انظر أمير بادشاه ، **تيسير التحرير** ، ج ١ ، ص ٩٧ و ١٠٩ ، و ابن أمير الحاج ، **التقرير و التحبير** ، ج ٢ ، ص ٥٨ و ٦٦

([3]) المالقي ، **رصف المباني** ، ص ١٦٦ ، و ابن نور الدين ، **مصابيح المغاني** ، ص ١٠٣ ، و الرضي ، **شرح الكافية** ، ج ٤ ، ص ٢٧١ ، و أمير بادشاه ، **تيسير التحرير** ، ج ١ ، ص ١٠٩ ، و ابن أمير الحاج ، **التقرير و التحبير** ، ج ٢ ، ص ٦٦

([4]) الزركشي ، **البحر المحيط في أصول الفقه** ، ج ٢ ، ص ٣٤٧

([5]) أبو حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ص ٤٦٨

و النحاة عبروا بقولهم : " إن الغاية تدخل إن كانت من جنس المغيا " ، أما الأصوليون ،فعبروا بعبارة أخرى ،و هي أن صدر الكلام ،إن لم يتناول الغاية ،لا تدخل تحت حكم المغيا ، و إن كان يتناولها فتدخل " ، و مؤدى العبارتين واحد ، و إنما الاختلاف في الصيغة فقط ([1]).

فقد رجح كثير من الأصوليين هذا المذهب منهم البزدوي و البخاري و السرخسي و النسفي و صدر الشريعة . لننقل كلام السرخسي في ضوابط ما يدخل في المغيا ،و ما لا يدخل فيه ليكون أساسا لنا في مناقشة آراء هذا المذهب ،يقول : " و الحاصل فيه أن ما يكون من الغايات قائما بنفسه ،فإنه لا يدخل ،لأنه حد ،و لا يدخل الحد في المحدود ، و لهذا لو قال لفلان :من هذا الحائط إلى هذا الحائط ،لا يدخل الحائطان في الإقرار ، و ما لا يكون قائما بنفسه ،فإن كان أصل الكلام متناولا للغاية ،كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها،فيبقى موضع الغاية داخلا كما في قوله تعالى (و أيديكم إلى المرافق) فإن الاسم عند الإطلاق يتناول الجارحة إلى الإبط، فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، و إن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية ،أو فيه شك، فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضعها ،فلا تدخل الغاية ،كما في قوله تعالى (ثم أتموا الصيم إلى الليل) ،فإن الصوم عبارة عن الإمساك ،ومطلقه لا يتناول إلا ساعة ،فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية " ([2]).فحاصل كلامه أن أصحاب هذا المذهب قسموا "إلى" إلى ثلاث حالات ([3]):

الحالة الأولى : أن تكون الغاية قائمة بنفسها

إن أصحاب هذا المذهب وضعوا لهذه الحالة ثلاثة ضوابط ،لا بد من توفرها مجتمعة :

١.أن تكون الغاية قائمة بنفسها

٢.أن تكون الغاية موجودة قبل التكلم

٣.أن تكون الغاية غير مفتقرة في وجودها إلى المغيا

([1]) صدر الشريعة ، **التوضيح على متن التنقيح** ، ج ١ ، ص ٢١٦

([2]) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢٣٤-٢٣٥

([3])انظر تفاصيل هذه الحالات في النسفي ، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار** ، ج ١ ، ص ٢٤٣-٢٤٤ ، و ملاجيون ، **شرح نور الأنوار على المنار** ، ج ١ ، ص ٣٤٣ ، و البخاري ، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي** ، ج ٢ ، ص ٣٣٣-٣٣٤، صدر الشريعة ، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح** ، ج ١ ، ٢١٦-٢١٨

ففي هذه الحالة تكون الغاية غير داخلة في حكم المغيا ، لأن الغاية قائمة بنفسها ،فلا يمكن أن يستتبعها المغيا ، كما أن الغاية بمثابة حد ،و الحد لا يدخل في المحدود .

و مثال ذلك قول القائل : بعت من هذا الحائط إلى هذا الحائط ، فإن الحائط غاية قائمة بنفسها و هو موجود قبل التكلم به ، و من ثم ،لم تكن مفتقرة في وجوده إلى المغيا ، و على هذا لم يدخل الحائطان في حكم المغيا و هو البيع.

و هم احترزوا بالضابط الثاني ،و هو كون الغاية موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون و الثمن ، يقول صاحب شرح نور الأنوار على المنار : " و احترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون و الثمن في قوله : بعت هذا،و أجلت الثمن إلى شهر، أو أجرته إلى رمضان ،أو إلى الغد أو نحوه ، فإن كل هذه ،و إن كانت قائمة بنفسها ظاهرا ،لكنها وجدت بعد التكلم " ([1]).

كما احترزوا بالضابط الثالث ،و هو كونها غير مفتقرة في وجودها إلى المغيا عن الليل فإنه مفتقر في وجوده إلى النهار([2]).

الحالة الثانية : أن تكون الغاية غير قائمة بنفسها ولكن صدر الكلام متناول لها

قالوا إن كانت الغاية غير قائمة بنفسها ينظر إلى صدر الكلام ، فإن كان أصل الكلام يتناول الغاية فإن ذكر الغاية لا بد له من مقصود و هو إسقاط ما وراء الغاية ، و يسمون هذه الغاية غاية الإسقاط ، فلما كانت الغاية لإسقاط ما وراءها فإن الغاية تدخل في المغيا لتناول اسم المغيا إياها .

و مثلوا لذلك بقوله تعالى ﴿ و أيديكم إلى المرافق ﴾ ، فإن صدر الكلام و هو الأيادي اسم يطلق على الجارحة إلى الإبط فيدخل المرفق في متناول اسم الأيادي ، فذكر المرفق غاية هنا لا بد له من مقصود و هو هنا إسقاط ما وراء الغاية أي المرفق بدليل أنه لولا ذكر هذه الغاية لاستوعب الغسل كل اليد إلى الإبط ، فإذا كان ذكر الغاية و هي هنا المرفق لإسقاط ما وراءها فإن الغاية تدخل في حكم المغيا لتناول اسم المغيا إياها، و على هذا الأساس يقولون

([1]) ملاجيون ، شرح نور الأنوار على المنار ، ج ١ ، ص ٣٤٣

([2]) المصدر السابق

يدخل المرفق تحت حكم الغسل في الوضوء ، و هذا هو مذهب عامة العلماء (١).

و هذه الحالة الثانية ،و هي أن المغيا إن تتناول الغاية تدخل في حكم المغيا ، مطابقة لقول النحاة :إن الغاية إن كانت من جنس المغيا ،تدخل فيه.

الحالة الثالثة : أن تكون الغاية غير قائمة بنفسها و لم يكن أصل الكلام يتناول الغاية أو فيه شك

إن كانت الغاية لم تكن قائمة بنفسها ،و لم يكن صدر الكلام متناولا للغاية ،أو فيه شك، فذكر الغاية إنما لقصد مد الحكم إلى موضع الغاية ، و من ثم ،لا تدخل الغاية في حكم المغيا. ومثلوا لذلك بقوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) ، فإن الصوم لغة الإمساك ساعة ، و لم يكن الليل داخلا في متناول اسم الصوم ، فذكر الصوم –و هو خارج عن متناول اسم الصوم– غاية لا بد له من غرض ، و هو هنا لمد لحكم إلى موضعه ،ي مد حكم الصوم إلى موضع الليل ، و على هذا لم يدخل الليل في حكم المغيا، و هو الصوم.

و هذه الحالة الثالثة ،و هي أن لفظ المغيا إن كان غير متناول الغاية ،لم تدخل الغاية تحت حكمه ،مساوية لتعبير النحاة أن الغاية ،إن كانت من جنس المغيا، تدخل في حكمه.

و بعد هذا العرض تبين لنا أن التفصيل الذي ذكره أصحاب هذا المذهب، و هو أن صدر الكلام ،إن كانت تتناول الغاية ،تدخل الغاية في حكم المغيا ، و إن كانت لم تتناوله ،لم تدخل الغاية فيه ، مطابق لما ذكره النحاة من أن الغاية إن كانت من جنس المغيا ،تدخل في حكمه ،و إلا فلا، فمؤدى العبارتين واحد ،و إن اختلفتا لفظا و صيغة .

١.و الذي حملهم على اختيار هذا المذهب أنهم يرون أن الأخذ به عمل بنتيجة ثلاثة مذاهب ،و هي القول إن الغاية تدخل في المغيا ، و القول بالعكس ،و القول بالاشتراك ، وبيان ذلك أن التعارض و التناقض بين القول :إن الغاية تدخل في المغيا، و بين القول بعدم دخولها ،يؤدي إلى الشك في كلا المذهبين ، كما أن القول بالاشتراك أيضا يوجب الشك فيه ، أما إذا قلنا بالتفصيل ،و هو أن صدر الكلام إن يتناول الغاية تدخل في

(١) البخاري ، كشف الأسرار ، ج ٢ ، ص ٣٣٣-٣٣٤

حكم المغيا ، و إلا فلا ، لم يكن دخولها و خروجها ثابتين بالشك ([1])

و بعد هذا العرض لحقائق هذا المذهب ، يبدو لي – و الله أعلم – أن هذا التفصيل ،ما هو إلا محاولة لوضع الضابط لدخول الغاية في المغيا ، و كأن لفظ الغاية بنفسه ،لا يتعرض على دخول الغاية في المغيا أو عدمه ، و لا ينفي ذلك ، فإذا كان الأمر كذلك ، فينبغي أن يكون هناك ضابط لدخول الغاية في المغيا ،أو خروجها .وهذا الضابط عند بعضهم ،هو إذا كانت الغاية جزءا من المغيا ،دخل في المغيا ، و إلا فلا .

المطلب السادس : إن اقترنت بمن فلا يدخل و إلا فيحتمل الأمرين

و قد نقل هذا المذهب إمام الحرمين و السمعاني عن سيبويه يقول الأول : " قال سيبويه رحمه الله :إن اقترن بمن اقتضى تحديدا ،و لم يدخل الحد في المحدود ، فتقول :بعتك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة ، فلا يدخلان في البيع ، و إذا لم تقترن بمن ،فيجوز أن تكون تحديدا ،و يجوز أن تكون بمعنى مع ، قال تعالى ﴿ و لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ ، معناه مع أموالكم ، و قال جل و عز ﴿ من أنصاري إلى الله ﴾ ، أي مع الله ، و منه قوله تعالى ﴿ و أيديكم إلى المرافق ﴾ ، أي مع المرافق " ([2]).

إن صح ذلك عن سيبويه يظهر للباحث – و الله أعلم – أن سيبويه ذهب إلى أن اللفظ "إلى" لا تدل على دخول الغاية أو عدمه ، و إنما ذلك يعتمد على الدليل ، و هو في هذا يتفق مع أنصار القول :إن الدخول و الخروج يرجعان إلى الدليل ، غير أنه جعل اقتران "إلى" بمن من الدليل على الخروج ، أما في حالة تجرد "إلى" عن من ،فالغاية تحتمل الدخول و الخروج .

على أن ابن خروف أنكر هذا القول عن سيبويه ، و قال : " لم يذكر سيبويه منه حرفا و لا هو مذهبه ، و الذي قاله في كتابه :" إن إلى منتهى الابتداء ، تقول من مكان كذا إلى كذا ، و كذلك حتى ، و قد بين أمرها في بابها ، و لها في الفعل نحو ليس لإلى ،و يقول الرجل : إنما أنا إليك ، أي إنما أنت غايتي ، و لا تكون حتى هنا ، ، فهذا أمر إلى ، و أصلها و إن اتسعت فهي أعم في الكلام من حتى تقول : قمت إليه ، فتجعله

([1]) صدر الشريعة ، **شرح التلويح على التوضيح** ، ج ١ ، ٢١٦

([2]) عبد الملك بن عبد الله ، إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، تحقيق عبد العظيم الديب ، تالطبعة الثانية ، وزيع دار الأنصار ، القاهرة ، ص ١٩٢ ، و السمعاني ، **قواطع الأدلة** ، ج ١ ، ص ٤٢-٤٣

متنهاك من مكانك ، و لا تقول حتاه " ، هذا لفظ سيبويه و لم يذكر في كتابه غير ذلـــك "(١).

المطلب السابع : عدم الدخول إن تميز عما قبلها بمفصل محسوس ،و إلا دخل

و قد رجح الفخر الرازي هذا المذهب في المحصول ، و ظاهر كلامـــه أنـــه لـــم يفرقوا بين "إلى" و حتى في هذا الحكم .

يقول الفخر الرازي : " التقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيمـــا وراء الغايـــة ،بخلاف الحكم فيما قبلها ، لأن الحكم لو بقي فيما وراء الغاية ،لم يكن العام منقطعا ، فلـــم تكن الغاية غاية ، و الأولى أن يقال:الغاية إما أن تكون منفصلة عن ذي الغايـــة بمفصـــل معلوم ، كما في قوله تعال ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ (٢)، أو لا تكون كذلـــك، كقولـــه تعالى ﴿ فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق ﴾ (٣)، فإن المرفق غير منفصل عن اليـــد بمفصل محسوس ، أما القسم الأول ،فيوجب أن يكون حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم مـــا قبلها ، لأن انفصال أحدهما عن الآخر معلوم بالحس ، و أما الثاني ، فلا يجب أن يكـــون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها ، لأنه لما لم يكن تعيين بعض المفاصل لذلك أولـــى مـــن بعض ، فوجب من ها هنا دخول ما بعده في ما قبله "(٤).

فحاصل مذهبه أنه إن تميز ما بعد أحرف الغاية عما قبلها بمفصل محسوس ، فإنه غير داخل في حكم ما قبلها ، و ذلك نحو قوله تعالى ﴿ و أتموا الصيام إلـــى الليـــل ﴾ ، فالصيام و الليل منفصلان بينهما بمفصل محسوس ، فيكون حكـــم الليـــل مخالفـــا لحكـــم الصيام.

أما إن لم يتميز عما قبل أحرف الغاية بمفصل معلوم ،فإنه داخل في حكم ما قبلـــها ، و مثال ذلك قوله تعالى ﴿ و أيديكم إلى المرافق ﴾ ، فإن المرفق لم ينفصل عـــن اليـــد

---

(١) نقلا عن الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٣٤٨ ، و انظر سيبويه ، الكتاب ج ٤ ، ص ٢٣١

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٧

(٣) سورة المائدة ، الآية ٦

(٤) الفخر الرازي ، المحصول ، تحقيق طه جابر ، ج ٣ ، ص ٦٦

بمفصل محسوس ، فيكون المرفق داخلا في حكم ما قبل أحرف الغاية .

فجعل الفخر الرازي مدار الحكم بالدخول و عدمه ،انفصال ما بعد أحرف الغاية عن المغيا و عدمه ، و يبدو للباحث أن هذا الضابط جعل الحكم بالدخول أو عدمه متوقفا على معرفة العلاقة بين ما قبل أحرف الغاية و ما قبلها ، فيبقى السؤال قائما : هل تفيد حقيقة لفظ الغاية هذا الحكم أم لا ؟ فيما يظهر للباحث أن مفاد الضابط الذي أورده الفخر الرازي أن لفظ الغاية نفسه لم يدل على الدخول ،و لا على عدمه ، فأمرهما مسكوت عنهما ، فلا يتعرض اللفظ إلى بيانهما .

ثم التسليم بهذا الضابط متوقف على استقراء موارد استعمال أحرف الغاية في كلام العرب ، فإن يشهد الاستقراء على اطراده ، و إلا فلا بد من التوقف .

و قد ناقش البدخشي رأي الفخر الرازي قائلا : " أقول لا نسلم أن الانفصال حسا يستلزم التخالف حكما ، و لا نسلم أن عند الاستواء في الاتصال الحسي، لا يكون البعض أولى لكونه غاية ،لجواز أن يثبت بأمر آخر ككونه مذكورا بعد أداة الغاية " ([1]).

الخلاصة

أخلص مما سبق إلى أن الأقوال في قضية دخول ما بعد "إلى" و حتى متضاربة ، إلا أن أكثر النحاة فرقوا بين "إلى" و حتى ، فقالوا إن "إلى" حقيقة في عدم الدخول ،بخلاف حتى فإنها حقيقة في الدخول ، أما الأصوليون فبعضهم على مذهب أكثر النحاة ، و بعضهم على عدم الدخول مطلقا ،و بعضهم على التفصيل ،بأن كان ما بعد الغاية جزءا من المغيا ،أو لا ، و غيرهم اخترع مذهبا جديدا لنفسه ،و هو الفخر الرازي الأصولي النحوي .

و أحسن الأقوال عندي أن نقول إن "إلى" أو حتى ،لا تدل على دخول الغاية في المغيا ،أو خروجها منه ، و لم تنفه ، فيجوز أن تدخل فيه أو تخرج منه ، كل ذلك بدليل ، و أحسن الدليل قولنا : إن كانت الغاية جزءا من المغيا تدخل فيه ، و إلا فلا .

و على كل تبين مما سبق أن الأصوليين لم يسلموا بما قرره النحاة بل ناقشوهم مناقشة علمية و دققوا مسائله كأنهم أصحاب المبحث ، فخرجوا برأي قد يخالف رأيا نحويا، أو يوافقه .

([1]) البدخشي ، مناهج العقول ، ج ٢ ، ص ١٥٧-١٥٨

المبحث الرابع

أثر الخلاف في فهم النص التشريعي

اختلف الفقهاء في فهم قوله تعالى ﴿ و أيديكم إلى المرافق ﴾ ، هل يفيد إدخال المرافق في اليدين و وجوب غسلهما أم لا ، بناء على اختلافهم في دخول ما بعد الغاية في المغيا ، فذهب الحنفية و بعض المتأخرين من المالكية إلى عدم وجوب إدخالها في الغسل ،و اختلفت تخريجاتهم لذلك ، منها :

١.إن الحد لا يدخل في المحدود ، قال زفر بن هزيل : " غسل المرفقين غير واجب لأن الله تعالى جعلها حدا ، فقال : و أيديكم إلى المرافق ، و الحد لايدخل في المحدود ، كما قال تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ ، فجعل الليل حدا ، فلم يكن داخلا في ما لزم إتمامه من الصيام " ([1])

٢.و يرى بعضهم أن "إلى" على بابها لانتهاء الغاية ، و لا تتعرض إلى بيان الدخول و عدمه ، فلا تفيد الغسل إلى المرافق ، يقول الطبري : " فأما المرفقان ،و ما وراءهما ،فإن غسل ذلك من الندب الذي ندب إليه صلى الله عليه و سلم أمته " وذلك " لأن كل غاية حدت بإلى، فقد تحتمل في كلام العرب دخول الغاية في الحد و خروجها ، و إذا احتمل الكلام ذلك لم يجز لأحد القضاء بأنها داخلة فيه " ([2])

و ذهب جمهور الفقهاء منهم عطاء و مالك و الشافعي و إسحاق و أصحاب الرأي إلى وجوب غسل المرفقين ، و اختلفت أيضا جهة استدلالهم ، منها :

١.إن إلى بمعنى مع ، يقول الماوردي : " إن "إلى" في هذا الموضع بمعنى مع و

([1]) نقلا عن علي بن محمد الماوردي ، **الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي** ، تحقيق علي بن معوض و عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م ، ج ٢ ، ١١٢

([2]) محمد بن جرير الطبري ، **جامع البيان في تأويل أي القرآن** ، الطبعة الثالثة ، دار الكتب العلمية ، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م ، ج ٤ ن ص ٤٦٤ .

ليست غاية للمحدود ، فتصير حدا ، و تقديره مع المرافق ، كما قال تعالى : ﴿ إلى المرفقين ﴾ ، و ﴿ و إذا خلوا إلى شياطينهم ﴾ " (١)، و قال ابن قدامة : " و ذلك لأن "إلى" للغاية،و لكنها قد تكون بمعنى مع ، فكأن فعله صلى الله عليه و سلم حيث أدار الماء إلى مرفقيه مبين لذلك (٢).

٢. و رأى بعضهم أن هذه الغاية لإسقاط ما وراءها ، إذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل ، و ذلك لأن الغاية على نوعين : نوع يكون لمد الحكم إليها ،و نوع يكون لإسقاط ما وراءها ، و الفاصل بينهما حال صدر الكلام ، فإن كان متناولا لما وراءها ،كانت للثاني ، و إلا فللأول ، و ما نحن فيه من الثاني ، لأن ذكر اليد يتناول الأبساط ،بدليل أن الصحابة رضي الله عنهم ،و هم أهل اللسان فهموا ذلك من آية التيمم ، فتبقى المرافق داخلة بخلاف الصوم ، فإنه يتناول الإمساك ساعة ، فكانت لمد الحكم إليه فيبقى الليل خارجا (٣).

٣.و رأى بعضهم أن لفظ اليد اسم لهذه الجارحة ،من رؤوس الأصابع إلى المرفقين ، فالمرافق داخلة في حقيقة اليد ، فإذا جاءت "إلى" للتحديد ببعض الشيء ،تدخل المحدود في الحد ، كقولك: بعتك من هذا الحائط إلى هذه الشجرة ، فإن الشجرة تدخل ، فعلى هذا التخريج لا يحتاج إلى تأويلها بمعنى مع (٤).

و يرى بعضهم أن إدخال المرفق في الغسل لا بدليل اللفظ ، إذ اللفظ لا يتعرض إلى الدخول أو الخروج ، و إنما بدليل آخر غير الحرف ، و لذلك لم يوجب قوله تعالى ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ دخول الليل في النهار (٥). و الله أعلم

---

(١) الماوردي ، الحاوي الكبير ، ج ١ ، ص ١١٢ ،

(٢) عبد الله بن أحمد ابن قدامة ، **المغني** ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ج ١ ، ص ١٠٧

(٣) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢٣٤ ، و التفتازاني ، **شرح التلويح** ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

(٤) الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢ ن ص ٣١٤

(٥) الباقلاني ، **التقريب و الإرشاد الصغير** ، ج ١ ، ص ٤١٤ ، و ابن عقيل ، **الواضح في أصول الفقه** ، ج ١ ، ص ٦٠-٦١ ، و أبو الحسين البصري ، المعتمد ، ج ١ ، ص ٤٠

الباب الثاني

دلالة حروف الجر عند النحاة و الأصوليين

الفصل الثاني

دلالة "من" و" الباء" على التبعيضية عند النحاة و الأصوليين

المبحث الأول : دلالة من على التبعيضية

المطلب الأول : من حقيقة في ابتداء الغاية

المطلب الثاني : من حقيقة في التبعيض

المطلب الثالث : من حقيقة في التبعيض و الابتداء

المطلب الرابع: من حقيقة في بيان الجنس

المطلب الخامس : من حقيقة في التبعيض و بيان الجنس و الابتداء

المطلب السادس:من حقيقة في التمييز

المطلب السابع : أثر الخلاف في فهم النص التشريعي

الخلاصة

المبحث الثاني : دلالة الباء على التبعيضية

المطلب الأول : الأصل في معاني الباء

المطلب الثاني : المثبتون من النحاة و الأصوليين

المطلب الثالث : تحقيق نسبة التبعيض إلى الشافعي

المطلب الرابع : أثر الخلاف في فهم النص التشريعي

الفصل الثاني

دلالة من و الباء على التبعيضية عند النحاة و الأصوليين

المبحث الأول

دلالة من على التبعيضية

إن من أشهر معاني "من" على ما ذكره النحاة و الأصوليون ابتداء الغاية و التبعيض و التبيين ، غير أنهم اختلفوا في أنها حقيقة في أي واحد من هذه المعاني الثلاثة .

يقول ابن النجار : " فتكون – أي من – في ابتداء الغاية حقيقة ، و يكون في غيره من المعاني مجازيا ، هذا قول الأكثر . و قيل حقيقة في التبعيض ، مجاز في غيره . و قيل حقيقة في التبيين ، مجاز في غيره " (١).

و يبدو لي عند التحقيق أن للعلماء في المسألة ستة مذاهب :

الأول : أنها حقيقة في ابتداء الغاية

الثاني : أنها حقيقة في التبعيض

الثالث : أنها حقيقة في ابتداء الغاية والتبعيض معا

الرابع : أنها حقيقة في بيان الجنس

الخامس: أنها حقيقة في ابتداء الغاية و التبعيض وبيان الجنس معا

السادس : أنها حقيقة في التمييز

و هذا المبحث سيتناول كلا من هذه المذاهب مركزا على خلاف النحاة و الأصوليين في هذا الخصوص .

---

(١) ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ج ١ ، ٢٤١-٢٤٢

المطلب الأول : من حقيقة في ابتداء الغاية

كثيرا ما يجري في كلام النحاة أن "من" لابتداء الغاية ، و إلى لانتهائها ، و يقول الرضي إن لفظ الغاية يستعمل بمعنى النهاية ،و بمعنى المدى ، كما أن الأمد و الأجل أيضا يستعملان بالمعنيين .و الغاية تستعمل في الزمان و المكان بخلاف الأمد و الأجل ، فإنهما يستعملان في الزمان فقط ([1]). و لعل خلاف النحاة في دلالة "من" على الغاية الزمانية سبب في استعمالهم عبارة " الغاية " دون غيرها .

اتفق النحاة و الأصوليون على أن "من" يدل على ابتداء غاية المكان ،و اختلفوا في الزمان كما نتلمسه في قول المرادي : " من حرف جر يكون زائدا و غير زائد ، فغير زائد له أربعة عشر معنى ، الأول ابتداء الغاية في المكان اتفاقا نحو(من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) ([2]) ، و كذا فيما نزل منزلة المكان نحو : من فلان إلى فلان ، و في الزمان عند الكوفيين ، كقوله تعالى (من أول يوم) ([3])، و صححه ابن مالك لكثرة شواهده ، و تأويل البصريين ما ورد في ذلك تعسف ، و نقل ابن يعيش عن المبرد و ابن درستويه موافقة الكوفيين " ([4]).

ثم قال في موضع آخر بعد إيراد معاني من المتعددة : " و لم يثبت أكثر النحويين جميع هذه المعاني ، و تاولوا كثيرا من ذلك على التضمين أو غيره ، و قد ذهب المبرد و ابن السراج و الأخفش الأصغر و طائفة من الحذاق و السهيلي إلى أنها لا تكون إلا لابتداء الغاية ، و أن سائر المعاني التى ذكروها راجع إلى هذا المعنى " ([5]).

تبين مما قاله إن النحاة اتفقوا على إثبات معنى ابتداء الغاية ل"من" ، وإنما الخلاف في أمرين :

الأول : هل "من" تدل على ابتداء الغاية المكانية فقط دون الزمانية ؟ أم على كليهما ؟

([1]) الرضي ، **شرح الرضي على الكافية** ، ج ٤ ، ص ٢٦٣

([2]) سورة الإسراء ، الآية ١

([3]) سورة التوبة ، الآية ١٠٨

([4]) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٣٠٨ – ٣٠٩

([5]) المصدر السابق ، ص ٣١٥

الثاني : هل من حقيقة في ابتداء الغاية ؟

وبناء على هذا يرى الباحث ضرورة التوسع في الحديث عن الأمرين في فرعين:

الفرع الأول : دلالة "من" على الغاية المكانية و الزمانية

أدرج الأنباري هذه القضية تحت القضايا الخلافية بين البصريين و الكوفيين (١)، و ذهب أكثر البصريين إلى أن " من " لا تكون إلا لابتداء غاية المكان ، و ذلك نحو : سرت من البصرة إلى الكوفة ،و خالفهم في ذلك الكوفيون ،و طائفة من البصريين من أمثال المبرد و الأخفش الأصغر و السهيلي و ابن درستويه والعكبري و ابن مالك و أبو حيان ، ابن يعيش و ابن عقيل و كذلك السيوطي و الأشموني و أكثر المتأخرين (٢)، فقالوا إنها واردة لهذا المعنى في الزمان ،لورود ذلك في النصوص الفصيحة الكثيرة ، و كثرة الشواهد تقتضي أن نقر به .

يقول أبو حيان : و لا تكون لابتداء الغاية عند البصريين ، و قد كثر ذلك في كلام العرب نثرها و نظمها ، و قال به الكوفيون و ابن درستويه ، و هو الصحيح ، و تأويل كثرة وجوده ليس بجيد " (٣) ،و من هذه الشواهد :

١ .قوله تعالى : ﴿ لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه ﴾ (٤) فأول يوم زمان ، و قد دخلت عليه " من " .

٢. و قوله تعالى ﴿ لله الأمر من قبل و من بعد ﴾ (٥) ألا ترى أن " قبل " و " بعد " ظرفا زمان ، و قد دخلت عليهما " من " .

٣. و قول النابغة :

---

(١) الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف ، ج ١ ، ص ٣٤٥-٣٤٩

(٢) انظر المبرد ، المقتضب ، ج ١ ، ص ٤٤ ، و ابن يعيش ، **شرح المفصل** ، ج ٨ ، ص ١١ ،، و العكبري ، **التبيان في إعراب القرآن** ، ج ١ ، ص ٥٠٧ ، و السيوطي ،**همع الهوامع** ، ج ٤ ، ٢١٢ ، الرضي ، **شرح الرضي** ، ج ٤ ، ص ٢٦٤ – ٢٦٥ ، و ابن عقيل ، **شرح ابن عقيل مع حاشية الخضري** ، ج ١ ، ص ٣٤١، الأشموني ، **شرح الأشموني**، ج ٢ ، ص ٧٠

(٣) أبو حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ص ٤٤١

(٤) سورة التوبة ، الآية ١٠٨

(٥) سورة الروم ، الآية ٤

تخيرن من أزمان يوم حليمة * إلى اليوم قد جربن كل التجارب (١)

٤. و قول الحصين بن الحمام :

مِنَ الصُّبحِ حتى تغرب الشمس لا ترى * من القوم إلا خارجيًا مسومًا (٢) ،

فأدخل "من" على "الصبح" و هو زمان .

٥. و قول أبي صخر الهزلي :

كأنهما ملانِ لم يتغيرا * و قد مرّ للدارَيْن من دارنا عَصْرٌ (٣)

، فأدخل "من" على "الآن" .

٧. قول زهير بن أبي سلمى :

لِمَنِ الدِّيارُ بِقُنَّةِ الحَجْرِ * أَقْوَيْنَ مِنْ حِجَجٍ وَ مِنْ دَهْرِ (٤)

فأدخل "من" على "حجج" و "دهر" ، و هما اسما زمان .

و يرى ابن عصفور أن الشواهد على ذلك لم تكن كثيرة كثرة توجب القياس ، و على ذلك لا بد من تأويل جميعها على حذف المضاف " (١)

---

(١)زياد بن معاوية ، النابغة ، **ديوان النابغة** ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٧م ، و انظر البيت في ابن عقيل ، **شرح ابن عقيل مع حاشية الخضري** ، ج ١ ، ص ٣٤١ ، الأشموني ، **شرح الأشموني** ، ج ٢ ، ص ٧٠

(٢) البيت للحصين بن الحمام ، انظر يحيى بن على الخطيب التبريزي ، **شرح اختيارات المفضل** ، تحقيق فخر الدين قباوة ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٧ م ص ٣٢٩ و انظر ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥٠٥

(٣)الحسن بن الحسين ، أبو سعيد ، السكري ، **شرح أشعار الهزليين** ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، و راجعه محمود محمد شاكر ، مكتبة دار العروبة ، القاهر ة ، ج ٢ ، ص ٩٥٦ ، و انظر ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥٠٦

(٤) انظر زهير بن ابي سلمى ، ديوانه ، ص ٨٦ ، و ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥٠٧ ، و ابن يعيش ، **شرح المفصل** ، ج ٨ ، ص ١١

وبناء على ذلك تأول البصريون شواهد مخالفيهم ، فيقولون في قوله تعالى ﴿ من أول يوم ﴾ بأن التقدير " من تأسيس أول يوم ، و أما قول النابغة فتقديره " و من مضي أزمان يوم حليمة .و تأويل الشواهد عند البصريين منهج معروف سلكوه في سبيل تصحيح القواعد التي استنبطوها.

و عقب الزركشي على قول ابن عصفور قائلا : " إنه مردود بقوله تعالى : ﴿ إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ﴾ ([2])، و في الحديث "*من العصر إلى غروب الشمس* "، و في حديث عائشة في قصة الإفك "*و لم يجلس عندي من يوم قيل لي ما قيل* " ، و هو كثير ، و مع الكثرة فلا حاجة إلى الإضمار لأنه خلاف الأصل " ([3]) ، و أيد الزركشي رأيه هذا بالقياس على " إلى " ، فإنها لانتهاء الغاية زمانا و مكانا ، و" من " مقابلتها فتكون لابتداء الغاية ([4]) .

و يبدو أن المخالفين لم يطمئنوا إلى تاويل البصريين ، فنقل ابن هشام ردود السهيلي تاويل البصريين بأنه لو قيل هكذا لاحتيج إلى تقدير الزمان ، بينما وصفه المرادي بالتعسف ([5]).

ووافق الرضي النحوي الأصولي على أنها تأتي للابتداء في الزمان وقال " الظاهر مذهب الكوفيين إذ لا مانع من قولك :نمت من أول الليل إلى آخره ، و صمت من أول الشهر إلى آخره ، و هو كثير الاستعمال ([6])

و يرى ابن يعيش أن في تاويل البصريين دليلا على استعمال من في غير المكان ، و ذلك لأن التاسيس مصدر و ليس بزمان ، و إن كانت المصادر تضارع الأزمنة من حيث هي مقتضية ، و كذلك تاويلهم لقول زهير بن أبي سلمى :

([1]) ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥٠٨ .

([2]) سورة الجمعة ، الآية ٩

([3]) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٢٩١

([4]) المصدر السابق

([5]) ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ٣٤٩ ، و المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ٣١٥

([6]) الرضي ، **شرح الرضي على الكافية** ، ج ٤ ، ٢٦٤ و ٢٦٥

لمن الديار بقنة الحجر * أقوين من حجج و من دهر

بأن المعنى : من مر حجج و مر دهر ، فإن المر مصدر و ليس بزمان ([1]).

وأما إمام النحاة فقد تنبه الزركشي الأصولي إلى أن له رأيا مضطربا في ذلك ، فإنه أشار

في موضع من الكتاب إنها لا تكون للزمان قائلا : " *و أما من فتكون لابتداء الغاية في الأماكن ، و أما منذ فتكون للابتداء في الأزمان و الأحيان ، و لا تدخل واحدة منهما على صاحبتها* " ([2]) ، و يفهم من هذا أن لابتداء غاية الزمان حرفا يخصه ،و هو منذ ،كما أن لابتداء غاية المكان حرفا يخصه ،ألا و هو "من" ، فلا تداخل بينهما .

غير أن كلامه في موضع آخر يقتضي أنها لابتداء الغاية في الزمان ، فإنه يقول في باب ما يضمر فيه الفعل المستعمل إظهاره بعد حرف :" *و من ذلك قول بعض العرب* :" ***من لد شولا فإلى إتلائها*** " نصب لأنه أراد زمانا ، و الشول لا يكون زمانا و لا مكانا فيجوز فيها الجر نحو: من لد صلاة العصر إلى وقت كذا ، فلما أراد الزمان حمل الشول على ما يحسن أن يكون زمانا إذا عمل في الشول كأنك قلت : من لد أن كانت شولا فإلى إتلائها " ([3]).

يقول الزركشي *معقبا على قول سيبويه* : " و هو يقتضي أن تكون لابتداء الغاية " ([4]).

و أورد ابن عصفور بعض الشواهد – و هي الشواهد التي أوردناها قبل قليل – التي استدل بها الكوفيون على أن "من" لابتداء الغاية ،ثم عقبه بقوله : " و لما رأى الفارسي كثرة مجيء هذا – أي مجيء من لابتداء الغاية – ارتاب فيه ، فقال : ينبغي أن ينظر فيما جاء من هذا ، فإن كثر قيس عليه ، و إن لم يكثر تؤول "([5])

([1]) انظر ابن يعيش ، **شرح المفصل** ، ج ٨ ، ص ١١و ١٢

([2]) سيبويه ، الكتاب ، ج ٤ ، ص ٢٢٤

([3]) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٦٤-٢٦٥

([4]) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٢٩٠

([5]) ابن عصفور، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص٥٠٥ -٥٠٧

٥٢٨٥٧٤

ويرى ابن أبي الربيع أن محل الخلاف في أن "من" هل يجوز أن تقع موقع منذ ؟ فإنها لابتداء الغاية الزمانية بلا خلاف ، فالبصريون يمنعون ذلك و الكوفيون يجوزونه ([1]).

و يرى الباحث أنه ما دام هناك نصوص فصيحة من القرآن و الأحاديث و كلام الصحابة و العرب الفصحاء ،و هي كثيرة كثرة تقتضي القياس عليها نكما صرح به جمع من النحاة ، فليس هناك سبيل للتمسك بالرأي الأول القاضي بعدم دلالتها على الغاية الزمانية ، ناهيك أن سيبويه –و هو إمام النحاة –قد أشار إلى هذا الرأي في موضع من كتابه .

الفرع الثاني : هل من حقيقة في ابتداء الغاية ؟

صرح كثير من النحاة منهم ابن هشام أن ابتداء الغاية هو المعنى الغالب على "من" ، مما دفع جماعة منهم إلى دعوى أنه المعنى الأصلي ل"من" ، و أن من لا تكون إلا لابتداء الغاية ، و هذا ما أشار إليه المرادي في قوله : " و قد ذهب المبرد و ابن السراج و الأخفش الأصغر و طائفة من الحذاق و السهيلي إلى أنها لا تكون إلا لابتداء الغاية "و أن سائر المعاني التي ذكروها راجع إلى هذا المعنى " ([2]).،و ممن ذكر ذلك أيضا عبد القاهر الجرجاني في المقتصد ([3]) ، أما ابن السراج ، فالذي رأيته في أصوله أنه لم يصرح بذلك ، بل يقول " من لابتداء الغاية ، و تكون للتبعيض ([4])

و عندما استعمل من للدلالة على معان أخر كالتبعيض و بيان الجنس فإن هذا الاستعمال يكون على سبيل المجاز ،لأن هذه المعاني عند التأمل راجعة إلى معنى ابتداء الغاية ، و على هذا تعتبر هذه المعاني الأخرى من التبعيض و التبيين و غيرهما معاني ثانوية مجازية، و لا بد أن تكون راجعة إلى هذا المعنى الأصلي ، و بناء على هذا الأساس يرون أن "من" حقيقة في ابتداء الغاية ، مجاز في غيرها من المعاني .و هذا هو مذهب جمهور النحاة . و في هذا يقول المبرد : " و كونها في التبعيض راجع إلى هذا ، و ذاك أنك تقول : أخذت مال زيد ، فإذا أردت البعض قلت : أخذت من ماله ، فإنما رجعت إلى ابتداء الغاية " ([5])

([1]) نقلا عن ابن نور الدين ، **مصابيح المغاني** ، ص ٤٥٧

([2]) المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ٣١٥ ، و انظر أيضا ابن هشام ، مغني اللبيب ، ج ١ ، ص ٣٤٩

([3]) الجرجاني ، **المقتصد في شرح الإيضاح** ، ج ٢ ، ص ٨٢٢- ٨٢٤

([4]) ابن السراج ، **الأصول في النحو** ، ج ٢ ، ص ٢١٢

([5]) المبرد ، **المقتضب** ، ج ١ ، ص ٤٤

ويرى ابن أبي الربيع أن محل الخلاف في أن "من" هل يجوز أن تقع موقع منذ ؟ فإنها لابتداء الغاية الزمانية بلا خلاف ، فالبصريون يمنعون ذلك و الكوفيون يجوزونه ([1]).

و يرى الباحث أنه ما دام هناك نصوص فصيحة من القرآن و الأحاديث و كلام الصحابة و العرب الفصحاء ،و هي كثيرة كثرة تقتضي القياس عليها نكما صرح به جمع من النحاة ، فليس هناك سبيل للتمسك بالرأي الأول القاضي بعدم دلالتها على الغاية الزمانية ، ناهيك أن سيبويه –و هو إمام النحاة –قد أشار إلى هذا الرأي في موضع من كتابه .

الفرع الثاني : هل من حقيقة في ابتداء الغاية ؟

صرح كثير من النحاة منهم ابن هشام أن ابتداء الغاية هو المعنى الغالب على "من" ، مما دفع جماعة منهم إلى دعوى أنه المعنى الأصلي ل"من" ، و أن من لا تكون إلا لابتداء الغاية ، و هذا ما أشار إليه المرادي في قوله : " و قد ذهب المبرد و ابن السراج و الأخفش الأصغر و طائفة من الحذاق و السهيلي إلى أنها لا تكون إلا لابتداء الغاية "و أن سائر المعاني التي ذكروها راجع إلى هذا المعنى " ([2]).،و ممن ذكر ذلك أيضا عبد القاهر الجرجاني في المقتصد ([3]) ، أما ابن السراج ، فالذي رأيته في أصوله أنه لم يصرح بذلك ، بل يقول " من لابتداء الغاية ، و تكون للتبعيض ([4])

و عندما استعمل من للدلالة على معان أخر كالتبعيض و بيان الجنس فإن هذا الاستعمال يكون على سبيل المجاز ،لأن هذه المعاني عند التأمل راجعة إلى معنى ابتداء الغاية ، و على هذا تعتبر هذه المعاني الأخرى من التبعيض و التبيين و غيرهما معاني ثانوية مجازية، و لا بد أن تكون راجعة إلى هذا المعنى الأصلي ، و بناء على هذا الأساس يرون أن "من" حقيقة في ابتداء الغاية ، مجاز في غيرها من المعاني .و هذا هو مذهب جمهور النحاة . و في هذا يقول المبرد : " و كونها في التبعيض راجع إلى هذا ، و ذاك أنك تقول : أخذت مال زيد ، فإذا أردت البعض قلت : أخذت من ماله ، فإنما رجعت إلى ابتداء الغاية " ([5])

([1]) نقلا عن ابن نور الدين ، **مصابيح المغاني** ، ص ٤٥٧

([2]) المرادي ، **الجنى الداني** ، ص ٣١٥ ، و انظر أيضا ابن هشام ، **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ٣٤٩

([3]) الجرجاني ، **المقتصد في شرح الإيضاح** ، ج ٢ ، ص ٨٢٢– ٨٢٤

([4]) ابن السراج ، **الأصول في النحو** ، ج ٢ ، ص ٢١٢

([5]) المبرد ، **المقتضب** ، ج ١ ، ص ٤٤

و يتضح لنا أن هذا النص يرسم منهج البصريين في تعاملهم مع معاني الحروف ، فإنهم يرون أن العرب وضعت لكل حرف من الحروف معنى مخصوصا له ، و بناء على هذا ليس للحرف إلا معنى واحد أصلي يؤديه على سبيل الحقيقة ، و أما استعماله في غير هذا المعنى المخصوص فهو على سبيل المجاز بان يكون هناك استعارة في الحرف نفسه .و قد سبقت الإشارة إلى هذا مرارا في هذا البحث .

و لما كان ابتداء الغاية معنى حقيقيا لمن ، ولم ينفك عنها ، لا بد من أن يرجع المعاني الأخرى المجازية إليه ، و في هذا الصدد نرى المرادي يبين كيفية رجوع معنى التبعيض إلى ابتداء الغاية : " ألا ترى أن التبعيض من أشهر معانيها ، و هو راجع إلى ابتداء الغاية ، فإنك إذا قلت : أكلت الرغيف ، إنما أوقعت الأكل على أول أجزائه ، فانفصل ، فمال معنى الكلام إلى ابتداء الغاية " (١).

و يلاحظ أن ابتداء الغاية معنى عام يشمل التبعيض و غيرها من المعاني كالتبيين ، و إن استعملت "من" في معان أخر ،فإنها لا تخلو من معنى الغاية.

و الباحث يلاحظ أن كثيرا من الأصوليين ساروا على هذا المنهج الذي رسمه البصريون في التعامل مع حروف المعاني و اطمأنوا إليه ،و إن اختلفوا عند التطبيق ، فيركزون على ضرورة تحديد المعنى الأصلي للحرف ،و على ضرورة إرجاع سائر المعاني إلى هذا المعنى الأول الأصلي.

و من الأصوليين الذين اتفق رأيهم و رأي النحاة في أن ابتداء الغاية هو المعنى الأصلي ل"من" صاحب العدة القاضي أبو يعلى و الباقلاني و ابن عقيل الحنبلي و ابن الطيب البصري و التفتازاني و البخاري و ابن النجار و بعض أصحاب الحنابلة (٢)، يقول ابو يعلى : " و أما "من" فهو لابتداء الغاية ،و "إلى" لانتهاء الغاية ، تقول :سرت من الكوفة إلى البصرة ،أي ابتدأت بالسير من الكوفة ،و انتهيت إلى البصرة ، و قد تستعمل للتبعيض ،كقوله تعالى ﴿ فتيمموا صعيدا

---

(١) المرادي ، الجنى الداني ، ص ٣١٥

(٢) انظر ابن اللحام ، القواعد و الفوائد الأصولية ، ص ١٢٧، و الباقلاني ، التقريب و الإرشاد الصغير ، ج ١ ، ٤١١، و ابن عقيل الحنبلي ، الواضح في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٥٩ ، و ابن الطيب البصري ، المعتمد في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٤٠ ، والتفتازاني ، شرح التلويح ، ج ١ ، ص٢١٤ ، و البخاري ، كشف الأسرار ، ج ٢ ، ٣٣٠ .

طيبا فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه ﴾ (١)، و كقولك : اخترت من هؤلاء الرجال ،و اقبض من هذه الدراهم ، و كل من هذا الطعام ، و اشرب من هذا الماء " (٢)، فالأصل في "من" عند أبي يعلى أنها لابتداء الغاية ، و أما استعمالها في التبعيض ،فهو على سبيل المجاز.

و يقول التفتازاني في "من" : " تكون للتبيين أو التبعيض أو غيرهما ، و المحققون على أن أصلها ابتداء الغاية ، و البواقي راجعة إليها ، و ذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ، و هذا ليس بسديد لإطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية " (٣)، و هذا كلام صريح في تأييد أقوال أهل اللغة في أن "من" حقيقة في ابتداء الغاية –علما بأن التفتازاني أيضا في زمرتهم –خلافا للفقهاء.

و نحن نرى البخاري يفسر كيفية رجوع المعاني إلى ابتداء الغاية قائلا : " فإن قولك :أخذت من الدراهم ،دال على أن الدراهم موضع أخذك، و ابتداء غايته ، كما أن قولك : سرت من البصرة يدل على أن البصرة منشأ سيرك ،غير أنها في الدراهم أفادت التبعيض ،لأنه ممكن فيه ، و لم تفده في قولك سرت من البصرة ،لأنك إذا فارقتها ،فقد فارقت جميع نواحيها ،إذ لا يصح أن يكون خارجا منها ،و غير خارج" (٤).

فمعنى التبعيض في قولك : أخذت من الدراهم لا يخلو من معنى ابتداء الغاية ، و كذلك معنى التبيين في قوله تعالى ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ – عند بعضهم – فإنه راجع إلى ابتداء الغاية ، و ذلك لأن " الرجس من الأوثان و غيرها ، فلما قال من الأوثان ، بيّن ما هو المقصود ، و جعل مبدأ الاجتناب الأوثان " (٥).

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٦

(٢) نقلا عن نياب عبد الجواد ، **حروف المعاني و علاقتها بالحكم الشرعي** ، دار المنار ، القاهرة ، ج ١ ، ص ٢٠٢

(٣) التفتازاني ، **شرح التلويح على التوضيح** ، ج ١ ، ص ٢١٤

(٤) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣٣٠

(٥) المصدر السابق

و هذا دليل على أن التبعيض و التبيين من المعاني الفرعية ،و أن ابتـــداء الغايـــة هـــو المعنى الأصلي لمن .يقول البخاري :" فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما تـــرى ، و لهذا قال أبو العباس معناها ابتداء الغاية فقط "([1]).

و ذكر الزركشي أن جمهور الفقهاء رد كون ابتداء الغاية معنى حقيقيا ل"مـــن" لأنـــه " مغمور في بعض المواضع و غير مقصود ، و في بعضها لا يجيء إلا بتمحل " ([2]).

المطلب الثاني : من حقيقة في التبعيض

قال أبو حيان : ذهب المبرد و الأخفش و الصغير و ابن السراج و طائفة من الحذاق ، و من أصحابنا السهيلي إلى أنها لا تكون للتبعيض ، و إنما هي لابتداء الغاية ، و أن سائر المعـاني التي ذكروها راجع إلى هذا المعنى " ([3])، و كذلك السيوطي يقـــول " . ابن المـــبرد و الأخفـــش الصغير و السراج و الجرجاني و الزمخشري أنكروا معنى التبعيض و قالوا هي للابتداء " ([4]).

أما المبرد فالذي رأيته في المقتضب أنه يقول " أما من فمعناها ابتداء الغايـــة ،و تكـــون للتبعيض " ، ثم يقول : " و أما التي تقع للتبعيض ،ففي قولك : أخذت مال زيد ،فيقع هذا الكـــلام على الجميع ، فإن قلت : أخذت من ماله ،و أكلت من طعامه ،أو لبست من ثيابه دلت من علـــى البعض " ([5])، و في موضع آخر يقول : " أصلها ابتداء الغاية ، و كونها في التبعيض راجع إلـى هذا ، و ذاك أنك تقول : أخذت مال زيد ، فإذا أردت البعض قلت : أخذت مـــن مالـــه ، فإنمـــا رجعت بها إلى ابتداء الغاية " ([6])، و الذي أفهمه – و الله أعلم – من مجموعة نصوصه أنه لـــم ينكر معنى التبعيض ، و إنما جعله معنى يندرج تحت عموم معنى الابتداء ، إذ ابتـــداء الغايـــة أصل معانيها .

([1]) المصدر السابق

([2]) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٢٩٢

([3])أبو حيان ، **ارتشاف الضرب** ، ج ٢ ، ص ٤٤٢

([4]) السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ٢١٣

([5]) المبرد ، **المقتضب** ، ج ٤ ، ص ١٣٥-١٣٦

([6]) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٤٤

أما ابن السراج ،فإنه يقول في أصوله : " "من" و هي لابتداء الغاية ،و تكون للتبعيض " [١]، فظاهر نصه يشير إلى عدم إنكاره معنى التبعيض في "من" .

و كذلك عبد القاهر أثبت معنى التبعيض ،و جعله من المعاني المندرجة تحت شمول ابتداء الغاية [٢].

و لعل أبا حيان و السيوطي يقصدان بقولهما السابق أن "من" لا تكون للتبعيض حقيقة عند هؤلاء . و ذكر الرضي أن المبرد و عبد القاهرالجرجاني و الزمخشري يقولون إن أصل من المبعضة ابتداء الغاية ،لأن الدراهم في قولك : أخذت من الدراهم : مبدأ الأخذ[٣].

لقد ذكر بعض النحاة أن "من" واردة في التبعيض كما سبق إذا صح وضع البعض مكانها ، و ذلك كقوله تعالى ﴿ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ﴾ [٤]، و كذلك قوله تعالى ﴿ حتى تنفقوا مما تحبون ﴾ [٥]،و قد قرأ ابن مسعود ﴿ حتى تنفقوا بعض ما تحبون﴾ [٦]. هذا دليل على جواز ورود "من" في معنى التبعيض ، إذا أمكن سد بعض مسدها ، و هو قول الجمهور.

على أن هؤلاء اعتبروا دلالة من على التبعيض دلالة مجازية ، و ليست على سبيل الحقيقة ، إذ أنهم اتفقوا على أن من حقيقة في ابتداء الغاية ، و كان مذهبهم تحديد المعنى الأصلي الواحد لكل حرف من الحروف ، لأن العرب وضع كل حرف للدلالة على معنى مخصوص.و من الفقهاء من ذهب إلى أبعد من ذلك و هو إلكياالهراسي حيث أنكر مجيء من للتبعيض [٧].

إلا أن من الأصوليين مَن رأى أن "من" حقيقة في التبعيض مجاز في غيره ،منهم البزدوي و السرخسي و الخبازي و النسفي و الملاجيون [٨]. يقول البزدوي : " و أما "من"

---

(١) ابن السراج ، **الأصول النحو** ، ج ٢ ، ص ٢١٢

(٢) الجرجاني ، **المقتصد في شرح الإيضاح** ، ج ٢ ، ص٨٢٣

(٣) الرضي ، **شرح الرضي على الكافية** ، ج ٤ ، ص ٢٦٦

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٣

(٥) سورة آل عمران ، الآية ٩٢

(٦) نقلا عن السيوطي ، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع** ، ج ٤ ، ٢١٣

(٧) نقلا عن الزركشي ، البحر المحيط ٢ ، ص ٢٩٢

(٨) انظر الخبازي ، **المغني في أصول الفقه** ، ص ٤٢٥، و النسفي ، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار** ، ج ١ ، ص ٣٤١ ، و ملاجيون ، **شرح نور الأنوار على المنار مطبوع مع كشف الأسرار** ، ج ١ ،

فللتبعيض ،هو أصلها ،و معناها الذي وضعت له لما قلنا " ([1])،أي أن الاشتراك خلاف الأصل ، و يقول السرخسي : " و كلمة "من" للتبعيض باعتبار أصل الوضع ، و قد تكون لابتداء الغاية و قد تكون للتمييز "([2]).

و البزدوي و السرخسي و أضرابهما وافقوا الجمهور على أن الحرف موضوع أصلا لمعنى واحد،لا يتعداه إلا مجازا ، غير أنهم رأوا أن "من" موضوعة للتبعيض أصلا ، و تكون حقيقة فيه خلافا للجمهور. فيلاحظ أن هؤلاء يتبنوا القاعدة الأساسية في تحديد المعنى الأصلي للحرف،إلا أنهم اختلفوا عند التطبيق كما سبق ، فخرجوا بعد البحث و النظر ،بنتيجة تختلف عن نتيجة بحث الأخرين .

و عبارة بعض الأصوليين في مؤلفاتهم بانه مذهب أكثر الفقهاء و الأصوليين ([3])، و ذكر صاحب كشف الأسرار أن الذي دفع كثيرا من الفقهاء إلى اعتبار التبعيض أصلا في "من" هو كونه أكثر استعمالا في التبعيض.و ضعف الزركشي هذا المذهب لإطباق أئمة اللغة على أنها لابتداء الغاية ([4]).

المطلب الثالث : من حقيقة في التبعيض و الابتداء

مؤدى هذا المذهب أن من حرف مشترك بين التبعيض و الابتداء ، ويبدو أن هذا مما تفرد به الأصوليون . يقول السمعاني في قواطع الأدلة بعد ذكر قول القائلين إنه من حيث وجدت كانت لابتداء الغاية : " و هذا كلام النحويين فيما بينهم ، فأما الذي تعرفه الفقهاء ،فهو لابتداء الغاية و التبعيض جميعا، و كل واحد في موضعه حقيقة ، و قد ورد مثله ، يقال : ما جاءني من

ص ٣٤١

([1]) البزدوي ، **أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ٣٣٠

([2]) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ٢ ، ص ٢٠٩ ،

([3]) انظر عبارة محب الله بن عبد الشكور، **مسلم الثبوت** ، الطبعة الأولى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، و مؤسسة التاريخ العربي ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م : " من اختلف فيها ، فكثير من الفقهاء أنها للتبعيض فقط " ج ١ ، ص ٢٢٩ ، و كمال الدين ابن الهمام ، **التحرير مع شرحه تيسير التحرير** ، ج ١ ، ص ١٠٧ " فكثير من الفقهاء للتبعيض و كثير من أئمة اللغة لابتداء الغاية "...

([4]) الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٢٩٣

أحد ، قال تعالى ﴿ يغفر لكم من ذنوبكم ﴾([1])،([2]) وقال البخاري :"ورأيت في بعض نسخ أصول الفقه : أنها للتبعيض و ابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء ،و كل واحد في موضعه حقيقة " ([3])

والسمعاني و كذا البخاري نسبا هذا المذهب إلى الفقهاء دون ذكر أسمائهم بعينهم ، وعبارة السمعاني توحي بأن هذا المذهب معروف عند الأصوليين ، والذي عرفه الباحث أن الأشهر عند الفقهاء مذهبان الأول أن "من" حقيقة في التبعيض ، و الثاني أنها حقيقة في ابتداء الغاية .

و أما القول بأن "من" حقيقة في الابتداء الغاية و التبعيض معا ،فهو مذهب كمال الدين بن الهمام حيث ذكر أن كثيرا من الفقهاء على أن "من" للتبعيض حقيقة ، و عند كثير من أئمة اللغة أنها لابتداء الغاية ، ثم ذهب إلى أنها حرف مشترك بين المعنيين ابتداء الغاية و التبعيض لتبادر المعنيين في "من" عنده ، يقول : " فكثير من الفقهاء للتبعيض ، و كثير من أئمة اللغة لابتداء الغاية ،و رجع معانيها إليه ، فالمعنى في :أكلت من الرغيف ابتداء أكلي ، و هو مع تعسفه لا يصح ،لأن ابتداء أكلي و أخذي ،لا يفهم من التراكيب ،و لا مقصود الإفادة ، بل تعلقه ببعض مدخولها ، و كيف و ابتداؤه مطلقا قد تكذب – "أي في بعض المواقع ،كما إذا ابتدأ الأكل من اللحم ،ثم أكل بعض الرغيف ،ثم قال : أكلت من الرغيف ، فإذا أراد كون ابتداء أكله من الرغيف ،كان المراد بهذا الاعتبار كذبا "([4])-، و تخصيصه بذلك الجزئي غير مفيد ، و استقراء مواقعها يفيد أن متعلقها ،إن تعلق بمسافة قطعا لها ك"سرت" و "مشيت" أو لا ، ك"بعت" و "أجرت" ، فلابتداء الغاية أي ذي الغاية ، و هو ذلك الفعل أو متعلقه المبين منتهاه ،و إن أفاد تناولا كأخذت ،و أكلت و أعطيت ،فلإيصاله إلى بعض مدخولها ، فعلمت تبادر كل من المعنيين في محله ،أي مع خصوص ذلك الفعل ، فلم يبق إلا إظهار مشترك – أي معنوي بين الابتداء و التبعيض – يكون له أو اللفظي – أي المشترك اللفظي بينهما- ، أما حقيقة في أحدهما مجاز في الأخر بعد استوائهما في المدلولية ، و التبادر في محليهما فتحكم ، و انتفى جعلها لابتداء – أي فقط لعدم صحة إرادته في كثير من المواقع-. "([5])

([1]) سورة نوح ، الآية ٤

([2]) السمعاني ، قواطع الأدلة ، ج ١ ، ص ٤١

([3]) البخاري ، كشف الأسرار ، ج ٢ ، ص ٣٣١

([4]) أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ج ١ ، ص ١٠٧-١٠٨

([5]) كمال بن الهمام ، التحرير مع شرحه تيسير التحرير، ج ١ ، ص ١٠٧-١٠٨ ، و مع شرحه المسمى

فقد رأى ابن الهمام أن الابتداء و التبعيض متبادران في "من" ، فلا يجوز الحكم بان أحدهما مجاز للأخر ، و إنما الصحيح أن نحكم بأن "من " من المشترك اللفظي ،لما بان الاشتراك اللفظي في الحروف أمر استبعده النحاة وجمهور الأصوليين. و هذا المذهب في حقيقته تلفيق بين القولين السابقين .

المطلب الرابع : من حقيقة في بيان الجنس

يقول أبو حيان : " و كونها لهذا المعنى – أي بيان الجنس – مشهور في كتب المعربين و يخرجون عليه مواضع من القرآن ، و قال به جماعة من القدماء و المتأخرين منهم النحاس و ابن بابشاذ و عبد الدائم القيرواني و ابن مضاء " (١)، و ذكر الزركشي أن لها علامتين : أن يصح وضع "الذي" موضعها ، و أن يصح وقوعها صفة لما قبلها " (٢)، و ممن أثبت هذا المعنى ابن الحاجب و الزمخشري و المالقي (٣)، و ذكر الأخير أن من أمثلة ذلك قولك : قبضت رطلا من قمح ،و كرا من شعير ، و منا من سمن ،و خاتما من حديد ، و مشيت ميلا من الأرض ، و قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) (٤)،و قوله تعالى (و بما أنفقوا من أموالهم) (٥) ، (٦) و منه أيضا قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) (٧)، و ذكر الزمخشري أن كونها للتبيين راجع إلى معنى الابتداء ، و استبعده الرضي ،لأن الدراهم هي العشرون في قولك : عشرون من الدراهم ، و محال أن يكون الشيء مبدأ نفسه ، و كذلك الأوثان : نفس الرجس ، فلا تكون مبدأ له " (٨)، و كان الرضي استبعد أن يكون التبيين داخلا تحت عموم معنى الابتداء .

بالتقرير و التحبير ، ج ٢ ، ص ٦٥

(١) أبو حيان ، ارتشاف الضرب ، ج ٢ ، ص ٤٤٢

(٢) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج ٤ ، ٣٥٧

(٣) انظر الرضي ، شرح الرضي على الكافية ، ج ٤ ، ص ٢٦٠ ، و ابن يعيش ، شرح المفصل ، ج ٨ ، ١٠المالقي ، رصف المباني ، ص ٣٨٨

(٤) سورة التوبة ، الآية ١٠٣

(٥) سورة النساء ، الآية ٣٤

(٦)المالقي ، رصف المباني ، ص ٣٨٨

(٧) سورة الحج ، الآية ٣٠

(٨) الرضي ، شرح الرضي على الكافية ، ٤ ، ص ٢٦٦

ومن النحاة من أنكر هذا المعنى ل"من" البتة كما ذكره أبو حيان : " و قد أنكر ذلك أكثر اصحابنا و زعموا أنه لم ترد لهذا المعنى " (١). فيؤولون الشواهد التي أتى بها المثبتون ،فقالوا في مثل قوله تعالى ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ ليس للتبيين ، و إنما لابتداء الغاية و انتهائها، لأن الأوثان نحاس مصنوع ،أو ذهب ،أو غير ذلك ، فليس الرجس ذاتها ، و لا الجنس الذي صنعت منه ، و إنما وقع الاجتناب على عبادتها ، و وصف الرجس المعبود منها ، و من في الآية كهي في قولك : أخذت من التابوت ، ألا ترى أن اجتناب عبادة الوثن ابتداؤه و انتهاؤه (٢)، و ذكر السيوطي أن الذين أنكروا هذا المعنى هم أكثر المغاربة (٣).

و ممن تحمس في أنكار هذا المعنى ل"من" ابن عصفور ، يقول :" فإذا أمكن أن يخرج جميع ما أوردوه – أي الشواهد على أن من للتبيين – على ما ثبت و استقر في "من" – أي على معنى الغاية أو التبعيض –كان أولى من أن يثبت لها معنى لم يستقر فيها و هو التبيين " (٤).

و قد نسب صاحب الإبهاج القول بثبوت معنى التبيين ل"من" إلى جماعة من النحاة منهم ابن بابشاذ و ابن النحاس و عبد الدايم القيرواني و ابن مالك و أبي حيان (٥).

فهؤلاء و إن قالوا بثبوته فلم يقولوا إنه هو المعنى الحقيقي ل"من" ، و إنما ذلك على طريق المجاز ، إذ أنهم اتفقوا على أن من حقيقة في ابتداء الغاية ، و التبيين لا يخلو عن ابتداء الغاية ،و هو راجع إليه ، إلا أن الزركشي قال إنه قيل إن "من" لا ينفك عن معنى التبيين مطلقا (٦).

و ذهب البيضاوي الأصولي إلى أن من حقيقة في التبيين ، يقول :" من لابتداء الغاية و التبيين و التبعيض و هي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك "(٧) و الذي دفعه إلى هذا القول خلافا للنحاة لأنه يرى أن التبيين يشمل جميع موارد استعمال من في المعاني الأخر ، فقولك مثلا : سرت من البصرة إلى الكوفة ، فإنه يدل على ابتداء الغاية لصحة إقامة الابتداء مقامها ، و هو

---

(١) نقلا عن الإسنوي ، **الإبهاج** ، ج ١ ، ص ٣٥٠

(٢) السبكيان ، **الإبهاج** ، ج ١ ، ص ٣٥٠

(٣) السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ٢١٣

(٤)ابن عصفور ، **شرح جمل الزجاجي** ، ج ١ ، ص ٥١٠

(٥) السبكيان ، **الإبهاج** ، ج ١ ، ص ٣٥٠

(٦) الزركشي ، **البرهان في علوم القرآن** ، ج ٤ ، ص ٣٥٧

(٧) البيضاوي ، **منهاج الأصول مع شرحه نهاية السول** ، ج ٣ ، ص ٤٠٤

يبين في نفس الوقت مبدأ السير.و كذلك قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) ،فإن "مـــن" هنا للتبيين، لأننا يصح أن نضع اسم الموصول بدله نحو : فاجتنبوا الرجس الذي هو الأوثان ، و نحن في هذا يبين المجتنب ،و يبين الرجس بأنه من أي شيء .و كذلك قولك : أخذت من الدراهم ، فإنه للتبعيض بدليل صحة وضع "البعض" مكانها ، فإن التبعيض لا يخلو من معنى التبيين لأننا في هذا يبين القدر المأخوذ منه .

و هكذا يتبين لنا أن معنى التبيين عام يشمل موارد استعمال من ، فمعانيه لا تخلو مـــن معنى التبيين ، و هذا مما حمل البيضاوي على القول إن من حقيقة في التبييـــن ،لا فـــي ابتـــداء الغاية كما ذهب إليه النحاة ([1]).

و الملاحظ أن البيضاوي لم يخرج على القاعدة التي رسمها النحاة في تحديـــد المعنـــي الحقيقي لأي حرف من الحروف ، و هذه القاعدة هي أن المعنى الحقيقي لا بد أن يكون معنـــى عاما يشمل المعاني الأخرى المجازية ، و قد طبق هذه القاعدة تماما في بحثـــهم فـــي المعنـــى الحقيقي ل"من" ، فخرج بنتيجة أن التبيين معنى حقيقي ل"من" لأنه عام يشمل التبعيض و ابتـــداء الغاية ، و فسروا وجه عمومه بما فسروا.

المطلب الخامس : من حقيقة في التبعيض و التبيين و الابتداء

ذهب إلى هذا صاحب مسلم الثبوت محب الله بن عبد الشكور إذ يقول :" من" اختلف فيها ، فكثير من الفقهاء أنها للتبعيض ، و فخر الدين للتبيين ([2]) ، و جمهور أئمة اللغة لابتداء الغايـــة زمانا أو مكانا على الصحيح ، و أرجعوا سائر معانيها إلى ما ذهبوا إليه ، و الحق أن التبعيـــض و التبيين في نحو : آجرت من شهر كذا إلى شهر كذا ، و الابتداء في نحو : أخذت من الدراهـــم تعسف بل مشترك للتبادر " ([3]).

و يبدو للباحث أن هذا المذهب في حقيقته تلفيق بين المذاهب الثلاثة أى أنها حقيقة فـــي التبعيض أو حقيقة في التبيين أو حقيقة في الابتداء ، و لعله لما رأى أن كل واحـــد مـــن هـــذه المعاني الثلاثة يصلح دخوله تحت عموم المعنيين الأخريين ، كما نتلمســـه عندمـــا فســـر كـــل

([1]) الإسنوي ، **نهاية السول** ، ج ٣ ، ص ٤٠٤ ، و البدخشي ، **مناهج العقول** المطبوع مع نهاية السول ،ج ٣ ، ص ٤٠٣

([2]) لقد نسب محب الله القول بالتبيين إلى الفخر الرازي خطأ ، و الحق أن الفخر يقول بأنها للتمييز كما سيأتي .

([3]) محب الله بن عبد الشكور ، **مسلم الثبوت**، ج ١ ، ص ٢٢٩ .

أصحاب المذاهب الثلاثة وجه عموم المعنى المدعى حقيقته ، لما رأى ذلك ظن أن هذه المعاني الثلاثة متبادرة إلى الذهن عند ورود "من" في التركيب ، فذهب إلى أنها حقيقة في المعاني الثلاثة التبعيض و الابتداء و التبيين معا ، فمؤدى هذا القول اعتراف بوجود المشترك اللفظي في الحرف .

المطلب السادس : من حقيقة في التمييز

و قد تفرد الإمام الفخر الرازي بالقول بأن من حقيقة في التمييز خلافا للنحاة و بقية الأصوليين، يقول :" و الحق عندي أنها للتمييز فقولك : سرت من الدار إلى السوق " ميزت مبدأ السير عن غيره ، و قولك : باب من حديد ، ميزت الشيء الذي يكون منه الباب عن غيره ، و قوله تعالى ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ ، ميزت الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره ، و كذلك قولك : ما جاءني من أحد ميزت الذي .... ؟ عنه المجيء " ([1]).

و من الملاحظ أن الذي دفع الفخر الرازي إلى هذا القول هو شمول معنى التمييز عنده جميع المعاني من ابتداء الغاية و التبعيض و التبيين و الصلة التي أثبتها النحاة ل"من" ، فإذا كان المعنى شاملا لجميع المعاني ،فما المانع لأن نجعله أصلا لمعنى "من"؟ فقولنا مثلا سرت من الدار إلى السوق ، و إن كانت تدل على ابتداء الغاية فإنها لا تخلو من معنى التمييز ، إذ إننا بهذا القول قد ميزت مبدأ السير عن غيره . كذلك من في قولنا : باب من حديد للتبعيض ،لأننا نستطيع أن نضع مكان من كلمة البعض ، و لكنه مع ذلك لا يخلو من معنى التمييز ،لأننا بهذا القول نميز الشيء المصنوع منه الباب .

الترجيح

يظهر لي أن معنى الابتداء و التبعيض متبادران عند ورود حرف "من" في التركيب ،كما أتلمسه من مناقشة النحاة والأصوليين ، و على هذا فما المانع أن نسلم بأن "من"حقيقة في كلا المعنيين ، فنستثنيها من الأصل الموضوع للحرف ، و هو أن يكون للحرف معنى واحد موضوع له ، إذ الأصل قد يخالف .

([1]) الفخر الرازي ، **المحصول** ، ج ١ ، ص ٣٧٧-٣٧٨

المطلب السابع : أثر الخلاف في فهم النص التشريعي

اختلف الفقهاء في فهم قوله تعالى ﴿ فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه ﴾ ([1])، بناء على خلافهم في تحديد المعنى الحقيقي ل"من" ، فذهب بعضهم إلى أن "من" في الآية للتبعيض ،لأنها حقيقة فيه ، و الأصل حمل الحرف على حقيقته ، بينما ذهب الآخرون إلى أنها لابتداء الغاية بناء على أن "من" حقيقة فيه ، فلا يصار إلى المجاز مع إمكانية حملها على حقيقتها.

و يترتب على خلافهم في ذلك خلافهم في الحكم الفقهي في التيمم ، فذهب الأول إلى اشتراط أن يكون التيمم بتراب له غبار يعلق باليدين لأن "من" للتبعيض ، و هو لا يتحقق إلا في المسح من التراب لا من الحجارة ([2]).

و ذهب الثاني إلى أنه لا يجب أن يعلق التراب باليد ، بل الواجب ابتداء الغاية من الأرض ، و لا يجب عليه بعض أجزاء الأرض حتى لو مسح بيده على الصخرة الصماء و الحجر الصلد يكفيه ذلك ، لأنه قد ابتدأ بالأرض ، و لو مسح على حيوان أو ثياب لا يكفيه ([3]).

([1]) سورة المائدة ، الآية ٦

([2]) الصنعاني ، محمد بن إسماعيل ، **سبل السلام شرح بلوغ المرام** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج ١ ، ص ١٦٨

([3]) انظر الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ٢ ، ص ٢٩٣

المبحث الثاني

دلالة الباء على التبعيضية

المطلب الأول : الأصل في معاني الباء

سلم النحاة بأن الباء تأتي لمعان عدة منها الإلصاق و التعدية السببية و الاستعانة و الظرفية و المصاحبة ، و جماع هذه المعاني كلها عند من رأى ضرورة تحديد المعنى الأصلي للحرف- و هم الأكثرون – هو الإلصاق ،أما الذين يرون التنويع في معاني الحروف فيرفضون مسلك تحديد المعنى الأصلي ، للحرف واعتبروا رد سائر معاني إلى الإلصاق تكلفا .

يقول المرادي : " رد كثير من المحققين سائر معاني الباء إلى معنى الإلصاق ، كما ذكر سيبويه ، و جعلوه معنى لا يفارقها ، و قد ينجر معه معان أخر ، و استبعد بعضهم ذلك و قال : الصحيح التنويع " ([1])، و قال المالقي : " و هذا المعنى – يعنى الإلصاق – في كلام العرب في الباء أكثر من غيره فيها حتى أن بعض النحويين قد ردوا أكثر معاني الباء إليه ، و إن كان على بعد ، و الصحيح التنويع كما ذكر و يذكر "([2]).

فالإلصاق عند الأكثرين معنى عام يشمل كل المعاني المذكورة ، و سائر معاني الباء راجع إليه ، و لذلك قالوا إن الإلصاق هو المعنى الأصلى للباء ، فلا يفارقه حيث كان ، و اشتهر عندهم أن الباء حرف الإلصاق ، و هذا يفسر سبب اكتفاء سيبويه في الكتاب بذكر معنى واحد للباء و هو الإلصاق ، و عبارته " و باء الجر إنما هي للإلزاق و الاختلاط " ([3])، و عبارة ابن عصفور : " أن الباء لمجرد الإلصاق و الاختلاط " ([4]).

يقول ابن أبي الربيع عند كلامه عن قول قائل :" تكلم فلان فما سقط بحرف " ، : " و منهم من ذهب إلى أنها تكون للاستعانة ، و استدل بقولهم : " نجرت بالقدوم " ، و إذا نظرت إلى هذا وجدت الإلصاق فيه ، لأنك إذا ألصقت نجرك بالقدوم ، فالباء في هذا و في كل مكان مثله ، إنما دخلت للإلصاق ، و لم تدخل لمكان الاستعانة ، و الدليل على ذلك أن كل موضع تجد

([1]) المرادي ، الجنى الداني ، ٤٦ و ٣٦

([2]) المالقي ، رصف المباني ، ١٤٣-١٤٤

([3]) سيبويه ، الكتاب ، ج ٢ ، ص ٣٠٤

([4]) ابن عصفور ، شرح جمل الزجاجي، ج ١ ، ص ٥١٣

فيه الباء تجد فيه الإلصاق ، و ليس كل موضع تجد فيه الباء تجد فيه الاستعانة ، و كذلك المصاحبة توجد مع الباء ، تقول : خرج زيد بعمامته ، إلا أن المصاحبة لاتلزم ، كما أن الاستعانة كذلك ، و الذي يلزم و لا توجد إلا به الإلصاق ، فيجب أن يدعى أنها إنما وضعت للإلصاق ، و كل ما جاء زائدا على الإلصاق ، فهو عارض لم توضع الباء له " (١).

قال ابن النجار : " و الباء لا تنفك عن الإلصاق ، إلا أنها قد تتجرد له ، و قد يدخلها مع ذلك معنى آخر ، و لهذا لم يذكر لها سيبويه معنى غيره " (٢) . و يقول ابن الهمام : " الباء مشكك للإلصاق الصادق في أصناف الاستعانة و السببية و الظرفية و المصاحبة "(٣)

و يقول السبكيان : قال البصريون : لا يكون إلا بمعنى الإلصاق و الاختلاط حقيقة أو مجازا إذا لم تكن زائدة ، و قد يتجرد الإلصاق ، و قد ينجر معه معان أخر ، فالإلصاق حقيقة : وصلت هذا بهذا ، أو مجازا : مررت بزيد ، و التصق المرورو بمكان بقرب زيد ، و ذكروا أن المعاني التي تنجر مع الإلصاق ستة أنواع : النقل ...و السببية ...و الاستعانة... و المصاحبة ...و الظرفية ..الخ "(٤).

فهذا كلام واضح في أن الباء لم توضع إلا للإلصاق ، أما المعاني التي حكيت أنها تفيدها فهي معان عارضة ، تندرج تحت عموم معنى الإلصاق ، فلم تخل هذه المعاني عن الإلصاق حيث وجدت ، و لذلك اشتهر عند النحاة بأن الباء حرف الإلصاق .

و معنى الإلصاق تعلق أحد المعنيين بالآخر ، و عبارة ابن النجار : " و معنى الإلصاق أن يضاف الفعل إلى الاسم ، فيلصق به بعدما كان لا يضاف إليه لو لا دخولها " (٥)، و سمي الباء بحرف الإلصاق لأنها تلصق ما قبلها بما بعدها .

و باء الإلصاق كما قال نوعان :

أحدهما :

---

(١) ابن أبي الربيع ، **البسيط في شرح جمل الزجاجي** ، ج ٢ ، ص ٨٥٧

(٢) ابن النجار ، **شرح الكوكب المنير** ، ج ١ ص ٢٦٧

(٣) ابن الهمام ، **التحرير مع شرحه تيسير التحرير** ، ج ١ ، ص ١٠٢

(٤) السبكيان ، **الإبهاج** ، ج ١ ، ص ٣٥٢-٣٥٣

(٥) ابن النجار ، **شرح الكوكب المنير** ، ج ١ ، ص ٢٦٧

الباء التي لا يصل الفعل إلى المفعول إلا بها ، نحو : سطوت بعمرو ، و مررت بزيد ، فالإلصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان بقرب زيد جعل كأنه ملتصق بزيد .

ثانيهما :

الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله ،إذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو: أمسكت بزيد ، الأصل أمسكت زيدا ، فيحتمل الأمرين ، قد تكون باشرته بنفسك ، و قد تكون منعته من التصرف من غير مباشرتها، فادخلوا الباء ليعلموا أن إمساكك إياه كان بمباشرة منك له ، و من هنا صح معنى الإلصاق ، بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فإنه يطلق على المنع من التصرف بوجه ما من غير مباشرة ([1]).

المطلب الثاني : هل تفيد الباء التبعيض ؟

اختلف النحاة و الأصوليون في معنى التبعيض بعد اتفاقهم على أن الباء للإلصاق حقيقة ، هل تفيد الباء التبعيض ، فيكون مندرجا تحت عموم معنى الإلصاق ، أم لا تفيده ، و إنما أخذ ذلك من مفهوم الكلام ؟ فأكثر النحاة على الثاني ، و أما الأصوليون فبعضهم يوافق أكثر النحاة ، و بعضهم على الأول ، و تفصيل الحديث فيما يلي :

الفرع الأول : المثبتون من النحاة و الأصوليين

على العموم إن الذين أثبتوا أو قيل إنهم أثبتوا هذا المعنى للباء من النحاة هم قلة لا تتجاوز عدد الأصابع ، و كذلك الأصوليون ، لم يقل به منهم إلا عدد قليل و هم بعض الشافعية.

<u>المثبتون من النحاة</u>

ذكر ابن هشام و ابن نور الدين أن هذا المعنى أثبته الأصمعي و الفارسي و القتبي و ابن فارس و ابن مالك ، و كذلك يقال إنه اختيار الكوفيين([2]).

و ذكر الزركشي الأصولي أنه اختيار ابن المخلد في شرح الجمل حيث مثله بقوله :

([1]) السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ص ١٥٦-١٥٧

([2]) ابن هشام **مغني اللبيب** ، ج ١ ، ص ١٠٥ ، و ابن نور الدين ، **مصابيح المغاني** ، ص ٢٠٢، و ابن الناظم ، **شرح ابن الناظم** ، ص ٢٦٣

مسحت بالحائط و تيممت بالتراب ، و استحسنه العبدري في شرح الإيضاح حيث قال : و وجهه عندي أن الباء الدالة على الآلة لا يلزم فيها أن يلابس الفعل جميعا و لا يكون العمل بها كلها بل ببعضها "([1]).

و ذكر ابن قتيبة في كتابه تأويل مشكل القرآن أن الباء تاتي بمعنى من مستشهدا بقول العرب : شربت بماء كذا ، و بقوله تعالى : ((عينا يشرب بها عباد الله)) ([2])، أي منها ، و بقوله عز و جل : ((عينا يشرب بها المقربون)) ([3])، أي منها، و أوضح أن الشافعي قد رأى هذا الرأي و هو من أئمة اللسان ، و قد تبعه أحمد و أبو حنيفة في ذلك ([4]).

المثبتون من الأصوليين

ذهب بعض الشافعية منهم الشيرازي و الفخر الرازي و البيضاوي وبعض الحنفية من أمثال الجصاص و غيرهم إلى أن الباء إذا دخلت على فعل متعد بنفسه فهي للتبعيض .

ويقول الشيرازي : " الباء تدخل للإلصاق كقولك مررت بزيد و كتبت بالقلم ، و تدخل للتبعيض كقولك مسحت بالرأس ، و قال أصحاب أبي حنيفة : لا تدخل للتبعيض ، و هذا غير صحيح لأنهم أجمعوا على الفرق بين قوله : أخذت قميصه و قوله :أخذت بقميصه ، فعقلوا من الأول أخذ جميعه ، و من الثاني : أخذ بعضه فدل على ما قلناه "([5]).

يقول الفخر الرازي : " الباء إذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه كقوله تعالى (و امسحوا برؤوسكم) تقتضي التبعيض خلافا للحنفية ، و أجمعنا على أنها إذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك : كتبت بالقلم ، و مررت بزيد ، فإنها لا تقتضي إلا مجرد الإلصاق "[6] .

فهم مما سبق أن مذهبهم يقوم على التفريق بين حالتي الباء :

الأولى : دخولها على فعل غير متعد بنفسه و إنما يتعدي بالحرف ، فالباء في هذه

([1]) الزركشي : البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٢٦٨

([2]) سورة الإنسان ، الآية ٦

([3]) سورة المطففين ، الآية ٢٨

([4]) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص٥٧٥-٥٧٦

([5]) الشيرازي ، اللمع ، ص ١٤١ ، و التبصرة في أصول الفقه ، ص ٢٣٧-٢٣٨

([6]) الفخر الرازي ، المحصول ، ج ١ ، ص ١٦٧

الحالة لا تقتضي إلا مجرد الإلصاق .

و الثانية : دخولها على فعل يتعدى بنفسه دون أن تتوقف تعديته على دخول الباء عليه ، ففي هذه الحالة تقتضي الباء التبعيض

و سبب هذا التفريق فصله الفخر الرازي بقوله : " لنا أن نعلم بالضرورة الفرق بين أن يقال : مسحت يدي بالمنديل و بالحائط و بين أن يقال مسحت المنديل و الحائط في أن الأول يفيد التبعيض و الثاني يفيد الشمول "(١)

و الملاحظ أنهم يؤمنون بالتفرقة بين القولين الأول مسحت المنديل بدون الباء و الثاني : مسحت بالمنديل مع دخول الباء ، فيرون أن الأول يفيد الشمول و الثاني يفيد التبعيض .

وبيان ذلك أن فعل مسح في قولنا : " مسحت يدي بالمنديل " متعد بنفسه ، و مفعوله ينتصب بفعله ، و الباء التى دخلت على فعل مسح ليس من الباء التي لا يصل الفعل إلى المفعول به إلا بها ، فإذا تخلل بين الفعل المتعدي بنفسه و بين مفعوله – و كان الفعل مستغنيا عنها – فإن دخول هذا الحرف لا يخلو من فائدة ، صونا للكلام من العبث ، و هنا يتطرق السؤال : ما فائدة دخولها ؟ هل فائدته الإلصاق ؟ لا ، لأن الإلصاق الذي هو التعدي مفهوم دون أن يتوقف على دخول الباء عليه ، فإذا دخلت عليه الباء وجب أن تفيد فائدة أخرى غير الإلصاق ، و على هذا يقولون : إذا كان قولنا مسحت المنديل يفيد معنى الشمول ، فينبغي أن يكون قولنا مسحت بالمنديل يفيد معنى التبعيض ، و بهذا ثبت الفرق بينهما.

و يفهم من هذا البيان أن فائدة التفريق بين العبارتين عند المثبتين هي إفادة الشمول أو التبعيض .

و بعد هذا العرض لأقوال المثبتين لنا أن نتساءل : هل هؤلاء يثبتون للباء معنى التبعيض على أنها حقيقة فيه بأن يكون للباء معنيين حقيقيين هما الإلصاق و التبعيض فتكون الباء من المشترك اللفظي ؟أم على أنها مجاز فيه بأن يندرج التبعيض تحت عموم معنى الإلصاق؟

يجدر الذكر أنني لم أعثر على قول صريح في كتب النحاة المتوافرة عندي ينص على

---

(١) المصدر السابق

أن التبعيض – عند مثبتيه – معنى حقيقي للباء بجانب الإلصاق ، و لكن يبدو لى – و الله أعلم – أن الكلام في هذا مفرع على خلاف النحاة في تحديد المعنى الأصلى للحرف أو التنويع في معانى الحرف ، فعلى الأول فإن مثبتي التبعيض من النحاة لم يذهبوا إلى أن الباء حقيقة في التبعيض ، و إنما قالوا إن الباء من المعاني المندرجة تحت عموم معنى الإلصاق ، مثله مثل إثبات معنى المصاحبة والاستعانة و السببية و الظرفية للباء ، فكل هذه المعاني تدخل تحت عموم معنى الإلصاق ، فتكون مجازية فيها ، و هذا هو محل النزاع بين النحاة أي هل يدخل التبعيض تحت عموم معنى الإلصاق أم لا ، فلا خلاف عندهم أن الباء حقيقة في الإلصاق و هو معنى لا ينفك عن الباء حيث كانت .

و هذا ما نتلمسه عند حديث النحاة عن معاني الباء ، فإنهم ذكروا أن الباء حقيقة في الإلصاق ، ثم استطردوا في ذكر المعاني الأخر للباء من السببية و المصاحبة و الظرفية ، فأرجعوا كل هذه المعاني إلى المعنى الأصلي و هو الإلصاق ، و كثيرا ما استخدموا العبارات التالية : " ..... و قد تدخل معه ..." أي مع الإلصاق ، أو " ... و قد يتجرد الإلصاق ، و قد ينجر معها معان أخر " ، إلا أنهم عند حديثهم عن معنى التبعيض وقفوا طويلا ، فذكروا أن الأكثر على أن هذا المعنى لم يثبت للباء ، و أفاضوا الرد على مثبتيه ، و حملوا النصوص التي توحي بالتبعيض على معنى الإلصاق أو الاستعانة أو التعدية أو غيرها محتجين بأن حمل النصوص على معان ثبت ورودها عند النحاة أولى من حملها على معنى لم يثبت بعد ، و سيأتي ذلك في محله إن شاء الله .و أظن أن الأصمعي و الفارسي وابن فارس – و هم من البصريين – أثبتوا التبعيض على أنه من المعاني المجازية للباء .

أما على الثاني – أي على القول بالتنويع – فإن التبعيض عندهم – كما يبدو لي – حقيقة ،و إلا فما معنى التنويع في معانى الحرف الواحد ؟و نحن نعلم مما سبق أن من الذين نسب إليهم القول بالتبعيض الكوفيين و ابن مالك ، كما نعلم أن من الذين قالوا بالتنويع في معنى الحرف أيضا الكوفيين و ابن مالك ، فعلى ذلك فإن الكوفيين و كذلك ابن مالك – في رأيي – ذهبوا إلى أن التبعيض حقيقة في الباء .

أما المثبتون من الأصوليين الذين سبق أن ذكرت أسماءهم آنفا ، فلم يصرحوا بذلك ، إلا أن الماوردي ذكر فيما نقله عنه ابن السمعاني أن إفادة الباء للتبعيض هو حقيقة في قول بعض أصحاب الشافعي مجاز في قول الأكثرين ، يقول : " الباء موضوعة لإلصاق الفعل بالمفعول كقولك مسحت يدي بالمنديل ، و كتبت بالقلم ، و قد يستعمل في التبعيض إذا أمكن حذفها كقوله

تعالى " و امسحوا ... أي بعض رؤوسكم قال : و هو حقيقة في قول بعض أصحاب الشافعي مجاز في قول الأكثرين " (١)، و على أساس القول إن التبعيض معنى حقيقي للباء قام جمهور الأصوليين بالرد عليهم بأن ذلك يفيد الاشتراك و الترادف كما سيأتي .

و يحسن بنا أن نقف قليلا على معطيين آتيين :

أولا : لا بد من التنبيه على أن الشيرازي و الفخر الرازي و البيضاوي و من لف لفهما من الذين ذهبوا إلى ضرورة تحديد المعنى الأصلي للحرف كما نلتمسه عند حديثهم عن معاني حروف أخر ، و من شان أصحاب هذا المذهب ألا يدعوا أن للحرف معنين أصليين ، و لكن لماذا في مبحث الباء ادعوا أن التبعيض معنى حقيقي للباء و هم في الوقت نفسه سلموا بأن الباء حقيقة للإلصاق .أليسوا بهذا قد خرجوا على الأصل الذي تبنوه ؟

ثانيا : من الملاحظ أنهم لم يقولوا بإفادة الباء التبعيض في كل مكان ، بل يقولون بها مشترطين كون الباء داخلة على فعل متعد بنفسه ، و لذلك لم يدعوا التبعيض في مثل قولنا مررت بزيد ، و كتبت بالقلم و طفت بالبيت لأن الباء في كل هذه الأمثلة لا تدخل على أفعال متعدية بنفسها فلا تفيد إلا إلصاق الفعل بالمفعول .

فإذا كان التبعيض لا تفيدها الباء إلا في بعض الأحوال ، فكيف تكون معنى أصليا للباء مع أن المعنى الأصلي من خصائصه أنه لا ينفك من الحرف حيث وجد ؟ و هذه أيضا من ضوابط المعنى الأصلي التي سلموا بها .

هذان المعطيان وضعاني في حيرة و تساؤل : هل ادعى هؤلاء الشافعية الذين اشترطوا دخول الباء على أفعال متعدية بنفسها حقا أن التبعيض معنى حقيقي للباء أم أنهم ادعوا أنه معنى مجازي لها بأن يدخل تحت عموم معنى الإلصاق ؟

لنا افتراضان : إذا افترضنا أنهم على الأول ، فهذا يعني أنهم وضعوا جانبا ضابطا من ضوابط المعنى الأصلي للحرف ألا و هو عدم فراقه الحرف أين وجد ، كما أنهم بذلك قد خرجوا على الأصل ، و هم بهذا قد أخطأوا خطأ كبيرا . كما أن رد الأحناف عليهم بأن القول بالتبعيض أدى إلى الاشتراك في محله .

---

(١) نقلا عن الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٢٦٨

و إذا افترضنا أنهم على الثاني ، فلماذا رد الأحناف عليهم بشدة بأن القول بإثبات التبعيض أدى إلى الاشتراك إذ الاشتراك لا يكون إلا إذا ادعينا أن الباء حقيقة في الإلصاق و التبعيض معا .

يبدو لي -و الله أعلم - أن هؤلاء الشافعية ادعوا أن التبعيض معنى حقيقي للباء حقا ، و يقويه نقل الماوردي السابق أن بعض الشافعية ادعوا أن التبعيض معنى حقيقي للباء.و قد يكون هذا الادعاء هو الذي جعل كثيرا من النحاة اشتدوا في نكيرهم ، إذ الباء عندهم لا تفيد التبعيض لا حقيقة و لا مجازا. أما إذا ادعوا أن الباء من المعاني المجازية للباء فذلك مقبول نوعا ما ، و إن كان فيه كلام كما سيأتي .

_مناقشة استدلال المثبتين

الاستدلال الأول :

سبق أنهم استدلوا بأن العرب فرقت بالضرورة بين" مسحت المنديل " و " مسحت يدي بالمنديل " ، فإنه يعم في الأول و يبعض في الثاني ، وذلك لأن زيادة الباء لا تخلو عن الفائدة " صونا للكلام من العبث " (١)و ما هذه الفائدة إلا التبعيض .

المناقشة

أولا : وجوه التفرقة بين العبارتين

و قد سلم المنكرون بالتفرقة بين العبارتين " مسحت المنديل " و " مسحت بالمنديل " ، إلا أنهم يختلفون في أوجه التفريق إلى أقوال ، منها :

الرأي الأول : وجه التفريق هو كون المنديل في الأول ممسوحا و في الثاني ماسحا

و ذلك لأن الباء داخلة على آلة المسح ، فتكون للاستعانة .و التبعيض فهم من كون المسح في الغالب يكون ببعض الآلة .

يقول السبكيان: " إن فعل مسح يتعدى إلى المفعول بنفسه ، و إلى ما يمسح به – أي الآلة – بالباء ، فتقدير مسحت المنديل : مسحت المنديل بيدي ، فالمنديل ممسوح فيه ، و اليد آلة

---

(١) الأسنوي ، نهاية السول ، ج ٣ ، ص ٤٠٩

، و تقدير مسحت بالمنديل : مسحت وجهي بالمنديل ، فالوجه ممسوح و المنديل آلة ، فلا تكون الباء فيه للتبعيض ، و إنما هي للتعدية –أي الاستعانة –، و فهم التبعيض منه إن سلم إنما هو لكون المنديل فيه آلة و العمل في جاري العوائد إنما يكون ببعض الآلة كما تقول : أخذت بثوب زيد و إنما أخذت ببعض ثوبه "([1])

فالفرق بين العبارتين مسحت المنديل و مسحت بالمنديل هو كما قال الأسنوي " كونها – أي المنديل – في الأول ممسوحة و الثاني ماسحة أي آلة "[2]، و المسح غالبا يتأدى ببعض الآلة .

الرأي الثاني : وجه التفريق هو كون المنديل في الأول محلا للمسح و في الثاني آلة له

و قد أورد بعض الأحناف منهم السرخسي و صدر الشريعة وجها أخر بناء على أن الباء للإلصاق ، و قد تدخل على محل المسح و قد تدخل على آلته ، و التبعيض فهم من كون دخوله على المحل ، فيتأدى المسح ببعضه غالبا ، فمقتضى هذا الرأي الباء باقية على أصله و هو الإلصاق

يقول السرخسي : " و لكنا نقول الباء للإلصاق باعتبار أصل الوضع ، فإذا قرنت بالة المسح يتعدى الفعل بها إلى محل المسح ، فيتناول جميعه كما يقول الرجل : مسحت الحائط بيدي ، و مسحت رأس اليتيم بيدي ، فيتناول كله ، و إذا قرنت بمحل المسح يتعدى الفعل بها إلى الآلة ، فلا تقتضي الاستيعاب ، و إنما تقتضي إلصاق الآلة بالمحل ، و ذلك لا يستوعب الكل عادة ، ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكمال ، فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ، و معنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء "([3]).

فهم مما سبق أنه لا بد من التفريق بين الحالتين :

الأولى : حالة دخول الباء على آلة المسح

ففي هذه الحالة يكون الفعل متعديا إلى محل المسح ، فيتناول كل محله

([1]) السبكي ، **الإبهاج** ، ج ١ ، ص ٣٥٢

([2]) الإسنوي ، **نهاية السول** ، ج ١ ، ص ٤٠٩

([3]) السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص٢٤٢، و انظر صدر الشريعة ، **شرح التوضيح على متن التنقيح مع شرحه التلويح** ، و ابن الساعاتي ، **نهاية الوصول إلى علم الأصول** ، ج ١ ، ص ١١٤، و الخبازي ، **المغني في أصول الفقه** ، ٤٢٣

الثانية : حالة دخول الباء على محل المسح ،

و مثله قوله تعالى " و امسحوا برؤوسكم " ، ففي هذه الحالة يكون الفعل متعديا إلى الآلة ، فتقتضى إلصاق الآلة بالمحل ، حيث الرؤوس محل للمسح ، و ذلك في العادة لا يستوعب كل المحل.

والفرق بين الرأيين الأول و الثاني إذا طبقناهما على قولنا " مسحت المنديل " و " مسحت بالمنديل " أنه حسب أصحاب الوجه الأول أن الباء إنما تدخل على الآلة فإذا دخلت الباء على المنديل تعينت أن تكون هي الآلة ، و المسح بالآلة غالبا تحدث ببعض الآلة .أما حسب أصحاب الوجه الثاني فإن البا قد تدخل على الآلة ، و قد تدخل على المحل ، فإذا دخلت الباء على المنديل لا يلزم أن تكون آلة ، و قد تكون محلا للمسح ، فإذا كان المقصود هو الثاني فإن المسح على المحل عادة لا يستوعب المحل كله .

الرأي الثالث : التفريق راجع إلى التركيب

و قد يناقش بأن التفريق بين العبارتين لا لأجل أن الأولى تفيد العموم و الأخرى التبعيض ، و إنما لأمر آخر راجع إلى الإفراد و التركيب ، و ذلك لأن مسحت يدي بالمنديل سيق لإفادة ممسوح و ممسوح به ، و إنما جيء الباء بها لتفيد إلصاق الممسوح به التي هي الآلة بمسح المحل الذي هو اليد .

أما قوله : مسحت المنديل ، فإنما سيق لإلصاق المسح بالممسوح ، و إذا كان كذلك فكيف يحكم بعود الفرق إلى التبعيض مع أنه لا تبعيض في الكلام ([1]).

ففائدة التفريق إذن ليست إفادة الشمول ، و إنما الإلصاق أو عدمه ، أو بعبارة أخرى المباشرة أو عدم المباشرة ، و هذا هو المختار عند النحاة وبعض الأحناف.

ثانيا : زيادة الباء للتوكيد

ليس بالضرورة أن تكون فائدة دخول الباء هي إفادة التبعيض ، قد تكون الباء زائدة للتوكيد كقوله تعالى (تنبت بالدهن) ([2])، أي تنبت الدهن ، و قوله تعالى (و لا تلقوا بأيديكم)

([1]) انظر الزركشي ، البحر المحيط ، ج ٢ ، ص ٢٦٧

([2]) سورة المؤمنون ، الآية ٢٠

([1]) ، أي أيديكم ([2]).

الفرع الثاني : المنكرون من النحاة و الأصوليين

المنكرون لهذا المعنى للباء هم جمهور النحاة و الأصوليين من الأحناف و الشافعية ، و تفصيله كالآتي :

المنكرون من النحاة

لم يوافق أكثر النحاة مجيء الباء بمعنى التبعيض ، و استنكره بعضهم إنكارا شديدا ، فاتهموا من قال بذلك بعدم الخبرة بالعربية ، و الإتيان بما لا يعرفه أهل النحو و اللغة ، فنكر العكبري أن من لا خبرة له بالعربية يذهب إلى أن الباء بمعنى من في قوله تعالى : " و امسحوا برؤوسكم " قال " و ليس بشيء يعرفه أهل النحو و وجه دخولها أنها تدل إلصاق المسح بالراس "([3]).

و قال ابن برهان النحوي الأصولي : " من زعم أن الباء للتبعيض فقد أتى أهل العربية بما لا يعرفونه " ([4]).

كما استنكر ذلك ابن جني – كما نقل عنه الرضي –، فيلقي اللوم في ذلك على الفقهاء قائلا : " إن أهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل يورده الفقهاء "،[5] و قال أبو بكر بن عبد العزيز : " سالت ابن دريد و ابن عرفة عن الباء تبعض ؟ فقالا لا نعرف في اللغة الباء تبعض و كذلك قال ابن جني و ابن برهان و غيرهما " ([6]).

و تكلم ابن عصفور كلاما طويلا يثبت فيه أن التبعيض مأخوذ من مفهوم الكلام لا من الحرف ، فالتبعيض في مثل قول العرب : " اخذت بثوب زيد " مفهوم من معنى الكلام ، و إنما أعطت الباء إلصاق الأخذ بالثوب ، و قد علم أن اليد لا تختلط بجميع الثوب ، كما أنك إذا

([1]) سورة البقرة ، الآية ١٩٥

([2]) الإسنوي ، **نهاية السول** ، ج ٣ ، ص ٤٠٩

([3]) العكبري ، **التبيان في إعراب القرآن** ، ج ١ ، ص٣٣٥

([4]) نقلا عن ابن أمير الحاج ، **حاشيته على التحرير** ، ج ٢ ، ص ٦٢

([5]) الرضي ، **شرح الكافية** ، ج ٤ ، ص ٢٨١

([6]) نقلا عن ابن اللحام ، **القواعد و الفوائد الأصولية** ، ص ١١٩

قلت : شربت بماء البحر ، إنما تريد : شربت بعض ماء البحر ، فكما أن التبعيض هنا لم يفهم من حرف ، فكذلك هو في قولهم : أخذت بثوبه ، و إنما يقال إن الحرف يعطي المعنى إذا كان المعنى لا يفهم إلا من الحرف نحو قولك : قبضت من الدراهم ، ألا ترى أن التبعيض إنما فهم من " من " ، بدليل أنك لو قلت الدراهم و أسقطت من لارتفع التبعيض ، و كان المقبوض جميع الدراهم ، و أنت لو قلت : أخذت الثوب و أسقطت الباء ، لعلم أن الأخذ إنما كان في بعض الثوب إذ اليد لا تحيط بجميع أجزاء الثوب "([1])

فقوله : "إن الحرف يعطي معنى إذا كان المعنى لا يفهم إلا من الحرف " قول حسن عندي ، به يفرق بين المعاني المستفادة من الحرف و المعاني التي تفهم من السياق ، فإذا كان المعنى لا يفهم إلا مع وجود الحرف فهو من معاني الحرف ، و إلا فلا .فمعنى التبعيض في قولنا أخذت بثوب زيد لا يتوقف فهمه على وجود الباء ، بدليل لو أننا حذفنا الباء لكان يفيد التبعيض ، إذ المفهوم من الكلام أن اليد لا ينال جميع الثوب و إنما بعض أجزاء الثوب.

و ذكر السيوطي أن بعضهم قال " و لو كانت الباء للتبعيض لصح زيد بالقوم تريد من القوم ، و قبضت بالدراهم أي من الدراهم " ([2])

المنكرون من الأصوليين

أنكر الأحناف منهم السرخسي و البزدوي و أكثر الشافعية منهم إمام الحرمين و الغزالي و الأسنوي و السبكيين و البدخشي أن يكون التبعيض من معاني الباء .

نقل صاحب الإبهاج عن إمام الحرمين قوله : " ذهب بعض فقهائنا إلى أن الباء إذا اتصل بال٠كلام مع الاستغناء عنه اقتضى تبعيضا ، و زعموا أنه في قوله تعالى " و امسحوا .. " يتضمن ذلك ، و هذا خلف من الكلام لا حاصل له ، و قد اشتد نكير ابن جني في سر الصناعة ([3])على من قال ذلك ، فلا فرق بين أن يقول : مسحت رأسي و بين أن يقول مسحت برأسي ، و التبعيض يتلقى من غير الباء كما ذكرته في الأساليب " ([4]).

([1]) ابن عصفور ، **شرح الجمل** ، ج ١ ، ص ٥١٤

([2]) السيوطي ، **همع الهوامع** ، ج ٤ ، ١٦٠

([3]) نص ابن جني في سر الصناعة : " أما ما يحكيه أصحاب الشافعي من أن الباء للتبعيض فشيء لا يعرفه أصحابنا و لا ورد به ثبت " ابن جني ، **سر صناعة الإعراب** ، ج ١ ، ص ١٣٩

([4]) إمام الحرمين ، **البرهان في أصول الفقه** ، ج ١ ، ص ١٨٠

و يقول البخاري :" القول بالتبعيض قول عن تشهي لا دليل عليه ، إذ لم يثبت عن أحد من نقلة اللغة أنها للتبعيض ، إنما الموضوع للتبعيض كلمة من ، فلو أفادت الباء التبعيض لوجب التكرار أى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد ، و الاشتراك أيضا ، لأن الباء للإلصاق بالاتفاق ، فلو أفادت التبعيض لكان لفظ واحد دالا على معنيين مختلفين ، و كل منهما خلاف الأصل "([1]).

و يقول ابن العربي : " ظن بعض الشافعية و حشوية النحوية أن الباء للتبعيض ، و لم يبق ذو لسان رطب إلا و قد أفاض في ذلك حتى صار الكلام فيها إخلالا بالمتكلم ، و لا يجوز لمن شد طرفا من العربية أن يعتقد في الباء ذلك " ([2]).

و احتجوا بعدة أمور:

الأول : إنكار النحاة ذلك

و احتج المنكرون من الأصوليين بأن النحاة ينكرون كون الباء للتبعيض ، و قولهم حجة لأنهم أصحاب المباحث ، إلا أن المثبتين لم يسلموا بقول النحاة بل ناقشوهم في ذلك ، فرد الفخر الرازي – و تابعه البيضاوي – قول النحاة في ذلك بحجة أنه شهادة على النفي ، فلا تقبل ([3]).

و دافع عنه كثير من الأصوليين منهم الأسنوي و البدخشي و السبكيان و ابن دقيق العيد و ابن اللحام من وجهين :

الوجه الأول : إن الشهادة من صاحب المباحث و العالم بفن إذا علم منه الفحص و التدقيق و بلوغه إلى الغاية تقبل مقبولة نفيا و إثباتا ، كما أن الظاهر أن ابن جني" لا يدعي عدم الورود مستدلا بعدم النقل ، بل بمنع الثبوت مستدلا بذلك " ([4])

يقول الإسنوي : " رد شهادة العالم بفن ممنوع إذ العالم بفن إذا علم منه الفحص و

([1]) البخاري ، **كشف الأسرار** ، ج ٢ ، ص ٣١٩-٣٢٠

([2]) ابن العربي ، **أحكام القرآن** ، ج ٢ ، ص ١٣٩

([3]) انظر الفخر الرازي ، **المحصول** ، ج ١ ، ص ١٦٨ ، و البيضاوي ، **المنهاج مع شرحه الإبهاج** ، ج ١ ، ص ٣٥١

([4]) البدخشي ، **مناهج العقول**، ج ٣ ، ٤٠٦

التحقيق قبل منه النفي فيه " ([1]) .

و يقول السبكيان : " و هو – أي رد شهادة نفي – حيد عن سبيل الإنصاف إذ الواصل في فن إلى نهاياته و البالغ فيه إلى أقصى غاية يقبل قوله فيه نفيا و إثباتا "([2]) .

و يقول ابن دقيق العيد : ليست شهادة نفي إنما هو إخبار مبني على ظن غالب مستند إلى الاستقراء ممن هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب متتبع لسائر أحكامهم في نفي ما دل الاستقراء على نفيه " ([3]).

أقول : لا يلزم من نفي الثبوت بناء على الاستقراء انتفاء الثبوت حقا لجواز أن يكون مخفيا على المستقرى إذ الإنسان مهما بلغ من العلم لا يحيط علمه كل شيء ، فإن قدر لأحد إثبات وروده فهو حجة على النافي إذ من يعلم حجة على من لا يعلم.

الوجه الثاني :

يؤخذ على البيضاوي رده إنكار ابن جني لورود الباء للتبعيض محتجا بأنه شهادة على نفي ، مع أنه عند حديثه عن معاني الباء ، رد كونها للسببية محتجا بعدم ذكر أهل اللغة لها ، فكيف يرد شهادة نفي ابن جنى في هذا الصدد ،و يسمح مثل تلك الحجة لنفسه في موضع آخر؟ ([4])

و الأولى عندي أن نرد على المنكرين من وجهين :

الأول ورود التبعيض في كلام العرب ، منه قول أبى ذؤيب الهزلي :

شربن بماء البحر ثم ترفعت * متى لجج خضر لهن نئيج ([5])

([1]) الإسنوي ، **نهاية السول** ، ج ٣ ، ص ٤١٠ ،

([2]) السبكيان ، **الإبهاج** ، ج ١ ، ص ٣٥٥

([3]) نقلا عن العطار ، **حاشية العطار على جمع الجوامع** ، ج ١ ، ص ٤٤٢

([4]) انظر البدخشي ، **مناهج العقول** ، ج٣ ، ص ٤٠٦ والإسنوي ، **نهاية السول** ، ج ٣ ، ص ٤١٠

([5]) أبو ذؤيب الهزلي ، **ديوان الهزليين** ، ج ١ ، ٥٢ ، وابن جني ، **الخصائص** ، ج ٢ ، ص ٨٥ ، و ابن نور الدين ، **مصابيح المغاني** ، ص ٢٠٣ ،و **المالقي** ، رصف المباني ، ص٢٢٨ ،و الأشموني ، **شرح الأشموني مع حاشية الصبان** ، ج ٢ ، ص ٢٠٥

و منه قول عمر بن أبي ربيعة :

فلثمت فاها آخذا بقرونها * شرب النزيف ببرد ماء الحشرج (١)

الثاني :

لقد نص على هذا المعنى جماعة من النحاة منهم الأصمعي ، و القتبي و الفارسي في التذكرة ، و قال به من المتأخرين ابن مالك كما هو منقول في كتب النحاة .

و لعل المنكرين من النحاة لم يطلعوا على نقل بعض النحاة لذلك ، أو أنهم لم يعتدوا به لقوة القائل بخلافه في زعمهم .

الثاني : الشواهد التي قيلت بورود التبعيض فيها مؤولة

من هذه الشواهد :

١. ***وشربت بماء الدحرضين فاصبحت * زوراء تنفر عن حياض الديلم (٢)***

الباء فيه للظرفية أي شربت الناقة في محل هذا الماء

٢. قوله تعالى : "(عينا يشرب بها عباد الله)" ، فإن "يشرب" ضمن معنى يروي .

الثالث : فوضوية اللغة

و ذلك لأنه لو كانت الباء للتبعيض لصح أن تقول : زيد بالقوم ، و أنت تريد من القوم ، و قبضت بالدراهم ، و أنت تريد منها [٣]، و يمكن الرد على هذا بأن بعض الشافعية اشترطوا في التبعيض أن تكون مع فعل يتعدى بنفسه .

" ومما يقطع النزاع في كونها ليست للتبعيض أنها لو كانت كذلك لامتنع دخولها على بعض للتكرار و التأكيد فيما دخلته بكل للتناقض ، فكان يمتنع أن يقال : مسحت ببعض رأسي ،

---

(١) عمر بن أبي ربيعة ، **ديوانه** ، ص ٤٨٠ ، وابن نور الدين ، **مصابيح المغاني** ، ص ٢٠٣ ، و الأشموني ، **شرح الأشموني مع حاشية الصبان** ، ج ٢ ، ص ٢٠٥

(٢) عنترة بن شداد العبسي ، **ديوانه** ، ص ٢٠١ ، المالقي ، **رصف المباني** ، ص ٢٢٨ ، و ابن نور الدين ، **مصابيح المغاني** ، ص ٢٠٢

(٣) الأسنوي ، **الإبهاج** ، ج ١ ، ص ٣٥٥

لأنه بمنزلة بعض بعض رأسي ، و لا أن تقول : مسحت برأسي كله ، لأن الباء للتبعيض ، و كل لتأكيد الجمع ، و جمعها على شيء واحد تناقض " ([1]).

الرابع : منع الترادف و الاشتراك

و هذه الحجة ملقاة في وجه بعض الشافعية القائلين إن الباء حقيقة في التبعيض ، ممن احتج بهذا السرخسي و البزدوي و البخاري و الكنكهوني ، يقول السرخسي : " أما التبعيض فلا وجه له لأن الموضوع للتبعيض حرف من ، و التكرار و الاشتراك لا يثبت بأصل الوضع " [2].

ويقول البخاري : " إنما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو أفادت الباء التبعيض لوجب التكرار أي الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد ، و الاشتراك أيضا ، لأن الباء للإلصاق بالاتفاق ، فلو أفادت التبعيض لكان لفظ واحد دالا على المعنيين المختلفين ، و كل منهما خلاف الأصل "([3]).

فهم مما سبق أن القول بإفادة الباء التبعيض أدى إلى الترادف و الاشتراك ، و هما خلاف الأصل ، أما الترادف فذلك لأن من موضوع للتبعيض ، فلو أفادت الباء التبعيض لوجب أن يكون لمعنى واحد حرفان يدلان عليه ، فهذا خلاف الأصل ، أما الاشتراك فذلك لأن الباء موضوعة للإلصاق اتفاقا ، فلو سلمنا بأن التبعيض من معانى الباء – حسب أصحاب هذا القول – لوجب أن يكون للحرف معنيان اثنان ، و هو أيضا خلاف الأصل .

يبدو لى أن الذين احتجوا بأن الباء لا تفيد التبعيض لأنه يقتضي الترادف و الاشتراك هم الذين ذهبوا إلى أن " منْ" للتبعيض حقيقة كما سبق في المبحث الأول من هذا الفصل .أقول إن القول بأن من للتبعيض حقيقة مثار للجدل الطويل كما سبق ، والقول بالترادف عندي متجه إذا سلمنا بأن من حقيقة في التبعيض ، أما إذا قلنا مثلا إن من حقيقة في الابتداء فقد يسوغ لنا القول إن الباء حقيقة في التبعيض ، فلا ترادف إذن . و لذلك لم أعثر على مثل هذه الحجة في كتب النحاة إذ إنهم قالوا إن "من" حقيقة في الابتداء لا للتبعيض ، و قبل بعضهم أن يكون التبعيض معنى فرعيا للباء ، و الاحتجاج بوجود الترادف إنما هو متوقف على تسليمنا بأن "من" حقيقة

([1]) الزركشي ، البحر المحيط ، ج ، ص ٢٦٩

([2]) السرخسي ، أصول السرخسي ، ج ١ ، ص ٢٤٢

([3]) البخاري ، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ، ج ٢ ، ص ٣١٩-٣٢٠ ، و انظر أيضا الكنكوهي ، عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي ، ص ٢٤١

للتبعيض لا أنها مجاز فيه .

و مع ذلك يبقى إشكال آخر و هو القول بأن الباء للتبعيض حقيقة أدى إلى الاشتراك و هو دلالة اللفظ الواحد على المعنيين لإجماعهم على أن الباء للإلصاق حقيقة ، إلا أن هذا مدفوع إن اعتبرنا التبعيض من المعاني المجازية للباء – و هو أيضا محل النزاع – ، فيكون مندرجا تحت عموم الإلصاق ، فعلى هذا التخريج فإن الاشتراك غير حاصل .

و يلاحظ أن احتجاج الأحناف بأن إثبات التبعيض للباء يؤدي إلى الاشتراك و الترادف ردا على بعض الشافعية دليل على أن بعض الشافعية رأوا أن التبعيض معنى حقيقي للباء .و إلا فما الداعي إلى القول إنه يؤدي إلى الاشتراك و الترادف .

الترجيح

أقول إن النحاة و الأصوليين بجميع اتجاهاتهم متفقون على أن الإلصاق هو الأصل في معنى الباء كما أنهم متفقون على أنه يندرج تحت معنى الإلصاق معان أخر منها المصاحبة و التعدية و السببية و ما إلى ذلك ، و إنما الخلاف في إثبات معنى التبعيض من المعاني التي تفيدها الباء حقيقة أو مجازا ، كما :

١. أن العلم بالبعضية في النصوص التي قيلت إن الباء تفيدها لا يتوقف على الباء ، بل قد تفهم من القرائن و السياق ، فما دام الأمر كذلك فما الحاجة إلى الإصرار على أن التبعيضية مفهومة من الباء .

٢. أن الحرف لا يقال إنه يعطى معنى من المعاني إلا إذا كان المعنى لا يفهم إلا بوجوده ، أما إذا كان المعنى قد يفهم من القرائن من غير توقف على وجوده كما حصل مع التبعيض هنا ، فليس من معاني الحرف.

٣. أن إفادة التبعيض أمر مختلف فيه و من الأمور المريبة فيها ، فحمل الباء في الشواهد على أصل المعنى أو المعاني المجازية الثابتة لها مثل الاستعانة و التعدية أولى من حملها على معنى لم يثبت بعد ، عملا بالحديث : " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك " ، و بالقاعدتين : " الأصل بقاء ما كان على ما كان " ،و " اليقين لا يزال بالشك .

يقول أمير بادشاه في شرحه على التحرير عند قول الشاعر :

شربن بماء البحر ثم ترفعت * متى لجج خضر لهن نئيج

" و الباء فيه زائدة ،و هو أي كونها زائدة استعمال محقق كثير يشهد به التتبع ، و إفادة البعضية لم تثبت بعد معنى مستقلا لها فالحمل عليه أي كونها زائدة أولى من الحمل على البعضية مع أنه لا دليل على البعضية إذ المتحقق بالقرينة علم البعضية أى العلم بأن متعلق الحكم بحسب نفس الأمر بعض مدخولها و لا يتوقف عملها على الباء لعقلية أنها أى لأن العقل يحكم بأن الناقة لم تشرب كل ماء الحرضين و لا استغرقن أى السحب البحر ، فلا حاجة إلى إرادة البعضية من الباء لاستقلال العقل بإفادتها " ([1])

وبناء على هذه المعطيات أرى أن التوقف عن القول إن الباء تفيد التبعيض حقيقة أو مجازا أولى و أحسن .

المطلب الثالث : تحقيق نسبة التبعيض إلى الشافعي

نقل عن ابن جني أن القول بالتبعيض لم يورده إلا الفقهاء ، و يبدو أنه يقصد بهم بعض الشافعية ، إذ القول بالتبعيض مشهور عند بعض فقهاء الشافعية زاعمين أن الشافعي يقول بذلك ، ثم اشتهرت نسبة القول بالتبعيض إلى الشافعي عند الفقهاء و تناقلتها الألسنة ،[2] فرد عليه بعض الفقهاء ردا عنيفا.

و الذي يبدو أن الشافعي لم يصرح بذلك ، و إنما نسبه إليه بعض الشافعية ظانين أن الشافعي يقول ذلك – و الظن لا يغني من الحق شيئا – مستشهدين بفقه الشافعي في آية الوضوء حيث اجتزأ بأقل ما ينطلق عليه الاسم من مسح الرأس ، و قد حدث مثله في إفادة الواو للترتيب.

و يحسن بنا أن نورد عبارة الشافعي رحمه الله : " قال تعالى (و امسحوا برؤوسكم) و كان معقولا في الآية أن من مسح من رأسه شيئا ، فقد مسح برأسه ، و لم تحتمل الآية إلا هذا ، و هو أظهر معانيها ، أو مسح الرأس كله ، و دلت السنة على أن ليس على المرء مسح الراس

([1]) أمير بادشاه ، **تيسير التحرير** ، ج ١ ، ص ١٠٤

([2]) و ممن نسب القول إلى الشافعي السرخسي ، **أصول السرخسي** ، ج ١ ، ص ٢٤٢ ، الخبازي ، **المغني في أصول الفقه** ، ص ٤٢٢ ، و ابن الساعاتي ، **نهاية الوصول إلى علم الأصول** ، ج ١ ، ١١٣و ابن الهمام ، **التحرير** ، ج ١ ، ص ١٠٣

كلها ، و إذا دلت السنة على ذلك فمعنى الآية : أن من مسح شيئا من رأسه أجزأه "[١]

و قد رد هذه النسبة الخاطئة إليه كثير من الشافعية قائلين إن الشافعي لم يأخذ ذلك من حرف الباء ، منهم الإسنوي ، و السبكي .يقول صاحب الإبهاج : هذا المسألة – أي إفادة الباء للتبعيض – تكلم الأصوليون فيها اعتقادا منهم أن الشافعي إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لأجل الباء ، و ليس كذلك بل اكتفي به لصدق الاسم "[٢]

أقول : ما دام الشافعي لم يصرح بالتبعيض فما مستندنا في نسبة القول بالتبعيض إليه !

المطلب الرابع : أثر الخلاف في فهم النص التشريعي

تفرع من خلاف الأصوليين في هذه المسألة خلافهم في فهم قوله تعالى ﴿((و امسحوا برؤوسكم)) : هل يفيد استيعاب مسح الرأس بالماء في الوضوء أم الاكتفاء بمسح بعضه ؟

ذهب عامة الفقهاء إلى أن مَن مسح من رأسه شيئا في الوضوء فقد أتى بما اقتضته الآية الكريمة و هي " و امسحوا برؤوسكم " إلا أنهم اختلفوا في تخريج هذا الحكم ، بناء على خلافهم في إثبات التبعيض للباء ، و لكم تفصيل ذلك :

التخريج الأول : إن الباء للتبعيض

و هو رأي بعض الشافعية ، هذا التخريج معناه أن الباء تفيد التبعيض. ذهب بعض الشافعية إلى جواز الاكتفاء بمسح بعض الرأس لأجل إفادة الباء للتبعيض ، فيجوز اكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الاسم من مسح الرأس ، و ظنوا أن ذلك تخريج الشافعي في الآية كما سبق بيانه.

يقولون إن الباء إذا كانت داخلة على فعل متعد بنفسه فهي للتبعيض .فالباء التي دخلت على فعل مسح في الآية ليست من الباء التي لا يصل الفعل إلى المفعول به إلا بها، لأن فعل مسح متعد بنفسه ، و مفعوله ينتصب بفعله ، و إذا تخللت بين الفعل المتعدي بنفسه و بين مفعوله باء – و كان الفعل مستغنيا عنها – فإن دخول هذا الحرف لا يخلو من فائدة ، وإذا كان قولنا : مسحت الرأس يفيد الشمول ، فينبغي أن يكون قولنا : مسحت بالرأس يفيد التبعيض ، و بهذا ثبت الفرق بين الأول و الثاني ، و على هذا يكون قوله تعالى ((وا مسحوا برؤوسكم)) بمعنى

([١]) الشافعي ، الأم ، ج ١ ، ص ٧٨-٧٩

([٢]) الإسنوي ، نهاية السول مع مناهج العقول ، ج ٣ ، ص ٤١٠ و انظر أيضا ، السبكي ، الأشباه و النظائر ، ج ٢ ، ص ٢١٥

: امسحوا بعض رؤوسكم ، فيجوز اكتفاء بمسح بعض الرأس في الوضوء.

التخريج الثاني : الباء للإلصاق و التبعيض مفهوم من غيره

و هو لبعض الأحناف و مبناه أن الباء للإلصاق و أن التبعيض مستفاد من دخول البـــاء على محل المسح حيث لا يقتضي استيعاب جميع المحل .و على هذا يتأدى مسح الـــرأس فـــي الوضوء بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح .يقول السرخسي : " و إذا قرنت الباء بمحل المســح يتعدى الفعل إلى الآلة ، فلا يقتضي الاستيعاب ، و إنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل ، و ذلـك لا يستوعب الكل عادة ، ثم اكثر الآلة ينزل منزلة الكل ، فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحـل المسح ، و معنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء "([1]).

و تفصيله أن الأحناف يفرقون بين الحالتين :

١. دخول الباء على آلة المسح

فإذا دخلت الباء على آلة المسح يكون الفعل متعديا إلى المحل ، فيتناول جميع المحـــل ، و لا يجب استيعاب الآلة . و ذلك لأن المحل حينئذ هو المقصود في الفعل المتعدي بخلاف الآلـــة فإنها غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل و المنفعل في وصول أثره إليه ، و لذلـــك وجـــب استيعاب المحل ، و لا يشترط استيعاب الآلة لأن المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصـــــود ([2]).

٢. دخول الباء على محل المسح

و إذا دخلت الباء على محل المسح يكون الفعل متعديا إلـــى الآلـــة ، فـــهذا لا يقتضـــي استيعاب المحل بل استيعاب الآلة ، و إنما يقتضي إلصاق الفعل بالمحل كله أو بعضـــــه ، لكـــن بهذه الآلة .

و ذلك لأن الباء حرف مخصوص بالآلة ، فعندما دخلت الباء على المحل فقد شبه المحل بالآلة ، فلا يشترط الاستيعاب " لأن المقصود حينئذ إلصاق الفعل و إثبات وصف الإلصاق فـــي الفعل فيصير الفعل مقصودا لإثبات صفة الإلصاق ، و المحل وسيلة إليه ، فيكتفي فيه بقدر مـــا

([1]) السرخسي ، أصول السرخسي ، ج١ ، ص

([2]) انظر التفتازاني ، شرح التلويح ، ج ١ ، ص ٢١٢-٢١٣

: امسحوا بعض رؤوسكم ، فيجوز اكتفاء بمسح بعض الرأس في الوضوء.

التخريج الثاني : الباء للإلصاق و التبعيض مفهوم من غيره

و هو لبعض الأحناف و مبناه أن الباء للإلصاق و أن التبعيض مستفاد من دخول الباء على محل المسح حيث لا يقتضي استيعاب جميع المحل .و على هذا يتأدى مسح الرأس في الوضوء بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح .يقول السرخسي : " و إذا قرنت الباء بمحل المسح يتعدى الفعل إلى الآلة ، فلا يقتضي الاستيعاب ، و إنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل ، و ذلك لا يستوعب الكل عادة ، ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكل ، فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ، و معنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء "([1]).

و تفصيله أن الأحناف يفرقون بين الحالتين :

١. دخول الباء على آلة المسح

فإذا دخلت الباء على آلة المسح يكون الفعل متعديا إلى المحل ، فيتناول جميع المحل ، و لا يجب استيعاب الآلة . و ذلك لأن المحل حينئذ هو المقصود في الفعل المتعدي بخلاف الآلة فإنها غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل و المنفعل في وصول أثره إليه ، و لذلك وجب استيعاب المحل ، و لا يشترط استيعاب الآلة لأن المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود ([2]).

٢. دخول الباء على محل المسح

و إذا دخلت الباء على محل المسح يكون الفعل متعديا إلى الآلة ، فهذا لا يقتضي استيعاب المحل بل استيعاب الآلة ، و إنما يقتضي إلصاق الفعل بالمحل كله أو بعضه ، لكن بهذه الآلة .

و ذلك لأن الباء حرف مخصوص بالآلة ، فعندما دخلت الباء على المحل فقد شبه المحل بالآلة ، فلا يشترط الاستيعاب " لأن المقصود حينئذ إلصاق الفعل و إثبات وصف الإلصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لإثبات صفة الإلصاق ، و المحل وسيلة إليه ، فيكتفي فيه بقدر ما

([1]) السرخسي ، أصول السرخسي ، ج١ ، ص

([2]) انظر التفتازاني ، شرح التلويح ، ج ١ ، ص ٢١٢-٢١٣

يحصل به المقصود أعني إلصاق الفعل بالرأس ، و ذلك حاصل ببعض الرأس " (١)

ففي قوله تعالى " و امسحوا برؤوسكم " فإن كلمة مسح لا بد له من آلة ، فما هذه الآلة إلا الأيادي ، و ما المحل إلا الرؤوس ، ثم إن الباء داخلة على المحل فلا يقتضي استيعاب الرأس – و هو محل المسح هنا – بالمسح غالبا لأن تقدير الكلام : و امسحوا أيديكم برؤوسكم كله أو بعضه . و التبعيض إذن يستفاد من هذا ، لا من إفادة الحرف إياه (٢).

التخريج الثالث :

و ذهب الغزالي إلى أن " التبعيض في مسألة المسح مأخوذة من صفة المصدر ، فمصدر المسح لا يصير إلى الاستيعاب كمصدر الضرب بخلاف الغسل " (٣).

التخريج الرابع :

ذهب بعض الشافعية إلى اكتفاء المسح ببعض الرأس بناء على أن الباء للاستعانة، و ذلك لأن الباء عندهم داخلة على آلة المسح ، ففي قوله تعالى " و امسحوا برؤوسكم " فإن الباء داخلة على الرأس ، فهذا يدل على أن الرأس هنا هو الآلة ، و المسح بالآلة في جاري العادة إنما يكون ببعضها لا بكلها ، و من هنا يستفاد التبعيض في هذه الآية ، لا لأن الباء تفيد التبعيض .

و الذي يقوي مذهبهم أن الرأس هنا يكون آلة المسح لا المحل أن الأئمة أجمعت على أن الله تعالى لم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا و لا عن جميع الأعضاء ، بل أوجب علينا أن ننقل رطوبة أيدينا لرؤوسنا و جميع أعضاء الوضوء ، و على هذا يتعين أن يكون الرأس آلة مزيلة عن غيرها ، لا أنها مزال عنها ، فيتعين الباء للتعدية ، لأن العرب لا تعدي مسح الآلة بنفسها بل بالباء " (١) ، فهذا رد على الأحناف الذين اعتبروا الرؤوس في الآية محلا للمسح.

---

(١) صدر الشريعة ، **التوضيح على التنقيح** ، ج ١ ، ص ٢١٢-٢١٣
(٢) انظر الخبازي ، **المغني في أصول الفقه** ، ص ٤٢٢ – ٤٢٣
(٣) نقلا عن الزركشي ، **البحر المحيط** ، ج ، ص ٢٦٨

الخاتمة

و بعد ، فهذه أهم نتائج الدراسة و توصياتها :

النتائج

الأولى :

إن حكاية مذهب الكوفيين في بعض المسائل النحوية مما يعتوره الشك ، و يظهر ذلك جليا في اضطراب النحاة في نقل آرائهم ، و مرجع ذلك في رأيي ندرة الكتب المؤلفة في مذهبهم .و من أمثلة ذلك :

١. نسبة القول بأن الواو تفيد الترتيب إلى الكوفيين حيث تبين أن الفراء و ثعلب و أبى عمرو مثلا لم يقولوا بذلك ، و كذا نسبة القول إلى غيرهم من الكوفيين مما يدخل فيها الشك ، فالأولى بنا أن نتوقف من أن ننسب قولا إلى أحد لم نقدر على القطع بصحة نسبته إليه

٢. نسبة القول بورود "أو" مناب الواو إلى عامة الكوفيين ، مع أنه محل خلاف بينهم .

الثانية :

إن اهتمام الأصوليين بمعاني الحروف الحقيقية و المجازية أكثر من اهتمام النحاة بها ، و لعل ذلك راجع إلى طبيعة مهمة كل من الفريقين حيث مهمة الأول فهم النصوص التشريعية و دلالات تراكيبها ، بينما مهمة الثاني تتوجه أكثر إلى ضوابط التراكيب ، و أثر الكلم في بعضه ، أو عمله .

الثالثة :

إن الأصوليين عامة لم يتبنوا رأيا نحويا إلا بعد أن دققوا و أطالوا النظر فيه ، و حققوا مسالنله ، و لم يعتبروا ما قرره النحاة مبادئ مسلمة بها ، بل ناقشوهم مناقشة علمية تبرز تضلعهم في هذا الميدان ، و هذا ما أملته خطورة بحثهم إذ يتوقف على ما سيتوصل إليه بحثهم بناء الأحكام الشرعية .

الرابعة :

إن الأصوليين قد ساهموا في تطوير مباحث حروف المعاني – كما نراه في هذا البحث – بآراهم الثقابة و ملاحظاتهم الدقيقة ، و قد دققوا كثيرا من مسائلها و حققوها و أطالوا النظر فيها ، و أن آراءهم النحوية تشكل ثروة نحوية لا يمكن أن تستغنى عنها المكتبة النحوية و اللغوية .

الخامسة :

إن الأصوليين في بعض الأحيان يخالفون الآراء السائدة عند النحاة ، و يتمسكون بآراء لم يقل بها إلا قلة من النحاة ، كما قد يتفردون ببعض آراء لم يقل بها أحد من النحاة .

و من الأمثلة على الأول :

١. تمسك بعض الشافعية بأن الواو للترتيب مع أن السائد عند النحاة أنها لمطلق الجمع من غير دلالة على الترتيب ، علما بأن نسبة القول بالترتيب إلى بعض النحاة مما تثير الريبة و الشكوك.

٢. ذهب بعضهم إلى أن "أو" حقيقة في الشك ، مع أن المشهور عند النحاة أنها حقيقة لأحد شيئين أو أشياء .

٣. جمع كبير من الأصوليين ذهبوا إلى أن ما بعد "إلى" و حتى مخالف في الحكم لما قبلها ، مع أن السائد عند عامة النحاة التفريق بين إلى و حتى ، فيحكم بعدم الدخول في إلى و بالدخول في حتى .

٤. تمسك بعض الأصوليين بأن من للتبعيض حقيقة ، مع أن المشهور عند النحويين أنها لابتداء الغاية .

٥. رأى كثير من الأصوليين أن الباء تفيد التبعيض مع أن السائد أنها لا يفيده ، و إنما التبعيض مفهوم من الكلام .

و من الثاني :

١. اخترع الأصوليون معنى العطف المحض لحتى

٢. تفرد الفخر الرازي الأصولي النحوي بأن "من" حقيقة في التمييز .

٣. تفرد الفخر الرازي بالقول إن ما بعد حتى و "إلى" لا يدخل فيما قبلها إن تميز عما قبلها بمفصل محسوس .

التوصيات

بناء على ما سبق من النتائج أوصى هذا البحث بعدم إهمال الدراسات النحوية عند الأصوليين في دراساتنا النحوية المعاصرة ، بل ضرورة ضمها و لمها إلى جانب الدراسات النحوية و اللغوية الحديثة على مستوى الجامعات لأهميتها الكبيرة و لأنها تمثل ثروة هائلة لدراسة نحوية لغوية ، و هي و جزء لا يتجزأ عنها .

و هذا يقتضي ضرورة إجراء حلقات متواصلة و سلسلة بحث و دراسات تقوم على موازنة بين آراء النحاة و بين آراء الأصوليين . و الله أعلم ، و صلى الله علي محمد و على آله وصحبه و سلم ، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

قائمة المصادر و المراجع

- **القرآن الكريم**

أ . المصادر

١. إبراهيم بن على ، أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦ هـ/ ١٠٨٣ م)، **اللمع في أصول الفقه** ، تحقيق محيي الدين ديب مستو و يوسف على بديوي ، الطبعة الأولى ، دار الكلم الطيب ، و دار ابن كثير ، دمشق ، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م ،

٢. إبراهيم بن على ، أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦ هـ / ١٠٨٣ م) ، **التبصرة في أصول الفقه** ، تحقيق محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م .

٣. أحمد بن إدريس ، القرافي (٦٨٤ هـ / ١٢٨٥ م) ، **شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول** ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، و دار البكر ، بيروت- القاهرة .

٤. أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله ، ملاجيون (١١٣٠ هـ ١٧١٧ م) ، **شرح نور الأنوار على المنار** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م .

٥. أحمد بن عبد النور ، أبو جعفر المالقي (٧٠٢ هـ / ١٣٠٢ م) ، **رصف المباني في شرح حروف المعاني** ، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط ، الطبعة الثانية ، دار القلم ، دمشق ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

٦. أحمد بن على ، أبو بكر الرازي ، الجصاص (٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م) ، **أحكام القرآن** ، دار الكتب العربي ، بيروت ، ١٣٣٥ هـ .

٧. أحمد بن على ، أبو بكر الرازي ، الجصاص (٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م) **الفصول في الأصول** المعروف بأصول الجصاص ، ضبط نصوص محمد محمد تامر ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م

٨. أحمد بن على ، ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ / ١٤٤٨ م) ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م

٩. أحمد بن علي ، ابن الساعاتي (٦٩٤ هـ /١٢٩٤ م) ، **نهاية الوصول إلى علم الأصول** ، دراسة و تحقيق سعد بن غرير بن مهدي السلمي ، معهد البحوث العلمية و إحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٤١٨ هـ.

١٠.أحمد بن فارس ، أبو الحسن (٣٩٥ هـ / ١٠٠٤ م) ، **الصاحبي في فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها** ، وضع حواشيه أحمد حسن ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م .

١١.أحمد بن محمد ، أبو على ، الشاشي (٣٤٤ هـ ، ٩٥٥ م)، **أصول الشاشي** ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

١٢.أحمد بن يحي ، أبو العباس ثعلب (٢٩١ هـ / ٩٠٤ م) ، **مجالس ثعلب** ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، مصر.

١٣.إسماعيل باشا ، البغدادي ، **هداية العارفين في أسماء المؤلفين و آثار المصنفين** ، طبع استنبول ، ١٩٥١ م .

١٤.امرؤ القيس بن عابس ، (٨٠ ق . هـ / ٥٤٥ م) ، **ديوان امرئ القيس** ، تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

١٥.ابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ/١٤٧٤ م) ، **التقرير و التحبير شرح التحرير** ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م.

١٦.أيوب بن موسى ، أبو البقاء (١٠٩٤ هـ /١٦٨٣ م) **الكليات** ، وضع فهارسه عدنان درويش و محمد المصري ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م

١٧.جرير بن عطية (١١٠ هـ / ٧٢٨ م) ، **ديوان جرير** ، تحقيق نعمان أمين طه ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، مصر .

١٨.الحسن بن أحمد ، أبو على الفارسي ،(٣٧٧ هـ / ٩٨١ م) **الإيضاح** ، تحقيق كاظم بحر المرجان ، الطبعة الثانية ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م .

١٩.حسان بن ثابت ، **ديوانه** ، بيروت ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م

٢٠. الحسن بن الحسين ، أبو سعيد السكري ، **شرح أشعار الهذليين** ، تحقيق عبد الستار أحمد الفراح ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة .

٢١.أبو الحسن المزني ، **الحروف** ، تحقيق محمود حسني و محمد حسن عواد ، الطبعة الأولى ، دار الفرقان ، عمان ، ١٩٨٣ م

٢٢.الحسن بن عبد الله ، أبو سعيد السيرافي (٣٦٨ هـ / ٩٧٩ م) ، **شرح أبيات سيبويه** .، دار المأمون للتراث ، دمشق – بيروت ، ١٩٧٩ م

٢٣.الحسن بن قاسم ، المرادي (٧٤٩ هـ / ١٣٤٨ م) ، **الجنى الداني في حروف المعاني** ، تحقيق فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل ، الطبعة الأولى ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .

٢٤.الحسن بن قاسم ، المرادي (٧٤٩ هـ / ١٣٤٨ م) **توضيح المقاصد و المسالك بشرح ألفية ابن مالك** ، تحقيق عبد الرحمن على سليمان ، الطبعة الثانية ، مكتبة الكليات الأزهرية

٢٥.حسن بن محمد العطار ،(١٢٥٠ هـ/١٨٣٤ م) **حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلى** ، مطبعة محمد ، مصر

٢٦.الحسن بن محمد بن شرف ، ركن الدين العلوي الإسترابادي (٧١٥ هـ / ١٢١٨ م) ، **الوافية في شرح الكافية** ، تحقيق عبد الحفيظ شلبي ، وزارة التراث القومي و الثقافي سلطنة عمان ،١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

٢٧.الحسين بن حمدون ، ابن خالويه (٣٩٠ هـ/٩٩٩ م) **الحجة في قراءات السبع** ، تحقيق عبد العال سالم مكرم ، الطبعة الثانية ، دار الشروق ، ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م

٢٨.خالد بن عبد الله الأزهري (٩٠٥ هـ / ١٤٩٩ م) ، **شرح التصريح على التوضيح** ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة .

٢٩.زياد بن معاوية ، ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار المأمون ، مصر ، ١٩٧٧ م .

٣٠.سعيد بن مسعدة ، أبو الحسن ، الأخفش (٢١٥ هـ/ ٨٣٠ م) ، **معاني القرآن** ، تحقيق فائز فارس ، الطبعة الثانية ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .

٣١.سيد أحمد بن محمد بن حمدون بن الحاج ، السلمي المرداسي النجار ، **حاشية ابن حمدون على شرح المكودي** ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م .

٣٢.صديق بن حسن ، الحسين القنوجي ، **فتح البيان في مقاصد القرآن** ، إدارة إحياء التراث الإسلامي ، قطر ، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م

٣٣.عبد الأمير محمد أمين الورد ، **منهج الأخفش الأوسط في الدراسة النحوية** ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، و مكتبة دار التربية ، بغداد ، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .

٣٤.عبد الحي بن العماد الحنبلي (١٠٨٩ هـ / ١٦٧٩ م) ، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** ، طبعة القدسي ، القاهرة .

٣٥.عبد الرحمن بن إسحاق ، أبو القاسم ، الزجاجي (٣٣٧ هـ / ٩٤٨ م) ، **الجمل و معه** شرح ابن عصفور ، و ضع هوامشه فواز الشعار ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م .

٣٦.عبد الرحمن بن جاد الله ، البناني (١١٩٧ هـ/ ١٧٨١ م) ، **حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٣٧.عبد الرحمن بن عبد الله أبو زيد ، السهيلي (٥٨١ هـ / ١١٨٥ م) ، **نتائج الفكر** ، تحقيق محمد إبراهيم البنا ، دار الاعتصام .

٣٨.عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر ، السيوطي (٩١١ هـ / ١٥٠٥ م) ، **الأشباه و النظائر في النحو** ، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م .

٣٩.عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر ، السيوطي (٩١١ هـ / ١٥٠٥ م) ، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع** ، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم ، دار البحوث العلمية ، الكويت ،١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م،

٤٠.عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر ، السيوطي (٩١١ هـ / ١٥٠٥ م) ، **الإتقان في علوم القرآن** ، تقديم و تعليق الدكتور مصطفى ديب البغا ، الطبعة الثانية ، دار ابن كثير و دار

العلوم الإنسانية ، دمشق ، ١٤١٤ هـ /١٩٩٣ م .

٤١.عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر ، السيوطي (٩١١ هـ / ١٥٠٥ م)**معترك الأقران في إعجاز القرآن** ، ضبطه أحمد شمس الدين ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م .

٤٢. عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر ، السيوطي (٩١١ هـ / ١٥٠٥ م) **بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة** ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، الطبعة الثانية ، دار الفكر ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٩

٤٣.عبد الرحمن بن محمد، أبو البركات الأنباري (٥٧٧ هـ / ١١٨١ م) ، **أسرار العربية** ، تحقيق محمد بهجة البيطار ، المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م

٤٤.عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد ، أبو البركات الأنباري (٥٧٧ هـ / ١١٨١ م)، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين و الكوفيين** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م

٤٥.عبد الرحيم بن الحسن ، جمال الدين الإسنوي (٧٧٢ هـ / ١٣٧٠ م) ، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول** ، عالم الكتب ، بيروت .

٤٦.عبد الرحيم بن الحسن ، جمال الدين الإسنوي (٧٧٢ هـ / ١٣٧٠ م) ، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول** ، تحقيق و تعليق الدكتور محمد حسن هيتو ، الطبعة الرابعة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

٤٧.عبد العزيز بن أحمد ، علاء الدين البخاري (٧٣٠ هـ / ١٣٢٩ م) ، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي** ، ضبط و تعليق و تخريج محمد المعتصم بالله ، دار الكتاب العربي .

٤٨.عبد القادر بن عمر ، البغدادي (١٠٩٣ هـ / ١٦٨٢ م) ، **خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب** ،وضع هوامشه محمد نبيل طريفي ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م

٤٩.عبد القاهر بن عبد الرحمن ، أبو بكر ، الجرجاني (٤٧١ هـ / ١٠٧٨ م) **المقتصد في شرح الإيضاح** ، تحقيق كاظم بحر المرجان ، الطبعة الثانية ، عالم الكتب ، بيروت ،

١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م .

٥٠.عبد الله بن أحمد ، ابن قدامة (٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) **المغني** ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٥١.عبد الله بن أحمد ، أبو البركات ، النسفي (٧١٠ هـ/ ١٣١٠ م) **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار** ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٥٢.عبد الله بن الحسين ، أبو البقاء ، العكبري (٦١٦ هـ / ١٢١٩ م) **التبيان في إعراب القرآن** ، وضع هواشيه محمد حسين شمس الدين ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م .

٥٣.عبد الله بن حميد ، أبو محمد ، السالمي ، **شرح طلعة الشمس على الألفية** ، الطبعة الثانية ، وزارة التراث القومي و الثقافي ،عمان ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

٥٤.عبد الله بن علي بن إسحاق أبو محمد ، أبو محمد الصيمري ، **التبصرة و التذكرة** ، تحقيق الدكتور فتحي أحمد مصطفى على الدين ، الطبعة الأولى ، مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م.

٥٥.عبد الله بن عمر ، ناصر الدين **البيضاوي** (٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م) ، **منهاج الوصول إلى علم الأصول** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م .

٥٦. عبد الله بن عمر ، ناصر الدين البيضاوي (٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م) ، **أنوار التنزيل و أسرار التأويل** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .

٥٧.عبد الله بن مسلم ، أبو محمد ، ابن قتيبة (٢٧٦ هـ / ٨٨٩ م) ، **تأويل مشكل القرآن** ، شرحه أحمد صقر ، المكتبة العلمية .

٥٨.عبد الله بن مسلم ، أبو محمد ، ابن قتيبة (٢٧٦ هـ / ٨٨٩ م)**الشعر و الشعراء** ، تحقيق و شرح أحمد محمد شاكر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٧ م .

٥٩.عبد الله مصطفى ، المراغي ، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، لبنان ، ١٣٩٤ هـ .

٦٠.عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام ، أبو محمد الأنصاري ، (٧٦١ هـ /

١٣٥٩ م) **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م

٦١.عبد الملك أبو المعالى ، إمام الحرمين (٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م) **البرهان في أصول الفقه** ، حققه عبد العظيم الديب ، الطبعة الثانية ، دار الأنصار ، القاهرة .

٦٢.عبد الوهاب بن على بن عبد الكافي ، تاج الدين السبكي ، (٧٧١ هـ / ١٣٦٩ م) ، **الأشباه و النظائر** ، تحقيق عادل عبد الموجود و على محمد عوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت

٦٣.عبد الوهاب بن على بن عبد الكافي ، تاج الدين السبكي ، (٧٧١ هـ / ١٣٦٩ م) **طبقات الشافعية الكبرى** ، تحقيق عبد الفتاح الحلو و محمود الطناحي ، طبع عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٣ م .

٦٤. عبد الوهاب بن على بن عبد الكافي ، تاج الدين السبكي ، (٧٧١ هـ / ١٣٦٩ م) **الإبهاج في شرح المنهاج** ، الطبعة الأولى ، كتب هوامشه و صححه جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية ، بيروت

٦٥.عبيد الله بن أحمد ، ابن أبي الربيع الإشبيلي (٦٨٨ هـ / ١٢٨٩ م) ، **البسيط في شرح جمل الزجاجي** ، تحقيق عياد بن عيد الثبيتي ، دار الغرب الإسلامي .

٦٦.عثمان بن جني ، أبو الفتح (٣٩٢ هـ / ١٠٠١ م)، **الخصائص** ، تحقيق محمد على النجار ، دار الهدي للطباعة و النشر ، بيروت .

٦٧.عثمان بن جني ، أبو الفتح (٣٩٣ هـ / ١٠٠١ م)،**سر صناعة الإعراب** ، تحقيق حسن هنداوي ، دار العلم ، دمشق ، ١٩٨٥ م

٦٨.عثمان بن عمر جمال الدين ، أبو عمرو ابن الحاجب (٦٤٦ هـ/ ١٢٤٩ م) **الإيضاح في شرح المفصل** ، تحقيق موسى بناى العليلي ، وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية لإحياء التراث الإسلامي ، بغداد .

٦٩.عثمان بن عمر جمال الدين ، أبو عمرو ابن الحاجب (٦٤٦ هـ/ ١٢٤٩ م)، **مختصر المنتهى الأصولي** ، مطبوع مع حاشيتي التفتازاني و الجرجاني ، مراجعة و تصحيح شعبان

محمد إسماعيل ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٢٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .

٧٠.على بن عباس ابن اللحام أبو الحسين علاء الدين البعلي (٨٠٣ هـ / ١٤٠٠ م) ، **القواعد و الفوائد الأصولية و ما يتعلق بها من الأحكام الفرعية** ، ضبطه و صححه محمد شاهين ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٦ هـ /١٩٩٥ م .

٧١.على بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م) ، **الإبهاج في شرح المنهاج** ، الطبعة الأولى ، كتب هوامشه و صححه جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤

٧٢.على بن عقيل ، أبو الوفاء الحنبلي (٥١٣ هـ / ١١١٩ م) **الواضح في أصول الفقه** ، تحقيق جورج المقدسي ، الطبعة الأولى ، دار النشر فرانتس ، ستاينر ، شتوتكارت ، بيروت ، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م .

٧٣.على بن أبي على ، أبو الحسين ، الآمدي (٦٣١ هـ / ١٢٣٣م) ، **الإحكام في أصول الأحكام** ، ضبطه و كتب حواشيه إبراهيم العجور ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٧٤.على بن عيسى ، أبو الحسن ، الرماني (٣٨٤ هـ / ٩٩٤ م) ، **حروف المعاني** ، تحقيق عبد الفتاح شلبي ، الطبعة الأولى ، دار النهضة ، مصر – القاهرة .

٧٥.على بن مؤمن ، أبو الحسن ، ابن عصفور (٦٦٩ هـ / ١٢٧٠ م) ، **شرح جمل الزجاجي** ، قدمه و وضع هوامشه و فهارسه فواز الشعار ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م .

٧٦.على بن محمد ، ابن الأثير ، **الكامل** ، طبعة مصر ، ١٣٠٣ هـ .

٧٧.على بن محمد ، أبو الحسن ، الماوردي (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م) ، **الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي** ، تحقيق على بن معوض و عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م .

٧٨.على بن محمد ، أبو الحسن ، نور الدين ، الأشموني (٩٢٩ هـ / ١٥٢٢ م) ، **شرح الأشموني على ألفية بن مالك مع حاشية الصبان** ، مكتبة و مطبعة دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة .

٧٩.على بن محمد ، أبو الحسن ، نور الدين ، الأشموني ، **شرح الأشموني على ألفية بن مالك** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م .

٨٠.على بن محمد ، الكياالهراسي ، الطبري (٥٠٤ هـ / ١١١٠ م) ، **أحكام القرآن** ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

٨١.على بن محمد ، الهروي (٣٩٩ هـ / ١٠٠٩ م) ، **كتاب الأزهية في علم الحروف** ، تحقيق عبد المعين الملوحي ، الطبعة الأولى ، مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م .

٨٢.على بن يوسف القفطي ، (٦٤٦ هـ /١٢٤٨ م) ، **إنباه الرواة على أنباء النحاة** ، تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، و مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ هم.

٨٣.عمر بن أبي ربيعة ، **ديوان عمر بن أبي ربيعة** .

٨٤.عمرو بن عثمان بن قنبر ، أبو بشر سيبويه (١٨٠ هـ / ٧٩٦ م) ، **الكتاب** ،علق عليه و وضع حواشيه إميل بديع يعقوب ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م .

٨٥.القاسم بن الحسين ، صدر الأفاضل الخوارزمي ، **التخمير شرح المفصل في صنعة الإعراب** ، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ، الطبعة الأولى ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٠ م

٨٦.محب الله بن عبد الشكور (١٢٢٥ هـ/ ١٨١٠ م) **مسلم الثبوت** ، الطبعة الأولى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، و مؤسسة التاريخ العربي ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م .

٨٧.محمد بن أحمد ، الأهدل ، **الكواكب الدرية شرح متممة الأجرومية** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م .

٨٨.محمد بن أحمد ، جلال الدين المحلي (٨٦٤ هـ / ١٤٥٩ م) ، **شرح جمع الجوامع** و معه حاشيته الآيات البينات ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م .

٨٩.محمد بن أحمد بن أبي سهل ، أبو بكر السرخسي(٤٩٠ هـ / ١٠٩٦ م) ، **أصول السرخسي** ، تحقيق الدكتور رفيق العجم ، الطبعة الأولى ، دار المعرفة ، بيروت .

٩٠.محمد بن أحمد ، أبو عبد الله القرطبي (٦٧١ هـ / ١٢٧٢ م)، **الجامع لأحكام القرآن** ، خرج أحاديثه و علق عليه عرفان العشا ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م .

٩١.محمد بن أحمد ، أبو منصور الأزهري (٣٧٠هـ / ٩٨٠ م)، **تهذيب اللغة** ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، القاهرة ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .

٩٢.محمد بن أحمد ابن النجار (٩٧٢ هـ/١٥٦٤ م) **شرح الكوكب المنير** ، تحقيق محمد الزحيلي و نزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م .

٩٣.محمد بن إدريس ، الشافعي (٢٠٤ هـ / ٨١٨ م) ، **الرسالة** ، تحقيق خالد السبع العمى و زهير شفيق الكبي ، الطبعة الأولى ، دار الكتاب العربي ، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م .

٩٤.محمد بن إدريس ، الشافعي (٢٠٤ هـ / ٨١٨ م)، **أحكام القرآن** ، جمعها أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م) ، كتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م .

٩٥.محمد بن إدريس ، الشافعي (٢٠٤ هـ / ٨١٨ م)،**الأم** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م .

٩٦.محمد بن إسماعيل ، الصنعاني (١١٨٢ هـ/١٧٦٨ م) ، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام** ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٩٧.محمد أمين سويد (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦ م) ، **تسهيل الحصول على قواعد الأصول** ، تحقيق مصطفى سعيد الخن ، الطبعة الأولى ، دار العلم ، دمشق ، ١٤١٤ هـ / ١٩٩١ م .

٩٨.محمد بن أبي بكر ، ، أبو عبد الله ابن القيم ، (٧٥١ هـ / ١٣٥٠ م) ، **بدائع الفوائد** ، إدارة الطباعة المنيرية ، نشر الكتاب العربي ، بيروت .

٩٩.محمد بن عبد الله بن بهادر ، بدرالدين الزركشي (٧٩٤ هـ/١٣٩١ م)، **البحر المحيط في أصول الفقه** ، قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله العاني ، و راجعه عمر سليمان الأشقر ، الطبعة الثانية ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، دولة الكويت ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م .

١٠٠.محمد بن جرير ، أبو جعفر الطبري (٣١٠ هـ / ٩٢٢ م) ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** ، دار الفكر ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م . و دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م .

١٠١.محمد بن الحسن ، رضي الدين الإستراباذي ، (٦٨٦ هـ/١٢٨٧ م) ، **شرح كافية ابن الحاجب** ، تصحيح يوسف حسن عمر ، الطبعة الثانية ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغاري ، ١٩٩٦ م .

١٠٢.محمد بن السري ، أبو بكر، ابن السراج ،(٣١٦ هـ/٩٢٩ م) **الأصول في النحو** ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

١٠٣.محمد بن طيب ، أبو بكر الباقلاني (٤٩٠ هـ / ١٠٩٦م) ، **التقريب و الإرشاد الصغير** ، حققه عبد الحميد بن على أبو زنيد ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م .

١٠٤.محمد بن عبد الحميد ، الأسمندي (٥٥٢ هـ / ١١٠٧ م) ، **بذل النظر في الأصول** ، تحقيق محمد زكي عبد البر ، الطبعة الأولى ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م .

١٠٥.محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم ، أبو العلا ، المباركفوري (١٣٥٣ هـ / ١٩٣٥ م) ، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

١٠٦.محمد بن عبد الله ، ابن مالك (٦٧٢ هـ/ ١٢٧٤ م) ، **شرح الكافية الشافية** ، تحقيق على محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م .

١٠٧.محمد بن علي بن إبراهيم بن الخطيب الموزعي ابن نور الدين(٨٢٥ هـ / ١٤٢١ م) ، **مصابيح المغاني في حروف المعاني** ، تحقيق عائض بن نافع بن ضيف الله العمري ،

الطبعة الأولى ، دار المنار ، ١٤١٤ هـ/١٩٩٣ م .

١٠٨.محمد بن علي بن الطيب ، البصري (٤٣٦ هـ / ١٠٤٤م) ، **كتاب المعتمد في أصول الفقه** ، تحقيق محمد حميد الله بتعاون الآخرين ، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ، ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤ م .

١٠٩.محمد بن عمر بن الحسين ، الفخر الرازي ، **المحصول في علم أصول الفقه** ، دراسة و تحقيق طه جابر فياض العلواني ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م .

١١٠. محمد بن مصطفي ، الخضري (١٢٨٧ هـ/ ١٨٧٠ م) ، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل** ، ضبط و تشكيل و تصحيح يوسف الشيخ محمد البقاعي ، الطبعة الأولى ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م .

١١١. محمد مصطفى شلبي ، **أصول الفقه الإسلامي** ، الطبعة الرابعة ، الدار الجامعية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

١١٢.محمد بن نظام الدين ، عبد العلا الأنصاري (١٢٢٥ هـ / ١٨١٠ م) **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت** –مطبوع مع المستصفي للغزالى – ، تقديم و ضبط إبراهيم محمد رمضان ،

١١٣.محمد بن يزيد ، أبو العباس المبرد (٢٨٥ هـ / ٨٩٨ م)، **المقتضب** ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، عالم الكتب ، بيروت ،

١١٤. محمد بن يزيد ، أبو العباس المبرد (٢٨٥ هـ / ٨٩٨ م)، **الكامل** ، ، تحقيق زكي مبارك ، مصر ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م .

١١٥.محمد بن يوسف بن على بن حيان أثير الدين ، أبو حيان الأندلسي (٧٤٥ هـ/ ١٣٤٤ م) ، **ارتشاف الضرب من لسان العرب** ، تحقيق مصطفى أحمد النماس ، الطبعة الأولى ، مطبعة المدني ، القاهرة ، ١٤٠٨ هـ /١٩٨٧ م .

١١٦.محمود بن أبي بكر سراج الدين الأرموي ، **التحصيل من المحصول** ، تحقيق الدتور عبد الحميد على أبو زنيد ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ /١٩٨٨ م .

١١٧.محمود بن عبد الرحمن ، الأصفهاني (٧٤٩ هـ / ١٣٤٨ م) **بيان مختصر ابن الحاجب** ، تحقيق محمد مظهر بقا ، الطبعة الأولى ، مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .

١١٨. محمود بن عمر ، جار الله أبو القاسم الزمخشري ، (٥٣٨ هـ/) **الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التنزيل** ،مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م ، و الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م ، و تحقيق عبد الرزاق المهدي ، الطبعة الأولى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م .

١١٩.مسعود بن عمر ، سعد الدين التفتازاني (٧٩١ هـ / ١٣٨٨ م) ، **شرح التلويح على التوضيح** ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م .

١٢٠.منصور بن محمد ، السمعاني (٤٨٩ هـ/ ١٠٩٥ م) ، **قواطع الأدلة في الأصول** ، تحقيق محمد حسن إسماعيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م

١٢١.نصر بن محمد ، أبو الليث ،السمرقندي ، **تفسير بحر العلوم** ، تحقيق على محمد معوض و عادل عبد الموجود و زكريا عبد الحميد النوني ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م

١٢٢.النمر بن تولب (١٤ هـ/ ٦٣٥ م) ، **ديوان النمر بن تولب** .

١٢٣.يحيى بن زياد ، أبو زكريا ، الفراء ،(٢٠٧هـ / ٨٢٢ م) ، **معاني القرآن** ، الطبعة الثانية ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٠ .

١٢٤.يحيى بن شرف ، أبو زكريا ، النووي (٦٧٦ هـ/١٢٧٧ م) ، **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج** ،تحقيق خليل مامون شيحا ، الطبعة الأولى ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م .

١٢٥.يحيى بن على ، الخطيب التبريزي (٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م) ، **شرح اختيارات المفضل** ، تحقيق فخر الدين قباوة ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٧ م .

١٢٦.يعيش بن علي بن يعيش ، موفق الدين ابن يعيش (٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م) ، **شرح**

المفصل ، عالم الكتب ، بيروت .

١٢٧.يوسف بن عبد الله ، ابن عبد البر (٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م) ، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار و علماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي و الآثار و شرح ذلك كله بالإيجاز و الاختصار** ، وثق أصوله و خرج نصوصه عبد المعطي أمين قلعجي ، الطبعة الأولى ، دار القتيبة للطباعة و النشر ، دمشق – بيروت ، و دار الوعي ، حلب – القاهرة .

١٢٨.يوسف بن عبد الله ، ابن عبد البر (٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م)**التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد** ، تحقيق عبد الرزاق المهدي ، الطبعة الأولى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م

١٢٩.هداية الله الحسيني ، ابن الهداية (٩٧١ هـ/ ١٥٦٣ م) ، **طبقات الشافعية** ، تحقيق عادل نويهض ، الطبعة الثانية ، طبع شركة الخدمات الصحافية و الطباعية ، بيروت .

١٣٠.هبة الله بن على ، أبو السعادات ، ابن الشجري (٥٤٢ هـ / ١١٤٨ م) ، **أمالي ابن الشجري** ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثماني ، حيدرآباد ، ١٣٤٩هـ.

ب.المراجع

١.بدران أبو العينين ، **أصول الفقه الإسلامي** ، مؤسسة شباب الجامعة ، إسكندرية .

٢.خير الدين الزركلي ، **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين** ، ، الطبعة الخامسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ م .

٣.ذياب عبد الجواد عطا ، **حروف المعاني و علاقتها بالحكم الشرعي** ، دار المنار ، القاهرة

٤.عباس حسن ، **النحو الوافي** ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، مصر .

٥.عبد الوهاب عبد السلام طويلة ، **أثر اللغة في اختلاف الفقهاء** ، دار السلام ، القاهرة .

٦.عمر رضا كحالة ، **معجم المؤلفين تراجم مصنف الكتب العربية** ، دار إحياء التراث ، بيروت .

٧.محمد حسن عواد ، **تناوب حروف الجر في لغة القرآن** ، الطبعة الأولى ، دار الفرقان ،

عمان ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

٨. مصطفى إبراهيم الزلمي ، **دلالات النصوص و طرق استنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي دراسة تحليلية و تطبيقية** ، مطبعة أسعد ، بغداد .

٩. مصطفى جمال الدين ، **البحث النوي عند الأصوليين** ، منشورات وزارة الثقافة و الإعلام ، سلسلة دراسات – الجمهورية العراقية ، ١٩٨٠ م

١٠. وهبة الزحيلي ، **أصول الفقه الإسلامي** ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العاصر ، بيروت ، و دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٦ م .

١١. هلال عطية مطر الهلالي ، **الحروف العاملة في القرآن الكريم بين النويين و البلاغيين** ، الطبعة الأولى ، عالم الكتب ،مكتبة النهضة العربية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ /١٩٨٦ م

ج. المخطوطات و الرسائل العلمية

١. إبراهيم محسن ، **الأدوات في التراث النحوي** ، رسالة الدكتورة غير منشورة ، بإشراف الدكتور مصطفى جطل ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، قسم اللغة العربية ،جامعة حلب ، ١٩٩٠ م .

٢. أحمد بن محمد بن محمد بن الحسن أبو العباس الشمنى (٨٧٢ هـ / ١٤٦٧ م) ، **المنصف من الكلام على مغني ابن هشام** ، تحقيق محمد وليد حافظ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٨٦ ، المجلد ٣

رائد فرحان السمارة ، **أسلوب العطف بين النحو و البلاغة** ، رسالة ماجستير غير منشورة ، بإشراف الدكتور سامي عوض ، كلية الآداب ، قسم اللغة العربية ، جامعة حلب ، حلب ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

٣. عمر عبد المحسن فرح الخزاعلة ، **إبراهيم السامرائي و ترجيحاته في التراكيب النحوية** ، رسالة الماجستير ، جامعة اليرموك ، ١٩٩٧ م

٤. محمد راشد أنيس ، **الأدوات النحوية في المعاجم حتى القرن الثامن دراسة نظرية و**

تطبيقية ، رسالة الدكتوراه في الآداب (الدراسات اللغوية) ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، قسم اللغة العربية ، جامعة حلب ، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م .

٥. محمود الصغير ، **الأدوات في كتب التفسير حتى منتصف القرن الثامن** ، رسالة الدكتوراه غير منشورة ، إشراف الدكتور مصطفى جطل ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية قسم اللغة العربية ، جامعة حلب ، ، ١٤١١هـ / ١٩٩٠ م .